

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Parler en langues ou parler d' autres langues :
approche exégétique des Actes des apôtres

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Book
Authors	Imbanga, Nyembo
DOI	10.58863/20.500.12424/166434
Publisher	Globethics.net
Rights	Attribution-NonCommercial-NoDerivs 2.5 Generic deed (CC BY-NC-ND 2.5)
Download date	2026-06-22 02:35:33
Item License	https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166434

Parler en langues ou parler d'autres langues

Approche exégétique des Actes des Apôtres

Nyembo Imbanga

Paroles de l'homme | Humanité | Ecriture
Ethique | Glossolalie | Merveilles de Dieu
Pentecôte | Baptême | Expérience religieuse
Actes des Apôtres | Luc | Divergence
Kenoglossolalie | Controverse | Esprit Saint
Théologie | Eglises charismati

**Parler en langues
ou parler d'autres langues**

Approche exégétique des Actes des Apôtres

**Parler en langues
ou parler d'autres langues**

Approche exégétique des Actes des Apôtres

Nyembo Imbanga

Globethics.net Theses

Editeur de la série : Christoph Stückelberger. Fondateur et Directeur de Globethics.net et Professeur d'Éthique à l'Université de Bâle/Suisse

Globethics.net Theses 3

Nyembo Imbanga:

Parler en langues ou parler d'autres langues

Approche exégétique des Actes des Apôtres

Genève: Globethics.net, 2012

ISBN 978-2-940428-50-2 (online version)

ISBN 978-2-940428-51-9 (print version)

DOI: 10.58863/20.500.12424/166434

© 2012 Globethics.net

Globethics.net International Secretariat

150 route de Ferney

1211 Genève 2, Suisse

Site internet: www.globethics.net

Email: infoweb@globethics.net

Ce livre peut être téléchargé gratuitement de la bibliothèque de Globethics.net, la première bibliothèque numérique globale en éthique: www.globethics.net.



Cet ouvrage est publié sous la licence Creative Commons 2.5 :

Globethics.net donne le droit de télécharger et d'imprimer la version électronique de cet ouvrage, de distribuer et de partager l'œuvre gratuitement, cela sous trois conditions: 1. Attribution: l'utilisateur doit toujours clairement attribuer l'ouvrage à son auteur et à son éditeur (selon les données bibliographiques mentionnées) et doit mentionner de façon claire et explicite les termes de cette licence; 2. Usage non commercial: l'utilisateur n'a pas le droit d'utiliser cet ouvrage à des fins commerciales, ni n'a le droit de le vendre; 3. Aucun changement dans le texte: l'utilisateur ne peut pas altérer, transformer ou réutiliser le contenu dans un autre contexte. Cette licence libre ne restreint en effet en aucune manière les droits moraux de l'auteur sur son œuvre.

L'utilisateur peut demander à Globethics.net de lever ces restrictions, notamment pour la traduction, la réimpression et la vente de cet ouvrage dans d'autres continents.

Je dédie ce travail

A toi, ma chère épouse, Jeanne Ilunga Wa Ngoy, pour ton amour, ta fidélité et pour tant de sacrifices endurés tout au long de notre ministère pastoral.

A vous, mes chères enfants avec qui nous partageons aussi bien les bons que les mauvais jours : Jacques Nyembo Imbanga, Pablo Maloba Nyembo, Judith Kibwe Shimba et Guylaine Safi Mwenze.

EPIGRAPHE

Descends, Esprit du Dieu vivant,

Sur notre pauvre race

Qui s'est perdue en poursuivant

L'illusion qui passe.

Donne-nous des Langues de feu.

La voix surnaturelle

Qui ramène les cœurs à Dieu

Par le Bonne Nouvelle !

(Le recueil des cantiques sur les ailes de la foi N° 139)

REMERCIEMENTS

La réalisation de cet ouvrage a bénéficié du concours de nombreuses personnes à qui nous aimerions exprimer notre gratitude.

A la missionnaire Eikeland Ingeborg qui n'a ménagé aucun effort pour notre formation à la fois théologique et pastorale. Et de manière particulière au frère Øyvind Watne pour son soutien tant moral que financier tout au long de notre formation théologique. Grâce à ce soutien nous avons pu effectuer notre stage de recherches à Paris et visiter les Eglises de Pentecôtes en Norvège.

A mon maître, Maurice Kouam, professeur d'exégèse du Nouveau Testament à l'Université Protestante d'Afrique Centrale de Yaoundé, pour avoir éguisé notre esprit à l'exercice exégétique.

A l'université Evangélique en Afrique pour nous avoir formé et recommandé aux études théologiques du 3^{ème} cycle.

A Christoph Stueckelberger et à Sibilla La Spina pour la mise en page et la lecture des manuscrits.

Enfin, que tous ceux, de loin ou de près, qui ont contribué d'une manière ou d'une autre à l'amélioration des manuscrits trouvent ici l'expression de notre gratitude.

Nyembo Imbanga

Table des matières

Résumé.....	11
Introduction générale.....	13
Première partie : Glossolalie ou xenoglossie en Actes 2,1-13 ?.....	25
Introduction de la première partie	27
1 Etat de la question	29
1.1 Problèmes d'auteur	29
1.2 Question de date	35
1.3 Tradition et sources	42
1.4 Le problème du texte des Actes.....	49
1.5 Le récit proprement dit	52
1.6 Appréciation critique.....	58
2 Authenticité du texte.....	63
2.1 Critique textuelle	63
2.2 Texte Grec adopté.....	84
2.3 Traduction adoptée	89
3 Analyse littéraire	91
3.1 Etude des contextes	91
3.2 Délimitation du texte	93
3.3 Critique des traditions et des sources.....	95
3.4 Critique du genre littéraire.....	113
3.5 Structure du texte.....	114
4 Explication du texte.....	123
4.1 Description pneumatophanique (vv.1-4)	123
4.2 Présence des pèlerins (v.5)	142
4.3 Réaction des pèlerins (vv.6-8).....	145
4.4 Liste détaillée des pèlerins (vv.9-11).....	148
4.5 Nouvelle réaction des pèlerins (vv.12-13).....	152
Conclusion de la première partie	157

Deuxième partie : Glossolalie ou xenoglossie en Actes 10, 44-48 ; 19, 1-7 ?.....	161
Introduction de la deuxième partie	163
5 Exégèse d' Actes 10, 44-48.....	165
5.1 Critique textuelle	165
5.2 Texte Grec adopté	174
5.3 Traduction adoptée.....	175
5.4 Analyse littéraire	176
5.5 Intertextualité	183
5.6 Structure du texte.....	188
5.7 Explication du texte.....	189
6 Exégèse d' Actes 19,1-7	199
6.1 Critique textuelle	199
6.2 Texte Grec adopté	214
6.3 Traduction adoptée.....	216
6.4 Analyse littéraire	217
6.5 Explication du texte.....	220
7 De l'exégèse à la théologie	237
7.1 Expressions clés	238
7.2 Les expressions connexes.....	250
7.3 Autres rôles de l'Esprit Saint chez Luc.....	268
7.4 Notes exégétiques sur 1Co 12-14.....	272
7.5 La perspective paulinienne	280
8 De la théologie à l'herméneutique	285
8.1 Le problème de la réception de l'Esprit Saint	285
8.2 Notre point de vue	289
8.3 De l'immaturation à la maturité.....	293
8.4 L'expérience pentecôtiste : une réalité incontournable ?	295
8.5 Quelle herméneutique pour nos églises africaines ?.....	305
8.6 Vers le dialogue constructif.....	313
Conclusion de la deuxième partie.....	321
Conclusion générale	323
Notes bibliographiques.....	331

ABRÉVIATIONS ET SIGLES

A) BIBLIQUES (Cf. la traduction œcuménique de la Bible)

Ac	Actes des Apôtres
Ap	Apocalypse
Col	Épître aux Colossiens
1 Co	1 ^{ère} Épître aux corinthiens
2 Co	2 ^{ème} Épître aux corinthiens
2 Ch	2e livre des chroniques
Dn	Daniel
Dt	Deutéronome
Es	Esaïe
Ex	Exode
Ez	Ezéchiël
Ga	Épître aux Galates
Gn	Genèse
Jb	Job
Jub	Livre des jubilés
Jg	Juges
Jl	Joël
Jr	Jérémié
Jn	Évangile de Jean
Lc	Évangile de Jean
Lv	Lévitique
2 M	2 ^e livre des Maccabées
Mc	Évangile de Marc
Mi	Michée
Nb	Nombres
Phm	Épître à Philémon
Pr	Proverbes
Ps	Psaumes
1 R	1 ^{er} livre des Rois
Rm	Épître aux Romains
1 S	1 ^{er} livre de Samuel
Tb	Tobit
1 Th	1 ^{er} Épître aux thessaloniens
1 Tm	1 ^{er} Épître à Timothée

B) AUTRES

al.	Alii (autres auteurs)
AT	Ancien Testament
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
CELPA	Communauté des Eglises Libres de Pentecôtes en Afrique
CEPAC	Communauté des Eglises de Pentecôte en Afrique Centrale
CEPCA	Conseil des Eglises Protestantes du Cameroun
Cf.	Confer
CLE	Centre de Littératures Evangéliques
ECC	Eglise du Christ au Congo
Ed.	Edition
FTPY	Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé
FLTE	Faculté Libre de Théologie Evangélique
Ibid.	Ici même
Infra	ci-dessous dans le texte
Litt.	Littéralement
LXX	La septante (l'Ancien Testament en grec)
N°	Numéro
NA 25	Nestle-Aland, 25 ^{ème} édition
NA 27	Nestle-Aland, 27 ^{ème} édition
NT	Nouveau Testament
Op.cit.	Opere citato (ouvrage déjà cité)
p.	Page
pp.	Pages
PUF	Presses Universitaires de France
PYM	Pinsemenigheters Ytremisjon
Rèv.	Révérend
Sous-dir	Sous la direction de
v.	Verset
vv.	versets

RÉSUMÉ

Parler en langues (glossolalie) ou parler d'autres langues (xénoglossie) dans les Actes des Apôtres ? Cette tergiversation révèle déjà notre problématique. La thèse selon laquelle la glossolalie a été interprétée en xénoglossie se baserait sur les incohérences relevées dans le récit d'Actes 2,1-13 derrière les versets 7,12 et 13. Elle part d'un préjugé initial que l'événement de pentecôte n'a pu être qu'une glossolalie. Tout ce qui touche à la xénoglossie, phénomène que l'on croit impossible, ne saurait être original et doit être déclaré secondaire. En conséquence, elle tente de reconstruire au-delà du texte lucanien, un autre texte hypothétique dont le caractère spéculatif devient grandissant. Cependant notre thèse se fonde sur le fait que tout le récit est construit comme une unité littéraire cohérente qui nous invite à le comprendre dans la perspective d'une xénoglossie à la lumière des traditions juives sur le Sinaï. En conséquence Luc n'interprète pas la glossolalie en xénoglossie. Mais l'intention de Luc est de mettre en exergue la xénoglossie dans la rédaction. Certes, la glossolalie comme phénomène religieux est historiquement prouvée dans l'histoire des religions et fait encore écho aujourd'hui dans les mouvements de réveils et au sein des églises pentecôtistes dans le monde. Ce phénomène constitue non seulement un point de divergence au niveau de l'interprétation, mais aussi un défi lancé aux églises protestantes d'Afrique.

Mais que se passe-t-il dans les deux autres récits ? En effet, le deuxième récit (10,44-48) et le troisième (19,1-7) se situant dans le prolongement du premier récit sur des terrains étrangers n'opposent pas la glossolalie à la xénoglossie. Encore une fois, pour Luc dans sa

12 *Parler en langues ou parler d'autres langues*

stratégie narrative, ce qui s'est passé à Jérusalem, se passe également sous d'autres cieux parce que l'Esprit est accordé avec l'équité à tout le monde. Il est évident que chez Luc, ce phénomène de xénoglossie est conséquent à l'action de l'Esprit Saint. Ceci permet de constater la différence entre Paul et Luc. La portée théologique de ces récits est de souligner que pentecôte ne restaure pas un langage unique, mais tient pour miraculeux le fait que l'Esprit, au sein de l'humanité, parle tous les langages. L'exigence herméneutique nous permet de comprendre que l'Évangile universel ne supprime pas les différences.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Priorité à l'exégèse ! Telle est l'expression introductive de notre étude. En effet, le fait de croire en Dieu, sentir sa présence et vivre certaines expériences religieuses réveille diverses questions. Or, dire exactement ce que l'on vit et ressent dans sa spiritualité n'est pas aussi aisé qu'on peut le croire. Si telle expérience religieuse est un filet, et que l'Écriture en est un autre, les mailles des deux coïncident-elles ? L'expérience religieuse mouvante d'un côté, et l'Écriture fixée une fois pour toute de l'autre, ne prouve-t-elle pas la tension existante entre la tradition et l'Écriture ?

Tout chrétien quelle que soit sa confession, peut être fasciné par certains thèmes au sein desquels il s'attend soit à trouver des réponses à ce qu'il vit, soit à approfondir sa connaissance dans un domaine précis. Nous n'y échapperons pas. En effet, bons nombres d'ouvrages portant sur certaines expressions bibliques nous ont fasciné et ont suscité des interrogations. Il s'agit notamment des thèmes tels que : « baptême de l'Esprit Saint », « plénitude du Saint-Esprit », « le parler en langues ». Ces thèmes intéressent non seulement les partisans de la doctrine pentecôtiste, mais aussi des théologiens de diverses tendances interpellés par l'ampleur actuelle du mouvement pentecôtiste et charismatique. Mais la profusion d'ouvrages souvent doctrinaux, nous laisse insatisfaits à cause des positions partisans, subjectives et contradictoires des uns et des autres. Le débat est non seulement doctrinal mais aussi prisonnier des traditions héritées et d'écoles théologiques.

Certes, plus spécifiquement, parler du phénomène de « parler en langues », c'est oser entrer dans un monde difficile à cerner par la raison humaine. Mais il faut avoir le courage d'en parler car ce phénomène est

d'actualité et d'une ampleur incontournable aujourd'hui dans les églises pentecôtistes et celles dites « réveillées » ou charismatiques dans le monde et en particulier en Afrique. Les différentes thèses des uns et des autres avancées jusqu'à ce jour se résument dans ces positions ci-dessous.

En effet, certains affirment absolument que le « parler en langues » est l'unique signe distinctif pour reconnaître un chrétien né de nouveau¹. Une position plus nuancée reconnaît « le parler en langues » comme l'un des signes parmi tant d'autres du baptême de l'Esprit Saint². D'autres disent que ce phénomène relève du temps apostolique et n'est pas normatif³. Encore une fois priorité à l'exégèse ! Mais comment procéder ?

¹ Cet auteur résume dans des termes simples, la thèse défendue par l'aile charismatique. Nous jugeons cet auteur à la fois trop excessif et fanatique quand il se permet d'étendre ces propos à tout le Nouveau Testament sans aucune analyse et soucie de dégager ce que dit réellement le Nouveau Testament au sujet du baptême de l'Esprit Saint. S. BECK, *Baptême du Saint-Esprit. Ce qu'en dit le Nouveau Testament*, Neuchâtel, Foi et Victoire, s/d, pp. 1-67. Les textes sur lesquels s'appuie la thèse de BECK sont tous tirés des Actes des apôtres (19,2-6; 8,5-17). Il voit dans le récit de 19,2-6 que l'on peut fort bien être parvenu à la foi, sans avoir été baptisé du Saint-Esprit. Pour BECK le récit de 8,5-17 est la preuve la plus éclatante de toutes, qui montre que l'on n'est pas baptisé du Saint-Esprit par le fait d'être sauvé. Ibid, pp. 15-16. Le parler en langues fait du baptême de l'Esprit une expérience réelle et définie. (DONALD GEE: *Verheissung des Vaters* 49.11 (nov. 1956), p.8), « Une expérience de Pentecôte sans manifestations physiques ne correspond ni au modèle biblique, ni à une saine raison humaine ». Quiconque a reçu le baptême dans le Saint-Esprit, a parlé en langues, au moins une fois, au moment de son baptême. Il n'y a pas d'autres signe du baptême de l'Esprit que celui-là (H. HORTON: *Glossolalia*, p.62).

² D'après Y. CONGAR, *Je crois à l'Esprit Saint, Tome II*, « Il est Seigneur et Il donne la vie », Paris, Cerf, 1980, pp.241-242, on notera dans les milieux pentecôtistes, non pas tous, que le parler en langues est le signe nécessaire du baptême de l'Esprit Saint. J.-Yves LACOSTE (sous-dir), *Dictionnaire critique de théologie*, 3ème édition revue et augmentée, Paris, PUF, p. 535, précise que le renouveau charismatique dont les racines sont pentecôtistes, attache aussi une grande importance au baptême de l'Esprit Saint et aux dons spirituels, mais ne fait pas de glossolalie le « signe premier » de cette expérience.

³ S. FERGUSON, *L'Esprit Saint*, Cléon d'Andran, éditions Excelsis, 1999, p. 93.

En outre, si nous partons des expériences religieuses, notre étude s'inscrirait dans la sphère des religions ou de la philosophie des religions. Par contre, si nous prenons comme présupposé de base l'Écriture, il est possible de comprendre la signification du phénomène de « parler en langues » à partir des textes bibliques et dans les limites que ceux-ci nous imposent. C'est pourquoi notre orientation n'est ni dogmatique, ni celle de l'histoire des religions, mais plutôt exégétique. Sur ce terrain, nous espérons que nos résultats seront fondés sur les textes bibliques. Lorsque nous lisons le texte d'Actes 2,1-13, peut-on parler de glossolalie ou de xénoglossie ? Est-ce que la même question se pose dans les textes d'Actes 10,44-48 ; 19,1-7 ? Si tel est le cas, le sujet que nous aborderons dans une démarche exégétique vaut la peine d'être intitulé ainsi : « Parler en langues ou parler d'autres langues : Approche exégétique des Actes des Apôtres ».

Il est important de saisir de prime abord la signification de ces deux termes clés de notre sujet. Le terme « glossolalie » vient de deux mots grecs γλῶσσα et λαλέω. Ces deux mots signifient respectivement « langue » et « parler ». La glossolalie signifie tout simplement « parler en langues ». Quant au terme « xénoglossie », il vient également de deux mots grecs χεῖνος et γλῶσσα qui signifient « étranger » et « langue ». Du point de vue étymologique, la xénoglossie signifie « langue étrangère ».

Selon le Dictionnaire de Théologie catholique⁴, la glossolalie comporte un discours extérieurement proféré, d'une façon articulée et sensible. Son usage est un discours extatique⁵. La glossolalie est en

⁴ A. VACANT et E. MANGENOT, *Dictionnaire de Théologie catholique*, Tome VIII^{ème} première partie, Paris, Librairie Latouzey, 1924, p. 2594.

⁵ L'extase du grec ἔκστασις est une action de se déplacer ; d'être hors de soi ; c'est l'égarement de l'esprit. Ce mot peut être défini selon les domaines. Du point de vue métaphysique, chez les néoplatoniciens, c'est l'union intime avec l'Un, où l'âme détachée du monde, de la connaissance sensible de soi-même, s'anéantit dans la substance infinie, en Dieu. Du point de vue psychologique, c'est un état psychique caractérisé par un sentiment de béatitude et d'union avec l'Absolu : « Dans l'extase, la conscience personnelle, la conscience du moi et du monde extérieur disparaît totalement » (H. De la Croix), cf. L-M. MOREAUX,

effet, un discours dirigé vers Dieu, prière, louange, actions de grâces. C'est extraordinairement dirigé et mû par l'Esprit Saint que le glossolale parlait à Dieu et célébrait les magnificences divines. C'est un discours incompris des auditeurs. Abondant dans le même sens, le Petit Larousse précise que la glossolalie est un phénomène extatique, dit aussi don des langues, dans lequel le sujet émet une série de sons et de mots dont les auditeurs ne peuvent saisir le sens sans le concours d'un autre sujet possédant le don d'interprétation⁶.

Du point de vue psychologique, la glossolalie est comprise comme une production verbale habituellement abondante et incompréhensible, n'obéissant pas aux règles linguistiques communautaires ; c'est un langage réellement nouveau créé par le locuteur où les mots sont remplacés par des néologismes et où il est possible de repérer des règles syntaxiques sommaires. La prosodie est maintenue, voire accentuée donnant l'impression d'un discours fait de mots et de phrases⁷. La glossolalie ou parler en langues, précise Maurice Carrez, est un

Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines, Paris, Arman, Colin, 1999, p. 119. Dans l'expérience mystique, c'est un état dans lequel l'individu est transporté, « ravi » hors de lui-même, indifférent au monde qui l'entoure pendant un certain temps. Une forme de l'union mystique marquée par un ravissement des sens qui perdent le sentiment des objets extérieurs, permettant un état dans lequel l'âme s'unit directement à Dieu. Saint Paul, sainte Catherine et Sienna, sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix, entre autres mystiques, ont décrit cet état. C'est un phénomène observé depuis longtemps chez les derviches, chez les chamanes. Dans les religions d'Asie, l'union avec la divinité dans une sorte d'extase est recherchée par différentes techniques de médiation (taoïsme, yoga), cf. M.-M., THIOLLIER, *Dictionnaire des Religions*, Paris, Librairie Larousse, 1966, p. 102 ; J. THIELLAY, *Lexique des Religions chrétiennes*, Paris, Ellipses /Edition marketing S.A., 1995, p. 73.

⁶ *Dictionnaire Encyclopédique pour tous, petit Larousse illustré*, Paris, Librairie Larousse, 1986, p.460.

⁷ La glossolalie s'observe dans des contextes psychopathologiques comme la schizophrénie (on parle alors de schizophasie), au cours de certains états de transe. La glossographie est l'équivalent écrit de la glossolalie, cf. J.-L. SIGNORET, « Glossolalie », in R. DORON-F. PAROT (sous-dir), *Dictionnaire de la psychologie*, Paris, PUF, 1998, p. 325.

phénomène qui tire son nom du Nouveau Testament. Mais, sans porter ce nom, il a peut-être existé antérieurement⁸.

A en croire Bernard Peyrous, la xénoglossie est plus connue sous le nom de « chant en langues » ou « parler en langues »⁹. Dans la même optique, Eric Suire la définit comme « chant en langues » dépourvues de signification sémantique, pratiqué par les adeptes du Renouveau charismatique et par certaines églises pentecôtistes, dont le fondement biblique est le « don des langues » infusé par l'Esprit Saint aux apôtres lors de la Pentecôte¹⁰. En fait, une ambiguïté plane sur ces deux définitions. Elles ne permettent pas d'établir la nuance entre la glossolalie et la xénoglossie.

En ce qui nous concerne, la glossolalie désigne les expressions « λαλούντων γλώσσαις » et « ἐλάλουν τε γλώσσαις » que nous rencontrons respectivement en Ac 10,46 et 19,6 tandis que la xénoglossie, partant même de l'étymologie, désigne l'expression « λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις » que nous rencontrons en Ac 2,4 qui signifie tout simplement « parler d'autres langues » ou « des langues étrangères » audibles. A cet égard, c'est avec raison que nous osons retenir la définition selon laquelle la xénoglossie est « le fait de parler en langues de différentes nations ». C'est la faculté de parler des langues étrangères sans les avoir apprises, et de façon intelligibles pour les auditeurs.

Certes, les trois textes choisis sont liés respectivement par les expressions λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις (2,4), λαλούντων γλώσσαις (10,46) et ἐλάλουν τε γλώσσαις (19,6). Dans la première expression, le verbe λαλέω est à l'infinitif actif, dans la seconde il est au génitif pluriel masculin du participe présent et enfin dans la troisième, il est à la 3^{ème}

⁸ M. CARREZ, « Glossolalie », in P. Poupars (sous-dir), *Dictionnaire des Religions*, Paris, PUF, p. 761.

⁹ P. SBALCHIERO (sous-dir), *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, Paris, Librairie Arthène, Fayard, 2002, p. 855.

¹⁰ E. SUIRE, *Vocabulaire historique du christianisme*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 233.

personne du pluriel de l'imparfait actif. Le problème ne se situe pas à ce niveau, mais à celui du datif pluriel de l'adjectif ἑτέροις (autres). C'est à partir de cet adjectif que nous faisons la différence entre « xénoglossie » (parler d'autres langues) et « glossolalie » (parler en langues)¹¹. Peut-on expliquer dans une démarche exégétique, le pourquoi de cet adjectif ἑτέροις dans notre texte de base ? Si dans le premier récit, il ressort clairement qu'il est question de xénoglossie, de quoi s'agit-il alors dans les deux autres récits ? En d'autres termes peut-on dire que dans le premier texte il s'agit de xénoglossie contrairement aux deux autres textes ? Telle est la question principale.

Partant de ce texte de base où nous nous demandons s'il s'agit de glossolalie ou de xénoglossie, d'autres questions secondaires s'ensuivent. Pourquoi Luc place-t-il l'événement du don de l'Esprit Saint le jour de Pentecôte ? Ce choix serait-il gratuit ? Pourquoi dans ces trois textes le phénomène de « parler en langues ou d'autres langues » se révèle-t-il comme conséquence de l'action de l'Esprit Saint ? Comment qualifier cette action de l'Esprit Saint ? Ce phénomène serait-il exactement conséquence de l'expression « baptême de l'Esprit Saint », « effusion de l'Esprit Saint », « plénitude de l'Esprit Saint » ou « réception de l'Esprit Saint ? D'aucuns n'ignorent la fréquence élevée du terme πνεῦμα dans l'œuvre lucanienne par rapport à d'autres corpus néotestamentaires. Et spécifiquement au sein de cette œuvre lucanienne, les Actes des Apôtres renferment 70 occurrences par rapport à l'évangile qui n'en compte que 36.

Du point de vue méthodologique, nous sommes de même avis que Jean Delorme¹² dans son travail exégétique qui témoigne de l'histoire

¹¹ Nous désignons l'expression grecque λαλεῖν ἑτέροις γλώσσαις en Actes 2,4 par xénoglossie et les deux autres λαλοῦντων γλώσσαις et ἐλάλου τε γλώσσαις respectivement en 10,46 et 19,6 par glossolalie.

¹² Pratiquant la critique, l'exégète découvre l'épaisseur et la résistance des textes, la distance où ils se tiennent ; il y perçoit le lien d'un sens à lire, et à construire, de la place où il se tient lui-même. Les textes sont dans l'histoire, ils y renvoient pas avec stabilité du reflet ou du miroir, ils sont traversés par

récente de l'exégèse, de la découverte de méthodologies nouvelles, et des dialogues difficiles entre elles. Dans le souci de préciser l'approche à utiliser dans ce travail, l'interrogation ci-dessous que soulève Marie-Joseph Lagrange¹³ mérite des réponses: est-il légitime d'appliquer la méthode historique à la Bible ? A la suite de Lagrange, C. Brown et les autres¹⁴ soulèvent trois questions, à notre avis, interpellatrices : quelle valeur accorder aux méthodes critiques habituelles dans l'étude des textes bibliques ? Quelles sont leurs limites et leurs forces ? Que faire des notions de vérité historique et d'historicité des textes ? Ces questions restent posées aux théologiens de toutes tendances. Trop souvent, ce sont elles qui ferment le dialogue entre les différentes écoles

l'histoire de leur rédaction qui est tout à la fois celle de leur réception. Témoins d'histoire, les textes bibliques deviennent remarquables par leur composition. Cf. L. PANIER (sous-dir), *Le temps de la lecture, exégèse biblique et sémiotique*, Paris, Cerf, 1993, pp. 9-10. Cet ouvrage n'offre pas seulement à son lecteur un « état des lieux » des méthodologies actuelles de la lecture des textes, mais il permet aussi sur un bon nombre de passages de la Bible de prendre le temps de lire et d'y saisir, selon l'expression de Jean Delorme, « le risque de la parole ».

¹³ Cet auteur catholique soulève dans son introduction des questions importantes sur la méthode historique : Histoire profane et Histoire sainte, Dieu se révèle dans l'histoire, les interventions du Magistère, de la méthode historique et la crise moderniste, la théorie des apparences historiques et l'actualité de la méthode historique. En effet, lorsqu'on dit que Dieu se révèle dans l'histoire, cela ne signifie pas seulement que Dieu intervient par les actes et qu'il suscite des événements qu'il laisse ensuite à l'homme le soin d'interpréter. Dieu est en même temps le maître des événements et de leur interprétation. Cf. M.-J. LAGRANGE, *La méthode historique, la critique biblique*, Paris, Cerf, 1966, p. 11.

¹⁴ Le paradoxe de la foi, et qui découle de son essence, est que ces faits d'histoire ne peuvent pas être saisis par les méthodes de l'histoire. Ils sont des objets de foi, des faits interprétés. Il faut ici préciser : toute Histoire (avec majuscule) est une interprétation ; pour l'historien le fait brut, singulier, isolé, qui se produit dans un point de l'espace et du temps, n'a pas de sens à lui seul, il est une pierre qu'il doit faire entrer dans l'édifice qu'il construit, et il ne reconnaîtra ce fait comme un fondement, ou un soutien ; ou la clé de la voûte de l'édifice que lorsqu'il aura comparé ce fait à beaucoup d'autres et déterminé leurs rapports. Si son interprétation est humaine, même si elle est vraie, elle ne peut pas commander la foi, qui est une adhésion à la vérité divine. Cf. C.BROWN et al., *Vérité historique et critique Biblique*, Lausanne, Presses bibliques universitaires, 1982, p. 19.

théologiques. Quoi qu'il en soit ainsi, il y a toujours dans l'explication des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, des questions d'ordre historique auxquelles seules des méthodes historiques pourront répondre¹⁵. En effet, le texte biblique n'est pas une vérité intemporelle. Il est doublement lié, d'une part, au lecteur actuel, et d'autre part, à son origine¹⁶. Il sera légitime dans notre démarche d'articuler les acquis de la critique historique et ceux de la synchronie en vue d'une actualisation féconde pour nous aujourd'hui. Le regard rétrospectif du texte dans son processus rédactionnel dans l'histoire tiendra compte de son état final. Les raisons de cette conjonction sont dégagées dans la mise au point de notre récit au premier chapitre.

En outre, partant de notre questionnement du départ, la méthode historique, par ses outils qu'elle nous offre, se prête bien à éclaircir certains points obscurs des textes. De plus, parce que cette méthode fait appel à l'histoire, elle nous servira à situer le milieu dans lequel le texte a pris naissance, les circonstances de sa rédaction et d'autres éléments inhérents à sa genèse. Par la critique, cette approche fera appel à la critique textuelle, littéraire et historique¹⁷. Il est vrai, à propos de la

¹⁵ P. GUILLEMETTE et M. BRISEBOIS, *Introduction aux méthodes historico-critiques*, Montréal, Editions Fides, 1987, p.9. Ces auteurs montrent la pertinence des méthodes historico-critiques avec des exemples des textes tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament.

¹⁶ Le texte en sa totalité est le lieu de cette double relation, qui, même si elle ne peut être ici précisée dans le détail, est constitutive de toute lecture : je ne peux éliminer ni l'une ni l'autre relation. D'une part, le texte s'adresse à moi qui lis aujourd'hui ; il contient pour moi un message. Ce texte, d'autre part, a été formulé dans le passé. Ainsi je respecte simultanément les deux termes de la relation en reconnaissant qu'une analogie de situation les unit. Or qui dit analogie dit ressemblance et différence. Cf. X. LEON-DUFOUR, « Du bon usage de la Bible pour l'étude d'une question actuelle », in *Cahiers Evangile* (2^{ème} partie), N° 7, pp. 6-10.

¹⁷ Méthodologiquement, l'exégèse critique applique au texte biblique les procédures qui sont utilisées par d'autres sciences à propos des littératures anciennes d'autres peuples, et c'est sans aucun doute légitime. La Bible se présente, en effet, comme une expression humaine susceptible d'être analysée à l'aide des méthodes des sciences littéraires modernes. Cependant, le croyant accueille aussi cette même Bible comme une Parole qui se distingue à ses yeux

critique textuelle dans le livre des Actes des Apôtres, les recherches récentes prouvent qu'il existe un débat actuel entre les deux versions que présente le livre des Actes des Apôtres (cf. le problème du texte au premier chapitre)¹⁸. Cependant, au cours de notre démarche, nous nous appuyerons aux seuls critères classiques d'évaluation des lieux variants

de toute autre parole, cette distinction étant rendue par la notion de « canon des Ecritures ». Cf. COLLECTIF, *A Cause de l'Evangile, Etudes sur les synoptiques et les Actes : mélanges offerts à Don Jacques DUPONT*, Lectio Divina, Paris, Cerf, 1985, p. 12. En outre, X. LEON-DUFOUR précise que de nos jours, l'attitude fondamentaliste, qui veut lire les écrits à la lettre, dérive d'une erreur sur la nature du texte inspiré : celui-ci est sans doute parole de Dieu, mais il est aussi pleinement parole d'homme ; aussi les détails doivent-ils être toujours situés dans leur contexte [...] La méthode historique a été améliorée au cours de ce siècle. Elle se souciait avant tout du devenir du texte, de sa « diachronie », évolution des faits linguistiques dans le temps ; mais tendait à ignorer une donnée : les mots appartiennent à un langage qui, pour telle époque donnée, constitue un tout : on appelle « synchronie » l'ensemble des faits linguistiques considérés comme formant un système à un moment déterminé de l'évolution d'une langue. Par cette considération synchronique, l'exégète est conduit à lire le texte tel qu'en lui-même avant de l'examiner dans son histoire. Ainsi, il est amené à découvrir la « structure » du passage, lui permettant de situer chaque élément dans une totalité. Diverses approches peuvent aider à une lecture plus approfondie du texte biblique. La sémiotique, en examinant de près les relations intra-textuelles d'opposition et de non-opposition, offre des principes pour découvrir de façon plus sûre la structure du passage. D'autres méthodes se sont encore élaborées, par exemple, la lecture rhétorique, la narratologie. Toutes ces méthodes contribuent à une intelligence du texte tel qu'il est. Elles permettent de pallier le manque principal de la méthode historico-critique, cf. *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Seuil, pp. 92-93.

¹⁸ Le texte des Actes, qui a pu être écrit vers la fin du 1er siècle de notre ère, est attesté sous des formes différentes qui mettent donc les chercheurs en face d'une situation originale. D'après L. VAGANAY, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, 2ème édition revue et actualisée par C.-B. AMPHOUX, Paris, 1986, p. 248, le TA a vraisemblablement été établi en Egypte au début du IIIème siècle de notre ère. M.-E. BOISMARD, *Le texte Occidental des Actes des Apôtres*, édition nouvelle entièrement refondue, Coll. Etudes Bibliques Nouvelle série 40, Gabalda, 2000, pp. 31,48, qui rappelle le cas de l'Epître à Barnabé (vers 130) qui cite Ac 1,2 TO de façon large mais certaine. Cf. P. FAURE, « Peut-on étudier plusieurs textes d'un même livre biblique » ? In *Bible en Français. Traduction et tradition*, Actes du colloque des 5-6 décembre 2003, pp. 61-70.

ou problèmes textuels tels que proposés par Léon Vaganay, en trois temps, à savoir la critique verbale, externe et interne¹⁹.

Nos sources sont toutes écrites. Nous donnons la priorité premièrement aux ouvrages de grammaire des langues bibliques, aux concordances et lexiques grecs. Ensuite aux commentaires spécifiques au livre des Actes. Troisièmement, nous consulterons les ouvrages généraux, articles et revues qui apporteront une contribution, tant soit peu, au sujet que nous traitons. Un fil conducteur comme phare traverse notre démarche d'un bout à l'autre : la Bible est à la fois un livre humain et divin par sa composition²⁰. En conséquence, nous sommes convaincus que la dialectique foi et raison constitue une aile qui élève l'exégète croyant à contempler la vérité.

Un texte peut être lu et relu à l'aide de plusieurs approches. Même avec une même approche, la sensibilité et l'environnement du chercheur influent dans une certaine mesure sur sa démarche. Ainsi, le texte peut être considéré comme un prisme à plusieurs facettes.

Au cours de notre étude, nous avons choisi délibérément trois péripopes. L'étude de chaque péripope se fera non d'une façon isolée, mais elle tiendra compte du contexte littéraire et historique. Hormis l'introduction et la conclusion générale, ce livre est subdivisé en deux grandes parties avec quatre chapitres chacune.

Le texte de base, à savoir les Actes 2,1-13 fera objet d'étude pour cette première partie intitulée « glossolalie ou xénoglossie en Actes 2,1-13 ». La première partie comprend les quatre chapitres suivants: état de

¹⁹ L. VAGANAY, *Op.cit.*, pp.48-57.

²⁰ La Bible a des auteurs humains et un auteur divin, et aussi par son objet : elle raconte l'histoire des hommes et elle est aussi une histoire de Dieu. Le côté humain c'est le revers de la tapisserie, et tel est le champ que l'historien explore. Il voit les fils de différentes couleurs et comment ils se croisent sur le canevas, mais il obtient une image incomplète et vague. L'avers de la tapisserie montre le tableau dans la perfection de son dessein et la richesse de ses tons et il révèle l'intention de l'artiste. C'est le côté divin de la Bible, l'histoire du salut. Cf. M.-J. LAGRANGE, *Op.cit.*, p.13.

la question (Chapitre I), authenticité du texte (chapitre II), analyse littéraire (chapitre III) et explication du texte (chapitre IV).

Le texte d'Actes 10,44-48 et celui d'Actes 19,1-7 feront l'objet d'étude dans la deuxième partie. Cette partie comporte quatre chapitres. Ces deux autres péripécies suivront la même démarche que celle du texte de base dans la deuxième partie (chapitre VI et VII). Partant des expressions qui décrivent l'action de l'Esprit Saint (2, 4 ; 10,46 ; 19,6) et d'autres termes connexes, quelle théologie pourrait-on dégager ? Tel sera l'objet du septième chapitre intitulé « De l'exégèse à la théologie ». Si nous sommes passé de l'exégèse à la théologie, le huitième chapitre enfin ouvre la voie au problème herméneutique.

PREMIERE PARTIE

GLOSSOLALIE OU XENOGLOSSIE EN ACTES 2,1-13 ?

Introduction de la première partie

Cette première partie consacrée à l'étude exégétique de notre texte de base comporte quatre chapitres. Le premier chapitre fera le point sur les questions d'introduction au livre des Actes en vue d'éclairer dans la suite notre préoccupation. Le second chapitre examinera tous les problèmes textuels au cours de la transmission du texte. Rappelons que « la critique textuelle n'est pas une technique qui consisterait dans l'application stricte de certaines règles. Il s'agit d'une science humaine qui fait intervenir le jugement subjectif. Beaucoup dépendra de l'expérience du chercheur, et de son bon sens. L'exercice principal de la critique textuelle est celui d'écrire des scénarios d'évolution textuelle. Il s'agit d'expliquer les différentes leçons par une reconstruction de l'histoire du texte. La variante qui se situe au plus près du début de l'histoire sera considérée comme plus ancienne, celles qui suivent comme secondaires »²¹.

Une fois que le texte grec est adopté, les notes sur celui-ci renvoient aux notes de bas de pages où les problèmes de traduction sont traités. Et ceci pour la simple raison que la structure archaïque des mots grecs permettait d'exprimer ou de suggérer les pensées les plus fines et les plus variées ; en principe, chacun d'eux pouvait s'analyser en une racine, un ou plusieurs suffixes et une désinence ayant des significations assez précises, connues de l'écrivain et vite reconnues du lecteur²².

²¹ M. BAUKS et C. NIHAN (éd.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 30.

²² C. LAVERGNE, *Diagnoses des suffixes grecs du Nouveau Testament*, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie éditeurs, 1977, p. 1.

L'analyse littéraire au troisième chapitre, examinera la place du texte dans le livre des Actes, les traditions en vue de dissiper tant que soit peu l'obscurité du texte. C'est à ce niveau que les atouts des approches synchroniques deviennent incontournables. Celles-ci interviendront plus spécifiquement dans la recherche de la structure du texte en vue de son explication au quatrième chapitre.

Il s'agit de repérer la structure littéraire d'une œuvre, d'en apprécier la construction. On s'intéressera à la façon dont les parties s'appellent, s'agencent. Ainsi, le rapport entre signifiés et signifiants est assuré. C'est à ce niveau que « *le texte devient un monument à visiter de l'intérieur. Son architecture détermine l'itinéraire, le sens de la visite. C'est l'œuvre qui parle par l'intermédiaire de ses parties. Son intentionnalité se lit dans une forme* »²³.

²³ L. PANIER (sous-dir), *Op.cit.*, 1993, p.10.

ETAT DE LA QUESTION

Pour bien situer dans le temps et l'espace les enjeux entre glossolalie et xénoglossie, il s'avère utile de présenter succinctement l'état de lieu sur les questions d'introduction au livre des Actes encore débattues par les exégètes. Il s'agira de l'auteur, de la datation, des sources et traditions et le problème du texte des Actes. Ensuite, nous ferons le point spécifiquement sur notre texte de base.

1.1 Problème d'auteur

Est-ce que l'auteur est Luc le médecin et compagnon de Paul ? A cette question d'auteur, s'ensuit une autre : fallait-il vraiment considérer les passages en « nous » des Actes comme la preuve que Luc avait pris part aux voyages missionnaires de Paul ?

La tradition patristique a très tôt reconnu en Luc l'auteur du troisième évangile et des Actes dès la fin du II^{ème} siècle, l'écho est unanime à ce sujet²⁴. Cependant l'exégète critique a remis en cause cette

²⁴ Les principaux témoins de la tradition sont les suivants : Irénée (environ 185), le prologue anti-marcionite de l'évangile de Luc (150-180), le fragment de Muratori (environ 180), Clément d'Alexandrie (fin II^{ème} siècle), Tertullien (fin II^{ème} siècle) et Origène (III^{ème} siècle). Cf. F. BASSIN et *al.*, *Evangelies et Actes*, Saint-Légier, Emmaüs, 1990, p. 479. Les pères de l'Eglise considèrent que cette information de première main sur un compagnonnage, vécu jusqu'au martyre de Paul (*Adv Haer III, 14,1*), garantit la valeur historique de l'œuvre de Luc, une

attribution traditionnelle ; découvrant que la perspective de Luc dans les Actes correspond plutôt à la situation de la fin du 1^{er} siècle et reflèterait davantage le point de vue de la génération suivante par rapport aux sources des évangiles. Le soupçon était dès lors jeté sur la valeur à accorder au témoignage de la tradition patristique. Le fait que Paul parle d'un certain Luc comme son collaborateur ne prouvait en rien que celui-ci fût l'auteur, le nom de Luc (Λουκᾶς) étant fort bien répandu.

Pour Bruce, le « nous » utilisé dans les sections (Ac 16,10-17 ; 20,5-15 ; 21,1-18 ; 27,1-28,16) de la narration comprend le « je » de Ac 1,1, et que l'auteur de toute la narration était lui-même présent pendant toute la période en question²⁵. De même pour J. Dupont, l'auteur de deux tomes dédiés à Théophile ne peut être que le compagnon de Paul²⁶. Abondant dans le même sens, concernant les récits en « nous » Philippe Bossuyt et Jean Rademakers, confirment bien qu'il s'agit de Luc le médecin et compagnon de Paul, auquel celui-ci fait allusion en Col 4,14 (cf. 2Tm 4,11 et Phm 24)²⁷. A ces auteurs qui soutiennent la position traditionnelle, nous pouvons y joindre A.H. Kent²⁸, F. Bassin et d'autres²⁹. Ceux-ci défendant la thèse traditionnelle, relèvent d'abord les

œuvre faite de deux volumes : un évangile et une histoire des débuts de l'Eglise. Cf. O. FLYCHY, « L'œuvre de Luc », in *Cahiers Evangile*, 114, 2000, p.5.

²⁵ F.F. BRUCE, *The Acts of the Apostles*, London, The Tyndale press, 1952, p.4.

²⁶ J. DUPONT, *Les sources du livre des Actes. Etat de la question*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 17.

²⁷ P. BOSSUYT et J. RADERMAKERS, *Jésus Parole de la grâce selon Saint Luc*, Bruxelles, Institut d'Etudes Théologiques, 1984, p. 15.

²⁸ Au prime abord, il est certain que le livre des Actes est une continuation de l'évangile selon Luc. L'unité d'auteur de cet ensemble littéraire est soutenue par l'homogénéité tant littéraire que théologique. Certes, les premiers versets des Actes confirment explicitement la continuité (1,1-4). Ce lien entre le 3^{ème} évangile et les Actes est confirmé non seulement par les premiers écrits du christianisme, mais également par la similitude de style et de vocabulaire, et par le fait que les deux ouvrages ont un destinataire commun. L'introduction du livre des Actes se marie d'une manière parfaite à la conclusion de l'évangile selon Luc, comme si le narrateur, reprenant le récit interrompu, en continuait la rédaction après l'avoir brièvement résumé, cf. A.H. KENT, *Etudes sur les Actes*, Villeurbanne, CLE, 1985, p. 11.

²⁹ BASSIN et al., *Op.cit.*, p. 479.

données internes du livre et ensuite les témoignages externes. Ces auteurs arrivent à des observations suivantes : l'auteur des Actes a aussi écrit le 3^{ème} évangile, c'était un grec cultivé et compagnon de Paul, un homme probablement versé dans la médecine.

A la suite de ces auteurs, Claus-Jürgen Thornton, considère les passages en « nous » comme authentiques et donc l'auteur comme témoin oculaire³⁰. Pour Raymond E. Brown (2000), l'évangéliste Luc était un « gentil » (syrien d'Antioche ?) converti ou séduit par le judaïsme quelques années avant d'être évangélisé par des prédicateurs chrétiens. Les passages en « nous » sont historiques ; seules deux personnes sont identifiables au « nous » (Paul et un compagnon anonyme) ; l'auteur des Actes est ce compagnon inclus dans le « nous »³¹.

Au sujet d'un auteur versé dans la médecine, Priscille Djoumhoue signale les auteurs comme W.H. Hobart (1882) et Harnack (1906) qui faisaient une comparaison du vocabulaire et du style de Lc-Actes avec ceux des médecins grecs, en particulier Hippocrate, Galen, Dioscorides et Aretaeus. Ces chercheurs constataient que l'auteur fait usage des expressions que l'on retrouve dans les écrits médicaux et en déduisent que les deux livres sont écrits par une même personne, qui est un médecin³². Mais Henry J. Cadbury a montré que la description des maladies ne va pas au-delà de ce qu'on trouve chez les écrivains gréco-romains de l'époque ; l'Antiquité ne connaît d'ailleurs pas de langage

³⁰ C. J. THORNTON, *Der Zeuge des Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreisen* (WUNT 56), 1991, cité par H. CONZELMANN et A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 380.

³¹ R. E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament ?* Paris, Editions Bayard, 2000, pp. 363-364.

³² Ces auteurs sont cités par P. DJOMHOUE, *Etranger dans la maison de Dieu ? Etude narrative d'Actes 10, 11,18 et essai d'actualisation*, Yaoundé, CLE, 2007, p. 45.

médical constitué. Pour Marguerat, la compétence médicale de l'auteur Lc-Ac est improuvable³³.

D'autres réactions opposées à cette attribution traditionnelle font encore écho aujourd'hui. Certains exégètes défendent à ce sujet la thèse selon laquelle les récits en « nous » ne proviennent ni d'une source ni d'un témoin oculaire ; il s'agirait bien plutôt d'un procédé littéraire pour rendre les événements vivants et plus proches du lecteur. A ce point de vue, s'ajoute les propos de Daniel Marguerat:

Cette attribution traditionnelle se fonde sur l'émergence, à quatre reprises dans les Actes, de séquences rédigées à la première personne du pluriel : « les sections en nous ». Ces quatre séquences consistent essentiellement en récits de voyage ; c'est pourquoi, cherchant parmi les collaborateurs de Paul qui pouvait être un compagnon de route, les Pères ont imputé à Luc le médecin la rédaction de ces passages, et par extension toute l'œuvre³⁴.

Evidemment pour Daniel Marguerat, l'auteur des Actes ne peut être un compagnon historique de Paul car l'image du christianisme à laquelle il renvoie est un christianisme de troisième génération, proche des Pastorales ; le discours d'adieu de Paul apporte confirmation de cet état avancé de la chrétienté (Ac 20,25-32)³⁵.

Pour l'exégèse contemporaine, les différentes hypothèses issues des arguments de la critique historique ont continué à être discutées. Pour certains, il s'agit de deux œuvres du même auteur mais écrites à des moments différents, soit complètement indépendantes l'une de l'autre soit indépendantes sur le fond mais assimilées ultérieurement par un processus d'écriture. D'autres ont envisagé la possibilité d'un ouvrage unique à l'origine séparé ensuite en deux, avec comme conséquence une

³³ D. MARGUERAT, *Introduction au Nouveau Testament, son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 97.

³⁴ *Ibid.*, p. 111.

³⁵ D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12), commentaire du Nouveau Testament Va*, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 19.

révision de la conclusion du premier volume et de l'introduction du second volume. La thèse selon laquelle un seul auteur a prévu et composé un ouvrage en deux volumes, tel qu'il est conservé dans le Nouveau Testament, est celle qui tend actuellement à s'imposer dans les études lucaniennes, mais la question reste cependant posée au sujet de la nature du lien qui unit ces deux livres. L'hypothèse de deux auteurs différents et celle de l'ouvrage unique divisé en deux ne sont plus défendues aujourd'hui.

L'exégèse critique a fait valoir en outre que si l'évangéliste Luc, auteur de ces deux ouvrages, était bien le compagnon de Paul, il ne pouvait y avoir de contradiction entre son témoignage et celui que donne lui-même l'apôtre Paul dans ses lettres. Or, les écarts, voire les contradictions entre les deux sont indéniables. On en vint ainsi soit à envisager que l'auteur des Actes n'était pas le même que celui du troisième évangile, soit à considérer que ces deux ouvrages reflétaient des époques et des préoccupations très différentes, ayant été écrits indépendamment l'un de l'autre. Si les données de l'Évangile ne pouvaient être mises en cause, étant garanties par la comparaison synoptique, il n'en était pas de même pour les Actes.

De ce débat d'auteur, nous reconnaissons que l'auteur des Actes est le même que celui du 3^{ème} évangile par le lien littéraire qui unit Luc-Actes³⁶. Concernant les sections en « nous », nous sommes du même avis que Hans Conzelmann et Andreas Lindemann, qui affirment que l'hypothèse selon laquelle Luc ne rapporterait pas des événements qu'il a lui-même vécus mais aurait utilisé une source rédigée en « nous » par un témoin oculaire ne résout pas les difficultés littéraires à ces

³⁶ Les chercheurs sont d'accord aujourd'hui pour reconnaître que l'auteur des Actes est le troisième évangéliste. La question n'est plus discutée. A ce sujet Priscille Djomhoué dit que narrativement la continuité du point de vue de l'évolution du récit explique une seule main d'écriture, celle de celui qui dit « *Théophile, j'ai consacré mon premier livre...* » (Ac1, 1), cf. P. DJOMHOUÉ, *Op.cit.*, p. 44.

« sections-nous »³⁷. Encore est incertaine, à notre avis, l'hypothèse de Marguerat, selon laquelle, ces « sections-nous » constituent un procédé littéraire pour rendre les événements vivants et plus proches du lecteur : ou bien, l'auteur a utilisé un journal et l'a intégré tel quel dans son récit, ou bien il a vécu lui-même les épisodes qu'il rapporte dans ces sections. Dans le premier cas, on ne comprend pas pourquoi il n'a pas assimilé ces renseignements soit en les réécrivant en style indirect soit en indiquant qui a écrit ce journal. D'autre part, la comparaison du style des « sections-nous » et du reste du livre oblige à conclure à l'identité d'auteur. En fin de compte, préférer les différentes explications alternatives de ces « sections-nous » à l'attribution lucanienne, c'est certainement donner une prime d'ingéniosité des critiques aux dépens du bon sens³⁸.

Cette critique des exégètes protestants, jugée radicale par les catholiques et les évangéliques, va entraîner une radicalisation de la thèse de la fiabilité historique du témoignage de Luc. La discussion portait, comme on le voit, exclusivement sur des questions d'ordre historique. De ce fait, elle laisse de côté l'aspect littéraire de la question du lien entre les deux livres. La nécessité de prendre sérieusement en compte l'écriture lucanienne elle-même s'est imposée peu à peu et a considérablement enrichie ce difficile dossier.

En ce qui nous concerne, Luc aurait projeté dans son récit les questions qui étaient celles de sa propre communauté et retransmis la

³⁷ H. CONZELMANN et A. LINDEMANN, *Op.cit.*, p. 380. Signalons encore que les spécialistes des Actes apocryphes des apôtres ont été frappés par la présence, dans certains textes, de passages à la première personne du pluriel (« nous ») alternant avec des sections à la 3^{ème} personne (« il »/ « ils »). Ce trait leur a rappelé un des aspects les plus énigmatiques des *Actes* canoniques. A ce sujet, il convient de lire R. GOUNELLE, « Actes apocryphes des apôtres et Actes des apôtres canoniques. Etat de la recherche et perspectives nouvelles (I) », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, N° 1, 84^{ème} année, 2004, p.13 ; « Actes apocryphes des apôtres et Actes des apôtres canoniques. Etat de la recherche et perspectives nouvelles (II) », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, N° 4, 84^{ème} année, 2004, pp.419-441.

³⁸ F.BASSIN et *al.*, *Op.cit.*, pp. 475-480.

prédication des apôtres en la colorant de ses propres tendances théologiques. Le livre des Actes était donc à prendre comme une œuvre à visée apologétique, soucieuse de montrer l'unité et la légitimité de l'Eglise, sans rapport direct avec son évangile, écrit bien avant.

1.2. Question de la date

Ces avis partagés sur l'auteur, entraînent, *ipso facto*, la question de la date du livre. Nous comprenons que si l'auteur serait a fortiori un compagnon de Paul que l'on décèlerait à partir des sections en « nous », il en résulterait une datation antérieure à celle que proposeraient les tenants de la mise en question de cette attribution traditionnelle.

Comment alors dater le livre des Actes des Apôtres ?

Sur la question de la date, les avis sont également partagés. Suivant Kent, la date habituellement acceptée par les exégètes conservateurs se situe aux environs de 60 à 62, et par conséquent le lieu de rédaction aurait été Rome (voire les raisons évoquées au bas de la page)³⁹.

Dans ce débat, au risque de sous-estimer l'importance de la date comme le fait J. A. T. Robinson⁴⁰, il est clair pour nous que

³⁹ Nulle part, il n'est pas mention de la chute de Jérusalem, ville à laquelle les Actes accordent une grande importance. Cet événement survenu en l'an 70, comportait pour le mouvement chrétien des implications ne pouvant à l'historien de premier plan qu'était Luc d'en faire mention. Il n'est pas non plus fait mention de la persécution des chrétiens par Néron après l'incendie de Rome en l'an 64. Etant donné que le récit est construit de telle sorte que les événements de Rome en constituent le point culminant, la première persécution impériale revêtait une grande importance, cf. H. KENT, *Op.cit.*, p. 13. Cette position est celle également de F. BASSIN et *al.*, *Op.cit.*, p. 488. Pour ces auteurs ce qui est certain c'est que le livre a été édité hors de la Palestine. Si l'on opte pour une date dans la première moitié des années 60, Rome s'impose.

⁴⁰ La date est-elle importante ? Plus la distance entre les événements et leur notation écrite augmente, plus le scepticisme à l'égard de la fiabilité des écrits néotestamentaires comme documents historiques grandit. ROBINSON affirme qu'il n'a pas de sympathie naturelle pour les fondamentalistes et qu'il peut assurer qu'il n'est pas arrivé à ses conclusions parce qu'il est conservateur ou qu'il aurait cherché une foi inattaquable. S'il est convaincu que les choses sont bien comme il vient de les exposer c'est parce qu'il est arrivé à ces convictions à

l'interprétation d'un écrit du Nouveau Testament dépend de la manière dont il est situé par rapport à l'an 70. En ce qui nous concerne, nous sommes persuadé que la date des Actes ne serait pas antérieure à celle de l'évangile, qui elle-même n'est pas à placer avant 70. De toutes les façons, puisque Lc 21,20 fait allusion à la destruction de Jérusalem en réinterprétant Mc 13,14, les Actes ont été rédigés simultanément ou peu après l'évangile, c'est-à-dire entre 80 et 90. Le silence de l'auteur sur la correspondance paulinienne rend improbable une datation à la fin du premier siècle. Disons tout simplement que la date est à situer approximativement après l'an 70 et avant l'an 100. Quant au lieu de rédaction, certains ont proposé Ephèse, Antioche, Achaïe, Macédoine, Rome. Cependant une possibilité serait Ephèse, mais on notera en tout cas que le rédacteur a des connaissances particulièrement précises de la géographie de la mer Egée. Cette indécision, à notre avis, est révélatrice d'une universalité de l'auteur et de son œuvre : l'auteur de Luc-Actes est localisable dans la partie orientale du bassin méditerranéen, sans qu'on puisse préciser plus⁴¹.

Quelle valeur historique pouvons-nous accorder au livre des Actes ?

A cette question, l'ouvrage de Bornkamm est pointé du doigt par son attitude mitigée de refus des Actes comme document historique⁴². Nombreux sont aujourd'hui les commentateurs qui dénoncent en Luc un faussaire de l'histoire, ou à tout le moins, un naïf⁴³. Pour le dire

la suite de difficiles changements d'attitude mentale et de recherches intensives. Cependant si les choses sont ainsi, il en résulte la nécessité de revisiter bien des introductions au NT et de renoncer aussi à bien des conceptions théologiques. Dans ce sens, les dates étaient toujours et sont encore des faits dérangeants mais inéluctables. J.A.T. Robinson cité par F. BASSIN et al., *Op.cit.*, pp. 487-488.

⁴¹ H. CONZELMANN et A. LINDEMANN, *Op.cit.*, p. 385.

⁴² Pour plus d'information, lire l'ouvrage de BORNKAMM, *Paul apôtre de Jésus-Christ*, Genève, Labor et Fides, 1971, cité par P. GILBERT, « Au commencement était les Actes des apôtres », in *Lumière & vie*, 153-154, 1981, p. 19.

⁴³ Il importe de se rendre compte que cette mise en doute radicale de la valeur historique des Actes des Apôtres n'a jamais été partagée par la majorité des critiques du Nouveau Testament. Pour plus d'information à ce sujet, on peut lire

grossièrement, les avis des chercheurs se fixent selon une ligne de partage, séparant d'un côté la sévérité de l'exégèse allemande sur le travail d'historien de Luc, et de l'autre côté de la recherche anglo-américaine, un acharnement à réhabiliter la fiabilité documentaire de Luc-Actes⁴⁴. Il serait également important, à notre point de vue, de faire une synthèse sur des points que Hans Conzelmann et Andreas Lindemann⁴⁵ soulèvent à propos de la tendance théologique et de la valeur historique des Actes :

- Luc réfléchit au fait que l'Eglise a une histoire. L'histoire de l'Eglise acquiert de ce fait une dimension théologique et devient objet de réflexion.

- L'accent apologétique d'Actes est théologiquement significatif. Les chrétiens comme les non-chrétiens peuvent déduire de l'histoire de mission que l'Eglise ne met pas en danger la stabilité de l'Empire romain.

- Le livre des Actes n'interprète pas la séparation entre l'Eglise et la synagogue comme abandon d'Israël par les chrétiens mais comme la conséquence du refus par Israël d'accueillir la révélation de Dieu en Christ (4,27-30 ; 5,29-32).

les articles de W. GASQUE, « Actes des Apôtres : bilan de la recherches récente », in *Revue de réflexion théologique Hokhma*, N° 42, 1989, pp. 17-34, « la valeur historique des Actes des Apôtres », in *Revue de réflexion théologique Hokhma*, N° 3, 1997, pp. 82-92, « la valeur historique des Actes des Apôtres » (2ème partie), in *Revue de réflexion théologique Hokhma*, N° 6, 1997, pp. 12-33.

⁴⁴ Cf. Etat de la recherche par M. DUMAIS, « Les Actes des Apôtres. Bilan et orientations », in ACEBAC, « *De bien des manières* », (LeDiv 163), Montréal-Paris, Fides-Cerf, 1995, pp. 307-364. L'édition d'une véritable encyclopédie concrétise l'effort anglo-américain de crédibiliser l'historicité du récit lucanien : *The Book of Acts in its First Century Setting*, Grand Rapids-Carliste, Eerdmans-Paternoster, 5 vol., 1993. Cette note est tirée de D. MARGUERAT, « Le premier historien du christianisme (Luc-Actes) », in *Foi et Vie Cahiers bibliques*, N° 36, XCVI, 1997, pp. 20-21.

⁴⁵ Pour plus d'amples informations sur la valeur théologique et historique des Actes des apôtres, nous renvoyons le lecteur à consulter l'ouvrage de H. CONZELMANN et A. LINDEMANN, *Op.cit.*, pp. 382-385.

- On prêtera attention au fait que les discours d'Actes, conformément aux usages historiographiques antiques, sont l'œuvre de l'auteur du livre et reflètent donc sa théologie et non celle des orateurs auxquels ils sont prêtés. Pour cette raison, ils n'ont pas de valeur en tant que sources historiques⁴⁶.

- Pour la même raison, les sommaires (2,42-47 ; 4,32-35 ; 5,12-16) ne peuvent pas être considérés comme sources historiques. Ils ne fournissent pas d'informations sur les relations effectives à l'intérieur de la communauté primitive, mais présentent l'image souhaitée par le rédacteur⁴⁷.

⁴⁶ Nous ne pouvons pas prouver que les événements se sont dévoilés ainsi que le décrit Luc ; mais si ce ne fut pas le cas, elles ont dû se produire d'une manière similaire, ou sinon, le résultat n'aurait pas été ce qu'il fut, à savoir qu'une Eglise chrétienne a vu le jour à Jérusalem et s'est déployée ensuite dans le monde méditerranéen suivant de modalités hésitantes, variées et non coordonnées, peut-être aussi en direction de l'est, mais les Actes ne nous sont à cet égard d'aucun secours, cf. C.K. BARRETT cité par D. MARGUERAT, *Op.cit.*, p.27.

⁴⁷ Il y a, dans le livre des Actes, surtout dans les premiers chapitres, une série de courts textes qui se présentent comme des résumés de situation des premières communautés chrétiennes. On en dénombre généralement huit auxquels on peut ajouter d'autres notations prises dans des ensembles plus vastes. Tous ne sont pas d'égale importance mais méritent qu'on les remarque et, pour certains qu'on s'y arrête. Les huit principaux sont : 2,42-47 ; 4,32-35 ; 5,12-16 ; 6,7 ; 9, 31 ; 12,24 ; 16,5 ; 19,20. On peut ajouter : 1,15b ; 2,41b ; 4,4 ; 6,1a ; 9,42 ; 11,21.24b ; 13,48 ; 14,1.21 ; 17,4.12 ; 18,8 ; 19,10. Si les trois premiers (2,42-47 ; 4,32-35 ; 5,12-16) se distinguent par leur étendue, ils font cependant partie ce qu'on a pu considérer comme des « points de ponctuation », sortes de brefs bilans permettant de mesurer la croissance de l'Eglise, quelles que soient les conditions heureuses ou difficiles qui lui sont faites. Il est difficile de dire jusqu'à quel point tous ces « sommaires » font partie intégrante de l'œuvre de Luc. Tel exégète a pu noter le style maladroit de l'un ou de l'autre, tranchant de ce fait sur l'élégance du grec lucanien. Il reste toujours possible qu'un rédacteur postérieur ait éprouvé le besoin de compléter l'œuvre du maître. Pourtant, malgré de telles interventions et imperfections formelles, une signification s'en dégage, prolongeant l'enseignement voulu par l'auteur lui-même, non seulement dans le sommaire isolé, mais dans son intégration à l'ensemble. La situation des deux sommaires encadrant le récit d'Ananie et Saphire en est un exemple, cf. P. BENOIT, «Remarques sur les sommaires des Actes », in *Exégèse et Théologie*, Tome II, Paris, Cerf, 1996, pp. 181-192.

En outre, ce livre apparaît comme une histoire de la mission. Toutefois, ne considérer ce livre que comme document d'histoire serait faire fausse route. C'est à la lumière de la foi qu'il interprète l'histoire racontée. Voilà ce qui différencie les Actes des Apôtres du genre littéraire « actes » qui consiste à énumérer, décrire et commenter les hauts faits d'une personne éminente. Cette époque, dite de l'Eglise, est idéalisée. C'est à cet idéal que doit tendre toute la communauté chrétienne. C'est la proclamation universelle du salut à partir de Jérusalem et sous l'impulsion irrésistible du Saint-Esprit⁴⁸.

En effet, la lecture croyante de l'histoire que Luc met en œuvre classe les Actes comme historiographie théologique. C'est avec raison que Jean-Pierre Sonnet peut dire :

Le projet historiographique de la Bible est simultanément une entreprise théologique : les développements de l'histoire y entretiennent un rapport permanent avec ce que le narrateur rapporte ou laisse pressentir du dessein de Dieu. Mais ce qu'il importe de remarquer est qu'entre ces deux paramètres, théologique et historiographique, l'art narratif constitue, dans la Bible, la médiation obligée⁴⁹.

Luc a rédigé le livre des Actes après l'évangile qui porte son nom. Plus de cinquante ans se sont donc écoulés depuis les événements que Luc relate. Il est un chrétien de la seconde génération, après celle des apôtres. De plus c'est un écrivain scrupuleux qui avait fait des recherches sur ce qu'il exposait par écrit (Lc 1,2). On peut donc lui accorder une assez grande confiance, tout en faisant la part des omissions inévitables après un demi-siècle, en faisant la part, surtout, des arrangements des ajouts littéraires et rhétoriques qui devaient rendre sa narration attractive. En fait le christianisme de Luc est un christianisme qui se situe entre Jérusalem et Rome, rassemblant le

⁴⁸ B. JAY, *Théologie du Nouveau Testament*, Yaoundé, CLE, 1978, pp. 153-154.

⁴⁹ J.-P. SONNET, « L'art narrative des récits bibliques », in M. BAUKS et C. NIHAN (éd.), *Op.cit.*, p. 91.

meilleur de ce qu'offrent respectivement le judaïsme et le paganisme hellénistique. Ainsi, la réconciliation est consacrée entre histoire et théologie dans les études sur les Actes.

Il convient de ne pas perdre de vue que dans les Actes, il faut s'attendre à retrouver les premiers actes des premiers disciples du Christ, mais aussi les réactions, les questions, les échos de l'époque à laquelle écrivait Luc et pour laquelle, en fin de compte, il écrivait. Reconnaître cela, ce n'est diminuer ni le mérite de l'écrivain ni son honnêteté intellectuelle ou scientifique, c'est simplement faire de lui un homme vivant s'adressant à des vivants. Et par là, son livre ne fera que gagner en intérêt. Tout historien est à la fois témoin du passé et témoin de son propre présent⁵⁰.

Dans quel but l'auteur des Actes a-t-il écrit ? D'après Etienne Trocmé, cette question a préoccupé tous les critiques qui ont pris part aux discussions relatives à l'utilisation historique de l'œuvre⁵¹. D'un côté, certains disent que le but principal était historique car le livre

⁵⁰ COLLECTIF, « Une lecture des Actes des apôtres », in *Cahiers Evangile*, N° 21, 1997, p. 10. Tout geste historiographique est porté par une visée identitaire. Le passé n'est pas exploré pour lui-même, mais en vue de constituer une mémoire pour le présent. L'histoire est récit, et comme tel, construite à partir d'un point de vue. Dans le magna des faits que lui révèle sa connaissance du passé, l'historien jette une intrigue à la manière d'un filet, retenant certains faits jugés signifiants, et les articulant les uns aux autres par un rapport de cause à effet. Cf. D. MARGUERAT, « Le premier historien du christianisme (Luc-Actes) », in *Foi et Vie Cahiers bibliques*, N° 36, XCVI, 1997, p.21.

⁵¹ E. TROCME, *Le livre des Actes et l'histoire*, Paris, PUF, 1957, p. 38. La critique théologique, à la suite des travaux de DIBELIUS, a mesuré l'ampleur des choix littéraires et théologiques qui sont à l'origine de l'historiographie lucanienne ; elle a donc envisagé la fin des Actes comme le résultat d'une stratégie théologique. C'est également la thèse que nous soutenons même si pour MARGUERAT la critique théologique s'arrête trop tôt et ne parvient pas à penser jusqu'au bout la fonction rhétorique d'une fin laissée délibérément ouverte, c'est-à-dire une fin qui délibérément joue avec le silence. Or, la critique littéraire nous rend attentifs au phénomène de la clôture narrative, à ses marques, à ses plénitudes orchestrées, à ses silences programmés, cf. D. MARGUERAT, « Et quand nous sommes entrés dans Rome. L'image de la fin du livre des Actes (28, 16-31) », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, N° 1, 73^{ème} année, 1993, pp. 3-4.

raconte l'origine de l'Eglise chrétienne, le ministère des apôtres et des premiers chrétiens ; de l'autre côté, d'autres avancent que le but était apologétique, c'est-à-dire, qu'il s'agissait d'une défense écrite. Par ailleurs, d'autres soulignent que le but des Actes est de confirmer la foi de Théophile dans le sens de son édification en lui fournissant un rapport suivi de ce qu'il avait appris lors de son instruction chrétienne. Le livre poursuit un but missionnaire, parce qu'il veut donner aux chrétiens une formation en vue de l'évangélisation. Il montrait que partout, si la foi chrétienne est authentique, elle est également missionnaire.

De cette polémique, retenons tout simplement que le but du livre des Actes est de replacer la foi chrétienne dans sa véritable perspective, celle d'une foi instituée par le Christ et répandue par lui dans le monde entier à travers l'action de son Esprit. La vision de Luc serait essentiellement théologique comme le souligne Burnier :

Ainsi Luc a-t-il eu pour but bien qu'une histoire du christianisme primitif, complète dans ses faits; il a voulu mettre en relief la force de l'expansion spirituelle du christianisme, par le récit de quelques événements spécialement choisis. Dans le livre des Actes on ne trouve donc pas une histoire détaillée ou une chronique précise et fidèle des événements des quelque trente premières années de la vie de l'Eglise, mais bien davantage une vision essentiellement théologique de l'histoire que Luc a su puiser dans les faits qu'il a racontés en dégageant leur dimension et leur valeur universelles, dans l'espace et le temps et irremplaçables. C'est précisément parce qu'il a voulu donner cette vision théologique de l'histoire du christianisme primitif, et y a réussi, qu'il a pu donner en même temps une vision prophétique de toute l'histoire de l'Eglise. Au sens le plus large et le plus réel de la prophétie qui est celui d'une interprétation surpassant les limites de l'espace et du temps. Si bien que la première page de l'histoire de l'Eglise reste pour

toujours dominante; elle éclaire et explique toutes celles qui devaient être ou qui seront encore écrites, « jusqu'à ce qu'il vienne⁵².

Le fait réel et constaté par le narrateur est le suivant : l'évangile traverse les limites juives et s'ouvre au monde entier. L'Évangile gagne du terrain et le judaïsme est en déclin car le Temple est détruit. L'auteur ne construit pas une histoire fictive, mais il remonte aux faits passés avec le souci d'interpréter le présent. Actes 1,8 révèle déjà la visée de l'auteur : « *Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre* ». Il faut comprendre ce passage comme déjà une réalité à laquelle l'auteur est confronté.

1.3. Tradition et sources⁵³

Il n'est pas question de reprendre ici l'ensemble de la foi juive, mais seulement quelques aspects éclairants notre texte dans la suite. D'abord la pentecôte qui était, à l'origine une fête agricole de la moisson des blés (Ex 23,16), elle est, à partir de l'exil à Babylone, au V^{ème} siècle, « historicisée »: de la célébration d'un événement agricole ayant lieu tous les ans, on fait de la célébration un événement unique et central, l'alliance du Sinaï⁵⁴. Il est important de noter que la foi en l'Esprit Saint est fondamentale pour Israël. L'Esprit est tout à la fois la force de Dieu, son dynamisme, la vie donnée à l'homme (Ez 37,9),

⁵² M.P. BURNIER, « Une vision prophétique et eschatologique de l'histoire : le livre des Actes », in *Foi et Cahiers bibliques*, Numéro hors série, 1971, p. 141.

⁵³ A ce point nous nous inspirons des données recueillies dans le COLLECTIF, « une lecture des Actes des apôtres », in *Cahiers Evangile*, N° 21, 1977, pp. 24-25.

⁵⁴ La Pentecôte qui était, à l'origine une fête agricole, au début de l'été, dernière moisson de l'année, portera des noms bibliques : fête de la moisson/*Hag ha-Qatsir*, fête des prémices/ *Hag ha-Bikkurim*, fête des semaines/*hag ha-shavout*, clôture/'*Atseret*. L'événement de l'histoire du salut sera greffé sur cette fête tardivement, c'est l'alliance et le don de la Torah au Sinaï, d'où l'appellation liturgique : époque du don de notre Torah, *Zeman matan Toratenu*, cf. A.-C. AVRIL et D. de LA MAISONNEUVE, « Les fêtes juives », in *Cahiers Evangile*, supplément 86, 1993, pp. 37-46.

l'inspiration donnée par Dieu aux prophètes. Mais selon une croyance et un enseignement familiers aux juifs des derniers siècles avant J.C., les cieux s'étaient fermés et l'Esprit Saint n'était plus descendu sur quiconque (chef ou prophète) en Israël depuis la disparition des derniers prophètes, Aggée, Zacharie et Malachie. La prophétie avait cessé et, dès lors, le groupe juif était atteint dans les principes mêmes de ses prétentions à vivre. On disait couramment que les cieux s'ouvriraient lors de la venue du Messie, afin que le prophète des temps nouveaux puisse recevoir l'Esprit.

Le rappel de ce qu'était la fête de Pentecôte nous a amenés à parler de *l'alliance*. Celle-ci est véritablement le milieu de vie d'Israël : c'est dans ce rapport à son Dieu qu'il existe vraiment. Les prophètes, ces « gardiens de l'alliance », s'efforcèrent d'y ramener le peuple pécheur, mais devant les ruptures incessantes qu'en faisait Israël, ils en vinrent à envisager, pour l'avenir, le moment où Dieu ferait une *nouvelle alliance* dans le cœur du peuple :

Voici, les jours viennent, dit l'Eternel, où je ferai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une nouvelle alliance (Jr 31,31s).

C'est par son Esprit, déclare Ezéchiel, que Dieu établira cette nouvelle alliance dans le cœur du peuple (Ez 36,26). Et déjà à cette époque on pressent que l'alliance ne concerne pas seulement Israël, mais toute l'humanité (alliance avec Noé, Gn 9).

Nous sommes ainsi tout proches du thème du *pèlerinage eschatologique des peuples vers la montagne de Dieu*. On attend pour la fin des temps (ou eschatologique) le grand rassemblement, à Jérusalem de tous les peuples venant adorer le vrai Dieu. C'est surtout à partir de l'exil que cette foi se développe. Le prophète Esaïe nous transmet l'ordre de Dieu aux païens: « *Rassemblez-vous et venez...* » (Es 45,20-22); Israël, le serviteur, rappellent cet ordre (Es 55,5; 42,6.9); le III^e Esaïe nous montre ces nations en marche vers la cité sainte (Es 60 Cf. Ps 68,30-32, un psaume utilisé dans la liturgie juive de la Pentecôte).

Quand ils sont arrivés au terme de cette montée, Dieu les bénit (Es 56,7; 19,25) et leur offre, sur la montagne, le festin du salut⁵⁵.

1.3.1. Les traditions juives sur le Sinaï

Dans le récit de la scène du Sinaï, le livre de l'Exode écrivait notamment : « Tout le peuple voyait, les tonnerres, la voix du cor et la montagne fumante; le peuple vit, il frémit et se tint à distance » (Ex 20,18). Les commentaires juifs (targums) insisteront sur le fait qu'on « voyait » les voix : la Parole lorsqu'elle sortit de la bouche du Saint, était comme des flèches, comme des éclairs, comme des torches de feu ».

Philon, ce philosophe juif d'Alexandrie, contemporain de Jésus, essaie d'expliquer la chose pour ses lecteurs grecs : « Dieu n'ayant pas de bouche, de langue ni de gosier, décida par prodige qu'un *bruit* invisible soit produit en l'air, un souffle articulé en *paroles* qui mettant en mouvement l'air et lui donnant une forme et le transformant en *feu à forme de flammes*, comme le souffle à travers une trompette, fit retentir une *voix* telle que les plus loin croyaient l'entendre aussi bien que les plus près. (...) Une *voix* retentissait du milieu du feu qui descendit du ciel, voix frappant de stupeur, cette voix s'articulait dans le *dialecte* habituel aux auditeurs. Par elle, les choses dites s'exprimaient de façon tellement claire qu'elles paraissaient être vues plutôt qu'entendues »⁵⁶.

Le Midrash sur l'Exode cite le propos de Rabbi Johanan (entre 90 et 130 de notre ère) : remarquant que le texte ne parle pas du tonnerre, mais des tonnerres, il dit que la « voix de Dieu, comme elle était prononcée, se divisa en 70 voix, en 70 langues, pour que les nations puissent comprendre. On sait que les juifs imaginaient, d'après Gn 10,

⁵⁵ J. JEREMIAS, « Jésus et les païens », in *Cahiers Théologiques*, N° 39, Delachaux et Niestlé, 1956, pp. 50-54.

⁵⁶ Cf. Decalogo 9 et 11 cités dans COLLECTIF, « Une lecture des Actes des apôtres », in *Cahiers Evangile*, N° 21, 1977, p. 25.

qu'il y avait 70 nations dans le monde. Sous cette forme imagée, on voulait donc exprimer la certitude que la Loi de Dieu était universelle, qu'elle ne concernait pas seulement Israël mais tous les peuples »⁵⁷. Dans son commentaire du Ps 68,12, ce Rabbin affirmait que chaque parole qui sortait de la bouche du Tout Puissant, lors du don de la Loi, se partagea en 70 langues de telle sorte que chaque peuple entendait les commandements divins dans sa langue. Un rabbin de l'école de R. Ishmael (+ 135) commentait dans le même sens ce passage : *Ma parole n'est-elle pas comme un feu dit l'Eternel, Et comme un marteau qui brise le roc ?* (Jr 23,29)⁵⁸. Ces traditions sont-elles postérieures ou antérieures au livre des Actes des apôtres?

Certes, il y a des parallèles apparents entre les détails du récit de la Pentecôte et certaines traditions rabbiniques attachées à la fête de la Pentecôte. Mais la date tardive de ces traditions fait l'objet d'un débat concernant une allusion ici. La littérature rabbinique n'établit pas clairement le lien entre la fête de Pentecôte et le don de la loi à Sinaï avant le milieu du deuxième siècle. Selon J. Van Goudoever, cette tradition midrashique est donc de fait postchrétienne. Certains l'ont même considérée comme antichrétienne et de nature à faire admettre que la Loi avait été donnée non seulement pour Israël mais pour tous les peuples⁵⁹. Mais au contraire J. Dupont souligne ce qui suit :

*La note antichrétienne de la tradition rabbinique ne paraît pas évidente. Il est plus vraisemblable de supposer que cette tradition est plus ancienne et que nous avons déjà des échos dans ce passage des Actes*⁶⁰.

⁵⁷ Cf. R. LE DEAUT, « Pentecôte et tradition juive », in *Assemblées du Seigneur* (1ère série), N° 51, pp. 22-38.

⁵⁸ On trouve réunis les divers textes dans L. STRACK HERMANN (von) UND P. BILLER BECK, *Kommentar Zum Neuen Testament Aus Talmud und Midrash*, München, 1983, pp. 604-605.

⁵⁹ J. VAN GOUDOEVER, « Le jour de la Pentecôte dans les Actes », in *Fêtes et calendriers bibliques*, Paris, Beauchesne (édition française), 1967, p. 233.

⁶⁰ J. DUPONT, *Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1957, p. 42. La date tardive de ces traditions fait l'objet d'un débat concernant une allusion ici, cf. J. DUPONT,

Dans la même optique, il y a lieu, à notre avis, de supposer que bien que leurs mises par écrit soient tardives, elles auraient circulé déjà oralement avant la mise en rédaction du livre des Actes des apôtres. On ne peut nier qu'une allusion à la promulgation de la loi au Sinaï et à l'établissement d'une nouvelle alliance contribue à la compréhension de ce texte. Par ailleurs, nous ne sommes pas convaincus que Luc se serait inspiré du récit de la tour de Babel (cf. Gn 11,1-9). Cette lecture qui voit notre récit comme la réplique de Gn 11,1-9, quoiqu'intéressante, serait postérieure. Elle constitue une interprétation de certains pères de l'Eglise⁶¹.

« La nouvelle Pentecôte (Ac 2,1-11) », in *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Lectio Divina 118, Paris, Cerf, 1984, p. 193. La littérature rabbinique n'établit pas clairement le lien entre la fête de la Pentecôte et le don de la loi à Sinaï avant le milieu du deuxième siècle (F. BOVON, *Luc le théologien*, pp. 235-244 ; MENZEIS, *Empowered for Witness*, pp. 189-201 et TURNER, *Power from on High*, pp. 237-238). Mais ceux qui veulent souligner la notion d'une nouvelle alliance mentionnent certains précurseurs de cette tradition à l'époque de Luc : les Targums, Philon et les Jubilés. Luc ne semble pas vouloir souligner les thèmes de l'Alliance nouvelle et du don de la Loi, mais utilise un vocabulaire associé à la théophanie du Sinaï. Ce langage n'est pas limité au Sinaï mais fait partie d'un langage théophanique en général. Par contre, il n'y a pas de raison d'éliminer une allusion particulière au Sinaï. Ce langage théophanique a son origine dans les expériences de la nation d'Israël à la sortie d'Egypte. Ces expériences sont souvent évoquées dans l'histoire de la nation. Cf. R.A. HARRISON, L'Esprit dans le récit de Luc, une recherche de la cohérence dans la pneumatologie de l'auteur implicite de Luc-Actes, Thèse de Doctorat, Vaux-sur-Seine, FLTE, 2007, pp. 293-294.

⁶¹ L'exégèse ancienne (Grégoire de Nazianze, Cyrille de Jérusalem, Jean Chrysostome, Augustin, Ambroise de Milan) a interprété ce miracle de communication comme l'antitype et la réparation de Babel. A la diversité des langues installée à Babel est opposée l'unité de la communication promue par l'Esprit. Il convenait que « l'Esprit Saint vole vers eux sous la figure des langues de feu, afin de ramener l'unité sur la terre livrée à la division », commente Jean Chrysostome. Cette lecture est typique de l'exégèse patristique qui, dès le milieu du IV^{ème} siècle, applique la confusion de Babel à l'hérésie et identifie l'antitype qu'est la Pentecôte à l'orthodoxie une et harmonieuse. Outre que les points d'appui de cette lecture typologique sont faibles, il importe de reconnaître qu'Ac 2 n'annule pas Gn 11. Annoncée comme une décision de Dieu à Babel, la pluralité des langues est un frein opposé à toute idéologie totalitaire qui voudrait plier l'humanité à une pensée unique. Cf. D. MARGUERAT, *Les Actes des*

1.3.2. Luc aurait-il utilisé des sources écrites ?

Il est à reconnaître que l'épineuse question des sources dont les premières tentatives remontent à la fin du XVIII^{ème} siècle, ainsi que les efforts dans la suite de Adolf Von Harnack⁶², de Jacques Dupont⁶³ et de ces deux auteurs M-E. Boismard et Lamouille⁶⁴, ont fait faire des progrès considérables à l'analyse littéraire du livre des Actes. Cependant, cette question des sources demeure sans issue car les critères appliqués pour les reconstruire font surgir d'autres difficultés. Selon Hans Conzelmann et Andreas Lindemann, Il ne fait aucun doute que les recherches de ces dernières décennies ont fait avancer de façon décisive la question des traditions utilisées dans les Actes ; mais l'énigme des sources demeure insoluble⁶⁵.

apôtres (1-12), commentaire du Nouveau Testament Va, Genève, Labor et Fides, 2007, p.81.

⁶² D'après A. Von HARNACK deux sources seraient à la base d'Actes 1-12 : une source A jérusalémite-césarienne assez faible du point de vue historique qui comprendrait 3,1-5,16 ; 8,5-40 ; 9,32-11,18 ; 12,1-13, et une source B sans valeur historique qui contiendrait avant tout la tradition des miracles (2,1-47 ; 5,17-42), en outre 6,1-8,4 ; 11,19-30 ; 12,25-15,35 seraient influencés de façon prépondérante par une source antiochienne-jérusalémite. La deuxième partie (16-28) semble à première vue fournir un excellent indice pour départager des sources : les récits en style « nous », cf. H. CONZELMANN et A. LINDEMANN, *Op.cit.*, pp. 379-381.

⁶³ Luc a recouru à des sources, mais il s'est attaché avec succès à effacer les coutures rédactionnelles, si bien que leur construction est désormais impossible. Cf. J. DUPONT, *Les sources du livre des Actes des Apôtres, état de la question*, Bruges ; Desclée de Brouwer, 1960, pp. 17-31.

⁶⁴ Ces deux auteurs présentent une théorie de niveaux rédactionnels dans le livre des Actes. Les Actes ont connu trois rédactions successives : Actes I, Actes II et Actes III. Au niveau de Actes I, les Actes n'étaient pas encore séparés de l'évangile attribué à Luc, ou plus exactement d'une forme plus ancienne de l'évangile de Luc. La source principale d'Actes II est constituée par les récits des Actes I. Actes II connaît aussi de première main le journal de voyage rédigé en style « nous ». Ensuite Actes III dépend avant tout des récits des Actes II, mais connaît aussi les textes du document P (document contenant le geste de Pierre) et Actes I. Pour plus d'information à ce sujet, cf. M.-E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *Les Actes de deux Apôtres I*, Paris, Gabalda, 1990, pp. 55-62.

⁶⁵ H. CONZELMANN et A. LINDEMANN, *Op.cit.*, p. 381.

Déjà pour Martin Dibelius et d'autres auteurs, aucune source n'existait à propos des apôtres et de la vie des premières communautés. Luc aurait tout innové. Partant de zéro, il serait allé lui-même à la quête de matériaux épars et délaissés⁶⁶. S'il s'avère difficile de reconstruire les sources dont Luc s'est servies pour composer les Actes, néanmoins, le caractère épisodique de l'œuvre suggère qu'il disposait de fragments et de morceaux (par exemple Ac 6,1-7) qu'il a comme tissés pour en faire un tout. Des études linguistiques ont démontré que les « sommaires » qui apparaissent de temps en temps ont dû être composés par Luc, ainsi que les longs discours mis sur les lèvres de Pierre, Etienne et Paul. Ces faits suggèrent deux choses. D'une part, Luc n'est pas en train de raconter simplement des événements passés mais de les interpréter en vue d'un certain but. D'autre part, la vie communautaire posait peut-être certains problèmes à Luc et à ses lecteurs. Il se peut qu'un des buts du livre des Actes ait été de dire que le désir de communauté chrétienne peut trouver une réponse, devenir une réalité⁶⁷.

Aussi, optons-nous pour la position de François Bovon⁶⁸ selon laquelle Luc aurait disposé dans les Actes de sources diverses, écrites ou orales. Comme le suggère la présence de divers genres littéraires fermes (récits de miracle, description de premières conversions, schémas de discours), les sources des Actes étaient, comme dans les évangiles, le résultat d'une transmission orale, en Eglise, de traditions apostoliques, enracinées dans le culte et l'enseignement chrétiens. Sans doute sera-t-il

⁶⁶ M. DIBELIUS, « *Stilkritisches zur Apostegeschichte* », in *Aufsätze zur Apostegeschichte (Forschungen run Religion und Literatur des A T. und N.T., 60)*, Göttingue, 1961, pp. 9-28. De notre côté, nous sommes convaincus de l'existence des sources au sein du livre des Actes, même si leur reconstruction laisse des impasses.

⁶⁷ Noter l'accent mis sur l'unité et la joie dans les « sommaires », cf. B.B. HALL, « La communauté chrétienne dans le livre des Actes. Actes 6,1-17 et 10,11-1,18 (15,6-11) », in *Foi et Vie Cahiers bibliques*, Numéro hors série, 1971, p. 148.

⁶⁸ F. BOVON, *L'œuvre de Luc. Etudes d'exégèse et de théologie*, Lectio Divina, Paris, Cerf, 1987, p. 18.

impossible de cerner avec précision la forme de ces documents, mais il n'est pas interdit de penser à un cycle de récits jérusalémite, à un ensemble de missions partant d'Antioche, à un itinéraire paulinien, etc. C'est encore réveiller, à notre avis, une autre question sous-jacente à la critique des sources et traditions, celle de juger le caractère rédactionnel⁶⁹ de l'écrit lucanien.

1.4. Le problème du texte des Actes

Le livre des Actes des apôtres est le seul du Nouveau Testament qui embarrasse l'exégète moderne, quant au choix à faire parmi les leçons variantes que présente la tradition manuscrite. En effet, les manuscrits se séparent en deux versions nettement dissemblables : une version courte appelée texte « alexandrin », et une autre un peu longue appelée texte « occidental ». Le texte alexandrin est représenté par deux papyri importants du III^e siècle (P⁴⁵, P⁵³) et trois grands onciaux : Sinaïticus

⁶⁹ J. SCHMITT, dans son article intitulé « Les discours missionnaires des Actes et l'histoire des traditions prépaoliniennes », in *Recherches de Science Religieuse*, Tome 69, N° 2, 1981, p. 174, note le caractère ambigu de ce qualificatif, d'un emploi cependant courant dans la critique littéraire d'Ac 2-13 en particulier. L'expression qui désigne à proprement parler les créations de l'auteur et les propositions portant du moins l'empreinte de son style, de sa pensée et de son intention, ne peut s'appliquer d'une manière adéquate aux données qui, à l'examen, se présentent comme les réemplois et les relectures d'emprunts puisés au milieu et d'abord à la tradition récente et ancienne. Or, tel apparaît le fait aussi bien des rappels évangéliques que des énoncés doctrinaux, des titulatures christologiques, des références scripturaires et des occasionnelles pointes apologétiques. En somme, rares sont les éléments du discours qui ne commandent pas la recherche de leur lieu traditionnel par la comparaison de leurs divers parallèles. C'est la variété des « matériaux » mis en œuvre qui assure en définitive la facture rédactionnelle de l'exposé, en l'occurrence des morceaux rapportés aux chapitres 3,4 et 13. Dans son étude J. SCHMITT, *Op.cit.*, p. 80, conclut que l'auteur de Luc-Actes écrit autour des années 90. Celui-ci a le sens vif de l'identité de la foi contemporaine et du message proposé naguère par ceux qui furent « dès le début les serviteurs de la parole » (Lc 1,1-4) : c'est pour souligner qu'il intègre à l'exposé les formes et contenus de la prédication ancienne dont il a eu connaissance ou qui auront persisté jusqu'à son temps.

(⌘), Alexandrinus (A) et Vaticanus (B). Le texte occidental est identifiable dans quelques manuscrits de la version latine (d'où son nom de *texte occidental*), mais aussi dans la version syriaque, sur des papyrus de la fin du III^e siècle (P³⁸, P⁴⁸) et dans le codex Bezae (D). Au total, plus de 600 variantes différencient les deux textes⁷⁰.

La question fondamentale est la suivante : laquelle de ces deux versions serait primitive ? Même si les éditions critiques dont Nestlé-Aland 27^{ème} édition et Greek New Testament, 4^{ème} édition revue (GNT), ont privilégié le texte alexandrin, la tergiversation entre les deux versions demeure une énigme qui nourrit le débat actuel des exégètes. La lecture parallèle de ces deux versions des Actes que présentent M-E. Boismard et A. Lamouille et l'intérêt porté uniquement sur le texte occidental dans leurs ouvrages révèlent l'énigme des Actes⁷¹.

Certes, à ce sujet, Patrick Faure s'interroge sur la possibilité d'étudier plusieurs textes d'un même livre biblique. En fait, face à ce problème la tendance actuelle est celle d'envisager la lecture parallèle de ces deux versions. Les propos ci-dessous de Patrick Faure en témoignent l'intérêt :

Ce problème est susceptible de produire dans quelques années une nouvelle édition de la Bible, donc une nouvelle Bible dans laquelle on trouvera au moins pour certains passages, non pas une mais deux traductions des Actes, traductions assez parallèles mais cependant assez distinctes pour nourrir des théologies différentes⁷².

⁷⁰ D. MARGUERAT, *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 113.

⁷¹ On peut lire les deux versions dans cet ouvrage de M-E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *Les Actes des deux Apôtres*, Paris, Gabalda, 1990 ; M-E. BOISMARD, *Le texte occidental des Actes des apôtres*, édition nouvelle entièrement refondue, Coll. Etudes Bibliques Nouvelle série 40, Gabalda, 2000, pp. 31-41. Dans cet ouvrage l'auteur rappelle le cas de l'Épître à Barnabé (vers 130) qui cite Ac1, 2 TO de façon large mais certaine.

⁷² P. FAURE, « Peut-on éditer plusieurs textes d'un même livre biblique » ?, in *Bible en Français, Traduction et tradition*, Actes du colloque des 5-6 décembre 2003, pp.61-70.

Eu égard à ce qui précède, nul ne peut douter que l'examen des variantes du texte biblique, et en ce qui concerne spécifiquement le livre des Actes des Apôtres où le problème est épineux, contribue incontestablement à lever le voile qui masque le vrai visage du texte au cours de sa transmission.

Il est vrai, comme le dit Jan Joosten : « Traditionnellement, la critique textuelle s'est donné pour objectif d'identifier les erreurs et de les corriger. Dans cette perspective la pluralité est considérée comme secondaire. Tous les témoins textuels, manuscrits, traductions, citations, descendent d'un texte unique. Par la confrontation des différences entre les témoins, on peut espérer remonter le courant et établir un texte plus ancien, plus proche de l'original. Les éléments de ce texte ne se trouveront pas toujours dans le même manuscrit, ni dans la même famille. Le texte reconstruit par les critiques sera donc un texte "éclectique", empruntant à chaque tradition ce qu'elle a de meilleur, et rejetant le reste »⁷³.

La critique textuelle traditionnelle, poursuit Jan Joosten, montre peu de respect pour ce qui n'est pas jugé original. Depuis une trentaine d'années, les chercheurs réalisent toutefois que ce qui relève de l'altération secondaire n'est forcément pas de moindre valeur. Tous les changements textuels ne sont pas des « erreurs » ; et même les erreurs, à l'instar des lapsus freudiens, peuvent avoir sens. Les variantes textuelles montrent souvent comment un passage biblique a été interprété dans tel milieu, par telle communauté⁷⁴. En ce qui nous concerne, nous examinerons toutes les variantes des textes d'étude à l'aide des critères de la critique textuelle, tout en étant attentif à celles qui ne seront pas retenues.

⁷³ M. BAUKS et C. NIHAN (éd), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2008, pp.13-14.

⁷⁴ *Ibid.*

1.5. Le récit proprement dit (Ac 2,1-13)

Pour l'étude de ce phénomène de « parler en langues » ou de « parler d'autres langues » notre champ d'investigation se limite à l'œuvre lucanienne, et particulièrement au livre des Actes des Apôtres⁷⁵. Des trois récits relevés, celui d'Actes 2,1-13 en est le principal où notre question fondamentale est formulée. De ce fait, il est important d'en faire le point.

Certes, le passage, objet de notre étude, a été sans doute étudié par bon nombre d'exégètes. François Bovon⁷⁶ en fait une mise au point de ce récit de Pentecôte (de N. Adler à J. Kremer) dont nous pouvons retenir dans les lignes qui suivent la synthèse des résultats.

Le premier auteur N. Adler (1938) dans sa monographie, résume l'histoire de l'interprétation de notre texte à travers les siècles. Cet auteur présente et critique la position des *Literarkritiker* (critique littéraire) qui distinguent en Ac 2, 1-13 la présence de deux sources : la première source racontait une glossolalie et la seconde plus jeune, une

⁷⁵ Il est vrai, la correspondance de l'apôtre Paul à l'église de Corinthe est à situer avant l'an 70, plus précisément dans les années 50/51. La section 12-14 de la première épître aux corinthiens, relève l'existence de la glossolalie dans la communauté de Corinthe. Cependant, il faut noter que l'optique didactique de l'apôtre Paul dans cette section est la preuve historique aussi bien de l'existence de ce phénomène de glossolalie dans la communauté primitive que dans les religions païennes. Nous rencontrons les expressions grecques : langues des hommes, langues des anges, etc. Dans la suite nous porterons une attention particulière sur cette section pour saisir s'il s'agit du même phénomène aussi bien chez Luc que Paul. En outre, dans la finale de Marc dont l'authenticité est discutée, nous rencontrons l'expression « nouvelles langues ». Cette expression soulève des questions : s'agit-il d'une expérience glossolalique que le croyant missionnaire fera ou une nouvelle réalité en dehors de sa sphère culturelle ? Cette expression est à comprendre dans la visée missionnaire. Le *sitz im leben* de ce passage est la mission de l'Eglise. En effet, B. GILLIERON, *La Bible n'est pas tombée du ciel*, Aubonne, Editions du Moulin, 1992, p. 81 note que cet évangile fut rédigé probablement à Rome au lendemain de la persécution de Néron, en 64, et réédité juste après la destruction du Temple de Jérusalem en 70 afin d'en atténuer notamment les touches anti-romaines.

⁷⁶ F. BOVON, *Luc le théologien*, 3^{ème} édition augmentée, Genève, Labor et Fides, 2006, pp. 233-241.

xénoglossie. En fait, Adler reproche aux *Literarkritiker* du début du siècle trois vices de méthode : a) un préjugé initial - l'événement de Pentecôte n'a pu être qu'une glossolalie ; b) une intention pernicieuse - établir en raison du miracle, le côté non historique du récit ; c) une démonstration déficiente - tout ce qui touche à la xénoglossie, phénomène que l'on croit impossible, ne saurait être original et doit être déclaré secondaire. Adler rejette toute influence étrangère sur la composition de Luc : la légende rabbinique qui raconte la diffusion de la loi de Dieu en soixante-dix langues sur le mont Sinaï, est trop tardive pour avoir influencé Luc. Pour lui, la *Formgeschichte* ne nous permet pas d'imaginer quel a été l'état oral, pré littéraire du récit de la Pentecôte. Il défend quant à lui, « l'unité » du récit construit en deux parties symétriques faisant appel l'une à l'ouïe et l'autre à la vue. Contre sa position, W.L. Knox (1948) reprendra la théorie de l'influence de la Pentecôte juive et suppose une version originale, retravaillée par Luc, qui aurait raconté la proclamation de la nouvelle Torah aux nations par l'intermédiaire de leurs représentants, les prosélytes.

Le deuxième auteur E. Lohse (1953) après avoir énuméré les problèmes posés par cette péricope, reprend les résultats de N. Adler en refusant, lui aussi, une dissection du texte. A la différence des *Religionsgeschichtler*, il rejette les parallèles de Philon et des Rabbins. En effet, il reproche aux *Literarkritiker* de confondre le problème historique et le problème littéraire. Pour lui, le récit de Pentecôte a peu de rapports avec la théophanie du Sinaï. Quant à la nouvelle interprétation de la fête juive de la Pentecôte, dans le sens d'un rappel de la Loi, Lohse pense qu'elle a été provoquée par la destruction de Jérusalem en 70. Il se propose d'étudier le texte pour lui-même en se posant la question suivante : qu'est-ce que Luc, l'auteur des Actes a voulu exprimer par ce récit de l'histoire de Pentecôte ? La perspective de Luc est donc celle de l'histoire du salut. L'histoire de Pentecôte sert donc de portail monumental à l'histoire de l'Eglise. Lohse achève son

article par l'analyse des traditions, sans doute orales, dont Luc a pu disposer : l'histoire de la première irruption de l'Esprit, sous forme de glossolalie, et une liste des peuples.

Le troisième G. Kretschmar (1954-1955) fait l'étude historique de ce récit. Il s'intéresse à l'analyse des origines de l'Ascension et de la Pentecôte chrétienne. Dans son approche diachronique, il fait remarquer que certaines Eglises orientales de l'Antiquité ont célébré l'Ascension au cinquantième jour après Pâques. Pour expliquer ce fait, il faut imaginer une Pentecôte chrétienne qui primitivement célébrait en même temps l'Ascension et le don de l'Esprit. Divers textes néotestamentaires rapprochent étroitement l'Ascension et le don de l'Esprit : Jn 20 ; Ep 4,7-12 (le mot $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ manque) et Ac 2,33. Kretschmar reconnaît que la littérature rabbinique établit des liens entre Pentecôte et le don de la Loi au Sinaï à partir du II^e siècle de notre ère seulement ; mais certains milieux sectaires, comme en témoignent le livre des *Jubilés* et peut-être les écrits de Qumrân, paraissent les avoir noués plus tôt. Cet auteur avance la thèse selon laquelle, on a donc célébré dans l'Eglise primitive de Palestine l'Ascension au jour de la Pentecôte. Mais R. Cabié (1965) a corrigé la thèse de Kretschmar par cette précision : les premiers chrétiens paraissent avoir célébré chaque année une fête de cinquante jours qui commémorait dans la joie et sans souci chronologique la Nouvelle Alliance, la résurrection du Christ, l'Ascension et le don de l'Esprit.

Malgré l'apport rédactionnel important, on peut dégager selon Kretschmar, un récit primitif, dont le miracle des langues étrangères était au centre. Comme en Jn 20, l'Esprit n'y provoquait pas de phénomènes extatiques. Le récit refléterait, selon notre auteur, un événement historique. En effet, lors de la Pentecôte juive qui avait suivi la première Pâques chrétienne, une effusion d'Esprit, marquant le renouvellement eschatologique de l'Alliance, se serait produite alors que le Christ était enlevé aux cieux. Trois raisons militent en faveur de cette

thèse : a) la fête juive de la Pentecôte a été reprise par l'Eglise chrétienne, alors que celle des Tabernacles ne l'a pas été ; b) les liens qu'on établit entre les premiers chapitres des Actes et les textes de Qumrân favorisent cette hypothèse ; c) les premiers chrétiens sont montés à Jérusalem pour la Pentecôte juive afin d'y vivre sur la colline de Sion (antitype du Sinaï) la réalisation de la nouvelle alliance. Pour Kretschmar, avant de parvenir à Luc, le récit aurait subi à Antioche, une première relecture. Toujours dans la ligne de l'interprétation juive du don de la Loi, la perspective serait devenue universaliste : les voix divines, sous forme de langues, apparentées à celles d'Ex19,16 et 20,18 auraient évoqué les langues des divers peuples que Dieu voulait intégrer dès lors à son alliance.

E. Haenchen (1956) suggère une approche qui voudrait préciser les intentions et les manières de Luc. Pour lui, Luc veut décrire l'un des événements les plus importants qui se soient produits depuis le départ de Jésus : la venue de l'Esprit. Pour composer son récit, Luc ne dispose d'aucune tradition ancienne, comme le prouve le seul récit d'effusion d'Esprit dans les Evangiles, Jn 20,22. Comme il a repris de la tradition la notion des quarante jours, il situe simplement la venue du Saint-Esprit à la fête suivante, à la Pentecôte. En rapport avec notre problématique, Haenchen dit que l'auteur des Actes ne nous indique pas le contenu de ce parler en langues, parce qu'il réserve à Pierre l'honneur de la première prédication chrétienne. Luc recourt au phénomène de la glossolalie qui lui permet d'établir ainsi deux étapes : la glossolalie qui éveille l'embarras sera suivie de la prédication qui provoque la conversion. Mac Lean Gilmour (1962) défend la thèse selon laquelle la tradition qui est derrière ce texte correspond à l'apparition du Ressuscité aux cinq cents frères (1Co15, 7). Cet auteur défend la théorie suivante : tandis que Paul et Jean tendent à confondre l'activité du Christ élevé et celle du Saint-Esprit, Luc serait le seul auteur du Nouveau Testament à

les distinguer, comme il est le seul à séparer, dans le temps, Pâques et Pentecôte.

J. Potin (1971) analyse l'origine de la fête juive de la Pentecôte et son évolution. Il étudie les targumim les plus anciens et note l'influence de la tradition du Sinaï sur l'historicisation progressive de la fête. Il conclut que si le pharisaïsme du second siècle de notre ère a accentué de manière caractéristique le thème du don de la Loi, le judaïsme contemporain des apôtres, surtout le judaïsme essénien, a mis en évidence le thème du renouvellement de l'alliance. L'exégèse juive du Sinaï a donc influencé la Pentecôte juive puis la Pentecôte chrétienne. Dans une théophanie Dieu associe à son peuple régénéré. Qu'Ac 2 débouche sur une description idéale de la communauté de la nouvelle alliance.

Dans son ouvrage J. Kremer (1973) présente un essai d'interprétation du récit de la Pentecôte qui corresponde à l'état actuel de la recherche. Dans sa démarche, il commence par une présentation de la fête juive de la Pentecôte et une analyse des premières expériences chrétiennes de l'Esprit. Ensuite, l'auteur analyse le texte d'Ac 2,1-13 dont nous pouvons retenir les points suivants : les vv.1-4 contiennent une tradition ancienne (les vv.2-3 rappellent les récits de théophanies et d'apocalypses). Les autres éléments du récit ne relèvent pas de l'histoire, mais expriment une certaine foi de manière biblique et métaphorique. Pour lui, les vv. 5-13 qui rapportent l'effet que la Pentecôte produisit sur les pèlerins juifs présents à Jérusalem sont rédactionnels. Kremer refuse de voir dans la xénoglossie la relecture rédactionnelle d'une glossolalie. Par sa richesse cet ouvrage, utilise une méthode linguistique, historique et théologique. Il marque une étape importante des recherches sur le Saint-Esprit dans l'œuvre de Luc. A part ces auteurs dont François Bovon fait mention, nous pouvons noter les auteurs suivants.

Jacques Dupont (1984) qualifie ce récit de « nouveau Sinaï ». Le récit de Pentecôte devient une nouvelle théophanie qui rappelle l'ancienne alliance conclue entre Dieu et Israël au mont Sinaï. Cependant il n'admet pas l'hypothèse d'après laquelle les apôtres auraient tenu des propos incompréhensibles dans lesquels les assistants croyaient reconnaître chacun sa langue maternelle⁷⁷. Cette même position est soutenue par M.-A. Chevallier (1981) dans son analyse du récit.

C. Grappe (1990) dans son article intitulé « A la jonction entre inter et Nouveau Testament : le récit de la Pentecôte » montre que la connaissance de la littérature extra-canonique permet d'enrichir la compréhension du Nouveau Testament. Le récit de la Pentecôte en Actes 2, à la lumière du livre des Jubilés et de l'Écrit de Damas serait, selon une hypothèse défendue par quelques auteurs le témoignage de liens unissant les milieux chrétiens et les milieux esséniens. Deux traits principaux du récit de la Pentecôte trouvent un éclairage singulier à la lumière du livre des Jubilés et des écrits découverts à Qumrân⁷⁸. Il s'agit d'abord des nombreuses allusions aux prodiges qui ont accompagné la conclusion de l'Alliance au Sinaï. Elles font écho à des développements de caractère midrashique sur Ex 19,16 et 20,18-19. Ainsi le bruit (v.2), les langues de feu (v.3), le miracle qui permet à chacun d'entendre dans sa propre langue (v.6) trouvent-ils chacun leur correspondant dans le passage du *Decalogo* où on décrit le don de la Loi. Ensuite l'irruption de

⁷⁷ J. DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Lectio Divina 118, Paris, Cerf, 1984, pp. 193-198.

⁷⁸ Les écrits découverts à Qumrân ont confirmé l'importance exceptionnelle que revêtait la fête des Semaines pour les esséniens. Un fragment de l'Écrit de Damas (4QD⁶), dont on attend la publication depuis que J.T.Milik (*Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*. Préface de R. De Vaux, o.p., Paris, 1957, p.77) a révélé l'essentiel de sa teneur en 1957, atteste en effet que la cérémonie la plus solennelle de la secte, celle qui marquait l'entrée dans l'alliance, avait eu lieu ce jour-là. C'est à l'occasion de cette fête, dont il est question en divers endroits (IQS 1,16-3,12 ; IQH 14,8-22 ; IQ34bis ; CD 15,5-16), cf. C.GRAPPE, « A la jonction entre inter et Nouveau Testament : Le récit de la Pentecôte », in *Foi et Vie cahiers bibliques*, LXXXIX, N° 5, 1990, pp. 19-27.

l'Esprit (v.4) apparaît comme le sceau de la nouvelle Alliance promise par les prophètes.

G. Chéreau (2000) dans son article intitulé « De Babel à la Pentecôte » rappelle que la Pentecôte juive commémore un événement fondateur : la révélation du Sinaï qui fonde le peuple chez qui le Seigneur vient habiter. Le récit d'Actes 2 y fait explicitement référence⁷⁹.

D. Marguerat (2007) ne nous donne pas une étude détaillée de ce récit de Pentecôte. Cependant dans son commentaire il soutient la thèse selon laquelle, la glossolalie a été interprétée en xénoglossie⁸⁰. Cette thèse se décèle dans la note que les éditeurs de la TOB fournissent au sujet de l'expression « parler d'autres langues ». En effet, ces éditeurs remarquaient le phénomène qui se produit le jour de la Pentecôte comme évoquant assurément la « glossolalie » ou « parler en langues » : les apôtres s'expriment un peu à la manière des anciens prophètes (cf. Nb 11,25-29; 1S 10,5-6; 1R22, 10) et, en tout cas, comme les chrétiens, saisis par l'Esprit aux premiers temps de l'Eglise, ils parlent dans un état d'exaltation caractéristique (2,13)⁸¹.

1.6 Appréciation et critique

Vu l'état de recherche de notre récit par ces différents auteurs, deux tendances se dessinent : ceux qui s'en tiennent de ne prendre le texte que pour lui-même et ceux qui mettent en exergue les traditions pouvant l'éclairer.

⁷⁹ G. CHEREAU, « De Babel à la Pentecôte. Histoire d'une bénédiction », in *Nouvelle revue théologique*, 122/N° 1, 2000, pp. 19-36.

⁸⁰ D. MARGUERAT, *Commentaires sur les Actes des apôtres (1-12)*, Genève, Labor et Fides, 2007, p.75.

⁸¹ *Idem*. A ce sujet, on peut lire aussi *la Traduction œcuménique de la Bible, Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1976.

1.6.1. L'approche synchronique

La première tendance est révélatrice d'une démarche synchronique, avec N. Adler (1938), E. Lhose (1953) et E. Haenchen (1956).

N. Adler dans son approche qui rejette toute étude génétique du texte a le mérite de renvoyer les exégètes au texte et à la théologie de Luc. Néanmoins, la radicalité d'Adler à rejeter les arrière-fonds du texte et à ne prendre le texte pour lui-même laisse des zones d'ombres. Nous souscrivons à la critique lui adressée par W.L.Knox (1948) qui reprend la pertinence de la tradition juive sur la Pentecôte dans l'étude de notre récit. Lhose se situant dans le prolongement de Adler par son approche de ne prendre le texte pour lui-même, soulève une question intéressante qui cherche à comprendre ce que Luc, l'auteur des Actes a voulu exprimer par ce récit de l'histoire de Pentecôte. Cette question peut être bien cernée, à notre point de vue, à la fois diachroniquement et synchroniquement. Si alors pour Lhose la fête juive de la Pentecôte dans le sens d'un rappel de la Loi a été provoquée par la destruction de Jérusalem, comment ne pas y voir l'influence sur le récit étant donné que le livre des Actes est à dater après l'an 70 ? E. Haenchen à la suite d'Adler et de Lhose, a le mérite d'avoir tenté une explication de la genèse du récit qui se situe au niveau de la conscience de Luc. Cependant il minimise l'apport des traditions dans la compréhension de notre récit.

1.6.2. L'approche diachronique

La deuxième tendance est celle d'une démarche diachronique. Il s'agit de G. Kretschmar (1954-1955), J. Potin (1971), J. Kremer (1973), J. Dupont (1984), C. Grappe (1990), G. Chéreau (2000) et D. Marguerat (2007).

Le mérite de Kretschmar est premièrement l'intérêt qu'il porte à la genèse de l'Ascension et de la Pentecôte chrétienne. Deuxièmement, il

est le premier, à notre avis, à s'intéresser aux écrits intertestamentaires, notamment au livre des *jubilés* et aux écrits de Qumrân. Le récit de Pentecôte a une histoire. Dans sa tentative de reconstruire la préhistoire du texte d'Actes 2, il estime qu'il y aurait un récit primitif, dont le miracle des langues étrangères était au centre. En rapport avec notre préoccupation, Kretschmar serait le premier à montrer que Luc recourrait surtout à une savante polysémie dans l'usage du mot *γλῶσσα* « langue » : la prophétie de Joël se réalise, la glossolalie apparaît, les langues étrangères sont maîtrisées par la mission. Cet auteur met en valeur les différentes sources qui sont derrière le texte, parmi lesquelles l'une d'Antioche serait à la base d'une vision universaliste⁸². Il prolonge les acquis de W.L.Knox (1948). Cependant, nous lui reprochons d'avoir négligé la part de Luc dans l'élaboration de son œuvre. Concernant les traditions, notre argumentation sera exposée dans la suite de notre travail au troisième chapitre⁸³.

A sa suite, J. Potin souligne encore la valeur de la tradition, et en particulier celle de Sinai. Mais il néglige d'autres textes relatifs à la diffusion de l'Esprit comme Nb 11 et Jl 3. Ces textes ont sans doute marqué, eux aussi, la réflexion eschatologique des premiers chrétiens. C'est Kremer qui présente dans son ouvrage un essai d'interprétation du récit correspondant à l'état actuel de la science exégétique. Par sa richesse, son ouvrage utilise une méthode linguistique, historique et théologique. Il estime aussi comme ses prédécesseurs une influence de la tradition du Sinai sur le récit de la Pentecôte.

⁸² Ci-dessous la critique que BOVON fait de la thèse de KRETSCHMAR : Sur d'autres points, KRETSCHMAR ne nous a pas convaincu : sa reconstruction de la préhistoire d'Ac 2 nous paraît vraisemblable. Sans aller aussi loin que HAENCHEN dans son commentaire, nous supposons que la part de Luc dans l'élaboration du récit a été plus considérable que ne le pense KRESCHMAN. Il est vraisemblable que l'aspect universaliste du texte provient de l'auteur des Actes plutôt que du milieu d'Antioche. Il est aussi invraisemblable que les allusions à la glossolalie proviennent de Luc, cf. F. BOVON, *Op.cit.*, p. 237.

⁸³ Cf. infra, la critique des traditions, p. 68.

Cependant, les versets 5-13 que Kremer juge rédactionnels, seraient à notre avis traditionnels si l'on veut maintenir l'unité du genre littéraire et la logique du récit. J. Dupont, avec sa démarche à la fois synchronique et diachronique, son explication du récit ne se passe pas des traditions juives sur le Sinaï. Ce qui lui permet de considérer ce récit comme un second Sinaï. Il revient à C. Grappe le mérite de faire ressortir l'importance des écrits intertestamentaires que déjà Kretschmar faisait allusion dans son interprétation. G. Chéreau valorise aussi les traditions juives sur le Sinaï dans une démarche théologique au cours de laquelle il fait un rapprochement avec le récit de la tour de Babel (Gn11). Enfin, D. Marguerat articulant un questionnement historique et narratif dans son commentaire, soutient la thèse d'une glossolalie interprétée en xénoglossie. Cette thèse relève de la critique des traditions que déjà au début du 20^{ème} siècle, Adler reprochait à la *Formgeschichte* qui distinguait en Ac 2, 1-13 la présence de deux sources : la première source racontait une glossolalie et la seconde plus récente, une xénoglossie.

Concernant spécifiquement le phénomène de « glossolalie » ou « xénoglossie », deux tendances se dressent : ceux qui voient dans le récit la xénoglossie comme relecture d'une glossolalie (Lohse, Haenchen, Marguerat) et d'autres qui soutiennent un miracle de xénoglossie dans le récit primitif (Adler, Kretschmar, Kremer, Dupont, Chevallier, Grappe). Sans doute, la question de parler « ἑτέρας γλώσσαις » donne lieu à de multiples débats parmi les exégètes jusqu'à ce jour. S'agit-il d'un phénomène de glossolalie où des bruits incompréhensibles au premier abord sont ensuite interprétés? S'agit-il d'un parler en « langues étrangères » d'un miracle de diction (les apôtres parlent en langues étrangères) ou d'audition (ils parlent en araméen, mais chacun comprend dans son dialecte) ? C'est justement à ce niveau, que se situe notre problématique. Etablissons d'abord le texte au chapitre suivant.

AUTHENTICITÉ DU TEXTE

Se basant sur le texte de Nestle-Aland 27^{ème}, nous remarquons que notre texte n'est pas régulièrement transmis. Il renferme plusieurs variantes dont l'authenticité mérite d'être discutée. Concernant les textes des Actes, avons-nous dit, il existe un débat actuel entre deux versions des Actes⁸⁴.

2.1. Critique textuelle

Verset 1.

Ce premier verset renferme quatre problèmes textuels, deux de transmission et deux de remplacement.

1) L'expression « ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ἦσαν πάντες ὁμοῦ » est transmise par le codex Bezae (D) du V^{ème} siècle de la manière suivante : ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις τοῦ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ὄντων πάντων. Les témoins du texte édité ne sont pas signalés. De ces deux formes, laquelle faut-il retenir ?

La lecture du codex Bezae⁸⁵ donne plus de clarté à ce verset,

⁸⁴ Pour plus d'information sur cette question du texte des Actes cf. *Supra*, chapitre I, § 1.4.

⁸⁵ Si pour la première fois le nom d'un manuscrit oncial, son sigle ainsi que son siècle sont déjà signalés, et si encore il réapparaît de nouveau dans notre texte, nous nous contenterons à ne mentionner que son sigle. Concernant les versions,

d'autant plus que ce pluriel voudrait distinguer le jour de Pentecôte proprement dit « τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς » et les jours « τὰς ἡμέρας » où s'accomplissait cet événement. La traduction française qui en résulterait serait la suivante : « *Et il advint dans les jours où s'accomplissait réellement le jour de pentecôte...* ».

Bien que le témoin D soit d'une crédibilité indiscutable, nous supposons que parmi le reste de manuscrits non cités qui soutient la leçon du texte édité, les plus anciens et aussi de qualité en font partie. Ensuite la leçon telle que présentée par le codex D est plus longue que celle du texte édité. Il est possible que les copistes par souci de clarté aient fait des retouches au texte primitif. Cette lecture serait volontaire. Le texte édité serait antérieur et par conséquent primitif.

2) Les mots « τὴν ἡμέραν » sont transmis en « τὰς ἡμέρας » par toute la tradition latine (latt), la version syriaque Peschitta (sy^p) et la version copte moyen-egyptien fayoumique (mae). Le texte édité ne présente pas les témoins de la leçon « τὴν ἡμέραν ». On suppose que cette leçon est soutenue par le reste de manuscrits. De ces deux formes, laquelle serait retenue ?

Il est facile de remarquer que le problème entre ces deux variantes se situe au niveau du nombre. L'une est au singulier, l'autre au pluriel. Le pluriel « τὰς ἡμέρας » est soutenu uniquement par des témoins indirects, c'est-à-dire, les versions. Le singulier « τὴν ἡμέραν » est soutenu par le reste de manuscrits parmi lesquels se trouveraient probablement les plus anciens. Le pluriel « τὰς ἡμέρας » veut signifier une certaine durée de cette façon : « *les jours de Pentecôte...* » Précédemment, au verset 1, le pluriel est également présent dans la lecture du codex D. Ce pluriel voudrait donner plus de clarté au texte. Il s'agit sans doute d'une correction volontaire qui serait postérieure au singulier. De ce fait, nous retenons le singulier « τὴν ἡμέραν » dans notre texte.

nous ne ferons mention uniquement que de son nom une fois que son sigle ait été déjà révélé. Pour les minuscules qui datent à partir du IX^{ème} siècle, nous n'avons pas trouvé important de mentionner chaque fois leur âge.

3) Au niveau du mot πάντες se présentent trois variantes :

- Le mot « πάντες » est remplacé par « πάντες οἱ ἀπόστολοι » dans les manuscrits 326. (614). 1505 al p* t. Le codex Sinaiticus de première main (ⲛ*) du IV^{ème} siècle et le codex Landianus (E) du VI^{ème} siècle omettent le mot « πάντες ».

- Le mot « πάντες » est supposé soutenu par le reste de manuscrits non signalés.

La leçon « πάντες οἱ ἀπόστολοι » nous semble vouloir préciser, voire identifier les personnes réunies, sans doute les apôtres (οἱ ἀπόστολοι). Mais elle est faiblement attestée par les minuscules tardifs respectivement des X^{ème}, XIII^{ème}, XII^{ème} siècles et d'autres que l'apparat critique n'a pas trouvé important de signaler (al). Elle est la leçon longue parmi les trois variantes. Par conséquent, elle ne serait donc pas primitive. L'omission de πάντες dans le texte de ces deux codex ⲛ* et E, serait également volontaire car le V.26 signale déjà à sa fin le mot « apôtres » au génitif pluriel (ἀπόστολων). Nous supposons que ces deux témoins ont voulu éviter la répétition d'autant plus que le verset 1 du deuxième chapitre est la suite de ce qui précède. De ce fait, cette omission ne serait pas primitive. Nous retenons la leçon du texte édité.

4) Le mot « ὁμοῦ » est remplacé par « ομοθυμαδον » dans les manuscrits C³ (Ephraemi Rescriptus) du IX^{ème} siècle environ, E du VI^{ème} siècle, Ψ (Athos) du IX^{ème} ou X^{ème} siècle, les minuscules 33. 1739^s et le texte majoritaire (℞). Tandis que la variante ὁμοῦ est soutenue par les manuscrits A (Alexandrinus) du V^{ème} siècle, B (vaticanus) du IV^{ème} siècle, C* du V^{ème} siècle de première main, les minuscules 81. 323. 945. 1704 et peu d'autres (pc), les versions : latt sy et co. Laquelle des deux variantes serait lue dans notre texte ?

La variante « ομοθυμαδον » avec « πάντες » se lit déjà précédemment en 1,14 et est fréquente dans les Actes, tandis que « ὁμοῦ » ne s'y trouve qu'une fois. Si l'on observe bien les témoins, l'on se rend compte que du

point de vue ancienneté, les témoins qui militent pour cette dernière variante sont plus tardifs par rapport à ceux de la variante ὁμου. Aussi la présence de différentes versions vient-elle renforcer le poids de la leçon οὐμου/. Encore, nous avons l'impression que les témoins de « ομοθυμαδον » ont tendance d'harmoniser le texte ou encore à vouloir rendre plus clair le texte afin de justifier l'unanimité de l'assemblée. Ce serait volontairement de vouloir proposer la lecture « pa,ntej ομοθυμαδον = *tous d'un seul cœur ou unanimement* ». Si tel est le cas, c'est que cette variante n'est pas primitive car elle nous paraît explicative et facile. Vu ce qui précède, nous retenons la leçon « ὁμου » dans notre texte.

Verset 2.

Ce verset renferme trois problèmes textuels :

1) Entre καὶ et ἐγένετο, les manuscrits D et mae ont ajouté le mot « ἴδου ». Le texte édité ne présente pas de témoins. On suppose qu'il est soutenu par le reste des manuscrits. De ces deux formes, laquelle serait retenue ?

Nous remarquons que la présence du mot « ἴδου » marque la soudaineté de l'événement suivi du verbe evge,neto à l'aoriste. Nous traduirons alors « καὶ ἴδου ἐγένετο » par « *et voici il advint ...* ». Il y a là le souci de rendre plus explicite le texte. Cet ajout serait, à notre avis, volontaire. Son attestation par ces deux témoins ne convainc pas d'autant plus que le reste de témoins est supposé soutenir son omission dans le texte. Par conséquent, le texte sans ajout serait primitif, car généralement les copistes postérieurs ont tendance à allonger le texte.

2) Le mot « ὅλον » est remplacé par « παντα » dans le manuscrit D. Les témoins du texte édité qui soutiennent le mot « παντα » ne sont pas signalés.

Les adjectifs ὅλον et παντα ont presque le même sens dans notre récit. Ils expriment l'idée de totalité. C'est fort possible que le codex D

ait préféré la leçon παντα compte tenu de sa fréquence dans notre récit (vv.1.4.5.7.12). Cette variante serait donc intentionnelle. En outre, son attestation ne résiste pas devant le reste de témoins supposé soutenir la leçon « ὅλον ». Par conséquent, cette dernière leçon serait primitive.

3) Le verbe καθήμενοι est remplacé par καθεζομεμοι dans les manuscrits C et D. Les témoins du texte édité qui soutiennent le mot « καθήμενοι » ne sont pas signalés. De ces deux formes, laquelle serait primitive ?

Le verbe καθήμενοι de κάθημαι est synonyme du verbe καθεζομεμοι de κατέζομαι. Encore une fois, rien ne nous permet de penser à une possibilité d'une variante non intentionnelle. La variante καθεζομεμοι présente une bonne lecture, mais elle n'est soutenue que par deux onciaux. Dans ce cas, la leçon du texte édité serait plus proche de l'original.

Verset 3.

Ce verset a un problème de transmission différente. Trois variantes se présentent à ce niveau.

- La première variante « τε ἐκάθισεν » est soutenue par le papyrus Bodmer (P^{74vid}) du VII^{ème} siècle porteur d'une leçon difficile à déchiffrer, les codex A C (*), E Ψ, les minuscules 33. 1739^s le texte majoritaire (℔).

- La deuxième variante « και ἐκάθισαν » parfois avec la particule « τε » est soutenue par le codex N*, le codex D, la version syriaque et le témoignage du père de l'Eglise Eusèbe (339 / 340).

- La variante du texte édité « και ἐκάθισεν » a comme témoins le codex N² de deuxième main et qui date d'environ VII^{ème} siècle, le codex B, les minuscules 81. 453. 11756, peu de manuscrits non cités (pc), (PsDion) et le témoignage du Père de l'Eglise Cyrille de Jérusalem (386). Entre les trois variantes, laquelle serait retenue ?

En observant minutieusement ces trois variantes, la leçon « τε ἐκάθισεν » et la leçon « καὶ ἐκάθισεν » se démarquent un tout petit peu, au niveau de la conjonction de coordination « καὶ » et de la particule « τε » employée uniquement dans le NT comme conjonction⁸⁶. La leçon « καὶ ἐκάθισεν » se différencie de la leçon « καὶ ἐκάθισαν » au niveau des personnes. La première est à la 3^{ème} personne du singulier aoriste alors que la deuxième est à la 3^{ème} personne du pluriel. Nous sommes persuadés que toutes ces trois possibilités de lecture sont intentionnelles pour des raisons suivantes : le pluriel est grammaticalement préférable au singulier car ce sont des « langues comme de feu » qui vont se poser sur chacun d'eux. Ce qui nous fait penser que cette leçon est postérieure et que le singulier serait primitif.

Pendant, il faut encore décider sur la présence de la particule « τε » et la conjonction « καὶ » devant le verbe à l'aoriste singulier ἐκάθισεν. Vu d'abord la qualité et le poids de témoins parmi lesquels il est fait mention premièrement d'un papyrus (P^{74vid}), même si sa leçon est difficile à déchiffrer, de quatre majuscules et du témoin ancien parmi les minuscules, à savoir le minuscule 33 qui date du IX^{ème} siècle, ensuite étant donné la fréquence de la particule « τε » dans le livre des Actes, il semblerait que la leçon « τε ἐκάθισεν » serait primitive car elle s'accorde également mieux avec le style de l'auteur.

Verset 4.

Ce verset renferme un lieu variant de remplacement d'un mot.

- Le mot « παντες » est remplacé par « ἅπαντες » dans les manuscrits C Y 33. 1739^s, le texte majoritaire (M) et le témoignage du père de l'Eglise Eusèbe.

⁸⁶ Cette particule enclitique est employée dans le Nouveau Testament uniquement comme conjonction. Sur 201 emplois, elle revient 140 fois dans le livre des Actes des Apôtres. Cette particule peut être employée seule, peut être redoublée (cf. Ac 26,16), peut être employée avec d'autres particules (Lc 2,16 ; Ac 5,24 ; 8,12). Cf. M. CARREZ, *Dictionnaire Grec-français du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides/ Alliance Biblique Universelle, 1984, p.240.

- Les témoins de « παντες » sont les suivants : A B D E 81 pc.

Notons rapidement que ces deux variantes sont toutes des nominatifs pluriels masculins. Ils apparaissent morphologiquement comme des opposés et pourtant ils ont un sens voisin. La variante παντες est soutenue par quatre onciaux respectivement des V^{ème}, IV^{ème}, V^{ème} et VI^{ème} siècles, alors que la variante ἄπαντες est soutenue par deux onciaux seulement l'un du V^{ème} siècle et l'autre du IX^{ème} ou X^{ème} siècle. La leçon du texte édité est soutenue à la fois par deux témoins du texte alexandrin (A : Alexandrinus et B : Vaticanus) et un représentant de poids du texte occidental, le codex Bezae (D). A ce niveau, nous pouvons dire que les deux versions des manuscrits du livre des Actes attestent l'ancienneté de cette leçon. En outre, remarquons un peu loin, dans notre texte que le mot ἄπαντες revient au verset 7. Il est possible que les témoins de cette variante, pour des raisons stylistiques, aient voulu harmoniser avec le verset 7. Par conséquent, cette variante serait volontaire. La leçon du texte édité serait primitive.

Verset 5.

Ce verset a deux problèmes textuels. Le premier concerne les transmissions différentes d'une longue phrase et l'autre consiste à un remplacement d'un mot.

1° Six variantes se disputent l'authenticité pour le premier problème.

- Le codex **Σ*** et un manuscrit de la vulgate (vg^{ms}) tout en omettant le mot « Ἰουδαῖοι », transmettent l'ordre suivant : Ἦσαν δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες, ἄνδρες εὐλαβεῖς.

- Le seul codex E transmet l'ordre suivant : Ἦσαν δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ Ἰουδαῖοι κατοικοῦντες, ἄνδρες εὐλαβεῖς.

- Le seul codex C* préfère transmettre l'ordre ci-après : Ἦσαν δὲ κατοικοῦντες εἰς Ἱερουσαλὴμ ἄνδρες Ἰουδαῖοι, εὐλαβεῖς.

- Le codex C³ quant à lui transmet l'ordre que voici : Ἦσαν δὲ κατοικοῦντες εἰς Ἱερουσαλὴμ Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς.

- Le codex D à son tour avec omission de la particule « δὲ » transmet cet ordre : εἰς Ἱερουσαλὴμ ἦσαν κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, εὐλαβεῖς ἄνδρες.

- D'autres témoins non signalés dans l'apparat critique soutiennent la transmission de l'ordre suivant : Ἦσαν δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς. De ces six formes, laquelle faut-il retenir dans notre lecture ?

Nous trouvons dans la tradition manuscrite, dans la transmission de ces huit mots que le codex \aleph^* et vg^{ms} omettent le mot « Ἰουδαῖοι » et que seul le codex D omet la particule « δὲ ». A part l'omission du mot « Ἰουδαῖοι » dans \aleph^* et vg^{ms}, leur ordre de transmission des mots est le même que celui du texte édité. Mais l'on peut se demander quand même pourquoi ces deux témoins n'ont pas le mot « Ἰουδαῖοι » ? C'est fort possible que ces témoins voudraient éviter une certaine particularité de l'événement à portée universelle par la mention des Juifs. Déjà la mention de la ville de Jérusalem suffit à y voir implicitement les juifs. Aussi l'expression grecque qui suit précise que les « ἄνδρες » viennent de toutes les nations, bien entendu les Juifs de la diaspora. Dans ce sens le qualificatif « εὐλαβεῖς » ne s'appliquerait uniquement pas aux seuls Juifs, mais aussi aux autres hommes des nations. Si nous tenons compte de cette hypothèse, le verset dans son entièreté se lirait littéralement ainsi : « *Or il y avait, séjournant des hommes pieux appartenant à toutes les nations qui sont sous le ciel* ».

En outre, l'ordre que présente le codex E ne semblerait pas être gratuit, car il a tous les mots, sauf qu'il préfère que le mot « Ἰουδαῖοι » soit placé avant le verbe « κατοικοῦντες ». Même si l'ordre des mots est sans importance en grec, dans notre cas précis l'ordre n'est pas gratuit et confère un sens à notre texte. La lecture française et littérale de ce codex E serait la suivante : « *Or il y avait à Jérusalem des Juifs séjournant, des hommes pieux appartenant à toutes les nations qui sont sous le ciel* ». L'important à ce niveau est la distinction entre les Juifs d'un côté, et les hommes des autres nations de l'autre, et que l'adjectif « εὐλαβεῖς »

qualifierait uniquement les hommes des nations à cause de la virgule placée juste après le verbe « κατοικοῦντες ».

Par ailleurs, l'ordre du codex C* qui place le mot « Ἰουδαῖοι » après le mot « εὐλαβεῖς » permet de traduire notre passage ainsi : « *Or il y avait à Jérusalem des hommes Juifs séjournant, des pieux...* ». Cette lecture n'est pas au fond différente de la précédente. L'ordre que présente le codex C³ bien que n'affectant en rien le sens du texte, du point de vue sémantique, est celui du texte édité. Il en va de même de celui du codex D malgré son omission de la particule « δὲ ». Dans ce cas, l'ordre de mots en grec est sans importance, ce sont les cas qui comptent. En observant avec attention ces six variantes, du point de vue de la critique verbale, nous avons l'impression que toutes ces différentes transmissions sont volontaires.

Du point de vue de la critique externe, nous remarquons que chaque variante est soutenue par un seul témoin oncial, à l'exception de la première qui est soutenue par deux témoins parmi lesquels se trouve un manuscrit de la version vulgate. Ces onciaux sont respectivement du IV^{ème} siècle, VI^{ème} siècle, V^{ème} siècle, IX^{ème} siècle et V^{ème} siècle. Si l'on s'en tient au critère de nombre de témoins et celui de l'âge des manuscrits, cette leçon « ἦσαν δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες, ἄνδρες εὐλαβεῖς » soutenue par le codex **κ*** et un manuscrit de la vulgate serait primitive. Mais aussi du point de vue de la critique interne, ces deux témoins véhiculent une leçon courte contenant sept mots par rapport à d'autres traditions manuscrites qui en ont huit (à l'exception du codex D qui omet la particule « δὲ »). Mais il faut encore voir que le mot « Ἰουδαῖοι » circulait dans les communautés primitives car il est présent dans toutes les transmissions différentes.

De ce fait, nous soutenons sa présence dans le texte primitif. Par conséquent, il serait logique de supposer que sous l'influence de l'universalisme au détriment du particularisme juif, les manuscrits **κ*** et vg^{ms} ont omis le mot « Juifs ». Dans ce cas la leçon porteuse du mot

« Ἰουδαῖοι » serait primitive. Du coup, il ressort que celle du texte édité serait digne de foi. Aussi est-elle supposée être soutenue par d'autres témoins plus anciens et plus fiables.

2° La préposition « εἰς » est remplacée par « ἐν » dans \aleph^2 B C D E Ψ 33. 1739^s, \mathfrak{M} ; Eus. Les témoins de « εἰς » sont les suivants : \aleph^* A 1175 et peu d'autres manuscrits (*pc*). De ces deux variantes, laquelle serait retenue ?

Si d'un côté l'adverbe « ἐν » est soutenu par le codex \aleph^2 du VII^{ème} siècle, de l'autre côté l'adverbe « εἰς » est soutenu par le même codex du IV^{ème} siècle porteur d'une leçon originale. Le codex A du V^{ème} siècle atteste la leçon « εἰς », par contre le codex B du IV^{ème} siècle se penche du côté de la leçon « ἐν ». En plus, les codex C et D tous deux du V^{ème} siècle et les codex E soutiennent l'adverbe « ἐν ». A ce niveau, la décision n'est pas facile à prendre ! Bien que le nombre de témoins ne soit pas un critère déterminant, mais on peut supposer que la leçon « ἐν » aurait circulé dans les communautés primitives que sa rivale. Parmi les témoins de « ἐν » l'on s'aperçoit que l'un des représentants du texte alexandrin (B) s'associe à l'attestation du représentant du texte occidental, le codex Bezae (D). Grammaticalement la préposition « ἐν » convient mieux que « εἰς ». Cette dernière suggère l'idée d'un mouvement vers quelque chose, dans le sens d'entrer, alors que la préposition « ἐν » suggère le sens locatif, le sens de se trouver à l'intérieur de quelque chose.

En effet, la construction de la phrase avec le verbe « ἦσαν δὲ » renvoie à ceux qui se trouvent déjà à Jérusalem. D'où l'importance et la présence de la particule *de*. que le codex D supprime tout simplement peut-être pour marquer une continuité sans articulation avec ce qui précède. Littéralement, on peut traduire ainsi : « *Or, il y avait dans Jérusalem...* » De ce fait, nous retenons la leçon que présente l'apparat critique comme primitive.

Verset 6.

Ce verset présente trois problèmes textuels : deux de remplacement d'un mot et un problème de transmission différente.

1) Le mot « ὅτι » est remplacé par « καὶ » dans D (2495). Le texte édité ne présente pas des témoins qui soutiennent le mot « ὅτι ». On suppose qu'il est soutenu par le reste de manuscrits. Laquelle de ces formes serait proche de l'original ?

Il faut d'abord comprendre que la leçon « καὶ » ne fait pas ressortir le pourquoi du verbe grec à l'aoriste indicatif passif συνεχύθη⁸⁷. Si nous lisons notre texte avec la conjonction « καὶ », la proposition ἤκουον εἰς ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν (litt. *ils entendaient chacun parlant dans la langue propre d'eux*) ne serait plus la subordonnée conséquent de la première qui se clôture bien par le verbe συνεχύθη avec une virgule. C'est intentionnellement le témoin occidental (D) préfère και à la place de ὅτι. Comme les témoins de cette dernière leçon ne sont pas révélés, nous supposons qu'elle est soutenue largement par des témoins de qualité parmi lesquels on peut trouver les plus anciens. Ensuite « ὅτι » est mieux choisi grammaticalement pour rendre conséquent la réaction de πλῆθος (la foule). Nous lirons ceci : *la foule fut bouleversée, car / parce qu'ils entendaient chacun parlant dans leur langue.* La leçon du texte édité serait primitive.

2) Nous avons trois variantes qui se disputent l'authenticité pour le problème de remplacement.

- Le verbe « ἤκουον » est remplacé par « ἤκουεν » dans C 81. 453 pc.
- Les manuscrits ⚭ B 36 pc ; Eus le remplacent par « ἤκουσεν ».
- Le verbe « ἤκουον » est soutenu par les manuscrits A D E Ψ 33.

1739^s M.

De ces trois formes verbales, laquelle peut être plus proche de l'original ?

⁸⁷ Cet aoriste indicatif passif du verbe sugce,w est souvent au passif dans le livre des Actes et peut signifier être confondu, être dans la confusion, être bouleversé, l'agitation, le brouhaha cf. 9,22 ; 19,32 ; 27,31.

Il faut d'abord remarquer que nous sommes devant un même verbe ἀκούω. La première variante met ce verbe à la troisième personne du singulier de l'imparfait indicatif (ἤκουεν), alors que la deuxième le place à la même personne du singulier mais à l'aoriste (ἤκουσεν) et enfin la troisième le met à la troisième personne du pluriel de l'imparfait (ἤκουσιν). Le problème à ce niveau, est celui du singulier et du pluriel. Rappelons que le nom πλῆθος est au nominatif pluriel neutre. Il est raisonnable que les deux premières variantes soient au singulier parce qu'en grec si un nom neutre est au nominatif pluriel, son verbe se met au singulier. Mais pourquoi d'autres manuscrits ont préféré l'aoriste ?

La présence de ces deux témoins onciaux α , B tous du IV^{ème} siècle du côté du singulier nous embarrasse dans la mesure où les témoins du pluriel quoique nombreux (A et D sont du V^{ème} siècle, E du VI^{ème} siècle) ne sont pas aussi anciens que ceux du singulier. Peut-être le texte primitif portait-il le singulier et qu'au cours du temps les copistes postérieurs ont dû confondre la lettre epsilon (ε) et omicron (ο). Cette hypothèse n'est pas également convaincante car l'écriture majuscule a précédé l'écriture en minuscule. Or, les majuscules E et O ne laissent aucun soupçon qui puisse mener à la confusion de ces deux lettres au cours des siècles. Il est possible que le texte primitif portait le pluriel et que les témoins du singulier l'ont corrigé en vue de se conformer à la règle grammaticale. Parmi les témoins du pluriel la présence du représentant du texte occidental (D) renforce la crédibilité de la leçon éditée. Cette hypothèse serait vraisemblablement la meilleure. Encore, la variante ἤκουον est une leçon difficile car elle offense la grammaire grecque. De ce fait, nous la maintenons comme primitive.

3) Cette expression τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων est transmise de cette manière « λαλουντας ταῖς γλώσσαις » dans le codex D, la version syriaque Peschitta et les notes marginales de la version harkléenne (sy^{p.(hmg)}) ainsi que le père de l'Eglise Augustin (Aug^{pt}). Les témoins de

« τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων » ne sont pas signalés. De ces deux formes, laquelle faut-il retenir dans le texte ?

Si nous prenons en compte la leçon « λαλουντας ταῖς γλώσσαι », nous comprendrons facilement qu'il s'agit tout simplement de « parler en langues » sans l'idée selon laquelle ces langues parlées étaient des dialectes des différents peuples qui se sont retrouvés à Jérusalem et que chacun pouvait entendre dans sa propre dialecte (τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ). Il est fort possible que la variante « λαλουντας ταῖς γλώσσαι » soutenue par le texte occidental, soit une retouche postérieure, bien qu'elle paraît être une leçon difficile. Certes, nous sommes en présence des variantes volontaires dont l'enjeu est théologique : glossolalie ou xénoglossie ?

Nous supposons que la version alexandrine fait partie du reste de la tradition manuscrite qui soutient la leçon du texte édité. Nous avons l'impression que la variante de l'apparat critique voudrait éviter cette précision : « τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ (*sa propre langue*) ». De ce fait, nous retenons la leçon du texte édité.

Verset 7.

Ce verset renferme quatre problèmes textuels : deux problèmes d'ajout et deux autres de remplacement d'un mot.

1) Entre la particule δε et la conjonction και, les manuscrits ⚭ (*) A C E Y 096^{vid}. 33. 81. 323. 945. 1175. 1505. 1739 *pm* lat sy sa bo présentent une addition du mot πάντες.

- Les manuscrits qui n'ont pas cet ajout sont les suivants : B D 096. 614. 1241 *pm* gig r mae ; Eus. De ces deux formes, laquelle faut-il retenir ?

Parmi les témoins de cette addition, nous trouvons le codex ⚭ du IV^{ème} siècle et les codex A et C qui datent du V^{ème} siècle. Il est à noter quand même dans cette attestation deux témoins importants du texte alexandrin (⚭ et A). Les codex anciens qui ne présentent pas cette addition datent respectivement des V^{ème} et VI^{ème} siècles. Aussi, le

témoignage du père de l'Eglise Eusèbe mort dans la première moitié du IV^{ème} siècle (+339) n'est pas à négliger en faveur de l'omission de ce mot πάντες dans le texte. Au témoignage du témoin occidental (D) s'associe un témoin du texte alexandrin. Cette jonction de ces deux témoins milite pour l'authenticité de cette variante.

Il est possible, du point de vue syntaxique, que l'adjectif πάντες ait été ajouté pour renforcer d'un côté, la stupéfaction de tous les peuples qui se retrouvaient à Jérusalem par opposition au mot ἅπαντες (*tous*) dans le même verset qui englobe de l'autre côté, les bénéficiaires de cette manifestation de l'Esprit Saint. C'est une belle figure rhétorique de voir que ces deux mots qui ont presque la même signification, construisent une opposition entre deux groupes de personnes. Ce serait intentionnel que ces manuscrits attestent cette addition. Si tel est le cas, nous retenons la variante de l'apparat critique.

2) Entre λέγοντες et οὐχ, les manuscrits C³ D E 096. (33). 1739, le texte M^l sy (^sΨ pc it)⁸⁸ ont ajouté l'expression πρὸς ἀλλήλους. Tandis que les témoins ne présentant pas cette addition sont les suivants : Ϝ⁷⁴ ⚭ A B C* 81. 1175 pc r w vg ; Eus. De ces deux formes, laquelle faut-il retenir ?

Dans la liste des témoins qui n'ont pas cet ajout, nous y remarquons la présence d'un papyrus et celle du témoignage du père de l'Eglise Eusèbe du IV^{ème} siècle. En plus, la présence de trois premiers codex milite pour l'ancienneté de la suppression de cette expression πρὸς ἀλλήλους dans le texte. Nous avons l'impression que cette leçon veut expliciter l'attitude et la réaction des peuples se trouvant à Jérusalem. Cette attitude et cette réaction sont renforcées par les verbes ἐξίσταντο et ἐθαύμαζον. Ces deux verbes ne peuvent se clarifier que par l'expression λέγοντες πρὸς ἀλλήλους. Si nous tenons compte dans notre lecture de la variante πρὸς ἀλλήλους, la traduction serait : « *Ils furent stupéfaits et ils*

⁸⁸ L'apparat critique signale que ces trois témoins mis entre parenthèse transposent la variante pro.j avllh,louj dans leur texte. Leur transposition, à notre avis, est sans incident majeur car le sens du texte reste le même.

s'étonnaient en disant les uns les autres... » Si tel est le cas, l'expression πρὸς ἀλλήλους est volontaire et par conséquent postérieure au texte primitif. Nous maintenons le texte édité comme proche de l'original.

3) Au problème de remplacement d'un mot, trois variantes se disputent l'ancienneté.

- Le mot οὐχ est remplacé par οὐχι dans le manuscrit B.

- Il est remplacé par οὐκ dans les manuscrits $\hat{\Gamma}^{74}$ A C Y 33. 1739 \mathfrak{M} ; Eus.

- Les témoins du mot οὐχ sont \aleph D E 81. 1175. 1891 *al.*

Il est à remarquer qu'il s'agit d'un même adverbe. Il est possible qu'il y ait eu confusion entre la lettre χ et κ par les copistes. Si tel est le cas, nous pensons que les témoins de la leçon οὐχ véhiculent une erreur involontaire due à la confusion entre ces deux lettres palatales. Mais entre ces trois variantes, laquelle serait primitive et conviendrait le mieux dans le texte ? Conformément à la règle d'élosion en grec, ce serait οὐκ qui convient parce qu'il est placé devant un mot commençant par une voyelle surmontée d'un esprit doux. Ce mot est le pronom ἰδοῦ. Aussi, parmi les témoins de la leçon οὐκ les plus anciens sont les codex A et C respectivement du V^{ème} siècle alors que pour la leçon οὐχ, le seul témoin ancien est le codex \aleph qui date également du IV^{ème} siècle, mais les autres témoins sont tardifs par rapport à ceux de la leçon οὐκ. En plus, la leçon οὐχ serait préférable si le mot commençait par une voyelle surmontée d'un esprit rude. De ce fait, nous la rejetons tout comme celle du codex B « οὐχι » car le mot qui suit ne débute pas par une consonne.

Il est vrai qu'entre les trois variantes, la variante οὐχι est une leçon difficile car l'on ne comprend pas sa place devant un mot commençant par une voyelle. Raison pour laquelle, à notre avis, elle serait maintenue dans la précédente édition, c'est-à-dire, dans le texte de la 25^{ème} édition

de Nestle-Aland. Si tel est le cas, il s'agirait, à notre avis, d'une erreur non intentionnelle due à une dittographie⁸⁹.

Etant donné que le mot qui suit débute par la lettre iota (ι), il est possible que le copiste ait repris deux fois la même lettre iota. De toutes les façons, nous optons pour l'adverbe οὐκ, leçon que propose l'apparat critique comme primitive.

4) Le mot α[pantej soutenu par les manuscrits ϣ⁷⁴ ⚭ A B² C D 096. 323. 945. 1739 *al.* est remplacé par πάντες dans les manuscrits B* E Ψ 33 ℳ. De ces deux variantes, laquelle serait retenue ?

Les deux variantes, avons-nous dit, expriment la même idée de totalité (cf. v.2). Il est question, à notre avis, du style. C'est volontairement qu'on peut utiliser l'une ou l'autre. Malgré la présence du papyrus 74 du côté de la variante ἄπαντες, mais sa datation est tardive (VII^{ème} siècle). De même le codex B² de deuxième main qui se met du côté de cette variante date d'environ VI^{ème} ou VII^{ème} siècle, alors que le même codex du IV^{ème} siècle, et porteur d'une leçon originale, atteste la leçon πάντες. Il faut avouer que nous sommes en présence des variantes difficiles à évaluer, mais il faut se décider en faveur de l'une ou l'autre. L'apparat critique signale que la leçon était retenue dans les éditions précédentes. Il est à noter que les occurrences de la leçon πάντες dans notre péricope témoignent en sa faveur. Cette leçon s'accorde mieux au style de l'auteur. Nous retenons la leçon de l'apparat critique comme primitive.

Verset 8.

Ce verset a un seul problème de transmission différente.

L'expression « τη ἰδίᾳ διαλέκτω » est transmise autrement dans les manuscrits D* P^c w vg^{cl} de cette manière : « τηγ διαλεκτον ». Le texte

⁸⁹ La dittographie consiste en une répétition fautive d'une lettre, d'une syllabe, d'un mot, d'un groupe de mots ou même d'un membre de phrase. Cf. M. KOUAM, *La pertinence de la critique textuelle en exégèse du Nouveau Testament*, Yaoundé, FTPY, 2000, p. 28.

édité ne présente pas des témoins qui soutiennent l'expression « τη ἰδίᾳ διαλέκτω ». On suppose que cette expression est soutenue par le reste des manuscrits. De ces deux formes, laquelle peut être retenue dans notre texte ?

Il est à remarquer que cette variante « τη ἰδίᾳ διαλέκτω » est discutée dans la tradition manuscrite. Déjà en 1,19, certains manuscrits notamment les codex \aleph B* D et toute la tradition latine (latt) omettent le mot « ἰδίᾳ » dans leur lecture⁹⁰. Dans cette omission, notons deux témoins du texte alexandrin (\aleph B*) et le codex D représentant le texte occidental. Mais dans le cas ici du verset 8, seuls les manuscrits du type occidental omettent le mot « ἰδίᾳ » dans leur lecture. Il en est de même au verset 6. L'on suppose que les manuscrits du texte alexandrin se trouvent dans le reste de la tradition manuscrite qui soutient la leçon du texte éditée. Mais cette omission que présente généralement le texte occidental fait problème : celui d'insister sur la pluralité de langages entendu ou sur un unique langage entendu par tous. Ceci constitue une preuve implicite sur la problématique de glossolalie et xénoglossie. Si l'intention de la version occidentale est celle de supprimer cette précision ἰδίᾳ, c'est que sa lecture est postérieure. En plus, la construction syntaxique de tout le verset, permet de choisir la leçon du texte édité comme proche de l'original.

Verset 9.

Ce verset a deux problèmes celui de remplacement et celui d'omission.

1) Au problème de remplacement quatre variantes se disputent l'authenticité. Le mot « Ἰουδαίων » est remplacé par « Iudaei » dans la version syriaque Peschitta (sy^p). Le père de l'Eglise Tertullien (Tert) et

⁹⁰ Le problème ici est celui de préciser que le dialecte dont on parle est « propre » (ivdi,a) à tous les habitants de Jérusalem. D'où la lecture th/| ivdi,a| diale,ktw| aurtw/n (leur propre langue) au lieu de th/| diale,ktw| aurtw/n (leur langue) dans ces manuscrits susmentionnés.

Aug^{pt} le remplace par le mot « Armeniam » tandis que Eus^{pt} (Hier) le remplace par « Συριαν ». Le texte édité ne présente pas des témoins qui soutiennent le mot « Ἰουδαίαν ». On suppose qu'il est soutenu par le reste des manuscrits. Laquelle de ces quatre formes, serait retenue dans notre texte ?

Les leçons « Iudaei » et « Armeniam » nous paraissent tardives car elles présentent déjà une traduction latine. La leçon « Συριαν » quant à elle n'est soutenue que par des pères de l'Eglise. Etant donné que le verset 5 signale la présence des Juifs et que Jérusalem est une ville de Judée, ce serait sans doute intentionnellement que la leçon « Συριαν » aurait été préférée pour faire mention aussi de la Syrie dans cet événement important pour l'histoire de l'Eglise. Par conséquent, la leçon du texte édité serait primitive.

2) Au problème d'omission deux variantes se disputent l'authenticité. La particule « τε » est omise dans les manuscrits D* it vg^{cl}. Le texte édité ne présente pas des témoins qui soutiennent la particule « τε ». On suppose qu'elle est soutenue par le reste des manuscrits. Laquelle de ces deux formes, serait lue dans notre texte ?

Remarquons d'abord que l'absence de la particule « τε » dans le texte n'affecte en rien son sens. Il est possible que le texte occidental ait voulu la supprimer tout simplement. C'est pourquoi son omission peut être volontaire. Le texte alexandrin est supposé attester la particule « τε » parmi le reste de la tradition manuscrite. En plus, il faut noter que cette particule, bien que certaines versions ne la traduisent pas, met en valeur le style lucanien. Suivi de la conjonction « τε καὶ », nous pouvons traduire par « *et aussi* ». De ce fait, sa présence dans le texte serait primitive.

Verset 11.

Ce verset a un seul problème de remplacement d'un mot.

- Le mot « ἄραβες » est remplacé par « ἄραβοι » dans le manuscrit D.

- Le texte édité ne présente pas des témoins qui soutiennent le mot « ἄραβες ». On suppose qu'il est soutenu par le reste des manuscrits. Laquelle de ces deux formes serait plus proche de l'original ?

Il est possible que la variante ἄραβοι soit un pluriel de ἄραβων. Mais l'unique témoignage du représentant du texte occidental (codex D*) du VI^{ème} siècle est-il suffisant pour résister devant le reste de témoins supposés soutenir la leçon ἄραβες ?

Evidemment le critère d'ancienneté des témoins est seulement relatif, car, entre deux états du texte, le plus ancien peut être le résultat d'une mauvaise transmission, le plus récent peut être la copie d'un excellent modèle. Mais il est difficile ici d'admettre que le reste de la tradition manuscrite parmi lequel s'y trouve le texte alexandrin serait le résultat d'une mauvaise transmission. Du point de vue de la critique interne, les deux lectures ne présentent pas un enjeu important dans le texte. De ce fait, nous retenons la leçon du texte édité.

Verset 12.

Ce verset présente deux problèmes textuels : un problème de remplacement d'un mot et celui d'addition.

1) Le verbe « διηπόρουσ » est remplacé par « διηπόρουστω », dans *κ* A B 076 *pc*. Le verbe « διηπόρουσ » est soutenu par les manuscrits C D E Ψ 096. (33). 1739 *φ*. Laquelle de ces deux formes verbales, serait retenue ?

Du point de vue de la critique externe, la variante « διηπόρουστω » semblerait être plus ancienne, car parmi ses témoins se trouvent les codex du IV^{ème} siècle notamment Sinaïticus et Alexandrinus, alors que les témoins de la variante « διηπόρουσ » datent à partir du V^{ème} siècle. Les témoins de la variante de l'apparat critique sont « alexandrins » tandis que ceux de la leçon éditée se trouvent d'autres témoins qui s'associent au représentant du texte occidental (D). La décision n'est pas facile à prendre. L'apparat critique indique d'ailleurs que les éditeurs

des éditions précédentes maintenaient la leçon « διηπόρουτο ». Même si le nombre de témoins n'est pas un critère déterminant, mais la dispersion dans l'attestation peut être déterminante à ce problème de remplacement : parmi les témoins de la leçon du texte édité « διηπόρουν » se trouvent les codex C E Ψ 096, les minuscules (33). 1739 et le texte majoritaire (ϕ).

Du point de vue de la critique interne, remarquons d'abord que la leçon de l'apparat critique est à l'imparfait moyen alors que celle du texte édité est à l'imparfait actif. Si la variante « διηπόρουν » peut avoir le sens « *d'être dans l'incertitude, être perplexe* », par contre la seconde variante « διηπόρουτο » se comprend dans le sens de « *s'étonner ou se demander* ». Il est fort probable que ces variantes soient volontaires, car celui qui s'étonne ou se demande sur un fait donné, n'est pas nécessairement dans l'incertitude ou dans la perplexité. Par conséquent, elle mérite d'être retenue comme primitive.

2) Entre ἄλλον et λέγοντες, les manuscrits D (sy^{hmg}) ont ajouté l'expression « ἐπὶ τῷ γηγόνῳτι και ». Le texte édité ne présente pas des témoins qui soutiennent l'omission. On suppose qu'il est soutenu par le reste des manuscrits. Laquelle de ces deux formes serait retenue ?

Cet ajout signifie littéralement « *de ce qui était arrivé ou passé, pour ce qui avait été fait* ». Cette expression que nous rencontrons aussi en 4,21, veut expliquer le pourquoi de cet étonnement, de cette perplexité. Cette attestation du texte occidental voudrait rendre le texte digeste. C'est sans doute volontairement que ces manuscrits proposent cette addition. Dans ce cas, la leçon courte soutenue par le reste des manuscrits y compris le texte alexandrin serait antérieure. Par conséquent, le texte édité sans cet ajout serait primitif.

Verset 13.

Ce verset a un problème d'ajout d'un mot.

- Entre γλεύκους et μεμεστωμένοι, les manuscrits D (^s t w vg) sy^p bo

ont ajouté le mot οὗτοι.

- Le texte édité ne présente pas des témoins qui soutiennent l'omission. On suppose qu'il est soutenu par le reste des manuscrits. Laquelle de ces deux formes serait plus proche de l'original ?

Si nous lisons le texte avec ce pronom démonstratif « οὗτοι », nous nous rendons compte que sa fonction est d'identifier ceux dont on se moque. Sa présence dans le texte révèle une belle construction syntaxique, car l'adjectif ἕτεροι est au nominatif pluriel et se rapporte aux moqueurs, tandis que le pronom οὗτοι, également au nominatif pluriel identifie les victimes de la moquerie. Le verset se traduirait ainsi : *D'autres (ἕτεροι) disaient en se moquant : ceux-ci (οὗτοι) sont pleins de vin doux.* Cette addition des manuscrits du texte occidental serait volontaire et par conséquent postérieure au témoignage du reste de la tradition manuscrite qui soutient son omission. De ce fait, nous retenons la leçon du texte édité.

En synthèse, nous constatons que notre texte n'est pas régulièrement transmis. Il faut remarquer, du point de vue de la critique verbale, que notre texte n'a renfermé, dans beaucoup de cas, des variantes volontaires. Le représentant du texte occidental (le codex D) est presque présent dans la plupart des cas. Notons en particulier le cas de la variante « τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ », laquelle est transmise autrement par certains manuscrits est une illustration réelle de la tergiversation entre glossolalie et xénoglossie. C'est avec raison, au sujet des remplacements que Priscille Djomhoué dans le débat du texte court et long peut noter :

Au son du fracas qui accompagne la descente de l'Esprit Saint, le texte court montre que τὸ πλῆθος ... συνεχύθη, ὅτι ἤκουον, « la foule fut confondue parce que (chacun les entendait parler son propre langage) ». Le codex D se borne à remplacer le ὅτι par un simple καὶ, qui provoque un changement de sens pour le verbe ἄκουω suivi non plus du participe au génitif (« entendre de ses oreilles »), mais de son accusatif (« apprendre que »): « et ils apprenaient que des gens

parlaient leur langue ». Dans le texte court, la confusion était le fait d'entendre. Avec D, les faits deviennent successifs et plus proche de la réalité : la confusion provoquée dans la foule assemblée par le fracas venu du ciel est antérieure à la nouvelle d'un fait incroyable. La foule qui n'a pas entendu, apprend de ceux qui ont entendu⁹¹.

De ce fait, nous nous rendons compte que le problème de la transmission du texte des Actes et le débat qui en résulte entre deux versions sont réels. Il se fait remarquer que le texte occidental semblerait soutenir la glossolalie (cf. v.6 et 8) par opposition au texte alexandrin qui atteste la xénoglossie. Voici, ci-dessous, le texte de travail que nous avons jugé plus ou moins proche de l'original.

2.2. Texte Grec adopté

Il nous faut mettre en évidence que les différentes versions, sous nos yeux, ne sont que des traductions à partir d'un autre texte. Si même l'on partirait d'une version, il faudrait la jauger à la lumière du texte grec. Cependant, il serait objectif de partir d'abord du texte grec en soi en vue s'asseoir sa propre traduction qui ne serait également qu'une version parmi tant d'autres⁹². Pour ce faire, notre préoccupation ne sera pas

⁹¹ Concernant les omissions, P. DJOMHOUÉ relève en Ac 2,8-11 que le texte court donne une phrase longue et lourde, où le verbe ἄκουω du verset 8 est repris sous la même forme au verset 11, suivi du génitif du participe : (v.8) πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν... (ici l'énumération de peuple divers) (v.11) ἀκούομεν λαλούντων... ; « comment se fait-il que nous les entendions (chacun dans son propre langage)... que nous les entendions (de nos oreilles) parler... » ? Le codex D coupe la longue phrase et l'allège en supprimant ἰδίᾳ (διαλεκτῶ), « son propre (langage) », qui devient inutile, et en donnant des emplois différents aux deux verbes ἄκουω : (v.8) πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν... τὴν διάλεκτον ἡμῶν (simple accusatif du pronom complément)... ; ici la phrase interrogative est coupée. Et les versets 9,10 et 11 sont passés à l'affirmative : ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν « nous les entendons de nos oreilles parler », cf. P. DJOMHOUÉ, *Op.cit.*, pp. 75-76.

⁹² C'est avec raison que M. CARREZ dit qu'« une langue est un filet jeté sur la réalité des choses. Une autre langue est un autre filet. Il est rare que les mailles coïncident », cf. l'épigraphie, *Nouveau Testament interlinéaire Grec/ Français*,

seulement, à partir d'un dictionnaire, de chercher les mots grecs et ses correspondants français, mais elle consistera à procéder verset par verset en tenant compte de la sémantique, de la grammaire et de quelques remarques syntaxiques (cf. les notes de bas de pages)⁹³.

¹ Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι⁹⁴ τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό.

Swindon, Alliance Biblique Universelle, 1993. Notre analyse s'appesantira sur certains termes et expressions jugés importants, et en particulier sur certains verbes afin d'accoucher notre propre traduction que nous estimerons sans doute plus ou moins fidèle au texte grec adopté.

⁹³ Notons avec E. OCHNMEIER que dans la majorité des cas, la traduction d'une phrase grecque débute par la recherche de son verbe. Le verbe est en effet le centre d'articulation de la phrase, *Cours de grec du Nouveau Testament*, Cléon d'Andran-France, Ed. Excelsis, 2004, p.12.

⁹⁴ L'expression « ἐν τῷ συμπληροῦσθαι » : Dans cette expression, nous avons le verbe « συμπληροῦσθαι » à l'infinitif présent passif de συμπληρώω. Il peut signifier « remplir », d'où au passif « être rempli (d'eau) », « être submergé » (cf. Lc 8,32). Il peut aussi signifier remplir, terminer, accomplir. Cet infinitif est précédé d'un article « τῷ » suivi d'une préposition « ἐν » qui régit le datif. Il s'agit sans doute de l'usage très fréquent de l'infinitif avec article au neutre utilisé après une préposition (M. CARREZ, *Dictionnaire grec- français du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1984, p.231). En grammaire grecque, comme le souligne J. W. WENHAM, la préposition et l'infinitif forment alors ensemble une tournure qui se rendra généralement par une proposition circonstancielle en français. La préposition ἐν suivi du datif de l'article neutre et de l'infinitif peut exprimer le moment où quelque chose arrive ; on traduira généralement par « pendant que », « quand », « tandis que », « au moment où » - *Initiation au grec du Nouveau Testament*, 3^{ème} édition revue et corrigée, Paris, Beauchesne, 1994, p.91. Comme le verbe est au passif, le sens de « être rempli, être accompli » serait le mieux dans ce cas. Nous dirions donc, « au moment où s'accomplissait le jour de la pentecôte ». L'accusatif « τὴν ἡμέραν » est sujet du verbe συμπληροῦσθαι (en grec le sujet de l'infinitif est toujours à l'accusatif). Le génitif τῆς πεντηκοστῆς (de pentecôte) est un complément de « τὴν ἡμέραν ». Cette première proposition principale : Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς de notre verset peut se traduire par « au moment où s'accomplissait le jour de la pentecôte... » Notre verset peut se traduire ainsi : « Au moment où le jour de la pentecôte s'accomplissait, ils étaient tous ensemble sur le même lieu ». Ou encore « ils étaient tous ensemble sur le même lieu au moment où le jour de la pentecôte s'accomplissait ». Certains comme Blass placent le point à la fin de ce verset, mais il peut être traduit sans un point final. Cf. J.H. MOULTON, Vol I, *A Grammar of New Testament Greek, Prolegomena*, 3th edition with corrections and additions, 1978, p. 233.

² καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὡσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας⁹⁵ καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον οὗ ἦσαν καθήμενοι

³ καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι⁹⁶ γλῶσσαι ὡσεὶ πυρὸς καὶ ἐκάθισεν ἐφ' ἓνα ἕκαστον αὐτῶν,

⁴ καὶ ἐπλήσθησαν⁹⁷ πάντες πνεύματος ἁγίου καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις⁹⁸ καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς.

⁵ Ἦσαν δὲ εἰς Ἰερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν.

⁶ γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης συνήλθεν τὸ πλῆθος καὶ συνεχύθη⁹⁹ ὅτι ἤκουον εἰς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων

⁹⁵ Ainsi toute cette expression ἦχος ὡσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας peut se traduire littéralement par « *un bruit comme se précipitant un souffle violent* ». Du point de vue sémantique, on remarquera que le mot πνοῆς et le mot πνεῦμα ont un sens identique car ils dérivent d'une même racine πνεω. C'est ainsi que la traduction de πνοῆς par « *souffle* », à notre avis, convient mieux que celle de « *vent* » qui est l'une des traductions possibles du terme « ἄνεμος » (Du latin ventus: Homère et Hésiode faisaient mention quatre sortes de vents : Borcus, Eurus, Notus et Zephyrus. Aristote en donnait douze lesquels servaient comme points de compass. Cf. LIDDELL & SCOTT, *Greek-English Lexicon*, the 24th edition, carefully Revised Throughout, New- York, Hinds, Hayden & Eldredge, 1901, p. 59). Le verset peut se traduire ainsi: « *Et tout à coup il surgit du ciel un bruit comme un souffle violent qui se précipitait sur eux, et il remplit la maison toute entière où ils étaient assis* ».

⁹⁶ Le verbe διαμεριζόμεναι qu'on peut traduire par « *étant divisées, séparées* » est un nominatif pluriel féminin du participe présent moyen de διαμερίζω. Il est au pluriel féminin parce que son sujet γλῶσσαι est au nominatif pluriel féminin et signifie « *langues* », « *langages* ». Ces mots διαμεριζόμεναι γλῶσσαι peuvent être traduits par « *langues partagées* » ou « *langues séparées* ». Le verset peut se traduire comme suit: « *Et il leur apparut des langues séparées, comme des flammes de feu ; elles se posèrent sur chacun d'eux* ».

⁹⁷ Le verbe ἐπλήσθησαν est à la 3^{ème} personne du pluriel de l'indicatif aoriste passif de πῖμπλημι qui signifie « *remplir* », « *rassasier* », « *être rempli* », « *être écoulé* ». Comme il est au passif, il se traduit par « *ils furent remplis* ».

⁹⁸ L'expression λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις peut se traduire par « *parler en d'autres langues* » ou « *parler d'autres langues* ». Nous pouvons traduire le verset comme suit: « *Et ils furent tous remplis de l'Esprit Saint et commencèrent à parler d'autres langues, selon que l'Esprit leur accordait de s'exprimer* ».

⁹⁹ Le verbe συνεχύθη est à la 3^{ème} personne du singulier de l'indicatif aoriste passif de συγχέω ou συγγύνω. Il se traduit par « *confondre* », « *bouleverser* ».

αὐτῶν.

⁷ ἐξίσταντο¹⁰⁰ δὲ καὶ ἐθαύμαζον λέγοντες· οὐχ ἰδοὺ ἅπαντες οὗτοί εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι;

⁸ καὶ πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ἧ ἐγεννήθημεν¹⁰¹

⁹ Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Ἑλαμίται καὶ οἱ κατοικοῦντες¹⁰² τὴν Μεσοποταμίαν, Ἰουδαίαν τε καὶ Καππαδοκίαν, Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν,

La conjonction de subordination οἷτι après ce verbe se traduit par « *car* » ou « *parce que* » et en y joignant toute cette expression ἤκουον εἰς ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλοῦντων αὐτῶν, nous pouvons traduire ainsi : « *Parce que chacun les entendait parler dans son propre dialecte* ». Ensuite, il nous faut remarquer que le mot grec διαλέκτῳ bien qu'il puisse être traduit par « *langue d'un peuple ou langage* ». Notre traduction de ce verset est la suivante : « *Au bruit qui se produisait, la foule s'assembla et fut confondue parce que chacun les entendait parler dans sa propre langue* ».

¹⁰⁰ Dans ce verset nous avons les verbes ἐξίσταντο et ἐθαύμαζον qui sont à la 3^{ème} personne du pluriel de l'indicatif imparfait. La différence se situe au niveau de la voix. Le premier est à la voix moyenne alors que le second est à la voix active. Le premier verbe de ἐξίστημι signifie « *être surpris* », « *être stupéfait* », et le second de θαυμάζω (de ce verbe dérive le mot français « *thaumaturge* » qui signifie faiseur des miracles ou une personne qui prétend faire des miracles, *Le Petit Larousse Grand format*, Paris, Larousse, 1992, p. 1005), presque synonyme au premier, il signifie « *être étonné* », « *être dans l'admiration ou l'émerveillement* », « *s'émerveiller* ». Nous traduisons ce verset de cette manière : « *Ils étaient stupéfaits et s'émerveillaient en disant : voici tous ces gens qui parlent ne sont-ils pas Galiléens* »?

¹⁰¹ Etant donné que certains mots sont déjà analysés, dans ce passage seul le verbe ἐγεννήθημεν attire notre attention ainsi que la conjonction de subordination πῶς assumant le rôle d'un adverbe interrogatif. Certes, la phrase est à la forme interrogative car il se clôture par un point virgule qui correspond à un point d'interrogation en français. Le verbe ἐγεννήθημεν est à la première personne pluriel de l'indicatif aoriste passif de γεννάω. Il signifie « *engendrer* », « *enfanter* ». Le verset se traduit comme suit : « *Et comment se fait-il que nous, nous les entendions chacun dans son propre dialecte, dans lequel nous sommes nés* » ?

¹⁰² Le verbe κατοικοῦντες nominatif pluriel masculin du participe présent se situe presque au milieu et sépare d'un côté les peuples et de l'autre les régions ou les pays. C'est le verbe au cœur de ce verset, cependant il peut être compris comme un participe nominal. Ainsi οἱ κατοικοῦντες peut se dire tout court « *les résidant* » (cf. le verset 5). Nous pouvons traduire comme suit : « *Parthes, Mèdes, Elamites, et (ceux qui résident) les résidents la Mésopotamie, la Judée, la Cappadoce, le Pont et l'Asie* ».

¹⁰ Κυρήνην, καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες¹⁰³ Ῥωμαῖοι

¹¹ Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι, Κρήτες καὶ Ἄραβες, ἀκούομεν
λαλούντων¹⁰⁴ γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ

¹² ἐξίσταντο δὲ πάντες καὶ διηπόρου¹⁰⁵ ἄλλος πρὸς ἄλλον
λέγοντες· τί θέλει τοῦτο εἶναι

¹³ ἕτεροι δὲ διαχλευάζοντες¹⁰⁶ ἔλεγον ὅτι γλεύκοις μεμεστωμένοι
εἰσίν.

¹⁰³ Sur cette liste des régions ou pays, seul le verbe ἐπιδημοῦντες attire notre attention. Il est également un nominatif pluriel masculin du participe présent actif de ἐπιδημέω. Il signifie « *rester* », « *demeurer* », « *résider* ». On peut traduire ce verset par « *la Phrygie et aussi la Pamphylie, l'Égypte et la région de la Libye voisine de Cyrène, et nous Romains qui résidons ici* », Ce verbe a le sens de résider dans un pays en tant qu'étranger (cf. Ac 2,10 :17,21), M. CARREZ, *Op.cit.*, p. 99.

¹⁰⁴ Du point de vue sémantique, il semble, à notre avis, que ἡμετέρας est une forme abrégée du pronom de la première personne « *ἡμεῖς* » (*nous*) et de l'adjectif indéfini « *ἕτερος* » (*autre, différent*). Cet adjectif ἕτερος est synonyme de l'adjectif ἄλλος. Cependant ἕτερος peut se traduire soit par « *autre* » ou « *différent* ». Ce dernier sens rappelle le mot français « *hétérogène* ». Cf. J.H.MOULTON, D.D., *The vocabulary of the Greek New Testament, illustrated from the papyri and other non-literary sources*, Michigan, Grand Rapids, 1985, p.257. L'expression ταῖς ἡμετέρας γλώσσαις est à traduire ainsi : « *dans nos différentes langues* ». Le mot μεγαλεῖα est un accusatif neutre pluriel de l'adjectif qui signifie « *grandeurs* », « *merveilles* ». L'expression τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ peut se traduire par « *les grandeurs de Dieu* », « *les choses magnifiques de Dieu* », « *les merveilles de Dieu* ». Le verset peut se traduire alors par « *Juifs aussi bien que prosélytes, Crétois et Arabes, nous les entendons parler dans nos différentes langues les merveilles de Dieu* ».

¹⁰⁵ Nous avons deux verbes à la 3^{ème} personne du pluriel de l'imparfait. Le premier verbe ἐξίσταντο étant déjà analysé au verset 7, le deuxième διηπόρου à l'imparfait actif qui signifie « *ils étaient très confus* » est un verbe composé de δια et ἀπόρεω (= être incertain, ne savoir quoi faire, être dans une situation sans issue). La préposition vient intensifier le sens, d'où « *être perplexes* », « *être très confus* ». Ainsi, le verset entier peut se traduire de la façon suivante : *Ils étaient tous stupéfaits et très confus, et se disaient l'un à l'autre : qu'est-ce que ceci veut signifier en soi ?*

¹⁰⁶ Le verbe διαχλευάζοντες nominatif pluriel masculin du participe présent de διαχλευάζω peut se traduire par « *se moquant* ». Le verbe ἔλεγον de λεγω à la 3^{ème} personne du pluriel de l'indicatif imparfait actif se traduit par « *ils disaient* ». Logiquement la conjonction de subordination ὅτι peut se traduire soit par un style direct soit par un style indirect. Il y a trois emplois courants de ὅτι. Il peut être utilisé pour introduire une proposition circonstancielle de cause, il va

2.3. Traduction adoptée

1. *Au moment où le jour de la Pentecôte s'accomplissait, ils étaient tous ensemble sur le même lieu.*

2. *Et tout à coup il surgit du ciel un bruit comme un souffle violent qui se précipitait sur eux, et il remplit la maison entière où ils étaient assis,*

3. *et il leur apparut des langues séparées, comme les flammes de feu ; elles se posèrent sur chacun d'eux,*

4. *et ils furent tous remplis de l'Esprit Saint et commencèrent à parler d'autres langues, selon que l'Esprit leur accordait de s'exprimer.*

5. *Or il y avait à Jérusalem des résidents juifs, hommes pieux, de toutes les nations qui sont sous le ciel.*

6. *Au bruit qui se produisait, la foule s'assembla et fut confondue parce que chacun les entendait parler dans sa propre langue.*

7. *Ils étaient stupéfaits et s'émerveillaient en disant : voici tous ces gens qui parlent ne sont-ils pas tous Galiléens ?*

8. *Et comment se fait-il que nous, nous les entendions chacun dans son propre dialecte, dans lequel nous sommes nés ?*

9. *Parthes, Mèdes, Elamites, et ceux qui résident la Mésopotamie, la Judée, la Cappadoce, le Pont et l'Asie,*

10. *la Phrygie et aussi la Pamphylie, l'Égypte et la région de la Libye voisine de Cyrène, et nous Romains qui résidons ici.*

11. *Juifs aussi bien que Prosélytes, Crétois et Arabes, nous les entendons parler dans nos différentes langues les merveilles de Dieu.*

signifier lors « parce que ». Il peut être employé pour introduire des propositions complétives, y compris le style indirect. Il est aussi utilisé pour introduire le style direct. Cf. J.W. WENHAM, *Op.cit.*, pp.110-111. De notre côté, nous optons pour un style indirect. Le verbe μεμεστωμένοι au nominatif pluriel masculin du participe parfait passif de μεστόω suivi de génitif, se traduit par « *remplis de...* ». En grec ce sont les désinences et non l'ordre des mots dans la phrase qui permettent de déterminer la fonction et le nombre d'un mot. Cf. E. OCHSENMEIER, *Op.cit.*, p.24. Ce verset peut se traduire ainsi : *D'autres disaient en se moquant qu'ils sont pleins du vin doux.*

12. *Ils étaient tous stupéfaits et très confus, et se disaient l'un à l'autre : Qu'est-ce que ceci veut signifier en soi ?*

13. *D'autres se moquaient et disaient qu'ils sont pleins de vin doux.*

ANALYSE LITTÉRAIRE

3.1. Etude des contextes

Nous allons à ce niveau cerner le contexte à trois échelles, à savoir le contexte lointain, large et immédiat.

3.1.1. Contexte lointain

Notre récit s'inscrit dans un contexte lointain où il faut comprendre d'abord que la mort de Jésus constatée est surmontée par la résurrection. Il évoquerait avant tout le flou inhérent à un aussi lointain souvenir, une manifestation collective du Ressuscité. Cette résurrection diversement prouvée par les évangélistes est confirmée par les apparitions auxquelles Luc fait allusion en 1,3 en ces termes : « après qu'il eut souffert, il leur apparut vivant, et leur en donna plusieurs preuves, se montrant à eux pendant quarante jours, et parlant des choses qui concernent le Royaume de Dieu ». C'est dans un contexte de la foi pascale, « une foi qui a surmonté le scandale de la mort du maître »¹⁰⁷.

¹⁰⁷ D. MARGUERAT, « Pourquoi s'intéresser à la source? Histoire de la recherche et questions ouvertes », in *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 49.

3.1.2. Contexte proche

L'absence de Jésus après son enlèvement crée en réalité une crise et cette crise serait comblée par la promesse de l'Esprit Saint. C'est ce qui explique à notre avis, le récit d'Ascension où Jésus Ressuscité tient encore un entretien avec ses disciples et que ces derniers lui posent la question du rétablissement du royaume d'Israël (1,6-11)¹⁰⁸. Nous dirions autrement que les apparitions ne devraient pas continuer indéfiniment. Si elles sont là pour combler une crise constatée à partir de la mort de Jésus, il fallait maintenant que cette absence causée par l'Ascension soit à son tour comblée par l'œuvre de l'Esprit Saint. Comme le dit Jean-Paul II dans son encyclique « Jésus de Nazareth, "exalté" dans l'Esprit Saint, se présente au cours de ce discours et de ce dernier entretien comme celui qui porte l'Esprit comme celui qui doit le révéler et le donner aux apôtres et à l'Eglise au prix de son départ par la croix »¹⁰⁹. Pour Luc, tout l'évangile, tout Jésus s'éclaire et se résume dans l'œuvre eschatologique de l'Esprit, s'établissant désormais sur la terre en communion universelle de tous ceux qui reconnaissent en Jésus le Fils de Dieu et qui en reçoivent le don qui les fait fils comme lui¹¹⁰. Tel serait le contexte proche.

3.1.3. Contexte immédiat

Quant au contexte immédiat, ce récit, tel que Luc voudrait nous le présenter, se déroule le jour d'une de grande fête juive, la fête de Pentecôte. Cette fête suit immédiatement la Pâques.

¹⁰⁸ Jésus Ressuscité revient dans ses apparitions au thème du « royaume de Dieu » alors que les disciples dans leur inquiétude posent la question sur le « royaume d'Israël ».

¹⁰⁹ *L'Esprit Saint. Lettre encyclique de Jean- Paul II, « Le Seigneur qui donne la Vie »*, Paris, Cerf, 1986, p.33.

¹¹⁰ L. BOUYER, *Le consolateur. Esprit de vie et de grâce*, Paris, Cerf, 1980, p. 101.

3.2. Délimitation du texte

La question qui nous préoccupe est la suivante : peut-on étudier notre texte indépendamment ? En d'autres termes, notre texte présente-t-il des liens avec ce qui précède et ce qui suit ? Pour y arriver, nous dégagerons quelques indices littéraires, temporels et thématiques.

3.2.1. Les indices littéraires

L'expression en 1,14 οὔτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ (*Tous ceux-ci persévéraient d'un commun accord dans la prière*) présente sans doute des liens avec notre texte quand nous lisons dès le début du premier ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό (*ils étaient tous ensemble sur le même lieu*). En plus, le lieu dont l'expression ἐπὶ τὸ αὐτό, fait mention renvoie sans doute aux termes εἰς τὸ ὑπερῶον (*dans la chambre haute*) déjà présente en 1,13. Cependant, notre texte désigne le lieu au deuxième verset par le terme « οἶκος » à la place du terme « ὑπερῶον ». Ce changement stylistique dans l'utilisation des termes prouve que notre récit est lié à ce qui précède.

De ce qui précède, hormis le récit de l'élection de Matthias comme apôtre en remplacement de Judas (1,15-26), notre texte présente des liens avec ce qui précède par les expressions susmentionnées aux versets 13 et 14 du premier chapitre. Mais il nous faut remarquer par rapport au récit précédent, celui de l'élection de Matthias, le dernier verset termine par l'expression μετὰ τῶν ἑνδεκα ἀποστόλων (*avec les onze apôtres* cf. v. 26) que nous rencontrerons dans la suite de notre texte au verset 14 sous ces termes σὺν τοῖς ἑνδεκα (= *avec les onze*).

C'est encore à ce niveau que notre texte est lié à la fois de ce qui précède et de ce qui suit. De ce fait, Il est facile d'observer que le nom de Pierre est en tête de la liste des apôtres au verset 13 du premier chapitre, c'est encore lui, qui se lève au milieu des frères dans le récit de l'élection de Matthias (cf.v.15), et en progressant, le narrateur fera

mention de l'apôtre Pierre pour la troisième fois quand il va se lever en vue de tenir un discours (2,14).

3.2.2. Les indices thématiques

Sur le plan thématique, l'idée « *d'être ensemble* » se décèle par rapport à ce qui précède. Au verset 6 du premier chapitre nous rencontrons le nominatif masculin pluriel du participe aoriste actif *συνελθόντες* du verbe *συνέρχομαι* dans la phrase *οι μὲν οὖν συνελθόντες* (*ceux-ci donc s'étant réunis ou assemblés*). Cette idée est exprimée autrement dans notre texte au deuxième verset par le nominatif pluriel masculin du participe présent moyen *καθήμενοι* du verbe *κάθημαι* qui signifie « *s'asseoir* », « *être assis* », « *habiter* » et l'adverbe *ὁμοῦ* et en particulier par l'adjectif *πάντες* que le narrateur utilise diversement dans notre texte au verset 1,4, 5, 7 et 12.

Disons tout simplement que notre texte, tout en restant lié à la thématique « *d'être ensemble* », se détache de ce qui précède par d'autres termes qui expriment la même idée. Ce détachement ne signifie pas l'autonomie absolue du texte. En aval, cette thématique va revenir un peu plus loin après le long récit de discours (2, 14-41). C'est précisément au verset 44 où nous lisons, sans l'adverbe *ὁμοῦ*, la même expression grecque du deuxième verset de notre texte de cette façon : *ἦσαν ἐπὶ το αὐτο*. (*Ils étaient sur le même lieu*), mais bien attendu dans une situation nouvelle.

3.2.3. Les indices temporels

En ce qui concerne les indices temporels, par rapport à ce qui précède, la construction grammaticale en grecque de la préposition suivie de l'article neutre au datif avec l'infinitif *καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς* (*au moment où le jour de la pentecôte s'accomplissait*) marque un nouveau départ par rapport à

1,26 par le changement des temps ou des moments (ἐν + τω + infinitif) et de la mention précise de la fête de Pentecôte.

Ensuite, par rapport à ce qui précède, nous remarquons comment le narrateur articule son texte par diverses expressions. En effet, dès le troisième verset du premier chapitre nous avons l'expression *μετὰ τὸ παθεῖν* (*après qu'il eut souffert*) et au neuvième verset du même chapitre nous avons l'expression *καὶ ταῦτα εἰπὼν* (*et après ces choses, ses mots, ses paroles*). En outre, il s'ensuit une bonne articulation scandée par les adverbes de temps : *τότε* (*alors*) et *καὶ ὅτε* (*et lorsque*) respectivement au verset 12 et 13, au verset 15 du même chapitre par l'expression *καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις* (*en ces jours-là*) et enfin par rapport à ce qui suit, au verset 14, par la construction grammaticale *σταθείς δὲ ὁ Πέτρος σὺν τοῖς ἑνδεκά¹¹¹* (*alors Pierre debout avec les onze*). Ce revirement exprimé par le verbe *σταθείς* montre le début d'un autre texte, celui du discours. Mais ce discours qui veut expliquer ce qui s'est passé, se situe dans la suite logique de notre récit. Les versets 13 et 15 sont liés par ces termes : *γλεύκους μεμestωμένοι εἰσὶν* (*ils sont remplis de vin doux*) et *οὔτοι μεθύουσιν* (*ceux-ci sont ivres ?*).

Par ces indices tant littéraires, thématiques que temporels, il ressort sans doute que notre texte, en amont et en aval ne constitue pas un morceau littéraire autonome. Quelles seraient ses sources d'inspiration ?

3.3. Critiques des traditions et des sources

Rappelons-nous que dans le premier chapitre, nous avons présenté les traditions dans un cadre large. Ici, partant des indices relevés dans le

¹¹¹ Cet emploi d'un sujet composé avec *σὺν* ne se trouve dans le NT que dans les Actes dont la grécité est meilleure. L'adverbe *σὺν* d'ailleurs est plutôt d'emploi littéraire, en grec populaire on se sert de *μετὰ* avec le génitif. Le verbe *σταθείς* participe aoriste passif de *ἵστημι* est employé au sens intransitif, comme s'il y avait *στάς*, forme hellénistique, s'étant tenu debout. Cet emploi d'un participe en tête d'une phrase est fréquent dans Luc ; pour *ἵστημι* cf. Lc 18,11 ; 19,8 ; Ac 5,20 ; 17,22 ect. Cf. . E. JACQUIER, *Op.cit.*, p. 56.

texte lui-même, il sera question de partir de ceux-ci pour mener la critique des traditions.

3.3.1. La tradition des prophètes anciens

Peut-on dire que notre texte se serait inspirait de la tradition des anciens prophètes ? Cette tradition est en général celle des prophètes non écrivains. En effet, partant de l'expression λαλεῖν ἑτέροις γλώσσαις, certains exégètes voient dans ce récit une interprétation de la glossolalie en xénoglossie. Le phénomène de « parler en langues » serait sous l'inspiration des anciens prophètes (cf. Nb 11,25-29 ; 1S 10,5-6 ; 1R22, 10) c'est-à-dire, les prophètes itinérants et extatiques (cf. l'époque de Samuel) et ceux des confréries à l'époque d'Elie et Elisée¹¹².

¹¹² Avec l'histoire du mouvement prophétique ou en fouillant les origines du prophétisme, nous nous rendons compte que le prophétisme en Israël a évolué. Le prophétisme n'est pas une spécificité d'Israël. Ce mouvement est donc antérieur à Israël. Mais d'où et de qui l'a-t-il reçu ? Le mouvement prophétique est à comprendre dans le contexte des trois grandes et vieilles civilisations du Proche Orient Ancien : Mésopotamie, Egypte et Canaan, nous dirions qu'il était essentiellement cultuel et extatique, les manifestations y étaient bruyantes : chants, cris, danses et gesticulations. En hébreu, l'appellation courante du prophète est *nabî*, cependant l'origine du mot est incertaine. Pour les uns il se rattache à une racine archaïque apparentée à *nb'* (sourdre avec bruit, bouillonner intérieurement) A. ROBERT et A. FEUILLET (sous-dir), *Introduction à la Bible*, Tome I, Tournai, Desclée, 1959, p.467. Sans toutefois, pénétrer dans les méandres étymologiques et génétiques du mot *nabî* l'aspect captivant, ce serait donc le transport extatique qui ferait le prophète. Sous une forme de conjugaison hébraïque insinue Philémon MBELE, le verbe *nâbâ* a aussi un sens de s'agiter, tomber en délire, divaguer. C'est pour cela que dans le proche Orient Ancien, le prophète à l'origine était considéré comme un fou, P. MBELE, *Introduction au prophétisme de l'Ancien Testament*, Butare, St François, 2001, p.7. Il convient de préciser qu'au XI^{ème} et X^{ème} siècles, on rencontre en Israël un mouvement prophétique et une forme de prophétie connus sous le nom de prophétisme extatique. On était alors en pleine crise. Il se créa des guildes des prophètes pour résister aux dangers qui menaçaient la vie spirituelle d'une nation (1 S 9 et 10). Ces hommes vivaient groupés à proximité des sanctuaires de Yahweh (1 S 19, 20). C'est possible qu'ils aient joué un rôle dans le culte, mais on ne saurait le démontrer avec certitude. Pour « prophétiser », ils se mettaient eux-mêmes en transe, provoquant par la musique et la danse un état frénétique, qui devenait contagieux. Le verbe « prophétiser » est à comprendre dans le sens d'entrer en

Cette hypothèse relève certaines incohérences dans notre texte de base, notamment aux versets 7,12 et 13. Elle trouve inconciliable à la fois la réaction de la moquerie de la foule et son émerveillement en écoutant les merveilles de Dieu. Essayons de suivre le cheminement de son argumentation.

Cette thèse de glossolalie se décèlerait au fond des versets 7 et 12 de notre texte derrière les verbes d'action ἐξίσταντο et ἐθαύμαζον, διηπόρουν « *Ils étaient stupéfaits et s'émerveillaient* », « *ils étaient très confus* ». Aussi cette thèse peut nous conduire à découvrir cette tradition derrière le questionnement des versets 8 et 12 : « *Et comment se fait-il que nous, nous les entendions chacun...* », « *Qu'est-ce que ceci veut signifier en soi ?* » et surtout le verset 13 dont la lecture est la suivante : « *D'autres se moquaient et disaient qu'ils sont pleins de vin doux* ».

En outre, cette thèse peut nous faire bien remarquer l'analogie établie entre l'ivresse, c'est-à-dire, celui qui est rempli du vin et celui qui est rempli de l'Esprit Saint. Cela est à peu près l'image du prophète

transes, parler avec enthousiasme, être en délire. C'est dans ce sens qu'il faut également comprendre le passage que la tradition Yahwiste nous rapporte en ces mots : « *L'Eternel descendit dans la nuée, et parla à Moïse ; il prit de l'esprit qui était sur lui, et le mit sur les soixante-dix anciens. Et dès que l'esprit reposa sur eux, ils prophétisèrent ; mais ils ne continuèrent pas* » (Nb 11,25). W. HARRINGTON, *Nouvelle introduction à la Bible*, Paris, Seuil, 1971, p. 341. A bien des points de vue, pareille institution ressemble fort à celle des prophètes phéniciens et cananéens de Baal, tels que nous les connaissons par des documents profanes et par la Bible elle-même. Pour renchérir cette idée, Albright tient à affirmer que le mouvement prophétique a eu son origine dans ce qu'on peut appeler l'extatisme de groupe, c'est-à-dire dans des danses et autres mouvements si souvent répétés par les membres d'un groupe que finalement ils succombent à une sorte de suggestion hypnotique, sous l'influence de laquelle ils restent inconscients pendant des heures. Dans cet état, le subconscient peut devenir anormalement actif, et des personnes d'un certain type psychologique peuvent avoir des visions et des expériences mystiques qui dirigent ou tout au moins affectent ensuite en quelque manière leur vie tout entière. Ce phénomène se rencontre universellement. On le trouve chez les sauvages, dans l'antiquité, et dans les plus grandes religions aujourd'hui, cf. WILBRIGHT cité par W. HARRINGTON, *Op.cit.*, p.341.

נָבִי (Nabî) si nous nous accrochons même à l'étymologie de ce mot qui est aussi voisin de quelqu'un qui perd la raison. Les prophètes extatiques sont révélateurs de ce phénomène. Mais aussi les signes symboliques des prophètes prouvent à suffisance cette dimension du נָבִי comme ayant de la folie pour les autres qui l'observent.

Ce type de prophétisme accompagné d'une gesticulation désordonnée, d'une agitation causée par les émotions, les passions conduisant l'individu à parler ou agir de façon déraisonnable, pourrait-il être rapproché de la glossolalie ? Il est fort possible même si celle-ci n'est pas explicitement mentionnée¹¹³. Dans son argumentation, la thèse de la glossolalie interprétée en xénoglossie trouve que l'expression « τῆ ἰδίᾳ διαλέκτω » est rédactionnelle.

Par voie de conséquence, si l'expression « τῆ ἰδίᾳ διαλέκτω »¹¹⁴ qui se trouve au verset 8 serait rédactionnelle pour justifier la xénoglossie, nous supposons également que le verset 5 qui fait mention ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν / *nations qui sont sous le ciel* » ainsi que la liste des versets 9-11 seraient également rédactionnels.

3.3.1.1. *Un autre récit ?*

Que se passerait-il si les notations mentionnées ci-haut sont omises du texte ? Notre passage se lirait avec les articulations suivantes : v.1-4 ; vv.6a-13 dont la teneur est ci-dessous :

1. *Au moment où le jour de la Pentecôte s'accomplissait, ils étaient tous ensemble sur le même lieu.*

¹¹³ Mais dans la suite, cette forme de prophétisme n'apparaît pas chez les prophètes écrivains du VII^{ème} siècle. Le prophète est celui maintenant qui annonce le message de Dieu, dépourvu des caractéristiques décrites pour les prophètes anciens.

¹¹⁴ Rappelons que l'expression « τῆ ἰδίᾳ διαλέκτω » du texte édité a été retenue dans notre texte du travail par rapport à la leçon « λαλοῦντας ταῖς γλώσσαις = *parlant en langues* » que soutiennent les manuscrits D sy^{p.(hmg)} ; Aug^{pt}. Cette variante fait surgir à la surface la tergiversation entre la « glossolalie » et la « xénoglossie ».

2. et tout à coup il surgit du ciel un bruit comme un souffle violent qui se précipitait sur eux, et il remplit la maison entière où ils étaient assis,

3. et il leur apparut des langues séparées, comme les flammes de feu ; elles posèrent sur chacun d'eux,

4. et ils furent tous remplis de l'Esprit Saint et commencèrent à parler en langues, selon que l'Esprit leur accordait de s'exprimer.

6. Au bruit qui se produisait, la foule s'assembla et fut confondue.

7. Ils étaient stupéfaits et s'émerveillaient en disant : voici tous ces gens qui parlent ne sont-ils pas tous Galiléens ?

12. Ils étaient tous stupéfaits et très confus, et se disaient l'un à l'autre : *Qu'est-ce que ceci veut signifier en soi ?*

13. *D'autres se moquaient et disaient qu'ils sont pleins de vin doux.*

Cette lecture brève renforce encore plus le caractère merveilleux ou miraculeux de notre récit. Nous serions encore tenté de croire que la présence de l'expression « τῆ ἰδίᾳ διαλέκτω » voudrait faciliter la lecture et rendre plus raisonnable le récit dans la perspective de la xénoglossie. Cette argumentation serait-elle plausible ?

3.3.1.2. *Objection à cette thèse*

Premièrement, cette thèse, qui voit notre récit comme une interprétation de la glossolalie en xénoglossie, n'est pas loin de minimiser, à notre avis, l'intention de l'auteur dans la rédaction finale du récit. Deuxièmement, dans sa démarche génétique, cette thèse tente de reconstruire un autre texte hypothétique dont le caractère spéculatif serait grandissant¹¹⁵. Cette thèse part d'un préjugé initial : l'événement

¹¹⁵ C'est dans cette optique que les éditeurs de la TOB note ce qui suit : le phénomène qui se produit évoque assurément la « glossolalie » ou « parler en langues » : les apôtres s'expriment un peu à la manière des anciens prophètes (cf. Nb 11,25-29; 1S 10,5-6; 1R 22,10) et, en tout cas, comme les chrétiens saisis par l'Esprit aux premiers temps de l'Eglise (cf. 10,46; 19,6; 1Co 12-14), ils parlent dans un état d'exaltation caractéristique (2,13). Mais *parler d'autres langues* c'est se faire entendre dans la langue des autres peuples et tel est, pour l'auteur, l'aspect majeur de l'événement. Le don de l'Esprit rétablit ici l'unité de langage

de Pentecôte n'a pu être qu'une glossolalie. Ensuite, en raison du miracle, cette thèse établit le côté non historique du récit : tout ce qui touche à la xénoglossie, phénomène que l'on croit impossible, ne saurait être original et doit être déclaré secondaire.

L'expression τῆ ἰδίᾳ διαλέκτω, à notre avis, ne serait pas rédactionnelle pour des raisons suivantes : la Pentecôte est l'une de fête qui attirait une affluence des juifs et prosélytes à Jérusalem. C'est ce caractère rassembleur de la fête qui milite sans doute la présence de ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν au verset 5 ainsi que la réaction (6b, 8) et la liste des pèlerins (9-11) dans notre récit. Nous sommes persuadé que c'est dans la rédaction finale du récit que se traduit l'intention de l'auteur, qu'il nous faut dégager l'explication et la théologie du texte en tenant compte, sans doute de son arrière-fond historique.

3.3.2. La critique des traditions juives sur le Sinaï

Dès le premier verset cette mention τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς (*le jour de la pentecôte*) nourrit notre curiosité de vérifier ce qui est derrière le texte. Pourquoi Luc place t-il l'événement du don de l'Esprit Saint le jour de Pentecôte ? Ce choix serait-il gratuit ? Qu'est-ce que alors la Pentecôte¹¹⁶ ? Pour bien comprendre notre texte, il est important de circonscrire le contexte de la Pentecôte dans l'Ancien Testament et dans le judaïsme. Quel était le sens précis qu'avait revêtu cette fête dans la liturgie et la spiritualité d'Israël ? La Pentecôte dut son importance au sédentarisme du peuple juif pour qui, le séjour en Egypte parut un souvenir lointain. On retrouve la même relation Pentecôte et Pâque aussi bien dans la liturgie que dans l'histoire : Israël a été sauvé d'Egypte et de la mer (Ex 14-15) pour entrer dans l'alliance avec Dieu au Sinaï (Ex

qui s'était dé faite à la tour de Babel (Gn 11,1-9) et préfigure ainsi la dimension universelle de la mission des apôtres (cf. 1,8). *Traduction œcuménique de la Bible. Nouveau Testament*, Edition intégrale, Paris, Cerf, 1976, p. 365.

¹¹⁶ D'autres détails concernant cette fête, cf. *supra*, chap.I, § 1.3, et la note de bas de page 124.

19). Des textes vétérotestamentaires qui font allusion à cette fête (EX 34,22 ; Lv23 ; Nb 28,26 ; Dt 16,10.16), un seul texte historique et tardif attire notre attention (2Ch 8,13) :

וּבְדִבְרֵי-יוֹם בַּיּוֹם לְהַעֲלוֹת כְּמִצְוַת מֹשֶׁה לְשַׁבְּתוֹת
 וְלַחֲדָשִׁים וְלַמּוֹעֲדוֹת שְׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה בַּחֹג הַמִּצְוֹת
 וּבַחֹג הַשַּׁבְּעוֹת וּבַחֹג הַסִּפּוֹת:

« Selon le rituel quotidien des holocaustes, conformément à l'ordre de Moïse sur les sabbats, les néoménies et les trois solennités annuelles : la fête des Azymes, la fête des Semaines et la fête des Tentes » (cf. Bible de Jérusalem).

En effet, ce passage postexilique fait mention de trois fêtes : la fête des Azymes (des pains sans levain), la fête des Semaines et la fête des tabernacles. La Pentecôte est nommée ici la fête des Semaines (חֹג הַהַשְׁבָּעוֹת) / *hag hashavu^cot*. Il est intéressant de remarquer que le nom grec qui désigne cette fête se lit dans la LXX dans deux passages des livres deutérocanoniques (Tb 2,1 ; 2M 12,32) :

Le premier passage de Tb 2,1 où nous rencontrons l'expression ἐν τῇ πεντηκοστῇ τῇ ἑορτῇ ἣ ἔστιν ἁγία ἑπτὰ ἑβδομάδων, fait mention de la Pentecôte comme une fête avec une note explicative suivante : c'est-à-dire la sainte fête des Semaines (ἣ ἔστιν ἁγία ἑπτὰ ἑβδομάδων). Ce qualificatif « ἁγία » est la preuve qui montre que cette fête dépasse le cadre de la célébration d'un événement agricole.

Le deuxième passage de 2 M 12, 32 où nous rencontrons ce mot πεντηκοστή à l'accusatif dans l'expression μετὰ δὲ τὴν λεγομένην πεντηκοστήν (*après la fête dite de la Pentecôte*) fait mention de cette fête de Pentecôte à l'époque de l'insurrection juive contre la domination grecque. Hormis notre texte, le Nouveau Testament mentionne deux fois le mot πεντηκοστή (Ac 20,16 ; 1Co16, 8) avec une précision dans les Actes ἡ ἡμέρα τῆς πεντηκοστῆς/*le jour de la Pentecôte*.

Il s'avère nécessaire de saisir que le choix de Luc n'est pas gratuit pour des raisons suivantes :

- A la lumière de ce qui est dit ci-haut, la fête de Pentecôte célébrée après l'exil est porteuse sans doute du caractère universel. C'est sûrement pendant l'exil que l'ouverture aux nations devient plus explicite. La catastrophe nationale ou l'expérience de l'exil a contribué au changement des mentalités, à l'élargissement conceptuel de Dieu d'Israël. Désormais, Dieu n'est plus local mais universel. Cette vision universelle est évidente dans les écrits exiliques et postexiliques notamment Ezéchiel, Ruth, Jonas. En effet, le Dieu d'Israël est désormais le Dieu de toutes les nations et que Jérusalem est le centre qui attirerait toutes les nations.

- Il est à rappeler que les trois fêtes attireraient une affluence des juifs et des prosélytes à Jérusalem, à savoir la Pâque (fête des azymes= sortie d'Egypte), la Pentecôte (fête de la moisson) et la fête des Tabernacles (évoquant le séjour au désert).

- Cette fête, à l'origine agricole avons-nous-dit, célébrera à partir de l'exil un événement unique et central, l'alliance du Sinaï. En effet, c'est avec raison que Jacques Dupont définit la Pentecôte comme une fête célébrée cinquante jours après la Pâque et commémorait l'alliance du Sinaï entre Dieu et Israël¹¹⁷. Cette commémoration de l'alliance sinaïtique rappelait l'unité des peuples juifs en tant que nation formée à partir de l'événement décrit en Exode 19.

Il faut reconnaître que notre récit ne contient aucune allusion explicite ni à l'alliance sinaïtique ni au don de la Loi. Cependant la manière de raconter, de même que certains éléments du récit, y font peut être référence implicitement¹¹⁸.

¹¹⁷ Traduction œcuménique de la Bible (TOB), édition intégrale, Paris, Cerf, 1998, p. 2619.

¹¹⁸ On ne s'étonnera pas dès lors de constater que le récit des Actes contient plusieurs allusions aux événements du Sinaï, tels qu'ils sont rapportés au chapitre 19 de l'Exode ou dans les développements que leur ont donnés des traditions juives plus récentes. Cf. J.DUPONT, *Op.cit.*, p. 194.

3.3.2.1. *Quelques remarques sur Exode 19-20.*

Cette section d'Ex19-20 rappelle quelques éléments importants : l'Égypte, l'alliance, la théophanie et la Loi. Ces éléments sont significatifs pour la foi des juifs au cours de l'histoire :

v.4 : Le rappel de l'histoire par Moïse aux enfants d'Israël concerne les prodiges en Égypte et la sortie de ceux-ci.

v.5 : Dans cette promesse que l'Éternel fait aux enfants d'Israël par l'entremise de Moïse, les termes utilisés sont significatifs : בְּרִיתִי, « alliance », et לִי כָּל-הָאָרֶץ « tous les peuples » et « toute la terre ». Ces termes insinuent le caractère à la fois particulier et universel de la l'alliance. Cette alliance que la LXX traduit par διαθήκη, tout en soulignant explicitement son caractère particulier, elle anticipe déjà implicitement le caractère universel et la mission d'Israël parmi les nations par l'expression ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν ἐμῆ γὰρ ἐστὶν πᾶσα ἡ γῆ / *Toutes les nations sont à moi et toute la terre* (cf. Ex19, 5 LXX).

vv.16-25 : la théophanie suivie du don de la Loi au mont Sinaï (Ex 20).

3.3.2.2. *Les signes cosmiques en Exode 19.*

Ce texte au seizième et dix-neuvième verset évoque les signes cosmiques intéressants à noter en vue d'éclairer notre texte :

Le troisième jour quand vint le matin, il y eut des voix, des éclairs, une épaisse nuée sur la montagne ; le son de la trompette retentit fortement ; et toute le peuple qui était dans le camp fut saisi d'épouvante... La montagne de Sinaï était toute en fumée, parce que l'Éternel y était descendu au milieu de feu ; cette fumée s'élevait comme la fumée d'une fournaise, et toute la montagne tremblait avec violence (Ex19, 16.19).

Ce texte rappelle le don de la Loi que Dieu donna aux enfants d'Israël. Au cours de l'histoire, cet événement sera commémoré à la fête de Pentecôte. Par ces événements, Israël se voyait constitué comme peuple parce que sauvé des forces de destruction et de mort et établi

dans l'existence des nations dans la rencontre de Dieu et de sa Parole¹¹⁹. Dans la liturgie et la spiritualité d'Israël, Dieu est célébré comme Chemin (Pâque), Vérité (Pentecôte) et Vie (fête de Tabernacles) cf. Jn 14,6.

Remarquons quelques expressions et termes utilisés dans ces deux versets d'Ex 19 notamment : « *Les tonnerres, des éclairs et une épaisse nuée sur la montagne* », « *le camp fut saisi d'épouvante* », « *l'Éternel y était descendu au milieu du feu* ». Nous pouvons sans doute soutenir, comme le tableau l'indique ci-dessous, l'hypothèse selon laquelle ce texte théophanique serait à la base d'une nouvelle perspective lucanienne où nous trouvons les termes et expressions dans notre texte comme : « *Les flammes de feu* », « *tout à coup il vint du ciel un bruit comme celui du vent violent* », « *Ils étaient tous dans l'étonnement* ».

Exode 19	Actes 2
L'Éternel est descendu...v.16	Un bruit vient du ciel... v.2 cf. Ez 37,7b
Les tonnerres, les éclairs, le tremblement de la montagne avec violence... v.16.18	Un vent violent... v.2 cf. Ez 37, 9b
Tout le peuple fut saisi d'épouvante..v.16	La foule fut confondue... v 6-7.12 Ils étaient tous stupéfaits et très confus
Au milieu du feu, la fumée comme la fumée d'une fournaise v.18	Les flammes de feu v.3

Ainsi, ressort-il au vu de ce tableau que des traits d'Ac 2 rappellent certains du récit de Ex 19. Comme le don de la Loi (Ex 19,16-19), celui

¹¹⁹ Collectif, Libération des hommes et salut en Jésus-Christ, in *Cahiers Evangile*, n° 6, 1973, pp.12-15.

de l'Esprit est situé dans le cadre d'une théophanie (Ac 2,1-4), où le feu notamment joue un rôle (cf. Ex 19,18)¹²⁰.

Plus remarquable encore est le parallélisme entre notre récit et certains commentaires rabbiniques des événements du Sinaï. Georges Gander nous en donne le témoignage en disant : « la voix de Dieu » se divise en 70 voix, en 70 langues, pour que chaque peuple puisse comprendre, c'est-à-dire, chaque parole qui sortait de la bouche du Tout Puissant, lors du don de la Loi, se partagea en 70 langues de telle sorte que chaque peuple entendait les commandements divins dans sa langue¹²¹. Il ressort sans doute que l'expression « *les langues comme les flammes de feu* » serait une relecture d'Ex 19,18-19. Un des aspects soulignés par notre texte est que les apôtres, poussés par l'Esprit ont parlé la langue de tous les peuples : « *Au bruit qui se produisait, la foule s'assembla et fut confondue parce que chacun les entendait parler dans sa langue* ».

La différence entre la révélation du Sinaï et la Pentecôte chrétienne consiste en ce qu'au Sinaï, on entendait la voix divine, tandis que le jour de la Pentecôte, on vit la révélation sous forme de langues de feu ; on peut penser que Luc était familier avec la Midrash de Philon sur le verset d'Ex 20,18 : « *Tout le peuple entendait les tonnerres et le son de la trompette ; il voyait les flammes de la montagne fumante. A ce spectacle le peuple tremblait, et se tenait dans l'éloignement* ».

Nous osons affirmer que Luc place l'effusion de l'Esprit le jour de la Pentecôte pour signifier que l'Eglise du Christ a pris naissance de la même manière que la genèse du peuple d'Israël en tant que nation. Comme l'alliance de Sinaï rappelait la naissance d'Israël ainsi cette alliance interprétée dans une nouvelle perspective rappelle le nouvel Israël né par la force de l'Esprit. La mission d'Israël dans le concert des

¹²⁰ COLLECTIF, « Mission et communauté (Actes des Apôtres 1-12) », in *Cahiers Evangile*, n° 6, 1987, pp 21.

¹²¹ G. GANDER, *Les Actes des Apôtres, Nouveau commentaire d'après l'araméen, le grec et le latin*, Lausanne, Contrastes, 1990, p.27.

nations implique les autres nations dans l'histoire du salut. Cette mission universelle devient plus explicite chez Luc.

3.3.3. La tradition reposant sur le prophète Ezéchiel¹²²

Le livre du prophète Ezéchiel par sa théologie serait une source d'inspiration pour Luc. En effet, la théologie d'Ezéchiel repose sur l'espérance d'Israël pour la restauration de l'unité perdue. La vision des ossements est une illustration frappante en vue de la restauration du royaume d'Israël qui sera conduit par un nouveau roi davidique.

L'expérience de l'exil serait à la base d'une vision nouvelle où nous trouvons un accent particulier du thème de « l'Esprit » chez Ezéchiel (36,25. 27 :37,14.21.22 ; 39,40 etc.). Cette unité eschatologique est

¹²² On remarquera la manière très tangible et très forte que ce prophète a ressenti l'œuvre de l'Esprit en lui : lorsque, de frayeur, il s'est jeté à terre, l'Esprit entra en lui et le fit tenir debout (Ez 2,2). Ezéchiel sent la main du Seigneur sur lui. L'Esprit le soulève entre le ciel et la terre et le fait voyager en visions divines, c'est-à-dire en extase (Ez 8,3 ; 11,1.24). Généralement, l'Esprit de Dieu n'agit pas de cette façon avec les prophètes canoniques. L'élément extatique se remarque encore chez Ezéchiel, mais pour quelle raison ? C'est également un temps de crise. Il est important de noter chez le prophète Ezéchiel l'élément extatique qui rappelle les prophètes anciens, s'inscrit dans un autre contexte de crise qu'est l'exil. Une extase qui conduit à une gesticulation ou langage désordonné n'est pas mentionnée. Il est à retenir de toute manière que cette catastrophe ouvre la voie vers une théologie d'ouverture aux autres nations. Selon E. CHARPENTIER, *Pour lire l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1996, p.64 et 75, le peuple a tout perdu ce qui faisait sa vie : la terre, signe concret de la bénédiction de sur son peuple, le roi par lequel Dieu transmet cette bénédiction, garant de l'unité du peuple et son représentant près de Dieu, le Temple, lieu de la présence divine. A la limite, Israël a même perdu son Dieu. Le grand miracle de l'exil, c'est que cette catastrophe, au lieu d'être la ruine de la foi d'Israël, provoque un sensuel de cette foi et la purifie. Ensemble, ils vont s'inventer une nouvelle façon plus spirituelle, de vivre sa foi. Ainsi en exil, va s'inaugurer ce qu'on appelle le judaïsme, c'est-à-dire une façon de vivre la religion juive qui sera celle de temps de Jésus et du nôtre. On assiste ainsi à une dispersion (diaspora en grec) du judaïsme : le centre reste Jérusalem, mais d'autres centres importants se constituent dans le monde. En Judée, la langue araméenne, supplante peu à peu l'hébreu qui restera liturgique. A l'époque du Christ, le peuple parle araméen et ne comprend plus hébreu. Cette langue commune et la diaspora vont contribuer à ouvrir les juifs à l'universalisme.

décrite au début de la vision des ossements par des signes cosmiques : *Il y eut un bruit, et voici, il se fit un mouvement, et les os s'approchèrent les uns des autres...Ainsi parle le Seigneur, l'Éternel : Esprit, viens des quatre vents, souffle sur ces morts et qu'ils revivent (Ez37, 7.9)*. Daniel Lys relève que sur 66 emplois du terme רוּחַ (rûah) par les prophètes exiliques, 46 sont d'Ezéchiel dont 32 dans les chapitres 1-24, un dans les chapitres 25-32, treize dans les chapitres 33-39¹²³.

Certes, d'aucuns diront que l'accomplissement de cette vision est le retour des juifs exilés à Jérusalem, cependant, à notre point de vue, elle déborde ce cadre juif. La preuve en est que cette espérance messianique est encore plus manifeste dans la question posée par les apôtres réunis à Jérusalem concernant le royaume:

Alors les apôtres réunis lui demandèrent : Seigneur, est-ce en ce temps que tu rétabliras le royaume d'Israël ? Il leur répondit : ce n'est pas à vous de connaître les temps ou les moments que le Père a fixés de sa propre autorité. Mais vous recevrez une puissance, le Saint-Esprit survenant sur vous et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre (Ac 1,6-8).

Le rassemblement à Jérusalem par le biais de la fête de Pentecôte tel que le décrit Luc par l'expression « *toutes les nations qui sont sous le ciel* » (cf. Ac 2, 5) serait une histoire relue théologiquement en vue de l'accomplissement de cette unité restaurée annoncée chez Ezéchiel selon Luc. Les expressions chez Ezéchiel comme « *cœur nouveau* », « *nouveau peuple* » attirent effectivement notre attention. Le nouveau peuple serait celui de la nouvelle alliance. C'est par son Esprit, déclare Ezéchiel, que Dieu établira cette nouvelle alliance dans le cœur du peuple (Ez 36,26). La crise due à la destruction du Temple et de la ville de Jérusalem, expliquerait les fréquentes allusions à l'intervention de l'Esprit de Dieu et au phénomène d'extase chez le prophète Ezéchiel.

¹²³ D. LYS, *Rûah le souffle dans l'Ancien Testament. Enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël*, Paris, PUF, 1962, p. 121.

Avec l'expérience de l'exil, le juif change sa vision du monde. Cette ouverture permet de comprendre implicitement le passage des langues particulières aux langues multiples. C'est le passage du parler en langues (langue locale d'un peuple) au parler d'autres langues (les langues des autres peuples). Nous dirions encore mieux la glossolalie est particularisante alors que la xénoglossie est universalisante.

Ainsi, remarquons-nous que notre texte est certainement sous l'influence des traditions vétérotestamentaires. Lesquelles précisément ?

Notre texte aurait été sous l'inspiration des traditions juives sur le Sinaï¹²⁴ et de la théologie du prophète exilique Ezéchiel. La thèse qui

¹²⁴ La fête des semaines est un des trois pèlerinages que Yahvé exige chaque année de son peuple (Ex 23,14-17 ; 34,22s ; Dt 16,16) ; elle est la moins importante des célébrations annuelles d'Israël. L'Ancien comme le Nouveau Testament en parlent peu et aucun traité de la Mishna ne lui est spécialement consacré. Il s'agit d'une fête agraire, d'origine cananéenne, qui semble avoir gardé pendant toute la période vétérotestamentaire son caractère original. Ce n'est que tardivement, aux approches de l'ère chrétienne, qu'elle a été mise en relation avec l'Histoire Sainte. Elle deviendra alors la fête de l'Alliance ou de la Loi en référence avec les événements du Sinaï. Fixée au printemps comme les azymes et la Pâque, elle constitue avec elles une période particulière dans le cycle de la vie des paysans israélites, celle des moissons, et en règle générale ne cessera de dépendre de la première grande fête printanière. Comme l'indique déjà le fait que sa date dépend, selon Dt 16 et Lv 23, de celle des Azymes et de la Pâque, K. Hruby écrit à ce sujet que sur le plan liturgique, la Pâque et la Pentecôte, en dépit du fait qu'elles sont deux célébrations distinctes, forment cependant une unité. Son nom traditionnel est celui de la fête des Semaines ou *hag shavu'ot* (ainsi Ex 34,22 ; Dt 16,10) ou plus simplement *Shavu'ot* (Nb 28,26). Cette expression ne se rencontre que rarement dans l'Ancien Testament ; on la trouve dans deux des calendriers liturgiques, en Ex 34,22 et Dt 16,10.16. Dans Ex 23,16 la fête est désignée sous un autre nom et dans Lv 23,15ss, elle n'est même pas nommée. Un seul texte historique, et tardif, la mentionne (2 Ch 8,13) et elle apparaît encore en Nb 28,26. Pour la LXX, il faut ajouter encore deux passages où la fête reçoit son nom grec : Tb 2,1 ; 2 M 12, 32. Dans le NT il n'est question d'elle qu'à trois reprises : Ac 2,1 ; 20, 16 ; 1Co 16,8. En tant que fête des Semaines, elle est mise en rapport avec les azymes (et la Pâque) et dans le judaïsme hellénistique elle portera le nom de la fête du cinquantième jour (après la première fête printanière), ἡ πεντηκοστή, (ἡμέρα) c'est-à-dire la Pentecôte, nom que l'Eglise adoptera à la suite de la LXX et du NT et qui est aussi attesté chez Philon et chez Josèphe. Le judaïsme rabbinique la désignera par le terme de *caseret*, c'est-à-dire clôture, marquant par là qu'elle termine la période inaugurée par les Azymes et la Pâque. Dans le livre des jubilés il est

s'appuie sur l'influence des prophètes extatiques ne s'accorde pas avec l'esprit et l'intention de l'auteur. Partant dès le départ des soi-disant « incohérences », sa tentative de chercher en amont les sources d'inspiration, conduit à la reconstruction d'un autre récit qui n'est pas celui dont nous avons en face.

Au regard de ce qui précède, nous avançons l'hypothèse selon laquelle, la tradition sur Ezéchiel¹²⁵ serait juxtaposée avec celle du Sinaï,

possible que la fête des Semaines (*Shavu'ot*) soit devenue la fête des Serments (*Shevu'ot*) puisqu'elle est mise en relation avec les serments prononcés à l'occasion de la conclusion d'une alliance (ainsi Jub 6, 10s, 21). La variété de ces appellations montre que la fête a été comprise de façon différente ; pour les uns elle est avant tout liée aux activités agricoles des Israélites, pour les autres elle dépend étroitement de la célébration pascale, pour d'autres encore elle se réfère aux engagements que Dieu attend de ceux auxquels il s'unit. Aux abords de l'ère chrétienne, les juifs sont divisés sur la question de la datation de la fête des Semaines, ils interprètent de façon différente la tradition biblique. Le texte du lévitique semble clair : il s'agit de fixer la date en calculant sept semaines à partir du lendemain du sabbat. Mais c'est précisément sur l'interprétation à donner au terme sabbat que les juifs aux abords de l'ère chrétienne se séparent : Pour les Boéthusiens, qui constituent un groupe parmi les Sadducéens et représentent le point de vue traditionaliste, le sabbat de Lv 23 ne peut être qu'un véritable sabbat, celui qui est situé dans le cadre de la semaine de la fête des azymes ; la fête des Semaines tombera donc nécessairement un dimanche. Les samaritains, ou mieux une partie d'entre eux, les Sabbéens et plus tard les Qaraïtes suivent la même tradition qui est probablement d'origine sacerdotale : Pentecôte a toujours lieu un lendemain de samedi, mais sa date varie. A l'inverse les pharisiens estiment que le sabbat dans Lv23 désigne le jour férié et plus précisément le premier jour de la fête pascale ; l'offrande de l'*omer* a donc lieu un 16 nisan et *Shavu'ot* est célébrée le 6 sivan, soit à une date fixe, mais à un jour variable de la semaine. Philon, Josèphe, les anciens Targums corroborent ce point de vue qui finira par l'emporter. Avant l'ère chrétienne déjà, la fête des Semaines prend une signification nouvelle, elle est rattachée à l'histoire sainte. Cette « historisation » est attestée d'abord dans *le livre des jubilés*, dont on sait les attaches avec les milieux esséniens. Pour l'auteur des jubilés, doit être célébrée le quinzième jour du troisième mois qui tombe toujours un dimanche. Elle est d'une part la fête des Prémices, en accord avec la tradition (cf. Nb 28,26), et son caractère agraire est souvent évoqué (Jub 6,21 ; 15,1 ; 16,3 ; 22,1 ; 44,4) ; elle est d'autre part la fête de l'Alliance ou comme le veut M. Testuz, des serments. Cf. R. MARTIN- ACHARD, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël*, Genève, Labor et Fides, 1974, pp.52-58.

¹²⁵ Les prophéties d'Ezéchiel décrivent plus la présence intérieure de l'Esprit que ses effets. Cf. *infra* Chap. VI, 6.3. Autres rôles de l'Esprit.

mais cette dernière prendrait le dessus. La juxtaposition s'explique par le fait que ces deux traditions ont un fond commun mais des orientations différentes: l'alliance. Celle de Sinaï est d'abord particulière pour la formation d'un peuple donné, mais celle qui s'inspire d'Ezéchiel partant du particulier déborde les limites en s'ouvrant à l'universel que la première contenait implicitement. Les traditions juives sur le Sinaï devenaient explicites à partir de l'exil par la célébration de la fête de Pentecôte qui rassemblait les juifs dispersés dans le monde d'alors. Le narrateur aurait fondu toutes ces traditions en donnant une orientation qui lui est propre dont l'élément fondamental est l'universalisme du salut. C'est dans cette perspective universaliste que l'auteur aurait pu mettre en exergue la xénoglossie.

Peut-on alors comparer les expressions utilisées entre nos deux textes apparentés?

3.3.4. La critique des sources

Certaines expressions et termes que Luc utilise attirent notre attention sur cette recherche des sources écrites. Nous avons sans doute découvert qu'il y a certainement des traditions derrière notre texte. Nous avons noté en particulier les traditions sur le Sinaï et celle du prophète Ezéchiel.

La LXX (Ex 19,16.19) utilise le terme « φωνη » pour désigner à la fois le « son » de la trompette et la « voix » de Dieu. Tandis que Luc utilise le terme « ἦχος » au lieu de « φωνη » pour signifier le « son ou le bruit » qui vient ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (*du ciel*). Ce n'est qu'au verset 6 qu'il emploie le terme « φωνη » quand ce bruit se fait entendre. A ce niveau, Luc est particulier et riche dans son style en utilisant des termes variés.

L'expression « ἐπτοήθη πᾶς ὁ λαὸς ὁ ἐν τῇ παρεμβολῇ/ *tout le camp fut saisi d'épouvante* » que la LXX utilise en Exode 19,16 est diversement exprimée chez Luc en ces termes : « τὸ πλῆθος καὶ συνεχίσθη/ *la foule fut confondue* » (v.6), « ἐξίσταντο δὲ καὶ ἐθαύμαζον/

ils étaient stupéfaits et étonnés ou émerveillés » (v.7) et « *διηπόρουν/ ils étaient perplexes* » (v.12). Encore une fois, Luc se démarque en variant les verbes pour exprimer cet émerveillement. Son style riche et varié, n'est pas monotone. La LXX en Exode 14,21 dans cette expression « *ἐν ἀνέμῳ νότῳ βιαίῳ ὅλην τὴν νύκτα/ un vent impétueux toute la nuit* » évoque le terme « *ἀνεμος* », mais Luc utilise le terme « *πνοῆς* ». Le terme « *ἀνεμος* » de la LXX traduit le terme hébraïque « *פּוּנָה* »¹²⁶. Mais Luc se démarque de la LXX en utilisant le terme « *πνοῆς* » sémantiquement proche du terme « *πνεῦμα* ». Si en hébreu le terme « *פּוּנָה* » est équivoque et que seul l'étude du contexte permettra de le traduire par « vent, souffle ou esprit... », mais en grec la démarcation est nette entre « *ἀνεμος* » et « *πνεῦμα* ». Ce dernier concept est voisin de celui que Luc utilise dans son récit.

En Ezéchiel 1,4 la LXX lit « *καὶ ἰδοὺ πνεῦμα ἑξαίρον/et voici un vent impétueux* » qui n'est pas exactement l'expression « *πνοῆς βιαίας* » que Luc emploie. Ensuite chez Ezéchiel en 37,7 le terme « *σεισμός* » qu'on traduit par « *bruit ou tremblement* » n'est pas « *ἦχος* » de Luc.

En conséquence, l'on se rend compte que l'étude stylistique et grammaticale nous démontre que tout est parfaitement lucanien. C'est avec raison que Daniel Marguerat peut dire :

*La voie de la critique des sources n'est pas recommandable non plus, dès le moment où l'on constate la présence du style lucanien d'un bout à l'autre du texte*¹²⁷.

D'une façon générale dans le livre des Actes, il est nécessaire de signifier que la question de savoir si l'auteur a utilisé des sources écrites reste actuellement pleine d'impasses, à cause de l'impossibilité de prouver l'existence des sources en question. Cependant on ne peut nier

¹²⁶ Ce terme *x:Wr* peut revêtir plusieurs significations selon qu'il est employé dans le texte. Il peut se traduire par souffle, haleine, respiration, colère, air, vent, principe de vie, âme, vie, passion, courage, volonté, esprit. Cf. N. Ph. SANDER et I. TRENEL, *Dictionnaire hébreu-français*, Genève- Paris, Statkine Reprints, 1982, pp.675-676.

¹²⁷ J. KREMER, cité par D. MARGUERAT, *Op.cit.*, pp. 69.

les traditions mentionnées ci-haut qui ont constitué sa source d'inspiration.

La présence du style lucanien d'un bout à l'autre, se justifie par cette allusion faite au baptême de Jésus dans la construction de ce récit: Le don de l'Esprit divin, interprété par Luc comme une qualification pour le témoignage ; l'enthousiasme pneumatique et le témoignage sont d'ailleurs présentés comme ceux d'un seul homme (Cf. Ac 2,4 ; 11a, 37s), ce qui accentue le parallèle avec Jésus.

Dans le détail, le récit des événements de la Pentecôte a plus d'une ressemblance avec le récit des événements du baptême de Jésus¹²⁸ et il vaut la peine de le noter. Dans les deux cas l'origine « céleste » de l'effusion de l'Esprit est indiquée dans le style des théophanies ; ouverture du ciel d'une part, bruit venant du ciel comme celui d'un coup de vent d'autre part ; le souffle vient dans les deux cas « *sur* » le bénéficiaire « ἐπι » et dans les deux cas, c'est à la fois sous « forme corporelle comme (ὥς) une colombe et on vit des langues comme (ὡσπερ) celui d'un violent coup de vent.

De ce parallélisme des détails plusieurs conséquences sont à tirer qui viennent compléter nos observations sur le parallélisme de la fonction théologique du récit comme qualification pour une mission. Luc a adopté pour le récit de la Pentecôte un genre littéraire semblable à celui que la tradition lui avait proposé pour la scène du baptême de Jésus. Ce genre qui permet à la fois de souligner le mystère déconcertant de l'intervention divine (traits rappelant les théophanies), d'insister sur la réalité sensible de l'événement (audition, vision) et d'indiquer le caractère symbolique des représentations (« *comme* »).

Ainsi pour la colombe du baptême, où la comparaison avec les parallèles est instructive, et ici pour les circonstances de l'effusion de l'Esprit : le bruit qui remplit toute la maison et le phénomène de parler

¹²⁸ M.-A. CHEVALLIER, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, Paris, Beauchesne, 1978, pp. 175-184.

« d'autres langues » fournissent un encadrement « objectif » à la vision des langues. Mais ce qui montre clairement que Luc ne donnait de nombreux détails remarquables de l'effusion de Pentecôte qu'une valeur de signe momentané, c'est qu'il n'en fait plus jamais mention dans la suite de son œuvre quand il lui arrive d'évoquer l'événement.

En somme, tout est rédigé par Luc de façon à faire ressortir dans sa réalité mystérieuse, en parallèle avec l'effusion du baptême de Jésus, l'événement capital que fut le don de l'Esprit à la communauté primitive pour l'accomplissement de sa vocation universelle.

Enfin, le rapprochement que nous établissons entre la critique des traditions et celle des sources de notre péricope s'explique de la manière suivante : la critique des traditions nous a révélé certains textes dont le narrateur se serait inspiré, cependant ceux-ci n'ont pas constitué des sources écrites pour l'auteur de notre récit.

Pouvons-nous dire que notre récit se présente comme une relecture d'Ex 19 et autres textes véterotestamentaires ? Constatant d'un bout à l'autre que Luc est ingénieux dans son style de sorte qu'il est difficile de dépister les sources, il convient de noter que la lecture de notre récit sollicite tout simplement de découvrir ce qui le met en relation, manifeste ou secrète avec d'autres textes. Déterminons maintenant le genre littéraire de notre récit.

3.4. Critique du genre littéraire

Pour déterminer le genre littéraire de notre texte, il faut tenir compte de ses composantes, c'est-à-dire observer sa langue avec ses mots, ses phrases et les relations qu'ils ont entre eux ; son style avec ses figures et ses procédés de composition ; son contenu. Généralement dans les Actes des apôtres, si l'on s'en tient aux propos de Pierre Guillemette et Mireille Brisebois¹²⁹, l'on y rencontre les principaux genres suivants :

¹²⁹ P. GUILLEMETTE et M. BRISEBOIS, *Op.cit.*, p.333.

les discours (2,14-36), le testament (20,19-35), le sommaire (2,42-45 ;9,31), l'anecdote (13,6-12 ;18,12-17), le récit de conversion (9,1-19 ;22 ;26), le récit de miracle (2,1-13 ;9,32-43 ;19,11-12), le récit de martyre (7,54-8,3), le récit de vision (10,3-4 ;16,9-10), le récit de voyage (13,4-14), le décret (15,23-29) et les récits de procès (24,1-23). En effet, notre texte est un récit. Mais de quel récit s'agit-il ?

A la suite des données recueillies en particulier sur la critique des traditions, notre texte commence à utiliser les éléments naturels mais par comparaison (V.2-4) : Un bruit qui survient du ciel (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος) est comparé à un souffle violent (πνοῆς βιαίας). Les langues séparées (διαμεριζόμεναι γλῶσσαι) sont comparées aux flammes de feu (πυρὸς). Cette comparaison, évidente par les conjonctions de subordination « ὥσπερ » et « ὡσει », marque la différence entre le réel et l'apparence. La conjonction de coordination « καὶ » relie mieux la succession des actions (V.2-4) : *Et il surgit du ciel...et il leur apparut...et ils furent remplis...et commencèrent...*

En outre, l'adverbe « ἅφνω »(tout à coup) et les verbes ἐγένετο et ὤφθησαν expriment bien les manifestations extraordinaires. Ceci est caractéristique aux récits théophaniques. Ce caractère dans la suite est renforcé par les verbes utilisés (ἐξίσταντο, ἐθαύμαζον et διηπόρουν) et le questionnement des auditeurs (cf. 7,8 et 12,13). Nous pouvons dire que notre péricope est un **récit pneumatophanique**. Maintenant que peut-être la structure de notre récit ?

3.5. Structure du texte

Tout en étant de même avis que R. Barthes et les autres qui stipulent que l'exégèse, telle que la pratiquent d'ordinaire les biblistes, recherche un auteur, sa pensée, ses dépendances et son génie¹³⁰, néanmoins, il est à

¹³⁰ R. BARTHES et al., *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971, p.20.

reconnaître que les données historiques recueillies peuvent orienter d'une manière ou d'une autre la structure d'un texte. Nous nous pencherons à l'étude structurelle qui s'attache aux procédés mis par le narrateur en vue de percevoir son intention. Comment notre texte produit-il un sens ?

Quand on examine notre texte sur un autre angle, l'on peut observer d'un côté cinq occurrences de l'adjectif indéfini « πας » (cf. 1 ; 4 ; 5 ; 7 ; 12), et de l'autre côté trois occurrences de l'adjectif indéfini « ἕτερος » (cf. 4 ; 11 ; 13).

Au premier verset, nous avons l'expression « πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό = *tous ensemble sur le même lieu* ». L'adverbe « ὁμοῦ = *ensemble* » vient renforcer l'idée de former un tout. Au même verset l'infinitif présent passif συμπληροῦσθαι de συμπληρώ signifie « *remplir* » et comme il est au passif, il renferme l'idée de « *remplir ou submerger complètement quelque chose* ». La même idée de « *remplir ou submerger totalement* » est véhiculée au verset 2 par le verbe « ἐπλήρωσεν » quand il s'agit de remplir une maison. Parce qu'il faut remplir totalement « οἶκον=*la maison* », l'adjectif « ὅλον »¹³¹ vient, à son tour, intensifier le sens de totalité. Notons jusque là nous sommes en présence d'un même verbe πληρώω utilisé par le narrateur, mais celui du premier verset est composé de σύν + πληρώω.

Au verset 3, l'idée de totalité disparaît au profit de celle de séparation ou de distinction par la mention de διαμεριζόμενοι γλώσσαι / *langues séparées* et de l'expression ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν / *sur chacun d'eux*. Le verset 4 aménage à la fois l'idée de totalité et de séparation d'un côté par le verbe « ἐπλήσθησαν » de « πίμπλημι » suivi de l'adjectif « πάντες » et de l'autre côté, par l'expression « ἡμετέραις γλώσσαις ».

Le verset 5 exprime l'idée de totalité, d'unité par l'expression « παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν ». Le verset 6 comme le verset 4

¹³¹ Rappelons que cet adjectif « ο[lon » est remplacé par « panta » par le seul codex Bezae (D) du V^{ème} siècle.

alterne l'idée de totalité (το πλήθος¹³² συνεχύθη) et celle de séparation (εἰς ἕκαστος). Le verset 7 exprime l'idée de totalité grâce à l'adjectif « ἄπαντες » qui qualifie les Galiléens. Les versets 8-11 expriment l'idée de séparation par l'adjectif « ἕκαστος », par une liste détaillée des peuples et enfin par l'adjectif possessif « ἡμετέρας ».

Sémantiquement l'adjectif « ἡμετέρας » est composé du pronom personnel de la première personne du pluriel et de l'adjectif indéfini : « ἡμεῖς + ἕτερος ». Le verset 12 comporte l'idée de totalité comme le verset 7 mais d'une façon opposée. Le verset 7 rapporte l'unité de Galiléens alors que le verset 12 rapporte celle de différents peuples. Le verset 13 exprime l'idée de séparation par l'adjectif « ἕτερος » et par le nominatif du participe présent masculin pluriel « διαχλευάζοντες » du verbe « διαχλευάζω ».

De cette analyse, l'on peut structurer notre texte de la manière ci-dessous :

v.1. *L'idée de totalité*

Remplir entièrement le jour de Pentecôte (καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς)

Tous ensemble sur le même lieu (παντεῖς ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ)

v.2. *L'idée de totalité*

Remplir entièrement la maison (ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον)

v.3. *L'idée de séparation ou de distinction*

Les langues séparées (διαμεριζόμεναι γλῶσσαι)

Chacun d'eux (ἐφ' ἑκάστου αὐτῶν)

v.4. *L'idée de totalité et de séparation*

Tous remplis (ἐπλήσθησαν πάντες)

¹³² Ce substantif πλήθος est de la même racine que le mot πλήρωμα (plénitude) et le verbe πληρόω. Cette racine πλη- suggère l'idée de ce qui est plein. Il est quand même curieux de remarquer que quelques mots français tels que « *plein, plénitude, pleinement* » qui traduisent cette idée maintiennent les trois lettres : π, λ et η. Cf. C.H. WALLER, M.A., *A Grammar and Analytical vocabulary of the words in the Greek Testament*, second edition, London, Searle & Riviagton; s/d., p. 45.

D'autres langues (ἑτέραις γλώσσαις)

v.5. *L'idée de totalité*

Toutes les nations (παντὸς ἔθνους)

v.6. *L'idée de totalité et de séparation*

La foule s'assembla (συνῆλθεν τὸ πλῆθος)

Chacun entend (ἤκουον εἷς ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ)

v.7. *L'idée de totalité*

Tous sont Galiléens (ἅπαντες Γαλιλαῖοι)

vv.8-11. *L'idée de séparation*

Chacun dans son propre dialecte (ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ)

Nos différentes langues (ἡμετέραις γλώσσαις)

v.12. *L'idée de totalité*

Tous stupéfaits et confus (ἐξίσταντο δὲ πάντες καὶ διηπόρουν)

v.13. *L'idée de séparation*

Les autres se moquent (ἕτεροι δὲ διαχλευάζοντες)

Nous pouvons remarquer que l'idée de totalité ou de plénitude exprimée au verset 5 et 12 équivaut quantitativement à celle du verset 1 et 7, mais qualitativement opposée. Nous avons l'unité d'un côté de ceux qui parlent en d'autres langues et de l'autre l'ensemble de ceux qui sont stupéfaits et confus. La distinction de cet ensemble qu'on désigne par le terme grec « πλῆθος = foule », et qui se fait voir au verset 6, devient plus claire par la liste énumérative des nations (8-11) et surtout hétérogène au verset 13 par l'expression « *d'autres se moquent* ». Tandis que l'idée de séparation s'oppose à celle d'une unité plus homogène par les expressions « πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό » et « ἅπαντες Γαλιλαῖοι », et en particulier au début du récit du discours quand Pierre s'est mis debout avec les onze (σταθεὶς δὲ ὁ Πέτρος σὺν τοῖς ἑνδεκά).

Dans cette structure il y a lieu de fusionner les versets 1 et 2 qui expriment l'idée de totalité ou de plénitude. Ensuite les versets 3 et 4 qui combinent la totalité et la séparation. Dans la même logique, nous

pouvons coupler les autres versets suivant le rythme totalité et séparation pour former cinq articulations suivantes :

1-2 : totalité ou plénitude.

3-4 : totalité et séparation avec insistance sur la séparation.

5-6 : totalité et séparation avec insistance sur la totalité.

7 et 8-11 : totalité et séparation bien détaillée par une liste des peuples.

12-13 : totalité et séparation.

Il convient d'insinuer encore que l'adjectif « πας » est porteur de l'idée de « totalité, d'unité ou de former un tout » et le second « ἕτερος » renferme l'idée de séparation ou de distinction. Derrière le concept « πας » se décèlent d'autres façons d'exprimer l'idée d'un tout. L'adjectif « ὅλος », le terme « πλῆθος » et les verbes συμπληρώω, πληρώω et πίμπλημι.

De même derrière l'adjectif « ἕτερος » se déniche les termes et expressions tels que « ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν », « ἐτέραις », « εἰς ἕκαστος », « ἡμετέραις » et les deux participes « διαμεριζόμεναι » et « διαχλευάζοντες ». Il est intéressant de remarquer que chaque fois les mots « γλώσσα » et « διάλεκτος » sont toujours accompagnés dans notre texte par ces termes de séparation. Sur le plan littéraire et stylistique, la fréquence de certains termes, l'utilisation de plusieurs vocables qui, au fond expriment la même réalité, révèlent sans doute la richesse du vocabulaire lucanien.

Du point de vue grammatical, hormis le premier verset qui s'achève par un point, les trois autres versets se suivent sans interruption. Les versets 3 et 4 sont séparés par une virgule. Ensuite, tous les quatre versets commencent par un verbe à l'aoriste précédé de la conjonction « καὶ ». Il faut également remarquer les conjonctions de subordination dans cette section. Il s'agit de « ὥσπερ », « ὥσει » et « καθὼς ». Ces conjonctions relient bien les propositions subordonnées mais par comparaison :

v.2. καὶ ἐγένετο ὥσπερ... : Et il surgit... comme...

v.3. καὶ ὤφθησαν ... ὡσεὶ... : Et il leur apparut... comme...

v.4. καὶ ἐπλήσθησαν ... καθὼς... : Et ils furent tous remplis...
comme...

Ces conjonctions de subordination établissent une comparaison entre le réel et l'apparence (ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας = *comme un vent violent qui se précipitait sur eux*), (ὡσεὶ πυρὸς = *comme les flammes de feu*), (καθὼς το πνεῦμα = *selon l'Esprit*) ne reviennent pas dans la suite de notre récit. La conjonction de coordination « καὶ » en tête de chaque verset, nous faut penser à un style sémitique où la particule « waw »¹³³ est souvent utilisée en début des phrases. Le temps des verbes à l'aoriste¹³⁴ est bien approprié pour exprimer les manifestations extraordinaires. Ceci est renforcé par l'adverbe « ἅφνω= *tout à coup* » qui exprime la soudaineté de l'événement.

Le verset 5 se démarque des versets 1-4 par le verbe ἦσαν qui est à la troisième personne de l'imparfait. Ce verbe avec la particule « δὲ » marque une reprise narrative dans le style de Luc. Remarquons que le verset 5 et les versets 9 à 11 sont bien liés par les nominatifs pluriels masculins des participes présents κατοικοῦντες (v.5 et v.9) et ἐπιδημοῦντες (v.10).

En conséquence, les versets 9-11 font suite logique au verset 5. Etant donné que ce verset fait mention de l'expression « ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν= *de toutes les nations qui sont sous le ciel* », les versets 9-11 détaillent son contenu. Il s'agit d'énumérer les éléments de l'ensemble παντὸς ἔθνους.

¹³³ La conjonction « καὶ » rappelle la particule conjonctive hébraïque qu'on qualifie de « waw consécutif ». Les grammairiens ont remarqué que son usage se limitait aux récits de succession. Le waw consécutif qui précède l'accompli est vocalisé comme le waw conjonctif. Cf. J. MARGAIN (sous-dir), *Hébreu biblique. Méthode élémentaire*, Paris, Beauchesne, 1984, pp.96-97.

¹³⁴ En grec l'aoriste sert à indiquer un fait sans idée de commencement ni de durée, fait passé. Par suite, c'est surtout l'idée de ponctualité, de point dans le temps qui prédomine. Cf. M. CARREZ, *Op.cit.*, p.142.

Les versets 6-8 présentent la réaction de ceux qui viennent de toutes les nations. De cette articulation l'expression « τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν = *parler dans son propre dialecte* » (v. 6) est typique car il se rapporte à la liste des versets 9-11, pour dire chaque peuple a sa langue. Le verset 6 par cette phrase « το πλῆθος συνεχύθη = *la foule fut confondue* » est lié au verset 8 par la proposition interrogative « καὶ πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν = *et comment se fait-il que nous, nous les entendions chacun dans son propre dialecte, dans lequel nous sommes nés ?* ». Cette proposition est renforcée par une proposition également interrogative du verset 12 « τί θέλει τοῦτο εἶναι = *Qu'est-ce que ceci veut signifier en soi ?* ».

En outre, le verset 12 est construit grammaticalement comme le verset 7. Nous avons au verset 7 et 12 deux imparfaits à la troisième personne du pluriel et un participe présent. L'on peut observer cela facilement comme suit :

- Verset 7 : ἐξίσταντο δὲ καὶ ἐθαύμαζον λέγοντες
- Verset 12 : ἐξίσταντο δὲ ... διηπόρουν... λέγοντες.

Le verbe ἐξίσταντο revient de la même façon au verset 12, et au lieu de ἐθαύμαζον du verset 7, c'est plutôt le verbe διηπόρουν qui est employé au verset 12. Mais il faut noter que ἐθαύμαζον et διηπόρουν expriment la même idée d'étonnement, d'émerveillement, bien que ce dernier se traduit par « *Ils étaient très confus* ». Le verset 13 se trouve attaché au verset 12 par l'imparfait « ἔλεγον ».

Hormis la description pneumatophanique, remarquons que la présence des pèlerins à Jérusalem (v.5) est suivie de leur réaction (6-8) parce qu'en tête se place une théophanie (1-4). Cette réaction est clairement exprimée par les verbes « συνεχύθη = *fut confondue* » (v. 6), « ἐξίσταντο et ἐθαύμαζον = *Ils étaient stupéfaits et s'émerveillaient* » (v. 7) et l'adverbe interrogatif « πῶς = *comment* » (v. 8). Ensuite l'on revient sur les pèlerins mais d'une façon détaillée (9-10).

Au verset 11 dans cette liste énumérative, se déniche une réaction que nous pouvons formuler sous forme d'une interrogation comme au verset 8, grâce à l'expression « τὰ μεγαλεία τοῦ θεοῦ = *les merveilles de Dieu ou les grandeurs de Dieu* ». Enfin réapparaît encore la réaction des pèlerins (12-13) qui s'étonnent et dans leur confusion (« ἐξίσταντο et διηπόρουν = *Ils étaient stupéfaits et très confus* » v.12), cependant certains réagissent par un jugement de valeur en disant « parce qu'ils sont pleins de vin doux = ὅτι γλεύκουσ μεμεστωμένοι εἰσίν » v.13).

De cette analyse grammaticale, nous pouvons dégager cinq articulations suivantes : 1-4 ; 5 ; 6-8 ; 9-11 ; 12-13.

1° vv.1-4 : Description pneumatophanique.

2° v. 5 : Présence des pèlerins à Jérusalem.

3° vv. 6-8 : Réaction des pèlerins à Jérusalem.

- La confusion de la foule v.6

- L'étonnement et la surprise v.7

- L'interrogation de la foule v.8

4° vv.9-11 : Liste détaillée des pèlerins à Jérusalem.

- La liste détaillée v. 9-10

- L'interrogation de la foule v.11

5° vv.12-13 : réaction des pèlerins à Jérusalem.

- L'étonnement et la confusion v.12

- Le jugement d'une partie de la foule v.13

L'on peut présenter cette structure de cette manière :

A : Description pneumatophanique (1-4)

B : Présence des pèlerins (5)

C : réaction des pèlerins (6-8)

B' : Liste des pèlerins (9-11)

C' : Nouvelle réaction des pèlerins (12-13)

En observant cette structure se dégagent les parallèles de cette manière : l'articulation B (5) est parallèle à B' (9-11), l'articulation C (6-8) est parallèle à C' (12-13), mais l'articulation A n'a pas de

correspondant. Comment alors justifier cela ? Si l'articulation B met en exergue la présence des pèlerins d'une façon générale, l'articulation B' (9-11) en donne des détails. Si l'articulation C (6-8) présente la réaction des pèlerins, son correspondant C' (12-13) la renforce sous forme progressive par le jugement formulé de certains pèlerins : « ὅτι γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσίν = *parce qu'ils sont pleins de vin doux* ». Ainsi, nous voyons un mouvement antithétique d'une action suivie d'une réaction. Cette action unique est posée dès le départ dans l'articulation A au verset 4 « ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς = *ils commencèrent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur accordait de s'exprimer* ». C'est cette action qui suscite la réaction. Elle est continuellement mentionnée dans la suite du récit par l'expression τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ » (v.6 et v. 8). Ensuite au verset 11 par l'expression « τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ ».

A la lumière de cette analyse structurelle de notre texte, quelle explication ou signification à donner à celui-ci ? Telle est la préoccupation du chapitre suivant.

EXPLICATION DU TEXTE

Tout en s'inspirant généralement des données structurelles précédentes, l'explication de notre texte se basera sur celles-ci.

4.1. Description pneumatophanique (vv.1-4)

Cette première articulation que nous qualifions de « description pneumatophanique » décrit en d'autres termes la descente de l'Esprit. Elle constitue, à notre avis, le soubassement sur lequel repose ou se tisse la suite du récit. Le premier verset est une introduction de cette articulation.

v.1 : Dans cette expression « καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι », il faut noter que la préposition ἐν est employée avec le datif de l'infinitif dans un sens temporel et signifie « pendant que, quand » et l'infinitif est d'ordinaire au présent. En outre, ἐν τῷ avec l'infinitif entraîne une subordonnée consécutive ou de simultanéité. Cette expression biblique signifie l'accomplissement d'un espace de temps, indiquant que cet espace est arrivé à son terme¹³⁵. Le verbe συμπληροῦσθαι infinitif présent moyen de συμπληρώω contient l'idée de *remplir entièrement*,

¹³⁵ S. J. MAX ZERWICK et M. GROSVERNOR, *A Grammatical Analysis of the New Testament, Biblio Roma*, 4^{ème} éd. Unabridged Editrice Pontificio Istituto, 1993, p.352.

dans le sens d'un navire submergé par les flots ou dont l'équipage est embarqué au complet¹³⁶.

D'après Wendt et Preuschen¹³⁷ cette expression signifie bien la fin d'une période de temps, mais elle exprime ici l'approche de cette fin. Luc a pu se référer à la manière juive de déterminer le jour. Il commençait au coucher du soleil, de sorte que, le matin, il n'était pas encore accompli, mais il était en train de s'accomplir. On pourrait donc traduire : *lorsqu'arrivait à se remplir entièrement le jour de la Pentecôte*. Il était ici question du jour de la fête et non, comme l'a supposé Blass¹³⁸, du jour avant la fête. Mais le verbe est au présent de l'infinitif et non au futur. Weiss suppose qu'il est fait allusion ici aux jours qui se sont écoulés entre la fête de la Pâques et celle de Pentecôte.

Si l'on s'en tient à la littéralité de cette expression « *comme le jour de la Pentecôte s'accomplissait* » ou « *alors que s'achevait le jour de la Pentecôte* », c'est-à-dire, au soir de ce jour, ce sens est exclu par le verset 15 par l'expression « *ἔστιν γὰρ ὥρα τρίτη τῆς ἡμέρας = car c'est la troisième heure du jour* » ou « *neuf heure du matin* ».

Selon L. Bonnet et Schroeder, on ne peut non plus justifier cette expression par la considération que pour les juifs la journée avait déjà commencé la veille au soir. La pensée de l'auteur est que le temps qui devait s'écouler avant ce jour de la Pentecôte, peut-être aussi la période qui séparait cette fête de celle de la Pâque, était accomplie¹³⁹. Le verbe συμπληρώω n'apparaît dans le Nouveau Testament que dans ces passages lucaniens : Lc 8,23 et 9,51. Dans le premier passage il a le sens de submerger et dans le second le sens est celui de notre expression.

En effet, il est important de souligner que les expressions analogues ne sont pas rares ; elles montrent que nous avons affaire à une

¹³⁶ E. JACQUIER, *Op.cit.*, p. 43.

¹³⁷ WENDT et PREUSCHEN cité par E. JACQUIER, *Op.cit.*, p. 43.

¹³⁸ BLASS cité par E. JACQUIER, *Op.cit.*, p. 43.

¹³⁹ L. BONNET et A. SCHROEDER, *Bible Annotée, Jean et Actes*, St-Légier, Emmaüs, 1983, p. 341.

construction elliptique. A ce niveau, nous pouvons noter deux références dans l'évangile selon Luc : 1,75 et 9,5¹⁴⁰. La même expression dans cette dernière référence annonce aussi le début d'une période nouvelle. Disons pour notre expression qu'il s'agit de l'achèvement de la période qui aboutit à la Pentecôte ; cette période étant terminée, il faut qu'on arrive au jour de la fête¹⁴¹.

Pourquoi le jour de le Pentecôte « τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς » ? Quand nous lisons le NT, il est clair que l'évangile de Jean place l'effusion de l'Esprit Saint le jour même de Pâque (Jn 20,21-22), alors que Luc la place cinquante jours après.

Le NT ne lie-t-il pas aussi très intimement l'envoi de l'Esprit et le mystère pascal ? Le témoignage de Jean est ici très éloquent : Jn 7,39 ; 14,24 ; 16,7 ; 19,30 ; 20,24. Chez Luc l'attente de la promesse de recevoir une puissance promise par le Père (Ac 1,4.8 cf. Lc 24,49) et d'être baptisé dans l'Esprit Saint (Ac 1, 5) précèdent bien notre récit. Mais Luc est le seul pourtant à associer cette effusion de l'Esprit avec la Pentecôte : mais c'est encore l'Esprit envoyé par le Christ « exalté à la droite de Dieu » dans sa glorieuse résurrection (Ac 2, 33). Il y a sans doute un rapport avec la Pâque. Mais quel rapport se noue entre la signification théologique de la Pentecôte juive et la venue de l'Esprit ? Telle est la question que soulève Daniel Marguerat.

¹⁴⁰ Luc décrit par exemple dans l'évangile au sujet d'Elisabeth en 1,57 ce qui suit : « τῇ δὲ Ἐλισάβετ ἐπλήσθη ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν = *Or le temps où Elisabeth devait accoucher fut accompli* », c'est-à-dire, pour Elisabeth le temps d'accouchement a eu lieu, mais que le moment en est venu. Ce qui est achevé, c'est le temps qui précède l'accouchement. En 9,51 quand Jésus se rendait à Jérusalem, la phrase grecque « Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως = *Or, comme les jours de son élévation au ciel arrivaient à leur accomplissement* » veut signifier que le temps est venu où Jésus devait être enlevé. L'on peut y associer d'autres passages qui vont dans le même sens que nous rencontrons dans le NT (Mc 1,15 et Ga 4,4).

¹⁴¹ Nous pouvons dire que c'est avec raison que le codex D et les versions latt sy^p mae rendent le texte plus intelligible par le pluriel. La vulgate se conforme à la lecture de ces manuscrits.

Ainsi, pouvons-nous dire comme lui que l'évolution du sens théologique de la fête des Semaines (*Shavu'ot*) originellement fête des moissons ne facilite pas la réponse. De ce fait, il y a lieu donc de penser que cette évolution théologique de la fête, qui conjugue l'agir de Dieu dans la nature avec son agir dans l'histoire, était fortement engagée déjà au temps de Luc. L'auteur des Actes a été sensible au potentiel théologique de la fête. Il l'a capté en faveur de sa périodisation de l'histoire du salut, car il lui permettait de scander une étape nouvelle : l'irruption de l'Esprit scelle l'alliance renouvelée de Dieu avec son peuple.

Le langage réquisitionné aux versets 2-3 vient confirmer que l'auteur interprète l'événement sur l'arrière-fond de la commémoration de l'alliance entre YHWH et son peuple¹⁴².

L'expression ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτο est pléonastique selon E. Jacquier car l'une de deux expressions suffisait, à moins que, ce qui est probable, ἐπὶ τὸ αὐτο ne désigne le lieu où tous étaient rassemblés. C'était dans une maison particulière, et non dans le Temple, comme on l'a supposé, parce qu'à la troisième heure, qui était chez les juifs celle de la prière, les disciples devaient être au Temple, et que la suite des faits suppose qu'il y avait là une grande multitude rassemblée¹⁴³.

Pour Daniel Marguerat cette expression « *ensemble sur le même lieu* » marque une insistance qui a une saveur biblique : sa traduction varie entre un sens local comme ici (ἐπὶ τὸ αὐτο = *sur le même lieu* cf. 1,15) et un sens social (ὁμου / = *ensemble*). L'expression traduit dans la LXX le *yahad* (ensemble) des Psaumes, qui est l'adverbe de la vie communautaire. L'unanimité des premiers chrétiens est chère à l'auteur des Actes, qu'il souligne au long de ses premiers chapitres (1,14 ; 2, 44-

¹⁴² D. MARGUERAT, *Op.cit.*, pp.72-73.

¹⁴³ E. JACQUIER, *Op.cit.*, p. 44.

46 ; 4,24.32 ; 5,12)¹⁴⁴. Aussi, l'expression rappelle-t-elle l'unanimité d'Israël au moment de la promulgation de la Loi¹⁴⁵.

Il faut tout de même noter que l'expression ὁμοῦ ne se trouve qu'une seule fois dans les Actes. Celle qui est plus utilisée est ὁμοθυμαδόν¹⁴⁶ qu'on traduit par « *un même cœur* ». Notons que ce premier verset termine par un point. Les versets 2-4 se suivent sans interruption et sont liés, rappelons-le, par la conjonction « καὶ ». Les séquences de cette articulation se présentent de cette façon :

Et tout à coup il surgit du ciel...

Et le souffle violent remplit toute la maison

Et les langues séparées apparurent et se posèrent sur chacun d'eux

Et ils furent remplis de l'Esprit Saint

Et ils commencèrent à parler d'autres langues.

De ces séquences, nous nous posons des questions suivantes : d'où vient le bruit qui remplit toute la maison ? D'où viennent les langues séparées ou divisées qui se posèrent sur chacun d'eux de même le parler « d'autres langues » ? Qu'est ce que ces « langues séparées » et ces « autres langues » ?

¹⁴⁴ D. MARGUERAT, *Op.cit.*, p.73.

¹⁴⁵ D'après Ex19, 8 « tout le peuple répondit ensemble » ou « d'un même cœur », pour s'engager à accomplir les paroles de Dieu. Le targum araméen introduit l'idée dès le début du récit : « Israël campa en face de la montagne d'un cœur uni » (Ex 19,2). Le commentaire tannaïte, au point de départ de la tradition rabbinique, insiste davantage : les Israélites étaient « un seul cœur à leur arrivée au Sinaï » (Ex 19,2), « un seul cœur » pour répondre à Moïse (19,8), et le trait revient à propos de 20,2 : « lorsqu'ils étaient tous au mont Sinaï pour recevoir la Loi, ils étaient tous un seul cœur pour accepter avec joie le Règne de Dieu ». Cf. J. DUPONT, *Op.cit.*, p. 194.

¹⁴⁶ Rappelons que les manuscrits C³ E Ψ 33. 1739^s Ū remplacent ὁμοῦ par ὁμοθυμαδόν peut-être par conformité aux autres textes.

4.1.1. Et tout à coup il surgit du ciel

v.2. Dans l'expression « *Et tout à coup il surgit du ciel un bruit* », le verbe ἐγένετο par ses multiples significations est bien choisi pour montrer le lieu de provenance de « ἤχος » (bruit)¹⁴⁷. Ce bruit vient du ciel et non à proximité du ciel à cause de la préposition « ἐκ » qui montre l'idée de surgir à l'intérieur de quelque chose. C'est sans doute le ciel comme demeure de Dieu. Cette provenance ἐκ τοῦ οὐρανοῦ souligne la manifestation de la présence et de l'action de Dieu qui remplit toute la maison. Ensuite le terme grec « ἄφνω » indique la soudaineté de l'événement. Ce bruit est comparé à celui d'un souffle ou vent violent¹⁴⁸.

De par son origine, ce bruit n'est pas identifié. Justement parce qu'il surgit du ciel. Il est entendu par comparaison. Il ne s'agit pas d'un coup de vent ou d'une tempête, mais de quelque chose de comparable à cela.

4.1.2. Et le souffle violent remplit toute la maison

La maison n'est pas remplie par le « bruit » qui vient du ciel, mais par ce qui est comparable à ce bruit : c'est le « souffle violent » qui

¹⁴⁷ Le phénomène auditif est un bruit (ἤχος, terme que l'on retrouve en He 12,19 pour la théophanie du Sinaï...), qui deviendra une voix (φωνή) au v. 6. Il est produit par un violent coup de vent (πνοή) qu'il faut rapprocher du Souffle/Espirit (pneu/ma) du v. 4. Notons que c'est une comparaison, « comme », un terme qui dans le langage apocalyptique indique l'ineffable de l'expérience religieuse. D'ailleurs, ce bruit vient du ciel, c'est une initiative divine. Le ciel n'est donc pas définitivement fermé avec l'enlèvement de Jésus (Ac 1,10-11) : exalté, Jésus répand l'Esprit (2,33). Au bout de compte, toute la maison est remplie de ce bruit. Cf. F. H. COUSIN, « Le récit de la Pentecôte » in *Cahiers Evangile*, 124, 2003, p. 6.

¹⁴⁸ Le vent de Pentecôte vient donc du ciel, pour rappeler à soi tout souffle sous le ciel, verser la grâce sur tous ceux qui s'avancent avec foi, et les en emplir. Sa violence montre qu'il triomphe de toutes les forteresses du Malin, « brise les liens du péché » et libère de tout esclavage. Ce vent remplit la maison où étaient assis les disciples, il la rend piscine spirituelle et accomplit ainsi la promesse d'un baptême dans l'Esprit. Cf. J. LISON, *L'Esprit répandu, la pneumatologie de Grégoire Palamas*, Paris, Cerf, 1994, p.54.

remplit toute la maison. Ce souffle violent par comparaison tire son origine du « bruit » et ce dernier vient du ciel. On peut schématiser ainsi : ciel >> bruit >> (comme) souffle violent >> la maison.

A ce niveau E. Jacquier nous fait remarquer que le terme $\pi\nu\omicron\eta\varsigma$ est employé ici au lieu de $\alpha\nu\epsilon\mu\omicron\varsigma$, pour signifier l'effet produit et non le producteur. Le souffle était le symbole de $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ qui descendait sur les disciples assemblés ; dans le langage biblique l'action de l'Esprit est représentée par le souffle, ou symbolisée par le vent¹⁴⁹. Ce n'était cependant pas un vent, mais comme le bruit qu'un vent violent fait

¹⁴⁹ Des études consacrées au concept « Esprit » dans l'œuvre lucanienne, n'échappent pas aux questions suivantes : d'où vient le concept de l'Esprit dans Luc-Actes? Jusqu'à quel point suit-il le concept du judaïsme intertestamentaire de l'Esprit, c'est-à-dire, l'Esprit de prophétie? La notion juive de l'Esprit de la période intertestamentaire avait une tendance à réduire l'activité de l'Esprit à l'inspiration prophétique : les Ecritures, visions, prophéties, révélations ou paroles de sagesse. Le consensus des études récentes est que le concept lucanien de l'Esprit vient essentiellement et en grande partie de ce concept juif (R. MENZEIS, *Empowered for Witness : The Spirit in Luke-Acts*, Journal of Pentecostal Theology Supplement series 6, éd. John Christopher Thomas, Rick D. Moore et Steven J. Land, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, pp. 48-102). Certains interprètes réduiraient exclusivement l'activité de l'Esprit dans Luc-Actes à cette notion réduite de l'Esprit de prophétie (Jr. W.H., SHEPHERD, *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts*, SBL 147, Scholars Press, Atlanta, 1994, p. 22). D'autres voient des indices d'un concept plus large de la notion de l'Esprit de prophétie, et dans le judaïsme intertestamentaire, et dans Luc-Actes. En plus de l'inspiration prophétique, ils y voient des actes de puissance et des éléments sotériologiques et éthiques attribués à l'activité de l'Esprit (M. TURNER, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 9, éd. John Christopher Thomas, Rickie D. Moore et Steven J. Land, Sheffield Academic Press, 1996, pp. 105-138 et 431-438). Cf. R.A. HARRISON, *Op.cit.*, p.18. De notre côté, nous avons tout simplement justifié l'origine de ce concept dans le contexte de crise au travers l'histoire biblique. Sa fréquence élevée dans Luc-Actes, est due à l'absence de Jésus constatée par sa mort. Cette absence est une crise qui serait comblée par la présence et le rôle de l'Esprit. Dans la même logique, il y a également crise à la période du prophète Elie suite à l'influence païenne. Dans ce contexte l'Esprit est plus charismatique. Chez le prophète Ezéchiel, où la pneumatologie vététotestamentaire est remarquable, il y a aussi une crise, parce que le Temple symbole de la présence de Dieu n'est plus. Dans ce contexte, l'Esprit est à la fois charismatique et éthique. Dans l'œuvre lucanienne, l'Esprit assume différentes fonctions.

entendre. On ne distinguait pas nettement ce qu'était ce bruit, ainsi que l'indique le terme employé, ἤχος¹⁵⁰. Cette représentation de l'Esprit par le « souffle », nous permet de dire comme François-Xavier Durrwell que l'Esprit n'a pas de visage ni même de nom susceptible d'évoquer une figure humaine¹⁵¹, car aucune forme précise ne saurait contenir le mystère qui déborde de toutes parts nos concepts.

Selon Daniel Marguerat, l'irruption de l'Esprit est décrite comme un phénomène audiovisuel. Sa totale souveraineté est d'abord posée : il est inattendu (ἄφνω : *tout à coup*) et vient du ciel. Il y a un aspect auditif : un bruit (ἤχος) comparable à un coup de vent emplit la maison où le groupe est assis, comme sont assis les croyants en synagogue. L'aspect visuel se remarque quand des langues ressemblant à du feu se répartissent sur chacun, marquent ainsi l'individualisation du siège de l'Esprit¹⁵².

Notons que le terme qu'on traduit par souffle est une image très juste de la puissance et de la liberté de l'Esprit qui, comme le vent souffle où il veut (cf. Jn 3, 8 ; 20,22). En outre, il est important de souligner les effets du « souffle ou du vent » dans un monde physique. Dans l'AT, Dieu agit puissamment en utilisant les forces de la nature. Ces dernières sont à son service. En Ex 14,21 Dieu agit par le vent¹⁵³ qui souffla avec

¹⁵⁰ E. JACQUIER, *Op.cit.*, p. 44.

¹⁵¹ F-X. DURRWELL, *L'Esprit du Père et du Fils*, Paris, Médiaspaul, 1989, p.70.

¹⁵² D. MARGUERAT, *Op.cit.*, p.73.

¹⁵³ Le vent qui commença à souffler dès le soir même est appelé *kadim*, proprement « vent d'orient » et comme les Hébreux n'ont de noms que pour les quatre directions cardinales et non pour les directions intermédiaires, ce mot peut désigner un vent de nord-est, qui, en se joignant à l'action du reflux, refoula l'eau du chenal dans la mer Rouge. Cf. F. GODET, *Bible Annotée Genèse Exode, commentaires bibliques AT1*, Québec, Impact, 2003, p.417. Dans l'Ancien Testament un même mot (hébreu *rúah* au féminin ; grec πνεῦμα, au neutre) désigne plusieurs réalités, parmi lesquelles on peut distinguer un aspect cosmique, le « vent », une disposition psychologique qui se rapporte à l'homme, un « esprit » (au sens d'une disposition intérieure et non d'une faculté intellectuelle) et une puissance divine qui se manifeste de diverses façons. Ce « souffle » de Dieu est bien attesté avec le sens de « vent » (1 R 19,12 ; Ez

impétuosité toute la nuit pour que son peuple traverse la mer Rouge à sec. Le terme « σείσμός » en Ez 37,7 assume le rôle de rassemblement, de rapprocher ce qui est dispersé en vue de former une totalité, de prendre vie.

Quel était cet endroit où les disciples étaient réunis ?

Si le lieu où les disciples étaient réunis était la chambre haute d'une maison, il faut admettre qu'ils ont quitté le lieu avant que ne surviennent les manifestations qui ont impressionné la foule. Mais il se peut aussi qu'ils aient déjà été réunis dans le parvis du Temple, comme le dit l'évangile : « *Ils étaient continuellement dans la cour du Temple, louant Dieu* » (Lc 24, 53). Cela était d'autant plus probable en ce grand jour de fête. Cela constituerait un accomplissement d'Ez 47,1s. Il est possible que l'Esprit les ait saisis dans la chambre haute où ils étaient « assis », qu'il soient sortis dans la rue tout en parlant diverses langues et que la foule les ait suivis jusque dans le Temple et que là Pierre se soit levé pour s'adresser au peuple. Mais s'ils étaient assis, pour L. Bonnet et A. Schroeder, l'on peut conclure qu'ils n'étaient pas en prière, car les Juifs priaient debout. Ils attendaient l'Esprit depuis dix jours ; leur attente devait être rendue plus vive par la fête de ce jour, cependant le don de Dieu les surprit à un moment où ils ne l'attendaient pas précisément¹⁵⁴.

Notre texte nous dit qu'ils étaient sur le même lieu, et c'est sans doute dans la maison (οἶκος)¹⁵⁵. Ce serait probablement *dans une*

13,13 ; 27, 26, etc.). Il apparaît comme une « puissance » de Dieu : c'est à ce titre qu'il saisit les hommes pour faire accomplir des choses extraordinaires : les juges (par exemple, Jg 11, 29, etc.), les rois (1S10, 1, etc) et finalement le monarque messianique (Es11, 2). A ce titre, il saisit les prophètes pour les rendre porteurs de la Parole de Dieu (Nb 11,25s. Ez 3, 14 ect.). Cf. P. GRELOT, *Le langage symbolique dans la Bible*, Paris, Cerf, 2001, pp.104-105.

¹⁵⁴ L. BONNET et A. SCHROEDER, *Op.cit.*, p. 342.

¹⁵⁵ La structure de base de la vie quotidienne, c'est la maison (ce que rappelle bien, d'ailleurs, l'étymologie du mot « économie»). C'est en fonction de cette maison que se fait la première discrimination : si on n'a pas de maison, on est littéralement un étranger, un vagabond. Même à l'esclave la maison assure un statut, un feu et un lieu. Cf. E. HAULOTTE, « La vie en communion, phase

chambre haute (εἰς τὸ ὑπερφῶν cf. Ac 1,13) que notre récit désigne par *la maison entière* (ὅλον τὸν οἶκον) remplie par un souffle violent (πνοῆς βιαίας). C'était dans une maison particulière précise Jacquier¹⁵⁶, et non dans le Temple, parce qu'à la troisième heure, qui était chez les Juifs celle de la prière, les disciples devaient être au Temple, et que la suite des faits suppose qu'il y avait là une grande multitude rassemblée. Le génitif φερομένης singulier féminin du participe présent passif de φέρω suggère l'idée de couvrir entièrement les disciples de ce souffle violent. Ce souffle violent se précipite sur eux, et grâce à lui que nous pouvons comprendre les manifestations dans la suite de notre récit.

4.1.3. Et les langues séparées apparurent et se posèrent sur chacun d'eux

Qu'est ce que « ces langues séparées » ? Les langues séparées ou divisées apparaissent après que toute la maison soit remplie. Tout se déclenche par succession à partir de l'origine du bruit. Si le souffle violent a rempli la maison, maintenant les langues devinrent visibles mais par comparaison également : elles sont comme des « flammes de feu ».

Si par l'audition, avons-nous dit, le bruit comparable à un coup de vent est entendu, par la vue maintenant, les langues comme les flammes de feu se répartissent sur chacun d'eux. Il convient de relever deux remarques¹⁵⁷ :

- le participe traduit par les langues *séparées* est dans l'original au présent, διαμεριζόμεναι = *se séparant*, à la vue des disciples, au moment où le phénomène se produit ;

- bien que le sujet du verbe *se posèrent* soit *les langues* (γλώσσαί), ce verbe ἐκάθισεν est, en grec, au singulier, irrégularité destinée à faire

ultime de la Pentecôte, Actes 2,42-47 », in *Foi et Vie cahiers bibliques*, N°19, 80ème année, 1981, p.70.

¹⁵⁶ E. JACQUIER, *Op.cit.*, p. 44.

¹⁵⁷ Cf. L. BONNET et A. SCHROEDER, *Op.cit.*, p. 342.

sentir d'autant mieux qu'une langue se posa sur chacun d'eux. Chacun, en effet, doit recevoir individuellement l'Esprit Saint et en être pénétré, régénéré, sanctifié. Les langues sont les mêmes, mais se posèrent distinctement sur chacun d'eux. Il y a l'idée de la séparation ou de la distinction. Dans la même optique, Daniel Marguerat renchérit en disant :

Si le feu divin est habituel dans le monde des religions pour signifier l'altérité et l'inaccessibilité de la transcendance, l'originalité réside ici dans le fait qu'il a une forme de langue : comme en français, la langue, γλωσσαί désigne en grec aussi l'organe que le langage, et cette ambiguïté va servir plus loin. Un jeu subtil se tisse entre totalité et individuation : tous sont touchés (cf.v.4), mais la langue s'installe sur chacun d'eux ; la séparation des langues confère une identité particulière à chaque disciple liée à un don qui lui est propre, mais sans être dissociée des autres¹⁵⁸.

Si ces langues sont séparées, c'est parce qu'elles doivent se poser sur chaque individu présent dans la maison remplie par le « souffle violent ».

Rappelons que le « vent » et le « feu » sont souvent symboles de la présence de Dieu dans l'AT (1R 19,11-12 ; Jb 38,1 ; Ex 3,2s ; 19,18 ; Es 29,6 ; 30,27s)¹⁵⁹. En 1R19, 11-12, la venue de Dieu est précédée par un vent puissant, un tremblement de terre, et un feu. Il est précisé que Dieu

¹⁵⁸ D. MARGUERAT, *Op.cit.*, pp.73-74.

¹⁵⁹ Rappelons que dans le récit de la création que tout est chaos, seul le « vent » de Dieu plane au dessus des eaux (Gn 1,2). Et les eaux sont l'image de la désolation et de la mort, ou plus exactement de la « non-vie ». Pour que la vie surgisse, il faudra que Dieu sépare les eaux: alors le sec apparaît, et la verdure, et les animaux, et l'homme. C'est ce même phénomène que nous retrouvons dans le chapitre 14 de l'Exode, le même rapport entre l'eau et le vent: les eaux, force de chaos du fait qu'elles menacent Israël, doivent être séparées pour qu'il passe, autrement dit pour qu'il vive. Le vent envoyé par Yahvé est ce qui va maintenir les eaux séparées, faisant surgir le sec où le peuple va pouvoir s'avancer. P. GIBERT et E. Charpentier, « La création comme libération », in *Cahiers Evangile* (1ère partie), N° 6, Paris, Cerf, 1973, pp. 12-16.

ne se confond avec aucun de ces éléments, qui l'entourent, le précèdent, l'annoncent et l'isolent en même temps. Ces signes extraordinaires sont uniques dans le NT. Jean Baptiste avait annoncé que le Messie baptiserait « dans l'Esprit et le feu » (Mt 3,11 ; Lc 3,16)¹⁶⁰. Dans le présent contexte, le feu comme le vent sont des symboles de la puissance de l'Esprit. Le feu est le signe de la présence divine. Dieu apparut à Moïse dans une flamme de feu, au milieu d'un buisson (Ex 3, 2). Lorsqu'Israël quitta l'Égypte, Dieu allait devant eux dans une colonne de feu pour les guider sur le chemin (Ex 13,21-22). Au Sinäï, la montagne était toute en fumée parce que l'Éternel y était descendu au milieu du feu (Ex 19,18).

Chez Ezéchiel également la gloire de Dieu se manifeste au milieu du feu (1,4)¹⁶¹. Les termes « *vent* », « *feu* », « *nuée* » abondent chez lui en

¹⁶⁰ Dans le NT, l'expression « l'Esprit Saint et feu » ne se trouve que dans Mt 3,11 et Lc3, 16. Dans Mc 1,8 et Ac 1,5 il est fait mention uniquement du baptême de l'Esprit Saint. Il est vrai le feu a un rôle purificateur, d'éveil ou d'une flamme qui ne s'éteint point. Cependant dans le texte matthéen et lucanien suivant le contexte, il s'agit de deux baptêmes distincts : celui de *l'Esprit Saint* pour les croyants et celui de *feu* pour les incrédules. Dans la même optique, DETTWILER précise que la prédication de jugement du Baptiste est dominée par l'annonce de l'imminence de la « colère » de Dieu. Le langage de la colère est ensuite explicité à trois reprises par l'image du « feu ». Le feu désigne ici le jugement de destruction, et non pas un jugement de purification. Les deux images de la hache et de la pelle à vanter en sont la preuve. Cette annonce de la « colère » a un caractère apodictique. A. DETTWILIER, « La signification du baptême de Jean et sa réception plurielle », in *Positions luthériennes*, N° 1, 54^{ème} année, 2006, p. 26. Tout de même, il faut signaler que le rôle purificateur alloué à l'Esprit dans la littérature qumrânienne est déjà attesté dans la Bible hébraïque en deux passages, Ps 51,9-14 et Ez 36,25-27. Ils traitent tous deux d'une restauration attendue : le premier à l'échelle individuelle ; le second, à l'échelle de la nation tout entière. Cette restauration doit consister notamment en l'implantation par Dieu d'un Esprit neuf (Ps 51,12; Ez 36, 26). Cet Esprit est présenté encore comme celui de Dieu (Ez 36,27), comme Esprit Saint (Ps 51,13). On notera que *Jubilés* 1,23 reprend pour une large part Ez 36, 25-27 et envisage conjointement la création eschatologique d'un esprit saint et la purification de ceux qui se sont convertis. C. GRAPPE, « Jésus et l'impureté », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, N° 4, 84^{ème} année, 2004, p. 404.

¹⁶¹ Le vent impétueux représente la puissance irrésistible de la volonté divine ; cet ouragan est rendu sensible au prophète par la nuée qu'il chasse devant lui. La

particulier au premier chapitre. Il n'est donc pas étonnant que Moïse fut enveloppé dans une nuée épaisse lorsqu'il reçut la torah (Ex19, 9) de même que Jésus, lors de son ascension, est soustrait aux regards de ses disciples par une nuée (Ac1, 9).

4.1.4. Et ils furent remplis de l'Esprit Saint

D'où vient l'Esprit Saint dont ils sont remplis ? Le lien sémantique entre le terme « πνοή » et le terme « πνεῦμα »¹⁶² nous facilite la compréhension. Ces deux termes, avons-nous dit, dérivent d'une même racine πνεω. Le souffle violent qui remplit ou mieux qui envahit la maison entière, c'est le même « souffle » qualifié de ἁγίου (=saint) maintenant qui remplit tous les individus à l'intérieur de cette maison.

Le verset 2 peut se lire à la suite du verset 4 pour enfin terminer avec le verset 3.

L'expression ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου (ils furent tous remplis de l'Esprit Saint) montre que l'Esprit de Dieu a pris possession de l'esprit des disciples et les a rendus capables de s'exprimer dans les langues des différents peuples cités (V.9-11). C'est, en effet, tous qui se

nuée est le symbole de la présence de Dieu quand il se rend visible, de même la masse de feu. Cf. F. GODET, *Bible Annotée Ezéchiel Daniel, commentaires bibliques AT8*, Québec, Impact, 2003, p.11. Ezéchiel qui vit au milieu des déportés à Babylone, entrevoit la condition qui rendre possible cette nouvelle alliance, qui permettra ainsi à la libération totale; « J'ôterai de votre chair, dit Dieu, le cœur de pierre, je mettrai mon Esprit en vous... » (Ez 36, 26-27). Alors avec cette nouvelle alliance, la libération sera enfin totale et définitive, car le cœur sera changé. Et cela n'est possible que si l'Esprit de Dieu anime le peuple, chacune des personnes en lui. Cf. P-E. BONNARD, « La libération de Babylone. Un nouvel Exode », in *Cahiers Evangile* (1ère partie), N° 6, Paris, Cerf, 1973, pp. 28-34.

¹⁶² Dans certains passages, ce terme peut avoir un sens d'un principe vital qui anime le corps (Lc 8,55 ; 23,46 ; Jn 19,30 ; Ac 7,59 ; Ap 13,15). Cf. J.H. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, corrected edition, New-York. Chicago, American Book Compagny, 1889, p.520; T. RICHARD CHENIVIX, *Synonyms of the New Testament*, Michigan, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Compagny, 1948, pp.275-276.

mettent à parler d'autres langues (λαλεῖν ἑτέραις). Si le verbe πληρώω utilisé pour signifier que toute la maison est remplie, cette fois-ci c'est le verbe πίμπλημι qui lui est synonyme qui exprime la plénitude de l'Esprit chez les disciples réunis dans cette maison. On peut se poser la question sur le sens de l'expression πάντες πνεύματος ἁγίου. Nous en ferons une étude détaillée au septième chapitre (De l'exégèse à la théologie).

Si pour Daniel Marguerat¹⁶³, l'adjonction de l'adjectif autre (ἕτερος) est un correctif du narrateur, qui veut l'orienter en direction des langues étrangères (cf. v.8), alors la xénoglossie serait vue comme une invention du narrateur. De notre côté, il est possible que le narrateur n'ait pas en vue la glossolalie qu'il veut transformer de son propre gré en xénoglossie. Dans l'élaboration du récit, les traditions sur le Sinaï seraient plus dominantes et submergeraient celle des anciens prophètes dans la perspective universaliste et que le prophète Ezéchiel se lirait entre les lignes du récit.

4.1.5. Et ils commencèrent à parler d'autres langues

D'où viennent ces « autres langues » ? Ces « ἑτέραις γλώσσαις » tirent leur origine dans l'accomplissement de l'expression « ils prophétiseront » que nous rencontrons dans la prophétie de Joël (2,28). Remarquons qu'il est fait mention pour la première fois du terme « γλώσσαι » séparées (διαμεριζόμεναι) quand elles apparurent (ὠφθησαν), c'est-à-dire, quand « les langues séparées » devinrent visibles à leurs yeux¹⁶⁴. Cependant ces διαμεριζόμεναι γλώσσαι sont comme « des flammes de feu ».

¹⁶³ D. MARGUERAT, *Op.cit.*, p.75.

¹⁶⁴ Rappelons que la présence de l'Esprit se manifeste d'abord par un « bruit » retentissant (ἦχος, v.2), ou par un « son » (littéralement une « voix », φωνή, v.6), ensuite par l'apparition de langues de feu qui se partagent (v.3). « Voix » qui « retentit » et « feu ». Ces phénomènes caractérisent la théophanie du Sinaï, dont on retrouve l'évocation en He 12,18-19 : « Vous vous n'êtes pas approchés d'une

Curieusement c'est le même terme « γλώσσαι » qui est employé pour signifier « qu'ils commencèrent à parler d'autres langues ». Ce terme désigne à la fois ce qui est transcendant par comparaison et l'organe qui permet d'articuler les mots ou de parler (cf. λαλέω). Ce pouvoir de « parler d'autres langues » vient de cette manifestation visible des « langues séparées » qui ne sont pas du feu mais comme des « flammes de feu ». La cause principale des effets constatés trouve son origine dans l'expression grecque « ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ». Le terme γλώσσαι disparaîtra dans la suite du récit, au profit du terme διαλέκτω. Le narrateur va utiliser de nouveau le terme γλώσσαι qu'au verset 11¹⁶⁵.

Encore l'idée de séparation, d'individuation ressort par cette phrase καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς (*selon que l'Esprit leur accordait de s'exprimer*). Cette individuation peut être renchériée par les propos ci-dessous :

*La division des langues entraîne donc vers la diversité des dons ; et vers la problématique unité-diversité. Unité du corps en ses membres, ou Temple nouveau en prières, ou division des dons rapportés à l'Esprit qui lui, demeure Un et le même*¹⁶⁶.

Cette problématique attire notre attention sur le danger d'une uniformité à l'image de la Tour de Babel conduisant à la confusion et d'une diversité qui éloignerait les personnes en se dressant les unes contre les autres (Cf. l'expression ἄλλος πρὸς ἄλλον λέγοντες v.12). La Pentecôte ne gomme pas Babel¹⁶⁷, cependant il le redresse grâce à l'Esprit Saint qui donne la capacité de s'exprimer dans diverses langues, et rapproche les hommes les uns des autres par l'expression : τὰ

réalité palpable : feu ardent, obscurité, ténèbres, ouragan, bruit retentissant de trompettes, son de paroles ». Cf. J. DUPONT, *Op.cit.*, p. 194.

¹⁶⁵ Dorénavant certains manuscrits, avons-nous signalé, remplaçaient les mots « τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν » par « λαλούντας ταῖς γλώσσαις ».

¹⁶⁶ Eusèbe de Césarée cité par L. VILLEY, « Lectures des Pères » in *Cahiers Evangile*, 124, 2003, p. 46.

¹⁶⁷ Cf. *Supra*, note 61.

μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ (les merveilles de Dieu). Ainsi Gn 11 est-il une critique féroce de l'uniformisme et de l'orgueil, contraire au projet de Dieu qui a voulu une multiplicité linguistique comme le montre le texte sacerdotal (Gn 1,28 ; 9,8 ; 10, 1-32). Sous le souffle de l'Esprit Saint se réalise l'universel véritable : celui de l'unité dans la diversité, celui de l'accueil de la pluralité, que B. Standaert qualifie d'abrahamique¹⁶⁸. Abondant dans le même sens, Phillippe Chanson souligne bien que « l'Esprit est le liant de l'universel et du "diversel" »¹⁶⁹.

Au lieu du verbe λαλέω dans la suite du récit (v.14), le narrateur revient au verbe ἀποφθέγγομαι déjà utilisé au verset 4, mais à la 3^{ème} personne du singulier aoriste de l'indicatif moyen : ἀπεφθέγγατο. Ce verbe ἀποφθέγγομαι qui va au delà du simple sens de « parler », exprime l'acte de parole : énoncer, prononcer, déclarer à haute voix. Aussi le rencontrons-nous en 2,14 et 26,25. Dans ces deux passages, ce verbe est utilisé pour tenir un discours cohérent et bien articulé : le premier discours de l'apôtre Pierre consiste à braver la moquerie et à convaincre les auditeurs que ses frères remplis de l'Esprit ne sont pas ivres. Et celui de l'apôtre Paul devant le respectueux Festus consiste également à convaincre celui-ci que l'apôtre n'a pas perdu la raison.

Si au verset 4, le même verbe est utilisé pour souligner qu' « ils commencèrent à parler d'autres langues selon que l'Esprit leur accordait de s'exprimer », il ressort logiquement que leur « parler » est bien saisi distinctement par les auditeurs : Chaque groupe linguistique les entendait parler dans sa propre langue. Dans tous les cas, ce verbe ἀποφθέγγομαι, dont toutes les trois occurrences dans Nouveau Testament

¹⁶⁸ B. STANDAERT, « La dialectique du particulier et de l'universel. Pour un universalisme non totalitaire », in *Universalisme et mission dans la Bible. Universalism and mission in the Bible*, Actes du cinquième congrès des biblistes africains, Nairobi, Katholische Jungschar Oesterreichs / catholic Biblical Centre for Africa and Madagascar (BICAM), 1993, p. 265.

¹⁶⁹ La lecture de ce récit se dresse contre une pensée mondiale dominatrice, de plus en plus universalisante, tentant à nier toutes les différences. P. CHANSON, « Pentecôte : universalité et diversité », in *Revue protestante de missiologie, perspectives missionnaires*, N° 36, 1998, p. 66.

ne se rencontrent que dans le livre des Actes, est employé pour prouver une vérité qui n'est autre que le message centré sur la personne de Jésus-Christ. Ce qui est, en effet important n'est pas le fait que chaque groupe linguistique entend parler sa propre langue, mais c'est le contenu de toutes ces langues diversifiées : les merveilles de Dieu unissent toutes ces langues parlées quel que soit leur nombre.

Par ailleurs, partant de l'expression *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις*, les occurrences du verbe « *λαλέω* = parler » et « *ἀκούω* = entendre » nous révèlent un rapport de communication entre ceux qui parlent et ceux qui écoutent. Certes, dans la communication il y a un rapport à établir entre l'émetteur et le récepteur. Ce rapport se fait voir dans notre récit au travers le verbe *λαλέω* et *ἀκούω*. A partir du verbe *λαλέω* et *ἀκούω* nous remarquons dans notre récit un certain enchaînement logique dont le rythme est le suivant :

A v. 4 : *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* : parler d'autres langues.

B v. 6 : *ὅτι ἤκουον εἰς ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν* : Parce que chacun les entendait dans sa propre langue.

A' v. 7 : *οἱ λαλοῦντες* : (ces gens) qui parlent.

B' v. 8 : *καὶ πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ* : Comment nous, nous les entendions chacun dans son propre dialecte?

C = A et B v 11 : *ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τα μεγάλα τοῦ θεοῦ* : Nous entendons parler dans nos langues les merveilles de Dieu.

Il y a donc à remarquer un rythme alternatif entre le verbe *λαλέω* et le verbe *ἀκούω* : A= A' et B= B' et enfin C fait la synthèse de A et B au verset 11.

Nous voyons clairement que le récit se construit ainsi : *parler (A)* >> *entendre (B)* >> *parler (A')* >> *entendre (B')* >> *entendre et parler (C = A et B)*. En d'autres termes, d'un côté se trouve ceux qui parlent et de l'autre côté ceux qui entendent. L'émetteur *parle (λαλέω)* et

le récepteur *entend* (ἀκούω). Nous pouvons encore schématisé comme suit :

Parler d'autres langues >> entendre chacun dans sa langue >> Tous ceux qui parlent sont Galiléens ? >> Nous, nous les entendons chacun dans son propre dialecte >> Nous (les) entendons parler.

De ce schéma, le premier morceau A est une conséquence de trois premiers versets, le deuxième morceau B découle d'une réaction des différentes nations qui sont à Jérusalem «ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν = toutes les nations qui sont sous le ciel » au verset 5, puis le morceau A' est une question sur l'identité de ceux qui parlent (Galiléens ?). Ensuite le morceau B' qui trouve sa réponse dans la liste dressée aux versets 9-11. Le morceau C (A = B) fait la synthèse en réunissant les deux verbes : λαλέω et ἀκούω, et précise bien le contenu de ces autres (ἑτέρας) langues. Ce contenu est les τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ. Les versets 11 et 12 constituent la réaction à la fois interrogative et spéculative sur le phénomène « d'entendre parler ». Cette réaction est interrogative par l'expression grecque « τι θέλει τοῦτο εἶναι = *Qu'est-ce que ceci veut signifier en soi ?* ». Elle est ensuite spéculative par la phrase du verset 13 : « ἕτεροι δὲ διαχλευάζοντες ἔλεγον ὅτι γλεύκοις μεμεστωμένοι εἰσίν = *d'autres se moquaient et disaient qu'ils sont pleins de vin doux* ».

Si le rythme du récit est scandé par les verbes « λαλέω » et « ἀκούω », il est à noter que le verbe « λέγω » qui est synonyme de λαλέω revient au verset 7,12 et 13. Evidemment ces deux verbes, bien que synonymes, présentent du point de vue sémantique, une nuance. Au fond du verbe λέγω se décèle la racine λέγ- et λόγ-. C'est de cette racine que viennent le mot λογος, les verbes λέγω, λογίζομαι etc. Ainsi, lorsqu'on utilise le verbe λέγω (v. 7 ;12 ;13), il s'agit de parler plus ou moins avec logique ou avec raisonnement tout à fait humain, l'idée qu'il faudrait nuancer quand il s'agit du verbe λαλέω. Le verbe λέγοντες de λέγω revient de la même manière au verset 7 et 12, c'est-à-dire, au

nominatif pluriel masculin du participe présent actif. Au verset 13, le même verbe λέγω est à la 3^{ème} personne pluriel de l'indicatif imparfait actif « ἔλεγον ». Dans notre récit, ce verbe se trouve dans la bouche des pèlerins présents à Jérusalem et non dans celle de ceux qui parlent en langues et que les autres entendent.

En effet, ce verbe λαλέω souligne toute émission de voix, intelligente ou non, intelligible ou non¹⁷⁰. De même, le substantif λαλια signifie en premier lieu babil, bavardage, et, en second lieu (par extension) : parole; parole en tant qu'intelligible, étant désignée par le mot λογος. Toutefois, l'Écriture valorise cette racine : Dieu parle (verbe λαλεῖν) et son parler n'est pas de Sagesse (1Co 2,1.4), mais de *prise de parole* qui interpelle. L'on comprend mieux cette construction stylistique selon le vouloir du narrateur qui emploie le mot γλωσσα (vv. 3a ; 4b ; 11b) et le verbe λαλέω (vv.4a ; 6b ; 7b ; 11b) qu'il place justement dans la bouche des apôtres. Ceci justifierait la moquerie formulée au verset 13. cette moquerie des pèlerins est également celle des hommes de tout le temps au « parler de Dieu ».

De cette construction stylistique peut se former logiquement une addition du mot γλωσσα et du verbe λαλέω qui donne effectivement naissance au terme technique « glossolalie »¹⁷¹ sans pour autant dire

¹⁷⁰ LAURENTIN fait l'inventaire des sens énumérés par A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-français*, édition revue, Paris, Librairie Hachette, 2000, p. 1166. Le verbe λαλέω peut traduire premièrement les sons inarticulés de cris d'animaux (singes, chiens, cigales, cf. Théocrite de Syracuse 5,34), d'oiseaux (Moschus de Syracuse 3,47), deuxièmement les sons des instruments musicaux (faire entendre des sons avec flûte, la trompette, la harpe), et il peut signifier babiller, bavarder par opposition à λεγεῖν, dire; « tu parles beaucoup et tu négliges de répondre » (Platon, Euthydème, 287).

¹⁷¹ LAURENTIN nous rappelle qu'il faut préciser le sens des mots, notamment dans le Nouveau Testament où l'expression « parler en langues » revient 20 fois pour désigner le phénomène qui nous intéresse. L'expression technique *glossolalie*, qui désigne ce même phénomène n'est ni biblique, ni patristique. Ce néologisme est formé par la composition des deux mots : premièrement le mot γλωσσα, langue au double sens anatomique et linguistique, comme en français, il désigne l'organe charnu fixé au plancher buccal, et un système de

qu'il s'agit du phénomène des langues ineffables. Etant donné que les auditeurs viennent des horizons divers, l'adjectif *ἐτέραις* est justifié. Encore une fois, cette texture du récit confirme l'hypothèse de xénoglossie.

4.2. Présence des pèlerins (v.5)

Par l'emploi de « ἦσαν δὲ », le verset 5 constitue en soi une articulation. Nous nous trouvons maintenant non dans la maison, mais à l'extérieur, c'est-à-dire, dans la ville de Jérusalem. Nous sommes en face des résidents Juifs, des hommes pieux¹⁷² qui viennent de toutes les nations. D'un espace réduit, l'on passe à un espace plus large. D'une chambre à quatre murs, l'on s'ouvre à l'univers entier.

Selon E. Jacquier, cette construction périphrastique ἦσαν κατοικοῦντες¹⁷³, le participe avec l'imparfait, indique la permanence de

communication orale. Deuxièmement le verbe *λαλεῖν* qui est fréquent dans le Nouveau Testament, 299 emplois sans compter les mots composés. Ces deux mots sont associés sous les formes suivantes : *γλώσσαις λαλεῖν* : 1 Co12,30; 14,5.6.23.29; Ac 2,4 (*λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις*); 2,11 (*ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις*); 10,46; 19,6. Noter aussi l'expression de Paul en 1Co13,1 : *ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων*. Cf. R. LAURENTIN, *Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir*, Paris, Beauchesne, 1974, p. 73. On peut ajouter au relevé de LAURENTIN l'expression *γλώσσαις λαλήσουσιν καινὰς* de Marc (16,17).

¹⁷² L'adjectif *εὐλαβεῖς* que nous traduisons ici par « pieux » est appliqué par Luc à des croyants Juifs (Lc 2,25 ; Ac 8,2 ; 22,12). Il évoque une attitude religieuse faite de crainte révérencielle. Cf. J. DUPONT, *Les Actes des Apôtres*, Paris, cerf, 1958, p. 42.

¹⁷³ Le verbe *κατοικεῖν* est employé ordinairement pour signifier une habitation permanente, en opposition avec *παροικεῖν*, qui indique un séjour temporaire. Il ne faudrait pas cependant appuyer sur cette distinction de sens, qui n'est pas d'ailleurs observée par tous les écrivains grecs et dont Luc n'a peut-être pas tenu compte, vu qu'il emploie presque constamment *κατοικεῖν* et une fois seulement *παροικεῖν*. On remarque cependant que, lorsqu'il parle d'une habitation permanente, il emploie *κατοικεῖν* avec l'accusatif : 1,19 ; 2,9 ; 9,32 ; 9,35 ; 19,10.17, tandis qu'il emploie *κατοικεῖν* avec *ἐν* quand il s'agit d'un séjour temporaire : *Abraham avant d'habiter*, 7,2.4 ; cf. 9,22 ; 11,29 ; 13, 27, ect. Cf. E. JACQUIER, *Op.cit.*, p. 47.

l'action, effectuée antérieurement et devenue actuellement un état. Faudrait-il en conclure que Luc mentionne ici seulement des Juifs en séjour temporaire à Jérusalem, lors de la fête de Pentecôte ?

Mais presque tous les exégètes supposent qu'il est question ici en premier lieu des Juifs pieux qui, venus de tous les points de la Diaspora, habitaient maintenant Jérusalem, mais aussi des Juifs de la Diaspora qui, à l'occasion de la fête de la Pentecôte, étaient venus à Jérusalem. Est-il certain que ces Juifs l'étaient de naissance ? N'en étaient-ils pas qui, de gentils, étaient devenus prosélytes par la circoncision ? La mention « Juifs aussi bien que Prosélytes »¹⁷⁴ du verset 11 semble l'indiquer. On pourrait aussi supposer que ces Juifs en séjour temporaire sont ceux qui sont indiqués aux vv.9-11 ; Luc, en effet, recense parmi les auditeurs ceux qui habitent la Mésopotamie, tandis qu'au verset 5, seraient mentionnés les Juifs, qui habitaient Jérusalem, soit pour étudier la Loi, soit pour vivre à côté du Temple, où ils se rendaient chaque jour afin d'accomplir leurs devoirs de pieux Israélites¹⁷⁵.

En tout cas, selon la TOB, il ne doit pas s'agir uniquement de la composite des pèlerins de la Pentecôte, mais aussi de juifs venus de tous les points du monde habité en permanence à Jérusalem. Les (douze ?) nations, énumérées à peu près d'est en ouest avec la Judée au centre, symbolisent sans doute la totalité du monde habité¹⁷⁶.

De toutes les façons, l'expression « *toutes les nations sous le ciel* » est manifestement une exagération rhétorique, car il s'agit des nations d'origine des juifs (y compris les prosélytes) en séjour à Jérusalem le jour de la Pentecôte. Historiquement les juifs de la diaspora et les

¹⁷⁴ Les prosélytes sont probablement ceux qui, non juifs d'origine, ont embrassé la religion juive et accepté la circoncision, et sont ainsi devenus membres du peuple élu. Ils ne se confondent pas avec les « craignant Dieu » qui sympathisent avec le judaïsme et fréquentent les synagogues, mais ne vont pas jusqu'à la circoncision et à la pratique de la Loi. Cf. J. DUPONT, *Op.cit.*, pp. 42-43.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp.47-48.

¹⁷⁶ *Traduction œcuménique de la Bible (TOB)*, *Op.cit.*, p. 2619.

prosélytes n'étaient pas alors présents dans le monde entier ; la suite du récit du livre des Actes, particulièrement la liste (2,9-11), ne l'affirme en aucune façon; dans Ac 24,5, « tous les Juifs » sont dans le « monde », le mot « monde » désigne l'empire romain (la parole est adressée à Félix, représentant de l'autorité romaine pour les Juifs)¹⁷⁷. Mais, par ailleurs, quelle serait la place de Jérusalem dans la pensée lucanienne ? Le relevé statistique montre que sur 139 mentions de Jérusalem dans le NT, 90 se trouvent dans la seule œuvre de Luc.

La ville de Jérusalem est la charnière des deux livres. Point d'aboutissement de l'activité de Jésus et point de départ de la mission apostolique, Jérusalem est pour Luc une sorte de « lieu théologique » à partir duquel s'ordonnent tous ses matériaux. C'est notamment en regard de ce centre et de ce pôle d'attraction qu'il faudrait, pense Etienne Samain¹⁷⁸, pouvoir dégager les grandes sections de l'évangile lucanien. Cette ville renchérit Jean Zumstein, participe au souci théologique central de l'évangéliste ; l'histoire du salut. Jérusalem est le lieu où se réalise la promesse faite à l'ancien peuple de Dieu dans la tradition prophétique (par exemple Es 2,2-5) ; cet accomplissement s'effectue aussi bien dans l'histoire de Jésus que dans celle de l'Eglise. Les onze sont installés témoins de l'histoire accomplie et ils ont à assumer leur tâche de prédicateurs « à commencer par Jérusalem » (Ac 24,47). Pour y

¹⁷⁷ La perspective du « monde » en Luc-Actes semble d'autre part souvent limitée à celle du territoire de l'empire romain ou du monde culturel hellénistique, comme par exemple l'emploi du mot « oikouménè ». La mission chrétienne qui a dépassé le cadre de la société juive se développe pratiquement dans ce cadre. L'auteur de Luc-Actes souligne l'importance de ce cadre, notamment en Lc 3,1-2a par la mention du nom de l'empereur romain en tête de la liste des responsables politiques et socio-religieux qu'il donne au début du récit des activités publiques de Jean et de Jésus et par la façon de finir l'histoire de Paul à Rome, capitale de l'empire romain. Deux perspectives géographiques du « monde », l'une littéralement universelle et l'autre romaine et hellénistique, semblent coexister en Luc-Actes. Cf. T. KATO, *La pensée sociale de Luc-Actes*, Paris, PUF, 1997, p. 200.

¹⁷⁸ E. SAMAIN, « L'Evangile de Luc et le livre des Actes », in *Foi et Vie cahiers bibliques*, N°5, 70^{ème} année, 1971, p. 6.

être habilités, ils doivent attendre l'effusion de l'Esprit. Il convient de remarquer que Jérusalem est l'espace qui assure la continuité de l'histoire du salut, et que la ville de Jérusalem est médiation qui relie l'évangile (1,5-23 ; 2,22-24 ; 2,25 ; 2,38 ; 2,49 ; 24,53 ; cf. la section 9,51-19,27 où le thème de voyage de Jésus à Jérusalem peut-être étudié) et les Actes (Lc24,27 cf. Ac1,8) ¹⁷⁹.

4.3. Réaction des pèlerins (vv.6-8)

Au verset 6, le narrateur, au lieu d'utiliser le terme « ἦχος », emploie un autre. C'est le terme « φωνή ». Par ce terme qu'on peut traduire aussi par « voix », « son », ce verset est logiquement lié au deuxième verset. Ce bruit du verset 2 n'est pas clairement audible premièrement suite au terme ἦχος utilisé, et deuxièmement suite à la comparaison établie grâce à la conjonction de subordination ὥστε.

En effet, dans notre récit, il est question d'une seule « voix », d'un seul « son », d'un « bruit » qui attirera la foule à former une unité (celle-ci s'assembla). Cette foule fut confondue parce que chacun les entendait parler dans son propre dialecte. En d'autres termes, parce que chaque composante de la foule (ici il y a l'idée d'individuation) entend son dialecte. Une même voix qui retentit différemment pousse les gens des nations à s'unir. La confusion se situe au niveau où chacun individuellement, dans sa singularité s'identifie à son propre dialecte. Si tous sont remplis de l'Esprit Saint, tous ne s'expriment pas de la même façon : ils parlent en d'autres langues selon que l'Esprit leur accordait de s'exprimer. Si encore c'est une seule voix qui suscite le rassemblement

¹⁷⁹ J. ZUMSTEIN, *Miettes exégétiques*, Genève, Labor et Fides, 1991, pp.177-182.

des peuples, c'est au sein de ce rassemblement que chacun séparément entend ce qui lui est propre¹⁸⁰.

Qui sont ceux-là qui parlent ? C'est étonnant et merveilleux que ceux qui parlent soient tous Galiléens. Raison pour laquelle le narrateur emploie deux imparfaits : ἐξίσταντο et ἐθαύ.

La stupéfaction et l'émerveillement sont soulignés probablement pour des raisons suivantes :

- La province de Galilée est rurale par rapport à la Judée.
- Beaucoup de Galiléens sont des gens sans grammaire, sans instruction.
- Tous les Galiléens parlent une même langue probablement l'araméen.

Le verset 8, bien qu'à la forme interrogative, contienne la réponse à cette stupéfaction et cet émerveillement : comment se fait-il que nous, nous les entendions chacun dans son propre dialecte, dans lequel nous sommes nés ? Cette interrogation est formulée à l'unisson (ἡμεῖς ἀκούομεν = *nous, nous entendions*).

¹⁸⁰ Le texte dit clairement que les apôtres s'exprimaient dans différentes langues étrangères que les auditeurs identifèrent à leur langue maternelle. Ils saisirent bien le contenu de cette glossolalie. Si les disciples s'étaient exprimés en un langage extatique et incohérent, ne correspondant à aucune langue humaine, il aurait fallu une traduction pour qu'ils comprennent. Les partisans de cette thèse soutiennent donc que le Saint-Esprit interpréta le parler des apôtres pour le rendre intelligible à leurs auditeurs. Ils fondent cette explication sur le fait qu'on les soupçonna d'ivresse. Nous la rejetons parce qu'elle ne rend pas justice au texte qui dit clairement que les auditeurs reconnurent dans le parler des apôtres leurs langues maternelles. Cependant, à force de vouloir expliquer aussi ce soupçon d'ivresse et la raillerie de certains qui composent la foule assemblée, on n'est pas loin non plus d'affirmer qu'on les suspecta d'ivresse, parce qu'ils se mirent à parler en même temps et chacun dans une autre langue. Les sons ont dû se mélanger et, entendus de loin, ressembler à un bavardage incohérent. Mais en écoutant de plus près, les Juifs parvinrent à discerner chacun la langue qui était la sienne. Du reste, Luc précise que ceux qui accusèrent les Douze d'ivresse le firent pour se moquer d'eux. Autre motif, à notre avis, serait de voir que tous ceux qui parlent sont Galiléens, des personnes supposées sans instruction, littéralement qui n'ont pas de grammaire, c'est-à-dire des ἀγράμματοι, (4,13).

Ce qui suppose que le contenu de ce qu'on entend, malgré la diversité, est le même. C'est à ce niveau que se place l'interprétation selon laquelle notre récit est effectivement le revers de la tour de Babel (Gn 11,1-9), cependant il faut noter que pentecôte n'annule pas Babel : l'événement de la Pentecôte, souligne Michel Kenmogne¹⁸¹, atteste éloquemment que Babel ne devrait pas être le verdict final et fatal de Dieu sur la race humaine. Elle représente donc une antithèse de Babel et inaugure l'avènement du royaume de Dieu avec un peuple de toutes langues et nations. Elle montre d'une manière claire que Dieu approuve la communication de son message dans une langue compréhensible. La confusion des langues à Babel avait rendu les hommes incapables de se comprendre par tous les peuples.

Philon voyait déjà dans le Sinaï un anti-Babel, commentant le récit de Babel, il écrit:

« Le plus admirable, c'est le concert unanime où le peuple tout entier, à l'unisson, en est venu s'écrier : tout ce que Dieu a dit, nous le ferons (Ex 19,8) » (De confusione linguarum 56 et 58). A babel « chacun n'entendait plus la langue du voisin » (Gn 11,7); à la Pentecôte, « chacun entendait dans sa propre langue » (2,6)¹⁸².

En fait, le récit de la tour de Babel, pensons-nous, montre qu'il est possible de parler une langue avec des langages différents. Mais celui des Actes, nous dit qu'il est possible de parler différentes langues tout en ayant un même langage. Par conséquent, toutes les cultures se valent, il faut éviter de se fondre dans une culture mondiale qui s'indifférencie des cultures.

¹⁸¹ M. KENMOGNE, *La traduction de la Bible et l'Eglise. Enjeux et défis francophone*, Yaoundé, CLE, 2009, p.9.

¹⁸² Cf. Collectif, « Une lecture des Actes des apôtres », in *Cahiers Evangile*, 21, p. 27.

4.4. Liste détaillée des pèlerins (vv.9-11)

Cette articulation, nous l'avons qualifié d'une liste détaillée¹⁸³. Elle donne sans doute les éléments qui composent ce grand ensemble : « *Toutes les nations qui sont sous le ciel* ». Dans cette liste détaillée, il faut remarquer d'abord au verset 5 que le verbe « *κατοικοῦντες* =résidant » désigne au prime abord ceux qui sont à Jérusalem, et ensuite vient une désignation collective (ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν). Après *Parthes, Mèdes, Elamites*, le même verbe au verset 9 spécifie ceux qui sont en *Mésopotamie*.

En outre, après avoir cité d'autres contrées (*la Phrygie et aussi la Pamphylie, l'Egypte et la région de la Libye voisine de Cyrène*), un

¹⁸³ Cette liste de noms comportait-elle, à l'origine, 16 noms géographiques ou 15 ou 12, comme le pense Harnack (*Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1908, p. 65s) de façon à attribuer à chaque apôtre une contrée à évangéliser? Peut-être la question se résoudra-t-elle si l'on s'oriente vers la proposition de Brinkmann (*The literary Background of « the Catalogue of Nations »*, Actes 2,9-11, in *Catholic Biblical Quarterly*, 25, 1963, p. 420). L'auteur en effet, présente et compare en Actes 2,9-11a une ancienne liste géographique de 16 contrées qui, pour des raisons astrologiques, ont été groupés sous les 12 signes du Zodiaque. Cette liste, dont on a un excellent modèle dans l'Introduction à l'Astrologie de Paul d'Alexandrie (378 ap.J.-C.), est trop semblable en contenu et en ordre à celle d'Actes 2,9-11a pour ne pas les faire remonter toutes les deux à une même tradition. Tradition qui est à rechercher dans les milieux du Proche-Orient non seulement à cause de la représentation géographique circulaire du monde dont témoigne cette liste, mais aussi en raison de l'intérêt que la science babylonienne a toujours porté aux prédictions sur l'avenir. Cf. A (Sr).ETIENNE, « Analyse des relations exprimées, dans le récit de l'événement de Pentecôte, Actes 2,1-36 », in *Foi et Vie cahiers bibliques*, N°19, 80^{ème} année, 1981, p. 57. A strictement parler, il est difficile de considérer que la liste indique les lieux concernés directement par le récit de la mission chrétienne dans la suite du livre des Actes. Sauf dans l'île de Malte, on trouve dans tous ces lieux des Juifs locaux. Mais il n'y a pas de mission, explicite ou implicite, dans les régions de l'Iran (le royaume des Parthes, Médie-Atropatène,Elam) la Mésopotamie (qui était plutôt du territoire du royaume des Parthes), la Cappadoce, le Pont (Aquila est, selon Ac 18,2, originaire du Pont, mais cela ne veut pas dire que le Pont soit déjà christianisé, il habitait d'ailleurs Rome avant d'en être chassé), Libye (« libertinôn ») de Ac 6,9 peut être l'émendation de « Libistinôn » ou « Libustinôn » qui veut dire « Libyens ». Cf. Metzger, *Textual Commentary*, cité par T. KATO, *Op.cit.*, p. 195.

autre verbe ἐπιδημοῦντες qui lui est synonyme au verset 10 se rattache enfin à ceux qui restent à Rome. Au verset 11, crétois et Arabes sont cités, mais les Juifs (Ἰουδαῖοι, cf.v.5) reviennent deux fois dans notre récit. Nous pouvons voir trois grands lieux : Jérusalem, Mésopotamie et Rome, la capitale de l'empire. En examinant le verset 9, au sujet de οἱ κατοικοῦντες, l'on s'aperçoit facilement que le verbe οἱ ἐπιδημοῦντες du verset 10 présente la même construction grammaticale, et que cette liste des pays ou régions mentionnés est la suite tout simplement du verset 9. Selon notre analyse, les versets 9 et 10 ne doivent pas être séparés. C'est mieux de les fusionner en un même verset.

Aussi le détail que donne Williams dans son commentaire sur la mention de Κρήτες καὶ Ἄραβες à la fin de cette liste, semble t-il important : dans la mentalité gréco-romaine, l'Arabie signifiait, non pas l'ensemble de la péninsule arabique, mais uniquement la partie qui se situait immédiatement à l'Est et au Sud de la Palestine et où se situait immédiatement Nabatène. Leur présence en fin de liste peut vouloir dire qu'ils ne se trouvaient pas en grand nombre à Jérusalem et qu'ils ne vinrent figurer dans cette énumération qu'après coup, lorsque cette dernière fit l'objet d'une vérification. Par contre, ce qui est frappant, c'est la mention faite de Juifs crétois ; ceci correspond à la déclaration de Philon selon laquelle toutes les îles de quelque importance de la Méditerranée étaient pleines de Juifs¹⁸⁴.

Une autre allusion non seulement à l'alliance du Sinaï mais aussi à l'Ancien Testament, peut être perçu dans le détail suivant : le récit nous rapporte que les peuples de toutes races et de toutes langues présentes à Jérusalem, le jour de la Pentecôte, entendaient les apôtres proclamer « μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ = les merveilles de Dieu »¹⁸⁵.

¹⁸⁴ D.J. WILLIAMS, *Commentaire sur le livre des Actes*, Deerfield (USA), VIDA, 1996, p. 64.

¹⁸⁵ Evidemment, dans l'Ancien Testament ces merveilles (*niphla'oth*) de Dieu sont les prodiges divins opérés pendant l'Exode (cf. Dt 11,12 ; Ps 105,1 ; 106, 21...). Cette expression « les merveilles de Dieu » équivaut pratiquement aux

L'expression *μεγαλεία τοῦ θεοῦ* est un *hapax legomenon* car il ne se trouve qu'ici dans l'œuvre de Luc. Cependant, cette expression peut être rapproché du verbe *μεγαλύνω* que nous rencontrons chez Luc (Lc 1,46,58 ; Ac 5,13 ; 10,46 ; 19,17) : à la rencontre de l'œuvre créatrice de l'Esprit, renvoie premièrement au chant de Marie, qui rappelle la puissance de Dieu intervenant dans l'histoire de son peuple (Lc1,46), deuxièmement à la gloire de Dieu vue par le peuple parce qu'une stérile vient d'accoucher (Lc1,58), troisièmement aux miracles opérés par les mains des apôtres et que le peuple magnifiaient (Ac 5,13), quatrièmement au parler en langues qui glorifient Dieu (Ac10,46) ,et enfin cinquièmement à la crainte de Dieu qui conduit les hommes à glorifier le nom de Jésus (Ac19,17)¹⁸⁶.

Evidemment, dans l'Ancien Testament ces merveilles (מִוִּפְלְאוֹת) de Dieu sont les prodiges divins opérés pendant l'Exode (cf. Jos 3,5 ;Jb 37,5 ;42,3 ; Ps72,18 ; 86,10 ; 98,1 ;106,22 ; 119,18 ; 136,4 ; Dn11,36 ; Mi7,15). Ainsi les « *μεγαλεία τοῦ θεοῦ* » équivaut pratiquement aux « *justices de Dieu* », c'est-à-dire, ses hauts faits, sa geste, en particulier en relation avec l'Exode que l'on proclamait à Qumram lors du renouvellement de l'alliance, à la fête des semaines.

Dans notre récit, l'expression *μεγαλεία τοῦ θεοῦ* invite donc à chercher dans les paroles que Pierre prononcera au nom de tous (v. 14ss) ce que sont les merveilles que chacun comprenait dans sa propre langue. Cependant l'expérience de l'unité des langues est vécue par la foule, est si bouleversante que le contenu de cette unité semble passer au second plan.

Le verset 11 est lié au verset 8 par l'expression « *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ* ». Mais la spécificité à ce verset est de préciser ce qui provoque la

« *justices de Dieu* », c'est-à-dire, ses hauts faits, sa geste, en particulier en relation avec l'Exode que l'on proclamait à Qumram lors du renouvellement de l'alliance, à la fête des semaines.

¹⁸⁶ Sur huit emplois du verbe *μεγαλύνω* dans le Nouveau, cinq sont lucaniens (Lc1,46,58 ; Ac5,13 ;10,46 ;19,17 cf. Mt23,5 ;2Co10,15 et Ph1,20).

confusion, l'étonnement et l'émerveillement notamment les merveilles de Dieu (ta. megalei/a tou/ qeou/). Quelles étaient ces autres langues ? La langue grecque, araméenne ou latine ?

Une lecture plus littérale avec souci d'historiciser la liste du récit conduit à l'interprétation comme celle du Père de l'Eglise Severien de Gabala dont le contenu est le suivant :

Ils reçurent alors en don quinze langues, autant que de présents: quel besoin de la langue perse, puisqu'il n'y avait pas de Perses ? Autant qu'il y avait de prémices des nations. Et pourquoi quinze prémices des langues ? Pour que la puissance de la Trinité soit manifestée, avec ses douze serviteurs. Ils disaient les merveilles de Dieu : on voyait Pierre parlait latin, une langue qu'il n'avait pas apprise. Le Saint Esprit disposait en quel lieu chacun devait partir, en sorte qu'il n'y ait pas de différent entre les apôtres. Et à chacun était donnée une langue à titre de règle : tu parles latin, va vers Rome; tu parles perse, va en Perse. Exactement comme l'imposition sacerdotale des mains indique à celui qui la reçoit sa dignité: soit diacre, soit prêtre, soit d'évêque, de même les apôtres de par leur langue reçurent leur règle. Mais puisqu'il leur fallait, s'ils partaient pour Rome, traverser de nombreuses nations, ils reçurent d'autres langues à titre de secours¹⁸⁷.

Certes, cette interprétation est à placer dans le contexte où les pères de l'Eglise font recourt à Ac 2 dans leurs lectures liturgiques pour expliciter la foi notamment la foi dans la divinité du Saint-Esprit. Il s'agit le plus souvent d'un verset isolé, avec peu ou pas d'attention au contexte. La péricope est rarement présentée dans son ensemble.

Mais si nous comprenons qu'il y a là un motif théologique ces genres de questions posées ci-haut, trouvent des réponses à partir de la

¹⁸⁷ Une telle interprétation persiste encore de nos jours dans certains milieux charismatiques ou pentecôtistes où la lecture des textes bibliques est prise au pied de la lettre. L. VILLEY, « Lectures des Pères » in *Cahiers Evangiles*, 124, 2003, p. 46.

perspective théologique de l'auteur du récit¹⁸⁸. Selon Anne Etienne¹⁸⁹, malgré ses horizons apparemment restreints, cette liste représente une vue du monde, saisie à travers une situation politique de fait. Le caractère universaliste du catalogue est par là justifié. Le verset 11 met en évidence le lieu de rencontre de tous ces hommes : tous communient dans une même compréhension des « merveilles de Dieu ». L'identité commune ainsi établie rejoint, dans cette communion, les identités particulières que déterminent les différents pays d'origine avec les langues qui leur sont propres. L'unité, qui se réalise entre eux dans une même compréhension, se situe donc au-delà de leur possibilité de s'identifier mutuellement.

4.5. Nouvelle réaction des pèlerins (vv.12-13)

A la suite des versets 7 et 12 considérés comme un doublet, la haute critique y associe le verset 13 pour soutenir la thèse d'une glossolalie. En effet, l'émerveillement (vv. 7 et 12) et l'analogie à l'ivresse (v.13) laissent croire aux tenants de la thèse d'une glossolalie l'existence d'une source hypothétique remaniée par Luc dans la perspective d'une xénoglossie. Cette thèse qui considère le récit comme composite en insistant sur ses incohérences, envisage des retouches rédactionnelles au bon gré de l'auteur. Il en résulte la confusion du problème historique et du problème littéraire. Du coup, le phénomène de « parler d'autres langues » est associé à la section 12-14 de la première épître aux Corinthiens. Dans cette optique, Gerhard Kittel insinue que l'expression « λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις » (d'autres langues) revêt les mêmes caractéristiques qui accompagnent *la glossolalie* telle que décrite par

¹⁸⁸ Luc poursuit une intention « historico-théologique » suivant le modèle de l'historiographie de l'Ancien Testament, R.A. HARRISON, *Op.cit.*, p.11.

¹⁸⁹ A (Sr). ETIENNE, « Analyse des relations exprimées, dans le récit de l'événement de Pentecôte, Actes 2,1-36 », in *Foi et Vie cahiers bibliques*, N°19, 80^{ème} année, 1981, pp.59.

Paul (1Co12-14). Le terme ἑτερογλωσσῶν rend impossible l'idée de « langues étrangères »¹⁹⁰.

Au verset 13, il est dit « d'autres se moquaient et disaient qu'ils sont pleins de vin doux ». Cette raillerie de certains qui composent la foule assemblée est révélatrice d'un autre fait important. Peut-on confondre celui qui est rempli de vin à celui qui est rempli de l'Esprit ? Comment expliquer que ce qui émerveille et dont on entend les merveilles de Dieu puisse semer la confusion conduisant à la moquerie ?

Cette réaction immédiate renvoyait à bien des images, ambiguës ou défavorables. A ce sujet, Baslez montre que pour les juifs, le contre-modèle sous-jacent était celui des faux prophètes selon Esaïe (28,7-13), qui titubaient sous l'effet du vin trébuchaient en rendant leurs sentences par onomatopées ; se trouvait visé ici le prophétisme ancien traditionnel (1 S10, 10 ; 1 R18, 21 et 28-29), qui reprenait les danses rituelles et la gestuelle des prophètes sémitiques et que perpétuaient encore les Galles dans le monde gréco-romain¹⁹¹. Ce comportement bizarre « rappelle les comportements des anciens prophètes ». Cette ressemblance aux prophètes de l'Ancien Testament soutient l'idée avancée que les disciples sont « aussi parmi les prophètes »¹⁹².

¹⁹⁰ G. KITTEL (editor), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol I, Michigan, Grand Rapids, 1983, pp. 724-725.

¹⁹¹ M.-F. BASLEZ, précise qu'aux lecteurs grecs, cette expérience d'ivresse sacrée et de « transport » collectif (Ac 2,7 et 12) pouvait suggérer la transe dionysiaque, toujours suspecte aux autorités politiques du monde gréco-romain, car on retrouvait ces inspirés à la tête de révoltes serviles ou nationalistes : Spartacus a ainsi représenté le prophétisme dionysiaque en Italie comme l'esclave Eunous, en Sicile, le prophétisme sémitique traditionnel ; en Palestine, les « faux prophètes » de l'historien Josèphe, qui vont fleurir jusqu'en 70, sont présentés comme des magiciens, des manipulateurs et des ennemis de l'ordre romain. Envisagé dans cette perspective, le don des langues se réduirait évidemment à une « glossolalie », ce langage incompréhensible et ésotérique d'Initiés, propre aux sociétés religieuses secrètes qui visait Esaïe (28,10 et 13), cf. M.-F. BASLEZ, *Bible et Histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris, Fayard, 1998, p.223.

¹⁹² R. A. HARRISON, *Op.cit.*, p. 284. Comme le souci de Harrison est de montrer l'influence des prophètes dans l'œuvre de Luc par la recherche d'une

Ce verset 13 nous rappelle Ephésiens 5,18 : « *Ne vous enivrez pas de vin ; c'est de la débauche. Soyez au contraire remplis de l'Esprit* ». D'ailleurs, ce passage constitue le seul emploi néotestamentaire de l'expression « rempli d'Esprit » (πληροῦσθε ἐν πνεύματι). En dehors de Luc-Actes ce passage se trouve aussi dans un contraste avec l'influence d'alcool. Il souligne, certes une analogie entre celui qui est ivre et celui qui est plein de l'Esprit.

Mais ce n'est pas à cela que Luc fait allusion dans notre récit. Remarquons que c'est un groupe parmi les pèlerins (ἕτεροι δὲ διαχλευάζοντες) et non pas tous qui se moquent de ceux qui sont remplis de l'Esprit Saint et parlent en d'autres langues. C'est pour dire l'Evangile n'est pas toujours accueilli par tous. Il y a ceux qui s'en moquent jusqu'à nos jours comme du temps des apôtres. L'identité des disciples serait probablement la raison de cette moquerie par certains pèlerins. Ensuite, l'apôtre Pierre se démarque de cette conception dans son explication. C'est le verbe ἀποφθέγγομαι qui est employé et non λαλέω quand Pierre se lève pour s'adresser à la foule (v.14). Il n'est donc pas plein de vin ou il n'affiche pas un comportement bizarre à la manière des anciens prophètes. Par contre il s'adresse aux pèlerins dans une langue où tout le monde entend et comprend : « *Ces gens ne sont pas ivres comme vous le supposez, car c'est la troisième heure du jour* » (v.15).

cohérence, à notre point de vue, il ne se rend pas compte contrairement à sa démarche que ces propos soutiennent une construction littéraire composite du récit de la Pentecôte, à partir des incohérences relevées. Ces incohérences soutiennent la thèse que derrière le récit d'Ac 2,1-13, il y a la glossolalie interprétée en xénoglossie. Rappelons que notre hypothèse avancée pour la compréhension de notre récit est la suivante : il est évident que les traditions sur les anciens prophètes (extatiques et charismatiques comme Elie et Elisée) dont les traces sont repérables, aient été supplantées par les traditions sur le Sinaï. C'est dans cette perspective universaliste que l'auteur, aurait pu mettre en exergue la xénoglossie et non une interprétation de glossolalie selon Marguerat et d'autres.

Cette thèse d'une source remaniée par Luc, minimise, avons-nous dit, à la fois l'intention et le style de l'œuvre lucanienne dont il est difficile de repérer les sources. Elle offre beaucoup à la tradition et peu à la rédaction. Le verset 12 rappelons-nous, est stylistiquement construit de la même manière que le verset 7 : *Ils étaient stupéfaits et s'émerveillaient en disant : voici tous ces gens qui parlent ne sont-ils pas tous Galiléens ?* (v.7). *Ils étaient tous stupéfaits et très confus, et se disaient l'un à l'autre : qu'est-ce que ceci veut signifier en soi ?* (v.12).

Ces deux versets ne constituent pas un doublet selon les partisans de la *Redaktiongeschichte*. Le caractère particulier qui les unit est celui de souligner par les verbes ἐξίστημί θαυμάζω (*être stupéfait et s'étonner* (cf. v.7), ἐξίστημι et διαπορέω (*être stupéfait et être perplexe* (cf.v.12) l'étonnement ou la perplexité des auditeurs venus de divers horizons.

Il s'agit d'une stratégie narrative que Luc met en œuvre pour répondre à deux préoccupations : a) quelle est l'identité de ceux qui parlent d'autres langues ? b) que signifient ces langues entendues par chaque groupe linguistique ?

Au verset 7, l'étonnement est porté sur l'identité des émetteurs car ils sont tous Galiléens, d'où la question : ne sont-ils pas tous Galiléens ? Cette identité remise en cause est révélatrice des préjugés ou des mépris à l'endroit des Galiléens par les juifs. Ces Galiléens maintenant parlent d'autres langues non en province de Galilée mais à Jérusalem, la ville sainte. Aux versets 12 et 13, la stupéfaction est portée sur ces langues parlées dont on saisit les merveilles de Dieu, d'où la question : qu'est-ce que ceci veut signifier en soi ? La réponse devient claire au verset 16 quand Pierre dit : « *Mais c'est ici ce qui a été dit par le prophète Joël* ». Question : Qu'est-ce que ceci (τοῦτο)... ? (v.12). Réponse : Mais c'est ici (τοῦτο)... v.16. Le pronom τοῦτο dans la question renvoie premièrement à ces langues étrangères et dans la réponse, il renvoie à la prophétie de Joël qui se réalise.

Les « *μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* (*merveilles de Dieu*) » dont veut scruter le contenu, ne seraient, à notre avis, que l'Évangile de Jésus-Christ qui traverse et transcende les cultures dont Luc est témoin et vit les fruits en son temps. Certes, l'Évangile est porteur de valeurs universelles qui concernent tout le monde.

Notons brièvement que toute l'explication de notre péricope repose sur la première articulation (V.1-4). L'on peut observer du point de vue stylistique, l'idée de totalité, d'achèvement de la période, d'être tous ensemble et de plénitude qui s'oppose à l'idée de séparation. En effet, la lecture du récit selon le mouvement quelque peu alternatif scandé par les verbes « *λαλέω* », « *ἀκούω* » et « *γλώσσα* » est révélatrice d'une structure basée sur la communication dans le sens de la xénoglossie. C'est bien le vouloir du narrateur de mettre en exergue les langues compréhensibles. Les versets 9-11 font suite au verset 5. Les versets 7 et 12 constituent une stratégie narrative de Luc qu'une simple redondance. Les versets 6-8 forment une unité littéraire, de même que les versets 12-13. Ces deux articulations (6-8 et 12-13) constituent la réaction des pèlerins. Enfin, l'on s'est rendu compte que notre texte est si riche en vocabulaires. L'auteur exprime la même idée par des vocables et concepts synonymes multiples.

Conclusion de la première partie

Au terme de cette première partie, la tergiversation entre le « *parler en langues* » ou le « *parler d'autres langues* » a soulevé une question fondamentale : s'agit-il de glossolalie ou de xénoglossie dans les Actes 2, 1-13 ? Dans une démarche exégétique, nous avons soumis notre péricope à l'examen de quelques outils de la méthode historico-critique. Avec autant de problèmes textuels, nous avons remarqué que le récit n'est pas régulièrement transmis. Il valait la peine, au premier chapitre, de vérifier la transmission de notre texte sur la base des critères de la critique textuelle, laquelle des lectures nous rapprocherait du texte original. La traduction du texte s'est forcée de tenir compte à la fois de la syntaxe et de la sémantique grecques.

Le deuxième chapitre, consacré à l'analyse littéraire, nous a permis en premier lieu de déceler les différents contextes. Effectivement, ce texte s'inscrit dans le contexte de l'absence constatée de Jésus. Il fut enlevé (*ἀνεφέρετο*) selon l'évangile de Luc (24,51) ou élevé (*ἐπήρθη*) selon les Actes (1, 9). En plus, les apparitions ne devraient pas continuer indéfiniment. Paradoxalement, d'un côté, il y a absolument un vide dû à l'absence de Jésus qu'il faut combler et, de l'autre, le succès de son Evangile qui gagne du terrain dans le milieu non juif. Ce double constat est une réalité aux yeux du narrateur. Comment expliquer ce succès et qu'est-ce qui en est à la base ? Cependant, à notre point de vue, l'auteur du récit se trouve devant un fait accompli : l'Evangile déborde ou a déjà dépassé les limites de la Palestine (il écrit probablement après l'an 70). Devant cette réalité l'auteur, comme historien de l'époque, présente ce récit dans une perspective théologique. Certes, derrière notre récit, à l'aide de la critique des traditions, se décèlent spécifiquement des traditions juives sur Sinaï. C'est à la lumière de ces traditions bien

refondues dans une nouvelle orientation que l'auteur établit une sorte de comparaison entre l'histoire d'Israël et celle de l'Eglise, laquelle peut être vue, à quelques acceptations près, comme un nouvel Israël.

Par ailleurs, la prophétie d'Ezéchiel nous révèle la période de crise où toutes les structures sociales et religieuses d'Israël sont remises en cause, parce que le temple est détruit. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant de remarquer les fréquentes allusions à l'Esprit de Dieu (Ru'ah) chez Ezéchiel, tout comme le terme $\piνεῦμα$ dans le livre des Actes : si le temple n'est plus, Jésus aussi n'est plus présent physiquement sur terre, il est monté au ciel.

L'expérience de la Pentecôte est inséparable d'une réflexion sur la révélation du Sinaï : c'est un nouveau Sinaï, une nouvelle Alliance, qui inaugure une ère nouvelle avec la manifestation de nouveaux prophètes. Ainsi, le christianisme naissant répondait à l'opinion répandue en milieu juif, à savoir que l'inspiration ne s'était plus manifestée depuis la disparition des derniers prophètes. Ce nouveau Sinaï est d'emblée inscrit dans le contexte multiculturel de l'Empire romain où la communication linguistique suscitait un intérêt nouveau. La division de l'inspiration divine en plusieurs voix ou langues, pour que toutes les nations puissent la recevoir et la comprendre, était aussi une interprétation du judaïsme d'alors. Le besoin de surmonter les divisions linguistiques pour prêcher un salut universel, qui n'apparaît pas dans le prophétisme juif ancien, reflète la nouvelle situation créée par l'Empire romain¹⁹³. De même

¹⁹³ Dans la tradition de l'Eglise, l'expérience mystique de la Pentecôte a été unanimement perçue comme celle du don des langues, dans une promesse du salut universel, à l'échelle d'une Eglise étendue aux limites de la terre. Que le rédacteur des Actes l'ait considérée ainsi ressort d'une longue liste des peuples témoins de l'événement à Jérusalem (Ac 2,9-11), qui couvre tout le Proche-Orient méditerranéen de son époque jusqu'aux confins. Mais cette énumération paraît correspondre à un second niveau de rédaction. Il est donc difficile de définir cette expérience de communication inspirée. La Pentecôte implique-t-elle un polyglotisme effectif, conçu comme un des charismes de l'Esprit (ce à quoi aboutissent les Actes 2,6et 8), ou une « glossolalie » au sens moderne du terme, c'est-à-dire un langage extatique aux expressions incompréhensibles (Ac 2,4) ?

qu'Israël reçut la loi et fit alliance avec Dieu au mont Sinaï (cf. Ex 19), de même ce nouvel Israël reçut la puissance de l'Esprit Saint. Au Sinaï, la « voix » sortait de la montagne, c'était la voix de Dieu (Ex 19,21-23), à la Pentecôte, c'est la voix qui se fit entendre (le bruit cf. Ac 2,6) et manifeste la présence de l'Esprit. Cette « voix » s'élève maintenant du milieu de l'Eglise : c'est de ce lieu, désormais, que Dieu parlera aux hommes, à tous les hommes. Donc, il est question dans Ac 2,1-13 de la xénoglossie.

Passons maintenant à la deuxième partie consacrée à l'étude de deux autres textes.

DEUXIEME PARTIE

GLOSSOLALIE OU XENOGLOSSIE EN ACTES 10,44-48 ; 19,1-7

Introduction de la deuxième partie

Du point de vue méthodologique, nous suivrons la même démarche telle qu'elle a été suivie pour notre texte de base. En effet, nous serons attentifs à tous les problèmes textuels. En d'autres mots, il sera question d'examiner minutieusement toutes les variantes afin d'en juger l'authenticité et la validité de celles-ci pour l'établissement du texte dans sa teneur originale. Evidemment, outre ces écarts minimes ou grands soient-ils, ce problème de traduction ressenti, nous oblige constamment dans nos explications à revenir aux mots ou aux expressions grecques. L'analyse littéraire se fera en trois temps, à savoir l'étude des contextes, la recherche de la structure du texte en vue de déboucher à l'explication du texte.

Signalons que notre étude ne se passe pas non plus du récit d'Ac 8,14-17, cependant la priorité est donnée aux deux péricopes susmentionnées ci-haut, pour la simple raison qu'elles renferment explicitement et expressément les expressions « λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν θεόν » et « ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευσον ». Grâce à ces expressions, le lien avec notre texte de base est évident. C'est à ce niveau que se situe l'épine dorsale de notre étude : la question fondamentale, à savoir la glossolalie ou la xénoglossie est également soulevée dans cette partie. De l'exégèse à la théologie, nous passerons de la théologie aux controverses théologiques. Partant de ces expressions, nous tenterons de répondre aux questions suivantes : quelle théologie formulée dans le corpus lucanien? Et, par surcroît, comment concilier Luc et Paul, plus précisément sur ce problème de glossolalie ou

xénoglossie comme conséquence immédiate de « l'action de l'Esprit Saint »¹⁹⁴ ?

¹⁹⁴ On a trop souvent considéré que le travail de l'exégète était de fixer la signification passée des textes, en remettant toute actualisation au systématique et au prédicateur. Ce partage du travail est plutôt illusoire, mais surtout il repose sur une erreur de jugement. Il est illusoire parce qu'un exégète, si désireux soit-il de n'être qu'historien, ne peut éviter les actualisations subreptices lorsqu'il s'applique à rendre intelligibles aujourd'hui les expressions du passé. Mais surtout, il est erroné de supposer que la vérité biblique puisse être confinée, ne serait-ce que pour examen, dans une signification passée. Dès lors, en montrant l'actualité d'un texte biblique, l'exégète est fidèle à sa mission qui est de rendre compte de ce que ce texte « veut dire ». Prétendre s'en tenir à une signification passée est une entreprise réductrice. Cf. M.-A. CHEVALLIER, « L'exégèse à la recherche de la signification d'un texte », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, publiée avec le concours du centre National de la Recherche scientifique, Mélanges Edmond Jacob, Paris, PUF, 59^e année /No3-4, 1979, p. 278.

EXÉGÈSE D'ACTES 10, 44-48

Ce passage renferme neuf problèmes textuels.

5.1. Critique textuelle

Verset 45.

Ce verset a deux problèmes textuels.

1) Le mot ὅσοι est remplacé dans le manuscrit B par le mot « ὅι ». Le texte édité ne fait pas mention des témoins qui soutiennent le mot « ὅσοι ». Nous supposons qu'il est soutenu par le reste des manuscrits. Laquelle de ces deux formes serait plus proche de l'original ?

Du point de vue de la critique externe, le seul témoin du texte alexandrin Vaticanus (B) du IV^{ème} siècle, bien qu'il soit de qualité se trouve en face du reste de la tradition manuscrite supposée soutenir la leçon ὅσοι. Nous supposons que le texte occidental et le reste de témoins du texte alexandrin soutiennent la leçon du texte édité. De ce fait, cette leçon peut être retenue car il y a unanimité entre les deux versions à l'exception d'un seul manuscrit alexandrin.

En examinant du point de vue interne avec attention le texte, les deux possibilités de lectures sont grammaticalement acceptables. Le pronom relatif ὅι remplace les πιστοὶ/*croyants*, parce qu'il est au nominatif pluriel. De même le pronom ὅσοι/*tous ceux*, est également au nominatif pluriel et antécédent de « πιστοὶ ». Seulement ὅσοι implique

une idée de quantité, et dans ce cas précis, une idée de nombre¹⁹⁵ que le codex B ne fait intentionnellement pas ressortir. Nous retenons alors la leçon du texte édité comme primitive.

2) Les mots ἁγίου πνεύματος sont remplacés dans B D (*) Ψ 6. 1175 *pc* par πνεύματος τοῦ ἁγίου. Les témoins de la variante ἁγίου πνεύματος sont Ϝ⁷⁴ ⲛ A E 33. 1739 ℳ. De ces deux formes, laquelle serait plus proche de l'original ?

Parmi les témoins de « ἁγίου πνεύματος » se trouvent un papyrus du III^{ème} siècle, trois codex ⲛ A E respectivement du IV^{ème} et V^{ème} et VI^{ème} siècle, la reine des cursifs 33, le minuscule 1739 et le texte majoritaire (ℳ). Nous remarquons qu'il y a deux témoins du texte alexandrin dans cette attestation (ⲛ A). La variante πνεύματος τοῦ ἁγίου est soutenue par trois onciaux (B D Ψ : IV^{ème} et V^{ème} et IX/X^{ème} siècle) et quelques minuscules (6. 1175 *pc*). Le codex alexandrin B s'associe au représentant du texte occidental, le codex Bezae (D).

Du point de vue sémantique, les deux formes ne modifient en rien le sens du texte. Que l'on lise « *Esprit Saint* » ou « *le Saint-Esprit* », la différence se situe au niveau de l'ordre des mots. C'est donc intentionnellement que les copistes préfèrent la position enclavée de l'adjectif ἁγίου. Cette forme peut se traduire littéralement « *Saint est l'Esprit* ». Notons que différentes familles de témoins représentées (papyrus, onciaux et minuscules) attestent la leçon ἁγίου πνεύματος. De ce fait, nous retenons la leçon du texte édité.

Verset 46.

Ce verset a deux problèmes textuels : problème de remplacement et d'ajout.

¹⁹⁵ M. CARREZ, *Dictionnaire Grec-français du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1984, p.179.

1) Les mots « τότε ἀπεκρίθη » sont remplacés par « εἶπεν δὲ » dans le seul manuscrit D. Le reste de la tradition manuscrite soutient « τότε ἀπεκρίθη ».

A ce premier lieu variant, le codex du texte occidental Bezae se démarque du reste de la tradition manuscrite par son témoignage. Nous supposons que parmi le reste de manuscrits, le texte alexandrin soutient la leçon du texte édité.

Si nous tenons compte de la lecture que propose le texte édité avec le verbe ἀποκρίνομαι, le texte peut se lire ainsi : « *alors Pierre prit la parole (répondit)* ». Cependant, si nous considérons la variante εἶπεν δὲ dont le verbe λέγω est à l'aoriste, la lecture serait « *encore Pierre dit* ». Cette dernière lecture avec le nom propre de Pierre se rencontre également en Ac 3,6 ; 5,3. Nous supposons que le texte primitif portait les mots « τότε ἀπεκρίθη » et qu'un copiste postérieure aurait volontairement harmonisé avec les autres passages (cf. Ac 3,6 ; 5,3) en préférant la lecture « εἶπεν δὲ ». Par conséquent, la leçon du texte édité serait plus proche de l'original.

2) Entre ἀπεκρίθη et Πέτρος, les manuscrits D E Ψ 33. 1739 Ɔ présentent une addition de l'article défini « ὁ ». Les manuscrits ne présentant pas cet ajout sont Ɔ⁷⁴ Ɔ A B 36. 81. 104. 453. 1175 *al.* Faut-il placer ou non l'article défini devant le nom propre de Pierre ?

La leçon du texte édité est à la fois qualitativement et quantitativement attestée par la présence d'un papyrus du VII^{ème} siècle et trois premiers onciaux du texte alexandrin de qualité incontestable : Sinaïticus du IV^{ème} siècle, Alexandrinus du V^{ème} siècle et Vaticanus du IV^{ème} siècle. Il est vrai aussi que la qualité des onciaux comme D E Ψ (V^{ème} siècle, VI^{ème} siècle et IX/ X^{ème} siècle) n'est pas négligeable, cependant ils sont tardifs par rapport à ceux du texte édité. Encore une fois, le codex D se distingue par rapport aux autres témoins du texte alexandrin.

Du point de vue syntaxique¹⁹⁶, l'article est souvent employé devant les noms propres. Mais en général, avec les noms des personnes déclinables, le nom peut être sans article. Le nom Πέτρος est effectivement déclinable, il peut être sans article. Nous supposons que les témoins D E Ψ 33. 1739 ℣ auraient trouvé devant eux un texte sans article, et qu'ils ont volontairement ajouté pour plus de clarté. De ce fait, le texte sans article serait primitif.

Verset 47.

Ce verset a un seul problème textuel.

Les mots « δύναται κωλῦσαι τις » sont transposés autrement dans une partie de la tradition manuscrite.

- Les manuscrits D² Ψ 33. ℣ transposent de cette manière : kwlu/sai, du,natai tij.

- Les manuscrits D* p transmettent l'ordre suivant : κωλῦσαι τις δύναται .

- Les manuscrits E (*) 36. 323. 453. 945. (1175). 1739 *al* transposent de cette manière : δύναται τις κωλῦσαι .

- Les manuscrits t vg ; (Ir) ont cet ordre : τις κωλῦσαι δύναται.

- L'ordre du texte édité est soutenu par ℣⁷⁴ ⋈ A B 81. 326 *al*.

De ces cinq ordres de transposition, lequel serait considéré comme plus proche du texte primitif ?

Du point de vue de la critique externe, l'ordre des mots τις κωλῦσαι δύναται est attesté uniquement par des témoins indirects latins, notamment le codex latin (t) du VII- XI^{ème} siècle, la version vulgate et probablement le témoignage du Père de l'Eglise Irénée. Mais l'ordre κωλῦσαι τις δύναται est soutenu par un oncial du texte occidental, le codex Bezae (D) première main du V^{ème} siècle et un codex latin (p) du XII^{ème} siècle. Cette attestation se trouve moins confrontée, du point de vue ancienneté, par les témoins de l'ordre κωλῦσαι δύναται τις, mais

¹⁹⁶ M. CARREZ, *Op.cit.*, pp. 132-133.

moins éloquente, du point de vue quantitatif, par la présence du codex Ψ du IX/ X^{ème} siècle, la reine des cursifs 33 du IX^{ème} siècle, le texte majoritaire (M) et le codex bezae (D²) d'environ IX^{ème} siècle deuxième correction. Remarquons que dans ces trois cas le texte occidental est unanime par la préférence du mot κωλύσαι avant δύναται.

Ensuite, l'ordre δύναται τις κωλύσαι, malgré le soutien d'une pléthore de minuscules (36. 323. 453. 945. (1175). 1739 *al*), le seul oncial E08 du VI^{ème} siècle ne peut résister du point de vue externe, devant ces témoins D² Y 33. M et surtout celui du texte édité. La leçon du texte édité est solidement attestée par un papyrus (P⁷⁴) du VII^{ème} siècle et par trois premiers onciaux du texte alexandrin de qualité (N A B : IV^{ème}, V^{ème} et IV^{ème} siècle).

Du point de vue critique interne, l'enjeu se situe au niveau de l'ordre de ces trois mots δύναται κωλύσαι τις *peut empêcher quelqu'un*. Il est vrai, généralement l'ordre des mots en grec n'a pas d'importance, c'est le cas qui détermine la nature et la fonction des mots. Néanmoins dans certains passages, l'ordre des mots peut masquer un enjeu théologique important. S'agit-il dans ce cas, « *d'empêcher l'eau du baptême ou d'empêcher de baptiser* »? D'après Preuschen, la pensée est rendue par une forme oblique parce que ce n'est pas l'eau mais l'apôtre qui est empêché de baptiser¹⁹⁷. De notre côté, le problème ne se situe pas du côté de celui qui doit baptiser mais de l'eau du baptême qu'on peut empêcher de baptiser avec. L'ordre du texte édité bien attesté, serait plus proche du texte primitif.

Verset 48.

Ce verset a quatre problèmes.

1) Problème de transmission

Les mots « προσέταξεν δὲ » sont transmis autrement dans certaines parties de la tradition manuscrite.

¹⁹⁷ PREUSCHEN cité par E. JACQUIER, *Op. Cit.*, p.336.

- Les manuscrits \mathfrak{N}^4 A 1739 \mathfrak{M} transmettent les $\mu\omicron\tau\sigma$ προσέταξεν τε.
- Les manuscrits D p sy^p transmettent les mots τότε προσέταξεν.
- La leçon du texte édité « προσέταξεν δὲ » est soutenue par \mathfrak{N} B E Ψ 33. 36. 81. 453. 614. 1175. 1505 *al.* Laquelle de ces trois transmissions serait retenue dans notre texte?

Du point de vue externe, la variante τότε προσέταξεν est faiblement attestée par rapport aux deux autres. Ces témoins (D p sy^p: V XII^{ème}, VII XII^{ème}, V XII^{ème} siècle) sont tous d'une même famille du texte dit « occidental » alors que le témoignage est dispersé en faveur de la variante προσέταξεν τε car parmi ses témoins il y a un papyrus du VII^{ème} siècle, un oncial important, le codex Alexandrinus (A) du V^{ème} siècle, le minuscule 1739 et le texte majoritaire (\mathfrak{M}). Cependant, la leçon du texte édité προσέταξεν δὲ est soutenue par quatre onciaux dont les deux premiers du texte alexandrin sont de bonne qualité (\mathfrak{N} B E Y : IV^{ème}, V^{ème}, VI^{ème} et IX/ X^{ème} siècle). A ce témoignage s'associe la reine des cursifs 33 et un grand nombre de minuscules (36. 81. 453. 614. 1175. 1505 *al.*). Il ne serait pas surprenant d'accorder plus de crédit, à ce niveau, à la leçon du texte édité non seulement de la qualité des témoins, mais aussi de leur poids.

Du point de vue interne, la différence entre ces trois variantes se situe au niveau des particules de liaison : « τότε », « τε » et « δὲ ». Si nous lisons le texte avec « τότε προσέταξεν\$/ alors il donna l'ordre, il se remarque que l'adverbe τότε donne plus de clarté au texte. De ce fait, elle serait une variante volontaire qui voudrait rendre le texte plus élégant. Mais, il serait un peu embarrassant de trancher entre ces deux variantes προσέταξεν τε et προσέταξεν δὲ car la différence se situe au niveau des particules conjonctives « τε » et « δὲ ». Cette différence ne serait-elle pas due à une confusion auditive entre les deux lettres dentales « τ » et « δ » ? Certes, entre les deux leçons il n'y a pas un enjeu profond qui puisse modifier le sens du texte. Si tel est le cas, nous retenons la leçon du texte édité.

2) Problème de remplacement

Le mot αὐτοῦς est remplacé par « αὐτοῖς » dans \mathfrak{P}^{74} **8** A 326. La leçon du texte édité « αὐτοῦς » est soutenue par B D E Ψ 33. 1739 \mathfrak{M} latt. Entre l'accusatif pluriel et le datif pluriel, lequel cas serait retenu ?

La leçon du texte édité est soutenue par sept témoins dont B du IV^{ème} siècle, D du V^{ème} siècle, E08 du VI^{ème} siècle, Ψ du IX/ X^{ème} siècle, la reine des cursifs 33 du IX^{ème} siècle, le minuscule 1739 du X^{ème} siècle, le texte majoritaire et la tradition latine (lat). Cependant la variante est soutenue par quatre témoins dont du VII^{ème} siècle, du IV^{ème} siècle, A du V^{ème} siècle et le minuscule 326 du X^{ème} siècle. Etant donné que le témoignage s'équilibre de part et d'autre, d'autant plus que sur le plan qualitatif, il est difficile de trancher, du point de vue externe, laquelle de ces deux variantes serait primitive.

Si l'on en vient à la critique interne, le mot αὐτοῦς est à l'accusatif masculin pluriel alors que le mot αὐτοῖς est au datif pluriel. Avec l'accusatif pluriel du pronom personnel, la traduction serait « *il donna l'ordre de les baptiser* ». Tandis qu'avec le datif du même pronom, la traduction serait « *il leur donna l'ordre d'être baptisé* ». Dans le premier cas, l'ordre est donné à ceux qui vont baptiser alors que dans le second cas, l'ordre est donné à ceux qui seront baptisés de se faire baptiser¹⁹⁸.

Mais la leçon du texte édité s'accorde avec le récit car les baptisés sont seulement actifs dans l'écoute de la Parole et dans les réponses données. Quand soudainement, ils parlent en langues et magnifient Dieu, c'est alors qu'il faut les baptiser et non à eux de réclamer le baptême. Nous retenons donc la leçon du texte édité comme proche du texte original.

3) Problème de transmission

Les mots « Ἰησοῦ Χριστοῦ » sont transmis autrement dans certaines parties de la tradition manuscrite.

- Le minuscule 1175 transmet seulement le mot Ἰησοῦ.

¹⁹⁸ Le croyant peut demander le baptême cf. 8,36.

- Les manuscrits H L P 104. 1505 *pm* transmettent τοῦ κυρίου.
- Les manuscrits 436. 1241 *pm* transmettent τοῦ κυρίου Ἰησοῦ/.
- Les manuscrits D 81* p vg^{cl} sy^p transmettent τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.
- La transmission du texte édité est soutenue par les manuscrits suivants : ϣ⁷⁴ ⲛ A B E 33. 81^c. 323. 614. 945. 1739 al gig vgst sy^h co.

De ces cinq transmissions, laquelle peut être proche du texte original ?

Du point de vue de la critique externe, les variantes Ἰησοῦ, τοῦ κυρίου Ἰησοῦ et τοῦ κυρίου sont les moins attestées par rapport à celle que soutient ces manuscrits D 81* p vg^{cl} sy^p et par rapport à celle du texte édité. Si la variante τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ est soutenue par D du V^{ème} siècle, le minuscule 81* du XI^{ème} siècle (précisément l'an 1044), le codex latin (p) du XII^{ème} siècle, la version vulgate clémentine (vg^{cl}) et la version syriaque Peschitta (sy^p). Celle du texte édité est soutenue par les trois premiers codex (ⲛ A B : IV^{ème}, V^{ème}, IV^{ème} siècle), l'onzial E 08 du VI^{ème} siècle, la reine des cursifs 33 du IX^{ème} siècle, un nombre considérable de minuscules (81^c. 323. 614. 945. 1739 al), le codex latin gig du XIII^{ème} siècle, la version vulgate stuttgart (vgst), la version syriaque harkléenne (sy^h) et la version copte (co).

Cependant, du point de vue interne, les variantes font croire qu'il y a là un enjeu théologique important autour de la formule baptismale : faut-il baptiser au nom de « *Jésus* », « *du Seigneur* », « *du Seigneur Jésus* », « *du Seigneur Jésus-Christ* » ou « *du Christ Jésus* » ? La formule baptismale « *du Seigneur Jésus-Christ* » serait une synthèse des trois autres. Le copiste serait en face de ces trois formules pour un même texte, et il aurait préféré les réunir tout bonnement afin d'être sûr de ne pas omettre la leçon authentique. Encore une fois, la raison selon laquelle le texte dit « *occidental* » a tendance d'harmoniser et de rendre le texte explicite se confirme dans ce cas. Les témoins de la variante τοῦ

κυρίου Ἰησοῦ n'avaient-ils pas aussi fait de même en réunissant les deux noms, à savoir « Ἰησοῦ » et « τοῦ κυρίου » ?

Par ailleurs, bien que la formule Ἰησοῦ soit une leçon courte, elle serait plus tardive car avec le temps, citer le nom de *Jésus* tout simplement suppose le Christ et Seigneur qu'annonce le Nouveau Testament. Mais au début de l'ère chrétienne le besoin de préciser que Jésus est le Christ Seigneur constituait non seulement le message primitif mais une pomme de discorde¹⁹⁹. La formule Ἰησοῦ Χριστοῦ du texte édité serait plus proche de l'original.

4) Problème de transmission

L'expression « ἠρώτησαν αὐτὸν ἐπιμεῖναι » est transmise en cette phrase « παρεκαλεσαν αὐτὸν προς αὐτοὺς διαμειναι » dans les manuscrits D (it vg^{cl} sy).

La transmission « ἠρώτησαν αὐτὸν ἐπιμεῖναι » du texte édité est supposée soutenue par le reste de la tradition manuscrite. Laquelle de ces deux expressions serait plus proche du texte primitif ?

Du point de vue de la critique externe, la leçon ἠρώτησαν αὐτὸν ἐπιμεῖναι est solidement attestée par le reste de la tradition manuscrite que celle proposée par l'apparat critique. Celle-ci, du point de vue interne, par l'emploi du verbe παρακαλέω, sa lecture nous paraît plus affective à l'égard de l'apôtre Pierre que les fidèles, autrefois incroyants supplient de rester avec eux. Cette variante παρεκαλεσαν αὐτὸν προς αὐτοὺς διαμειναι du texte occidental (*ils le supplièrent de rester auprès d'eux*) rend le texte élégant, et du coup elle constitue une leçon longue. En effet, lire παρεκαλεσαν au lieu de ἠρώτησαν ou encore διαμειναι à la place ἐπιμεῖναι, serait une lecture intentionnelle et postérieure à celle du texte édité. Le poids et le principe de la *lectio brevior* invitent à se fier à la leçon du texte édité.

¹⁹⁹ Nous ne rencontrons nulle part dans les Actes, le baptême au nom de Jésus. Il y ressort explicitement trois références sur le baptême. La première référence renvoie au baptême administré au nom de Jésus-Christ (2,38) et les deux autres au nom du Seigneur Jésus (8,16 ; 19,5).

5.2. Texte Grec adopté

⁴⁴ Ἐτι λαλοῦντος τοῦ Πέτρου τὰ ῥήματα²⁰⁰ ταῦτα ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας τὸν λόγον.

⁴⁵ καὶ ἐξέστησαν οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοὶ²⁰¹ ὅσοι συνῆλθαν τῷ Πέτρῳ, ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἕθνη ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκκέχυται·

⁴⁶ ἥκουον γὰρ αὐτῶν λαλοῦντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων²⁰² τὸν θεόν. τότε ἀπεκρίθη Πέτρος·

⁴⁷ μήτι τὸ ὕδωρ δύναται κωλύσαι τις τοῦ μὴ βαπτισθῆναι²⁰³ τούτους, οἵτινες τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔλαβον ὡς καὶ ἡμεῖς;

²⁰⁰ L'accusatif neutre pluriel τὰ ῥήματα avec l'adjectif démonstratif ταῦτα se traduira par *ces paroles, ces événements, ces mots*. L'accusatif ἀκούοντας masculin pluriel du participe présent de ἀκούω /entendre, écouter, avec l'article τοὺς qui s'y rapporte, peut être traduit par cette tournure « *ceux qui entendaient* » ou tout simplement « *les auditeurs* ». Notre verset peut se traduire ainsi : « *Comme Pierre prononçait encore ces mots, l'Esprit Saint tomba sur ceux qui entendaient la parole* ».

²⁰¹ Dans l'expression οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοὶ, l'article défini οἱ masculin pluriel se rapporte à πιστοὶ, lequel mot peut être traduit par « *croissants* ou *fidèles* ». Cette expression peut se récrire de cette manière οἱ πιστοὶ ἐκ περιτομῆς : la fonction de la préposition ἐκ est celle d'indiquer le lieu d'où viennent les croyants ou fidèles ou leur état. Mais ici, elle désigne l'état des « *πιστοὶ* ». Ils sont de la circoncision. Nous traduisons tout simplement par « *les croyants circoncis* ». A la suite de cette expression le verbe συνῆλθαν est composé de σύν + ἔρχομαι. Il peut bien se traduire par « *venir avec* » d'où le verbe français « *accompagner* ». La traduction de ce verset est la suivante : « *Et les croyants circoncis qui avaient accompagné Pierre, furent stupéfaits parce que le don de l'Esprit Saint était répandu aussi sur les nations* ».

²⁰² Dans l'expression λαλοῦντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων, le verbe λαλοῦντων de λαλέω et le verbe μεγαλυνόντων de μεγαλύω sont des génitifs pluriel masculin des participes présents. Ce dernier verbe signifie « *magnifier, exalter* », sur huit références de ce verbe μεγαλύω dans le NT, Lc-Ac en compte cinq : Lc 1, 46,58 ; Ac 5,13 ; 10,46 ; 19,17 cf. Mt 23,5 ; 2Co 10,15 ; Ph 1,20). L'expression λαλοῦντων γλώσσαις peut se traduire littéralement par « *parlant en langues* » ou tout simplement suivant le sens de la phrase par « *parler en langues* ». Nous traduisons ce verset de cette manière : « *Car ils les entendaient parler en langues et magnifier Dieu. Alors Pierre prit la parole :* »

²⁰³ L'infinitif aoriste βαπτισθῆναι du verbe βαπτίζω qui signifie « *baptiser ou laver* » est au passif. Le verbe ἔλαβον de λαμβάνω est conjugué à la 3ème personne pluriel aoriste de l'indicatif actif peut se traduire par le passé composé : *ils ont reçu*. Ce verset peut être traduit littéralement de deux

⁴⁸ προσέταξεν δὲ αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ βαπτισθῆναι. τότε ἠρώτησαν αὐτὸν ἐπιμεῖναι²⁰⁴ ἡμέρας τινάς.

5.3. Traduction adoptée²⁰⁵

44. *Comme Pierre prononçait encore ces mots, l'Esprit Saint tomba sur tous ceux qui entendaient la parole.*

45. *Et les croyants circoncis, tous ceux qui avaient accompagné Pierre, furent stupéfaits parce que le don du Saint Esprit était répandu aussi sur les nations,*

46. *car ils les entendaient parler en langues et magnifier Dieu. Alors Pierre prit la parole :*

47. *Quelqu'un pourrait-il empêcher ceux-ci, afin qu'ils ne soient pas baptisés d'eau, eux qui ont reçu l'Esprit Saint comme nous aussi ?*

48. *Il donna l'ordre de les baptiser au nom de Jésus-Christ. Alors ils lui demandèrent de demeurer encore là quelques jours.*

manières : 1) quelqu'un peut-il empêcher l'eau pour ne point être baptisés ceux-ci ? 2) est-ce que pourtant quelqu'un peut interdire l'eau de façon à ce que ne soient baptisés ceux-ci ? Nous retenons cette traduction : « *Quelqu'un pourrait-il empêcher l'eau, afin que ceux-ci ne soient baptisés, ceux qui ont reçu l'Esprit Saint comme nous aussi ?* ».

²⁰⁴ Le verbe ἐπιμεῖναι est à l'infinitif aoriste actif de ἐπιμενέω composé de ἐπι + μενέω se traduit par « *demeurer, rester* ». Avec ce préfixe ἐπι, le sens s'intensifie pour dire, séjour assez sûr et prolonger, d'où « *demeurer encore* ». Ce verset peut se traduire comme suit : « *Et il donna l'ordre de les baptiser au nom de Jésus-Christ. Alors ils lui demandèrent de demeurer encore quelques jours* ».

²⁰⁵ Traduire éclairer ce que nous nommons « tradition », puisque traduire s'inscrit dans le mouvement de la « traditio », et manifeste que cette traditio est opération vive, où se transmettent non seulement les mots d'un texte mais ce texte lu, donc interprété, lesté ici de l'acte de foi qui en éclaire notre sens. Cf. Collectif, *Bibles en français Traduction et tradition*, Actes du colloque des 5-6 décembre 2003, Paris, Éditions Parole et Silence, 2004, p. 11. Au cours de notre analyse, nous choisirons quelques mots, verbes et expressions jugés importants en vue d'éclairer l'explication de notre texte dans la suite.

5.4. Analyse littéraire

L'analyse se fera en trois temps: la recherche du contexte, la structure du texte et enfin son explication.

5.4.1. Etude des contextes

Le contexte lointain est celui de la mission de l'Eglise hors de Jérusalem, c'est-à-dire hors du cadre juif²⁰⁶. Le chapitre 8, signale Dupont²⁰⁷, marque un tournant important : la persécution disperse la communauté, et l'évangélisation commence à s'étendre. Mais les apôtres s'accrochent à la ville sainte (8,1), et l'initiative de la mission en Samarie est prise par un homme du groupe d'Etienne (8,4-13). Après le meurtre d'Etienne, la persécution qui dispersa les disciples, à l'exception des apôtres, amena Philippe à évangéliser la Samarie (8,5). L'Esprit Saint ne descend sur les samaritains que sur l'invitation des apôtres d'abord (8,15) et par imposition des mains de ceux-ci (8,17).

Remarquons que Philippe a déjà évangélisé Césarée (8,40). Les apôtres de Jérusalem apprennent la chose et dépêchent deux des leurs, Pierre et Jean, qui complètent l'œuvre commencée par Philippe avant de rentrer à Jérusalem (8,14-25).

Après l'apparition de Damas, c'est à Jérusalem que Paul est introduit auprès des apôtres par Barnabé (9,27). De 9,32 à 10,48 on voit Pierre à Lydda et à Joppé, et acceptant même de pousser jusqu'à Césarée, à deux jours de marche à Jérusalem : pas assez loin pour que les apôtres et les

²⁰⁶ Selon J. ZUMSTEIN, « L'apôtre comme martyr dans les Actes de Luc. Essai de lecture globale », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, Vol. 112/ IV, 1980, p. 377, les chap. 8-12 sont construits sur une alternance paix-conflit. La propagation de l'évangile en Judée-Samarie (8) est un espace de paix. Le chap. 9, axé sur la personne de Saul, le persécuteur converti, est un chapitre de conflit. Le cycle de Corneille (10-11) est de nouveau un espace de paix. En revanche, le chap. 12 qui donne la conclusion de la section est traversé par la violence.

²⁰⁷ J. DUPONT, « L'apôtre comme intermédiaire du salut dans les Actes des apôtres », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, Vol. 112 /IV, 1980, p. 346.

frères n'aient entendu parler de ce qui s'était passé et ne lui demandent des explications à son retour (11,1-18).

Est-ce que la péripécie 10,44-48 peut être étudiée comme un morceau littéraire autonome ?

Dans son contexte proche, notre récit s'insère dans cette séquence narrative²⁰⁸ qui va de 10,1-11,18. L'événement se déroule à Césarée. L'arrivée de Pierre à Césarée, sa reconnaissance que « *Dieu ne fait point acception de personnes* » (10,34) et le rappel de la prédication de Jean (10, 37) est une paraphrase de ce que nous lisons dans 1,1-4 qui constitue le sommaire de l'Évangile. Dans son contexte immédiat, en amont comme en aval notre récit ne peut être considéré comme une unité autonome.

En voici les arguments littéraires.

5.4.2. Arguments littéraires

Du point de vue littéraire, quatre indices attestent le lien de notre récit par rapport à ce qui suit et par rapport à ce qui précède.

5.4.2.1. En amont du récit

En amont du récit, nous avons deux termes : *μάρτυς* et *ἕθνος* .

²⁰⁸ On désigne sous le nom de séquence une unité narrative composée de plusieurs micro-récits, articulés l'un à l'autre par un thème commun ou reliés par la présence d'un même personnage principal. Identifier une séquence peut-être d'un apport capital pour la lecture, car elle fait saisir comment le narrateur construit son personnage ou son thème, et dès lors, quel est l'apport de chaque micro-récit dans cette architecture. Cf. D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Paris/Genève/ Montréal, Cerf-Labor et Fides- Novalis, 1998, p. 47. Dans le cas de notre péripécie, le personnage principal dont il question est Corneille.

- **Le concept « μάρτυς »**²⁰⁹

Dans le discours de l'apôtre Pierre (10,34-43) précédant notre récit, nous rencontrons le terme μάρτυς à l'accusatif masculin pluriel au verset 39, μάρτυρες et au verset 41 il est au datif masculin pluriel, μάρτυσιν.

Dire que « nous sommes témoins de tout ce qu'il a fait dans le pays des juifs et à Jérusalem », la locution ἡμεῖς μάρτυρες de ce verset 39 est à rapprocher d'une part, avec le terme μάρτυρες que nous rencontrons pour la première fois dans le récit de l'ascension 1,8 : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée » et d'autre part, avec l'expression μάρτυσιν τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ (*aux*

²⁰⁹ Sur 34 emplois dans le NT, Luc seul en a 14. Une seule référence dans son évangile : 11,48 ; et 13 références dans les Actes : 1,8,22 ; 2,32 ; 3,15 ; 5,32 ; 6,13 ; 7,58 ; 10,39,41 ; 13,31 ; 22,15,20 ; 26,16. Selon Dupont, le vocabulaire du « témoignage » paraît plus significatif, bien que les sept vocables qui le représentent dans les Actes, totalisent trente-neuf emplois, n'aient pas tous le même poids. L'attention se porte avant tout sur le substantif μάρτυς, « témoin », qui revient treize fois dans les Actes, dont huit fois pour désigner les apôtres comme témoins de Jésus (1,8,22 ; 2,32 ; 3,15 ; 5,32 ; 10,39,41 ; 13,31 ; voir déjà Lc 24,48). Il est employé deux fois dans le même sens pour définir la mission de Paul (22,15 ; 26,16) ; en 22,20, sur les lèvres de Paul, il est appliqué à Etienne. Dans les deux cas restants, le mot est pris dans son sens courant : il s'agit des témoins qui ont déposé contre Etienne lors de son procès (6,13 et 7,58). De ce substantif on rapprochera d'abord le verbe διαμαρτύρομαι employé trois fois à propos de l'activité des apôtres (2,40 ; 8,25 ; 10,42) et cinq fois à propos de celle de Paul (18,5 ; 20,21,24 ; 23,11 ; 28,23) ; un dernier cas se rapporte à l'action de l'Esprit (20,23). Le verbe μαρτυρέω est associé au précédent en 23,11, en parlant du témoignage que Paul rend au Christ ; de même, en 26,22, μαρτύρομαι qualifie l'activité de Paul en sa qualité de « témoin » (v. 16). Le « témoignage » rendu au Christ est désigné par le substantif μαρτύριον en 4,33, en parlant des apôtres, par μαρτύρια en 22,18, en parlant de Paul. La manière dont ce verbe est réparti dans le livre n'est peut-être pas le résultat d'un hasard. Les apôtres n'apparaissent comme témoins que dans la première partie du livre (1,8,22 ; 2,32,40 ; 3,15 ; 4,33 ; 5,32 ; 8,25 ; 10,39,41,42 ; 13,31), et ce n'est qu'après leur disparition que le même rôle est attribué à Paul (18,5 ; 20,21,24 ; 22,15,18 ; 23,11bis ; 26,16,22 ; 28,23). Au dire de Paul lui-même, en 22,20, Etienne pourrait assurer une transition entre le cas des apôtres et celui de Paul. La catégorie du « témoignage » déborde donc le cas des douze apôtres pour s'appliquer ensuite au ministère de Paul, une fois que les apôtres ont terminé leur rôle. Cf. J. DUPONT, « L'apôtre comme intermédiaire du salut dans les Actes des apôtres », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, Vol. 112/IV, 1980, p. 349.

témoins choisis d'avance par Dieu) rappelant les critères exposés en 1,21-22 pour pourvoir au poste de Judas.

Du point de vue de la construction littéraire, ce concept μάρτυς révèle un rapprochement entre nos deux récits. Nous le rencontrons deux fois dans les récits précédant le récit d'Ac 1,1-13, tout comme dans le dernier discours christologique de l'apôtre Pierre précédant le récit d'Ac 10,44-48.

- Le terme « ἔθνος »²¹⁰

L'adjectif « πάντα » qui apparaît au verset (10,43), introduit bien notre récit. Il peut sans doute être rapproché du terme ἔθνος que nous rencontrons au verset 45. Ce terme ἔθνος dans les Actes dénote une hostilité soit envers le peuple juif, soit envers le Messie. Il est employé dans les moments douloureux de persécution (4,25.27), d'opposition conduisant jusqu'au meurtre (7,7.45) : les deux dernières références de la section dite « des hellénistes »²¹¹ montrent le jugement de Dieu sur les

²¹⁰ Le terme ἔθνος peut se traduire selon le contexte soit par nation soit par peuple. Sur 172 emplois dans le NT, les Actes à eux seuls renferment 43 références. Rappelons (cf. R. BURNET, *Le Nouveau Testament*, collection Que sais-je?, Paris, PUF, 2004, pp. 50-51) que le but de l'ensemble formé par l'évangile et les Actes est de défendre la position helléniste : les chrétiens, qu'ils soient d'origine juive ou d'origine païenne, se trouvent dans la continuité du judaïsme et prennent le relais de la promesse ; l'ouverture aux païens fait partie de cette promesse confiée désormais aux chrétiens. Ce programme théologique s'effectue en deux parties : l'évangile prouve la fidélité de Jésus à l'enseignement du judaïsme recueilli dans ses livres saints et définit la place qu'il occupe dans la réalisation des annonces prophétiques ; les Actes démontrent la fidélité des apôtres à l'enseignement de Jésus et l'obligation que leur fait l'Esprit de se diriger vers les païens. Ce programme théologique s'inscrit dans la géographie : l'évangile conduit son lecteur de Nazareth à Bethléem, la ville de David, puis à Jérusalem, la ville sainte des juifs, et les Actes de Jérusalem à Rome, la capitale de l'empire païen.

²¹¹ Dans les Actes la section 6,1-8,3 décrit la position des « Hellénistes », c'est-à-dire, des judéo-chrétiens d'expression grecque à Jérusalem. Bien des hypothèses ont été émises et il est difficile de le dire avec certitude. Au minimum, on rencontrait à Jérusalem, à côté des « Hébreux », juifs parlant araméen, des « Hellénistes », juifs parlant grec, probablement originaires de la Diaspora revenus s'établir à Jérusalem pour y mourir. Grâce à leurs contacts et à leur culture, ils devaient être normalement plus ouverts au monde extérieur que les Hébreux, mais on verra que certains d'entre eux se montreront aussi

nations (7,7) par la victoire de son peuple du temps de Josué (7,45). Le magicien Simon provoquait l'étonnement de toute la Samarie, c'est-à-dire, la nation ou peuple de Samarie (8,9).

Par contre, à partir de la conversion de Paul, le terme devient dans la suite abondant, et l'intérêt est porté positivement vers les nations ou les païens. Paul sera l'instrument choisi par Dieu pour porter son nom devant les nations (9,15). Ce terme pour la première fois, est appliqué à un « non-juif » ou « étranger » dans un sens appréciatif par les juifs : « *Corneille un homme juste et craignant Dieu, et de qui « toute la nation » des juifs rend témoignage* » (10,22). On peut dire que Corneille devient un paradigme ou un échantillon à partir duquel l'on peut conclure que « *Dieu ne fait point acception de personnes, mais qu'en toute nation celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable* » (10,34-35)²¹².

Dans notre récit, l'étonnement maintenant des circoncis est justifié par le fait que le « *don de l'Esprit Saint* » était aussi répandu sur les païens ou les nations. Ainsi le terme ἕθνος du verset 45 (cf. 10,35) a une

conservateurs et chercheront à mettre Paul à mort (9,29). Les disciples de Jésus se recrutant parmi les juifs, on n'est pas étonné qu'ils viennent de ces deux fractions de la communauté. Mais ces Hellénistes apparaissent comme un groupe constitué, avec leurs responsables propres : les Sept. Ceux-ci portent des noms grecs et le dernier nommé ; Nicolas, est même présenté comme un « prosélyte » d'Antioche », un païen devenu juif. Cf. H. CONZELMANN & A. LINDEMANN, *Op.cit.*, p. 376; Collectif, « Une lecture des Actes des apôtres », in *Cahiers Evangile*, N 21, 1997, p. 41.

²¹² Notons avec J. DUPONT, *Op.cit.*, p. 320, que cette formule « Dieu ne fait acception de personne » traduit une doctrine traditionnelle. Paul la rappelle à propos de ceux qui détiennent l'autorité dans l'Eglise (Ga2, 6), à propos de la différence de condition des maîtres et des esclaves (Col 3, 25; Ep 6,9) et de la distinction entre Juifs et Gentils : « Gloire et honneur et paix pour quiconque pratique le bien, pour le Juif d'abord, pour le Grec ensuite; car devant Dieu il n'y a pas acception de personne » (Rm 2,10-11). Pierre rappelle aux chrétiens qu'ils « invoquent comme Père celui qui, sans acception de personne, juge chacun selon son œuvre » (1P1, 17). L'expression caractérise d'abord l'impartialité qu'on attend d'un juge (cf. 1 Ch 19,7). L'expression fait image en hébreu; elle décrit le geste de celui qui « lève le visage » de quelqu'un, qui a égard au visage, à l'apparence, à la condition extérieure (1 S 16,7).

portée universelle que l'expression « ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν/ toutes les nations qui sont sous le ciel » (2,5).

5.4.2.2. En aval du récit

En aval du récit, nous avons la personne de Jean baptiste, la conjonction « καὶ » et le terme « ἐν ἄρχῃ » .

- La personne de Jean baptiste

Chaque fois qu'on fait mention de la personne de Jean baptiste dans les Actes, il s'en suit le rappel de son annonce eschatologique²¹³ : « Jean a baptisé d'eau, mais vous dans peu des jours vous serez baptisés du Saint Esprit » (1,5). Cette annonce précède notre premier récit (2,1-13), cependant elle vient après le deuxième récit (10,44-48) comme souvenir dans la bouche de Pierre : « Et je me souviens de cette parole du Seigneur : Jean a baptisé d'eau, mais vous, vous serez baptisés au Saint Esprit » (11,16). La littéralité de cette annonce n'est pas reprise dans son accomplissement. Les expressions « ils furent remplis de l'Esprit Saint » (2,4), « l'Esprit Saint tomba sur eux » (10,44), « don de l'Esprit » (10,45) expliquent une même réalité : le baptême de l'Esprit Saint annoncé par Jean baptiste.

- La conjonction « kai. » et l'expression « ἐν ἄρχῃ ».

La fonction de la conjonction καὶ dans ces expressions : « καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη » (v.45) ; « ὡς καὶ ἡμεῖς » (v.47) est la même que dans les expressions que nous rencontrons au chapitre 11 : « ὡς περ καὶ ἐφ' ἡμᾶς » (v.15) ; « ὡς καὶ ἡμῖν » (v.17). En effet, cette conjonction établit une comparaison. Ces expressions qui se traduisent respectivement par « aussi sur les nations », « comme aussi nous », « comme aussi sur nous », « comme aussi à nous » renvoient au premier récit. Bien que ce

²¹³ Cette annonce marque la continuité entre l'évangile et les Actes. En Lc 3, 16 la réponse s'adresse en général au judaïsme (pa/sin, « à tous ») en particulier aux disciples de Jean. Dans Ac 1,5 cette promesse ne concerne que les apôtres et la communauté judéo-chrétienne; dans Ac 11,16, par contre, elle concerne Corneille et la communauté issue des païens. Cf. F. BOVON, *L'Evangile selon Saint Luc 1-9*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 172.

morceau puisse être considéré comme formant une unité homogène, cependant il ne peut être isolé sans tenir compte du contexte littéraire de l'ensemble du livre des Actes.

En outre, la locution ἐν ἀρχῇ /*au commencement*, renforce ce renvoi à notre premier texte. Pierre qui a conféré le baptême au nom de Jésus à Corneille et aux premiers païens justifie sa conduite devant la communauté à Jérusalem en ces termes : « or, à peine commençais-je à parler que l'Esprit Saint tomba sur eux, tout comme sur nous au commencement (ἀρχῇ) » (Ac 11,15). L'allusion est claire : Pierre établit un lien entre la venue de l'Esprit sur les apôtres au jour de Pentecôte juive. L'effusion de l'Esprit à Césarée et les manifestations qui l'accompagnent lui rappellent ce que fut le « ἀρχῇ ». La venue de l'Esprit est étroitement liée aux deux commencements. Le premier ἀρχῇ en Ac 2,1-13 et le deuxième en Ac 10,44-48. Notons que le rôle de l'Esprit Saint est celui d'inaugurer les ministères de Jésus et des disciples et les nouvelles phases.

Par cette locution ἐν ἀρχῇ, le premier récit peut être considéré comme un récit inaugural, fondateur à partir duquel le deuxième est construit non comme une photocopie conforme, mais comme une intervention divine équitale dans une nouvelle situation.

Enfin, c'est évident que cette péripécie présente des rapprochements par des arguments littéraires avec le premier récit. Raison pour laquelle son étude peut bien être menée si nous tenons compte de ce qui est dit en amont et en aval. En effet, ces quelques indices littéraires relevés prouvent à suffisance la cohérence du texte lucanien dans son ensemble.

Il y a là un phénomène que nous pouvons qualifier de « intertextualité ». Examinons ce phénomène dans ce passage.

5.5. Intertextualité

A ce sujet, il faut établir une nuance, du moins une différence entre l'intertextualité et la critique des sources²¹⁴. La critique des sources postule que le texte est la concrétion d'un amalgame d'emprunts (repérables et isolables) et d'apports originaux de l'auteur. Le texte fini est donc lu comme la résultante d'un système de reprises et d'influences dont il est possible de reconstituer la genèse. Il est possible aussi de montrer ce que la singularité et l'originalité du texte doivent au contexte socio-culturel de sa rédaction. Mais l'intertextualité postule, elle aussi l'existence de textes-sources conçu comme principe nourricier de l'œuvre sans prétendre la reconstruction d'un scénario de cause à effet reliant les textes-sources au texte fini.

Contrairement à la position dure adoptée par les théoriciens (Kristeva, Barthes), nous sommes d'avis avec ces propos :

L'intertextualité ne heurte pas frontalement la critique des sources. Elle la contient et adopte particulièrement ses procédures. Mais surtout, elle la dépasse de manière significative en quittant sa fixation obsessionnelle sur le questionnement génétique pour envisager, entre texte référent et texte référé, un jeu multiple d'échos, de reprises, de continuités et d'écartés²¹⁵.

Encore par les vocables lexicographiques, le deuxième récit fait écho du premier. Ce tableau synoptique montre bien qu'entre nos deux textes, la similitude lexicographique est plus sensible en grec. Ceci prouve à

²¹⁴ Pour situer l'intertextualité face à la critique des sources, chère à l'exégèse historico-critique, notons que critique et intertextualité ne sont pas sans affinités. La notion de texte référé s'étend au-delà de la présence physique du texte-source, pour englober toute littérature ayant sur le texte référent une fonction inspiratrice ou matricielle. Enfin, les théoriciens de l'intertextualité ont coupé avec la notion d'auteur qui habite encore l'exégèse historico-critique. Ils y substituent un concept de stratégie d'écriture ou ils passent de l'intention auctoriale à l'intention de l'œuvre. Cf. D. MARGUERAT, et A. CURTIS éd., *Intertextualités. La Bible en échos*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 8.

²¹⁵ Cf. Nathalie PIEGAY-GROS, *Introduction à l'intertextualité*, Paris, Dunod, 1996, pp. 32-35 cité par D. MARGUERAT, et A. CURTIS éd., *Op.cit.*, p. 8.

suffisance le projet de l'auteur dans l'arrangement des données historiques recueillies sont bien orientées dans la perspective théologique.

2, 1-13ss	10,44-48
L'Esprit Saint qui remplit tous vient d'en haut, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ 2,2	Le verbe ἐπέπεσεν qui indique l'action de l'Esprit Saint suppose un mouvement de haut vers le bas 10,44
L'adjectif πάντες indique que tous furent remplis de l'Esprit 2,1.4	L'adjectif πάντας indique que l'Esprit tomba sur tous 10,44
La 3 ^{ème} personne ἐξίσταντο, du pluriel de l'indicatif imparfait du verbe ἐξίστημι montre l'étonnement ou la stupéfaction des pèlerins 2,7.12.	La 3 ^{ème} personne ἐξέστησαν, aoriste second de l'indicatif actif du verbe ἐξίστημι montre l'étonnement ou la stupéfaction des circoncis 10,45.
L'adjectif πάντες qualifie les pèlerins 2,12.	L'adjectif ὅσοι qualifie les circoncis 10,45
L'expression lalei/n e`te,raij glw,ssaij 2,4 et τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ 2,11.	L'expression λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν θεόν 10,46.
Σταθεὶς δὲ ὁ Πέτρος ἔειπεν... ἀπεφθέγγετο αὐτοῖς· Alors Pierre débout ...leur déclara : 2,14	τότε ἀπεκρίθη Πέτρος\ Alors Pierre demanda : 10,46
Le verbe ἐκχεῶ : 2,17.18.33	Le verbe ἐκχεῶ: 10,45

A partir de ce tableau, il ressort que du point de vue littéraire il y a similitude entre nos deux textes. Premièrement l'Esprit qui remplit tous vient d'en haut (2,2), et le verbe ἐπέπεσεν traduit implicitement la même réalité, car il suppose un mouvement de haut vers le bas (10,44). L'adjectif πάντες suggère sans exception que tous furent remplis (2,1.4) de même qu'en 10,44. Aussi qualifie-t-il les pèlerins à Jérusalem (2,12) que les circoncis à Césarée (10,45). Le même verbe ἐξίστημι traduit la

stupéfaction des pèlerins aussi que celle des circoncis qui accompagnèrent Pierre (10,45). L'étonnement des circoncis du verset 45 dans notre deuxième récit, peut être paraphrasé à la manière du verset 11 du premier récit : comment les entendons-nous parler en langues des magnificences de Dieu²¹⁶?

L'expression λαλούντων γλώσσαις extériorise-t-elle un parler extatique dicté par l'Esprit ? Rappelons-nous que dans le premier récit, le mouvement part d'un point particulier ou d'un groupe d'une même aire culturelle dont le « parler en langues » est destiné aux divers horizons constitués des peuples venus de toutes les nations, d'où la présence de l'adjectif ἑτέρας. Dans le deuxième récit, le mouvement est inversé. Il part des nations vers un groupe linguistique venu de Jérusalem. Le « parler en langues » est adressé à un groupe particulier et précis notamment les juifs. Cette situation inversée grâce à la locution ἐπὶ τὰ ἔθνη (*sur les nations ou païens*), justifierait d'une part, le choix intentionnel du narrateur aussi bien de l'adjectif ἑτέρας (V.4) que ἡμετέρας (V.11) dans le premier récit, et d'autre part l'absence de cet adjectif dans le deuxième récit.

Dans tous les deux cas, le message est bien entendu ou écouté²¹⁷ par son contenu qui exalte les grandeurs de Dieu (2,11) ou la magnificence

²¹⁶ Selon MARGUERAT cette proximité est voulue ; elle sera d'ailleurs mise en évidence par Pierre (47b), ce qui a conduit à parler ici d'une « Pentecôte des Gentils ». Tout comme les Douze ont été saisis par l'irruption de l'Esprit aux origines de l'Eglise (Ac 2), la maison de Corneille est le lieu d'une irruption souveraine du Souffle de Dieu. La différence avec la première Pentecôte est la nature de l'expression extatique : les disciples à Jérusalem parlent « *nos langues* » (ταῖς ἡμετέρας γλώσσαις), celles des personnes présentes dont ils se font comprendre ; la maisonnée de Corneille parle « *en langues* » (γλώσσαις), c'est-à-dire qu'elle extériorise un parler extatique dicté par l'Esprit. Luc est courant de ce phénomène, fréquent dans les premières générations chrétiennes, mais il tient à en marquer la finalité : le « et » (καί), qui relie « *parler en langues* » et « *magnifier Dieu* », a valeur explicative ; leur parler en langues consiste à dire les merveilles de Dieu. D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12) Commentaires du Nouveau Testament* Va, Deuxième série, Genève, Labor et Fides, p.397.

²¹⁷ Le verbe employé dans les deux récits est ἀκούω.

de Dieu (10, 45). C'est ainsi que la signification de τὰ μεγαλεία τοῦ θεοῦ ou μεγαλυνόντων τὸν θεόν devient la clé d'interprétation. Les merveilles de Dieu ou la magnificence de Dieu transperce le mystère de λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις /parler d'autres langues et surtout de λαλούντων γλώσσαις /parler en langues.

L'apôtre Pierre expose un discours²¹⁸ après l'effusion de l'Esprit Saint dans 2,1-13, alors que dans 10,44-48, le même Pierre intervient avant l'effusion du même Esprit. Centré sur la personne et l'œuvre de Jésus, le contenu de ces deux discours est fondamentalement le même. Une note particulière est mise sur le verbe ἐκχεῶ qui revient trois fois dans ce discours (2,17.18.33)²¹⁹ et repris avec le même champ

²¹⁸ Le récit de l'irruption de l'Esprit à la Pentecôte s'est achevé sur la perplexité du public (« Qu'est-ce que cela signifie? ») et sur une raillerie (1,12-13). Le narrateur a construit une situation qui nécessite explication: l'oraison de Pierre (2,14-39) va répondre à cette demande. L'intention n'est pas d'expliciter le contenu du parler en langues tenu par les apôtres, mais de bien d'interpréter l'événement et d'en dévoiler l'origine. Or, tout indique que cette reprise de parole de Pierre revêt un rôle programmatique dans le livre des Actes: son emplacement en tête du récit, sa longueur, son cadre solennel. Ce discours constitue la première proclamation publique de l'Evangile, mais aussi la première annonce missionnaire à l'intention des juifs et la première manifestation externe de l'autorité apostolique. La promesse du Ressuscité aux apôtres d'être ses témoins à partir de Jérusalem (1,8) commence ici à se réaliser. Ce discours-programme de Pierre remplit une triple fonction: expliquer l'événement de Pentecôte, annoncer la résurrection de Jésus en s'appuyant sur l'Écriture et enfin appeler les juifs de Jérusalem à la conversion. Cf. D. MARGUERAT éd. , « Le discours: lieu de relecture du récit Actes 2 et 26 » in *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, Genève, Labor et Fides, 2005, pp. 397-398. DUPONT quant à lui, dans son analyse des discours des Actes et l'historiographie ancienne, présente un résumé de M. DIBELIUS (*Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung*) dont nous ne retenons que ce qui suit : suivant les normes les plus traditionnelles de l'historiographie grecque, un ouvrage historique bien composé doit contenir un certain nombre de discours. Ces discours donnent plus de vie au récit; ils sont aussi le procédé par lequel l'auteur, sans entrer lui-même en scène, peut faire comprendre à son lecteur le sens qu'il attribue aux événements qu'il rapporte, la direction qu'il y découvre et qu'il cherche à exprimer par le mouvement de son exposé. Cf; J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des apôtres*, Lectio Divina, Paris, Cerf, p.47.

²¹⁹ Ce verbe revient 16 fois dans tout le NT : Mt 9,17 ; Jn 2,15 ; Ac 2,17.18.33 ; Rm 3,15 ; Tit 3,6 ; Ap 16,1.2.3.4.6.8.10.12.17. Toutes les références des Actes

sémantique, à la 3^{ème} personne du singulier de l'indicatif parfait passif (ἐκκέχυται) dans le deuxième récit (10,45). Dans 10,44-48 nous décelons les expressions : « *don de L'Esprit Saint* » (10,45), « *L'Esprit Saint reçu* » (10,47) tout comme dans le premier discours de Pierre (2,38).

Le discours (2,14-47) qui suit le premier récit se fonde d'abord sur une citation tirée de l'Ancien Testament dont l'expression « *toute chair* » a une valeur explicative. Dans la perspective lucanienne, il est clair que cette expression anticipe l'effusion de l'Esprit sur toutes les nations. Le narrateur a déjà cité le passage d'Esaië qui dit que « *toute chair verra le salut de Dieu* » (Lc 3,6, cf. Es 40,5 LXX). Deux paroles prophétiques ont déjà anticipé l'extension des bénéfices eschatologiques à toutes les nations.

Les auditeurs de ce discours, furent baptisés mais rien n'est signalé à propos de la manifestation de l'Esprit Saint en parler en langues ou en d'autres langues que nous trouvons dans nos trois récits. Et pourtant au verset 38 du deuxième chapitre, il dit : « *Repentez-vous, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus- Christ et vous recevrez le don de l'Esprit Saint* ». Curieusement cette locution « *vous recevrez le don de l'Esprit Saint* » est reprise dans notre deuxième récit après la descente de l'Esprit Saint suivis immédiatement du « *parler en langues* » sans doute la xénoglossie et la magnificence de Dieu. L'Esprit Saint est saisi comme don²²⁰.

Le thème de l'universalité précise Marguerat, émerge avec force dans ce dernier discours (10,34-43) de l'apôtre Pierre : « *Dieu ne regarde pas à l'apparence* » (34b) ; Jésus est le « *Seigneur de tous* »

des apôtres se rapportent à l'Esprit Saint. On peut y associer Tit 3,6 qui va dans le même sens. En Matthieu, il est question du vin répandu, en Rm 3,5 du sang répandu et en Apocalypse il s'agit, à cause du sang versé des saints et des prophètes, des coupes de la colère de Dieu versées respectivement sur la terre, dans la mer, dans les fleuves, dans les sources d'eau, sur le soleil, sur le trône de la bête, sur le grand fleuve et enfin dans l'air. Hormis la seule référence de Jean qui parle de la monnaie des changeurs dispersée, toutes les références donnent l'idée d'un fluide : le vin, la mer, l'air et le sang.

²²⁰ Ce point sera développé dans la suite, cf. infra chap. VII. § 7.2.2.

(36b), il sera « juge des vivants et des morts » (42b). Outre ces formules universalistes, l'adjectif πᾶς (*tout*) n'apparaît pas moins de sept fois entre les versets 35 et 43 : ἐν παντὶ ἔθνει (35a) ; πάντων κύριος (36b) ; πάντας τοὺς καταδυναστευομένους (38b) ; πάντων (39a) ; οὐ παντὶ τῷ λαῷ (41a) ; πάντες οἱ (43a) ; πάντα τὸν πιστεύοντα (43b)²²¹.

5.6. Structure du texte

Le verset 44 introduit bien la suite du récit. Le présent λαλοῦντος indique une action continue et l'aoriste ἐπέπεσεν indique une action ponctuelle. Le verset 45 révèle la réaction de tous les croyants de la circoncision. Le verset 46 montre la raison de cette réaction : « ils les entendaient parler en langues et magnifier Dieu ». La suite du verset 46 se démarque par l'adverbe τότε. A cause de ce qui se passe au verset 44 et 45. L'intervention de nouveau de Pierre marque une autre articulation introduite à la forme interrogative : c'est la question du baptême d'eau. De cette analyse du récit, peut se dégager trois articulations.

La première articulation décrit l'action de l'Esprit Saint pendant que Pierre parlait (vv.44-45). La deuxième articulation concerne la manifestation de cette action de l'Esprit Saint : le « parler en langues » qui suscite la curiosité des circoncis (v.46a). La troisième articulation est centrée sur la question du baptême (vv.46b-48). Nous pouvons structurer ce récit comme suit :

L'action de l'Esprit Saint : (vv.44-45)

Le parler en langues : (v.46a)

La question du baptême : (vv.46b-48)

²²¹ D. MARGUERAT, *Op.cit.*, p. 388.

5.7. Explication du texte

L'explication du texte suivra la structure ci-dessus.

5.7.1. L'action de l'Esprit Saint (vv.44-45)

Cette première articulation met l'accent sur le Saint Esprit qui tombe et fait parler. L'Esprit tombe pendant que Pierre parlait encore. Tout en étant d'accord avec Daniel Marguerat que le verbe ἐπιπίπτω, *tomber sur*, implique une certaine violence²²², nous estimons que ce verbe par le mouvement descendant (de haut vers le bas) qu'il indique, est porteur implicitement d'un caractère théophanique ou surnaturel, comme dans le premier récit : le bruit vient du ciel (2,2).

5.7.1.1. La descente de l'Esprit Saint (v.44)

L'expression ἔτι λαλοῦντος est une formule d'introduction de passage à un autre récit (cf. Lc 8,49 ; 22,47.60). Λαλοῦντος²²³ au génitif participe présent indique une action simultanée avec celle du verbe principal ἐπέπεσεν, 3^{ème} personne singulier aoriste second actif de (*tomber sur*). Dans ce cas précis, il faut rappeler que l'aoriste n'exprime que l'action verbale; à ce titre il s'oppose à la fois à l'imparfait et au présent qui les deux décrivent une action dans son déroulement. Il exprime l'émergence d'un fait dans le passé, par opposition à l'imparfait qui en traduit la continuité²²⁴.

Pour E. Jacquier « Pierre parlait encore, ce qui suppose, mais non nécessairement qu'il n'a pas achevé son discours. Il semblerait

²²² *Ibid*, pp. 396-397.

²²³ Grâce à sa richesse en participes, le grec en fait un usage beaucoup plus étendu que le français ou le latin, pour exprimer avec concision les actions secondaires plus ou moins étroitement liées à l'action principale. Cf. W. E. VINE M. A., *New Testament Greek Grammar*, Revised Edition, London, Pickering et Inglis Ltd, 1947, p. 214; A. DAIN et al. (sous-dir), *Grammaire grecque*, Paris, Éditions de Gigord, 1998, p.216.

²²⁴ Cf. J. BERTRAND, *Nouvelle grammaire grecque*, 2^e édition revue et corrigée, Paris, Ellipses Edition Marketing SA, 2002, p. 306.

cependant que les dernières paroles de l'apôtre sont une conclusion et répondent au début du discours. Cette expression ἔτι λαλοῦντος n'indique pas une interprétation du discours mais le passage à un autre ordre de faits. Ceci ressort d'ailleurs de ce passage 11,14 où il est dit que l'Esprit Saint est tombé sur les assistants dès que Pierre eut commencé à parler, donc avant la fin du discours »²²⁵. La venue de l'Esprit ici, ne dépend pas d'un certain laps de temps ni d'une demande dans la prière. L'Esprit descendit seulement quand ils écoutaient ce que Pierre leur disait avec un cœur réceptif. Mais quel est le contenu de ce qu'ils écoutaient?

Quant à nous, nous voyons que le problème n'est ni celui du début ni de la fin du discours comme le pense E. Jacquier, mais de son contenu (10,34-43) : c'est un discours centré sur la personne et l'œuvre du Christ. C'est ce discours christologique qui déclenche la venue de l'Esprit sur les auditeurs. *Comme Pierre prononçait encore ces mots*, l'expression τὰ ῥήματα ταῦτα/ *ces mots*, renvoie sans doute à ce discours dont le résumé est le suivant :

- Dieu ne fait acception de personnes, car Jésus est le Seigneur de tous.
- Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts.

L'adjectif πάντα/ *tous*, précédé de la préposition ἐπὶ/*sur*, met en exergue un caractère englobant. Cet adjectif voudrait renforcer cette déclaration : « Dieu ne fait point acception de personnes, mais qu'en toute nation celui qui le craint et qui pratique la justice lui est agréable ». La mention de « πᾶς » fait allusion à l'accomplissement de la prophétie de Joël. La prophétie que Pierre utilise pour expliquer cet événement annonce que Dieu répand son Esprit sur toute *chair* (Ac 2,17). Pierre déclare définitivement que la prophétie est accomplie (Ac 2,16).

Désormais « la promesse est pour tous » (Ac 2,39). Le verbe ἐκκέχυται, à la 3^{ème} personne singulier parfait de l'indicatif passif de

²²⁵ E. JACQUIER, *Op.cit.*,p. 335.

ἐκχέω ou ἐκχύνω peut se traduire par « *répandre ou verser* ». Le verbe ἐκχύνω est au passif divin, c'est la forme hellénistique de ἐκχέω, présent dans le discours de la Pentecôte (2,17.18.33). Dans les Actes des apôtres, Luc ne raconte aucune histoire où une partie d'un groupe est remplie d'Esprit et les autres ne le sont pas. C'est toujours une expérience communautaire inclusive.

Ainsi est tombé sur tous (ἐπὶ πάντας) ceux qui écoutaient la Parole (τὸν λόγον) l'Esprit Saint. Nous pouvons dire que les mots que Pierre prononçait renferment fondamentalement la Parole, le verbe, le λόγος dont le contenu est l'œuvre du Christ. L'accusatif neutre pluriel τὰ ῥήματα ταῦτα se résume à l'accusatif masculin singulier τὸν λόγον²²⁶.

5.7.1.2. *La réaction des circoncis (v.45)*

Ce caractère englobant et universaliste apostrophé par la locution ἐπὶ πάντας contraste avec ceux qui réagissent à cette action de la descente de l'Esprit Saint et sa manifestation. Pour marquer ce contraste, la locution grecque οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοὶ ὅσοι συνήλθαν τῷ Πέτρῳ est intéressante : littéralement *ceux de la circoncision croyants, tous ceux qui étaient venus avec Pierre*. Il faut noter que d'un côté, se trouve les païens, et de l'autre côté les circoncis. Ce n'est plus le même adjectif qui est utilisé dans les deux cas : dans un premier temps, c'est πάντας, et dans le second temps, c'est ὅσοι. Cette réaction d'étonnement ou de stupéfaction est soulignée par le verbe ἐξέστησαν qui est à l'aoriste second indicatif actif. Les circoncis sont donc stupéfaits ou étonnés, voire même surpris parce les païens aussi ont reçu le don de l'Esprit. Ceux de la circoncision furent hors d'eux-mêmes, plongés dans l'étonnement de cette effusion de l'Esprit Saint sur les gentils. Il fallait rien moins que ce prodige, souligne Gruers, qui assimilait les Gentils aux Juifs, pour achever d'éclairer la conscience de Pierre et de ses frères,

²²⁶ Une nuance peut être établie entre le mot λόγος et ῥήματα. Celui-ci est dit ou parlé fréquemment dans les prophéties et révélation. Cf. G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, the Clarendon Press, 1984, p. 1216.

Juifs de naissance comme lui-même, et de vaincre les préjugés nationaux si profondément enracinés auxquels ils participent encore à ce moment-là²²⁷.

L'action de l'Esprit Saint décrite au départ par le verbe ἐπιπίπτω, *tomber sur*, impliquant une certaine violence, est maintenant vue comme « don du Saint Esprit » répandu sur les païens. La raison est qu'on entendait les païens parlaient en langues et magnifier Dieu. Cette insistance sur les païens fait surgir la question du rapport judaïsme et christianisme dans l'œuvre lucanienne²²⁸.

²²⁷ E. GRUERS, « Du Saint-Esprit promis au Saint-Esprit donné », in *La revue réformée*, XLII, N° 170/4, 1991, p.17.

²²⁸ La question du rapport christianisme et judaïsme dans l'œuvre de Luc se pose avec particulièrement d'acuité pour qui s'interroge plus largement sur l'image du judaïsme véhiculée par les textes du Nouveau Testament. L'enjeu est d'importance: le soupçon d'antijudaïsme jeté sur ces textes est-il fondé et comment ce soupçon lui-même a-t-il pu naître ? Cerner cette image du judaïsme dans l'œuvre de Luc n'est pas chose aisée, le manque de consensus à ce sujet en est la preuve. La scène finale du livre des Actes, en particulier, est interprétée dans des directions très différentes, voire contradictoires. Un premier type de lecture fait valoir que Paul, constatant le caractère définitif du refus des Juifs d'accueillir son message, déclare alors solennellement et la fin de la mission auprès des Juifs et la poursuite de la prédication chrétienne à destination exclusive des païens. Relue dans cette perspective, l'œuvre de Luc devient l'histoire de l'échec de la prédication de Jésus, puis celle des apôtres, auprès des Juifs; le refus d'Israël, qui entraîne son exclusion de l'histoire du salut, apparaît comme la cause de l'offre du salut aux païens et, à la suite de la rupture survenue entre le judaïsme et le christianisme, c'est l'Eglise qui est le « nouvel Israël ». A l'opposé de cette lecture (appelée parfois la « théologie de la substitution ») qui a des graves conséquences dans le dialogue judaïsme/christianisme aujourd'hui, on peut entendre dans les paroles vigoureuses de l'apôtre, au lieu d'une condamnation définitive, un simple constat d'échec provisoire qui n'oblitére pas l'avenir. Le schéma développé tout au long des voyages missionnaires de Paul, jusqu'à Rome inclusivement n'est pas invalidé par la fin de l'histoire pas plus que ne l'est l'oracle de Syméon (Lc2, 30-32) selon lequel la gloire d'Israël consistera précisément à apporter la lumière du règne de Dieu aux païens. Or si le récit de Luc dit clairement qu'une partie des Juifs a refusé d'accueillir la prédication chrétienne, il souligne tout autant qu'une autre l'a acceptée, permettant ainsi l'accomplissement du projet de salut de Dieu pour Israël et pour tous les peuples. C'est donc la conversion d'une partie du peuple et non pas le refus d'Israël qui est à l'origine de l'entrée des païens dans la foi ; l'Eglise est la continuation de l'ancien Israël, qui reste le premier destinataire des promesses de Dieu. Cf. O. FLICHY, « L'œuvre de Luc », in *Cahiers Evangile*, 114, 2000, pp.27-28. A ce

5.7.2. Le parler en langues (v.46a)

Le même verbe ἀκούω est employé aussi bien pour les païens que pour les circoncis. Cependant pour les païens, il est à l'accusatif pluriel masculin du participe présent actif ἀκούοντας. Avec l'article défini, il peut être traduit comme un substantif : *les écoutants*, d'où simplement *les auditeurs*. Ce sont les circoncis qui entendent les païens « parler en langues » et magnifier Dieu. Williams, à notre avis, glisse trop vite en associant la section paulinienne (I Co 12-14) dans son commentaire que le « parler en langues » ici est d'accent probablement extatique²²⁹. Il ne s'agit pas du parler en langues extatique en opposition du « parler d'autres langues » du premier récit. Cette expression λαλούντων γλώσσαις est à comprendre dans la stratégie narrative de Luc pour signifier les langues audibles.

L'expression μεγαλύνοντων est très significative, car elle suppose que dans le parler en langues de ce récit, l'on comprend la « magnificence de Dieu », expression sans doute à rapprocher ἀχ τὰ μεγαλεία τοῦ θεοῦ de 2,11.

5.7.3. La question du baptême (vv.46b-48)

La forme stylistique « τότε ἀπεκρίθη » ne se rencontre que deux fois dans les Actes des apôtres. La première fois avec l'apôtre Pierre et la seconde fois avec Paul : « Alors Pierre prit la parole (τότε ἀπεκρίθη Πέτρος·) » (10,46b), « Alors Paul prit la parole... (τότε ἀπεκρίθη ὁ Παῦλος·) » (21,13). Nous remarquons aussi que ce verbe ἀποκρίνομαι est toujours associé à la personne de Pierre dans ces passages 3,12 ; 4,19 ; 5,8.29 ; 8,24.34.37 ; 11,9). Mais dans la suite, il est associé à d'autres

sujet on peut lire aussi « Le Nouveau Testament est-il anti-juif? », in *Cahiers Evangile*, 108, pp. 24-36; D.MARGUERAT, « Juifs et chrétiens selon Luc », in *Le Déchirement juifs chrétiens au Ier siècle*, Genève, Labor et Fides, 1996, pp. 151-178.

²²⁹ D.J. WILLIAMS, *Op.cit.*, p. 251.

personnes : Jacques, Paul, le gouverneur (15,13 ; 19,15 ; 21,13 ; 22,8.28 ; 24,10.25 ; 25,4.9.12.16).

Le verset 47 de cette troisième articulation met en évidence l'importance du baptême d'eau. La traduction littérale serait : quelqu'un peut-il empêcher l'eau pour ne point être baptisés ceux-ci ou est-ce que pourtant quelqu'un peut interdire l'eau de façon à ce que ne soient pas baptisés ceux-ci ? Dans le grec classique signale Jacquier, les verbes qui signifient « empêcher de » se construisent avec l'infinitif seul ou avec le génitif de l'infinitif. Ces verbes doivent signifier pour que...ne...pas, de manière que...ne...pas et le sens de la phrase serait : peut-on prétexter l'eau pour qu'ils ne soient pas baptisés²³⁰? Cependant on peut relever avec Scott dans le NT tous les verbes qu'il nomme « verbs hindering »²³¹ pour enfin remarquer qu'il y a certains qui ne s'accompagnent pas de l'article, et ceux qui s'en accompagnent. Dans notre cas précis, Scott classe le verbe κωλύω du verset 47 parmi ceux qui s'accompagnent de l'article. Mais Votaw ne le classe pas avec les « verbs hindering ». Pour lui, dans ce verset, le verbe oblige un complément d'objet verbal comme dans I Co 14, 39. Certes, ce verset avons-nous dit, est difficile à traduire littéralement.

²³⁰ E. Jacquier, *Op.cit.*, p.336.

²³¹ Ce sont les verbes qui ont le sens de « gêner, entraver, faire obstacle, empêcher, arrêter, retenir ». Cf. B.T. ATKINS ALAIN et *al.*, Robert-Collins *Dictionnaire Français-Anglais, Anglais-Français*, Nouvelle édition, Paris, Dictionnaires le Robert, 1989, p. 310 ; Robert & Collins Super senior, *Grand Dictionnaire Français-Anglais, Anglais-Français*, seconde édition, Paris, Dictionnaires le Robert, 2000, p.436. En grec on distingue ceux qui s'accompagnent sans article (ἀπειλέω Ac 4,17 ; ἐνκόπτω Ga 5,7 ; κωλύω Mt 19,14 ; Lc 23,2 ; Ac 8,36 ; 16,6 ; 24,23 ; Heb 7,23 ; 1Th 2,16 ; 1Tm 4,3) et ceux qui s'accompagnent avec l'article (κατέχω Lc 4,42 ; κρατέω Lc 24,16 ; καταπαύω Ac 14,18 ; ὑποστέλλω Ac 20,20.27 ; ἐνκόπτω Rm 15,22 ; ἐξαπορέω 2Co 1,8 ; κωλύω Ac 10, 47 ; 1 Co 14, 39). Cf. A.T. ROBERSTON, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of historical Research*, Nashville, Tennessee, Broadman, Press, 1934, p. 1425 ; F. WILBUR GINGRICH, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, Chicago, The University of Chicago Press, 1965, p. 124.

Dans ce verset, l'infinitif actif κωλύσαι, du verbe κωλύω, sur 23 références au total dans le Nouveau Testament se rencontre dans Luc-Actes 12 fois (Lc 6,29 ; 9,49.50 ; 11,52 ; 18,16 ; 23,2 ; Ac 8,36 ; 10,47 ; 11,17 ; 16,6 ; 24,23 ; 27,43)²³². Le sens de la question de Pierre est donc le suivant : puisque sans être circoncis ceux-ci ont cru et ont reçu une marque visible qu'ils sont acceptés par Dieu qui pourrait s'opposer à leur admission dans la communauté chrétienne par le baptême d'eau ?

Dans cette phrase τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔλαβον « ils ont l'Esprit », le verbe εἰλάβον conjugué à la 3^{ème} personne pluriel aoriste de l'indicatif actif de λαμβάνω, a le sens de prendre ce qu'on vous offre, prendre ce qui est envoyé²³³. Ce sens s'accorde mieux avec l'expression du verset 45 : « don de l'Esprit Saint ».

Nous pouvons entendre par là que normalement le baptême d'eau précède la réception de l'Esprit Saint. Maintenant ici l'ordre est inversé : il y a réception du don de l'Esprit Saint avant le baptême d'eau. Ceci voudrait dire que lors du baptême le croyant reçoit le don de l'Esprit Saint le moment de son baptême. Mais pourquoi le baptême au nom de Jésus-Christ²³⁴ au verset 48 ?

Le baptême au nom de Jésus suivait la confession de la messianité de Jésus ; il était le rite de l'initiation chrétienne, le signe extérieur qui indiquait chez le converti une orientation nouvelle de vie. Dans les Actes il symbolise et confère la pureté intérieure des âmes que promet « l'Evangile » de Christ. Il est le signe extérieur de cette rupture avec le

²³² H. BACHMANN and W.A. SLABY, *Concordance to the Novum Testamentum Graece*, 3th édition, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1987, p. 1091.

²³³ Cf. CH. GEORGIN, *Dictionnaire français-grec*, Paris, Librairie Hatier - éditeur, 1967, p.674.

²³⁴ Vu les différentes variantes au niveau de la critique textuelle, nous avons émis l'hypothèse selon laquelle, Il se posait un enjeu théologique important autour de la formule baptismale dans les premières communautés. Il se peut que le baptême administré au nom de Jésus est postérieur à celui administré au nom du Seigneur Jésus (8,16 ; 19,5) ou au nom de Jésus-Christ (2,38), car aussi longtemps que le temps passé, dire tout simplement Jésus, supposait Jésus-Christ le Seigneur.

passé; son rite symbolisait la pureté intérieure du converti. Disciple du Christ à partir de ce moment, le nouvel initié devenait membre du royaume de Dieu ; il participait à ses biens et à ses promesses. De même le prosélyte, en se soumettant à la circoncision, était incorporé par elle à la race juive et participait alors seulement aux promesses faites à Israël²³⁵. Il est important de noter que le caractère du baptême des Actes est exempt de toute spéculation théologique, c'est-à-dire, Luc ne voit pas dans le baptême la mort mystique du Chrétien dans le Christ. Cette perspective est celle des épîtres pauliniennes. A ce point, il y a donc une différence entre la théologie paulinienne et lucanienne.

En effet, dans les Actes, le baptême prêché par les apôtres est conféré au nom soit de Jésus-Christ (2,38 ; 10,48), soit au nom du Seigneur Jésus (8,16 ; 19,5). La préposition qui régit le mot *ὄνομα* est tantôt ἐπὶ (2,38), tantôt ἐν (8,16;19,5), tantôt ἐν (10,48). Pour le même passage, on relève souvent des divergences dans les manuscrits. Bien que tout le monde ne soit pas d'accord sur les explications de J. Adrian²³⁶, selon lesquelles ces trois propositions semblent être

²³⁵ Nous préférons parler de l'Evangile du Christ au lieu de la religion de Jésus ou du Christ, expression chère de J. ADRIAN, *Op.cit.*, pp. 93-105.

²³⁶ Il se peut en effet que ces trois tournures soient la traduction de l'hébreu *leshem* et qu'il faille les entendre dans le sens de consacrer à quelqu'un comme dans le Talmud : Samaritanus non debet circumcidere Israelitas quia circumdedit in nomen montis Garizim c'est-à-dire en les circoncisant, il les consacre au culte du mont garizim. L'effet du baptême chrétien était donc la consécration à Jésus-Christ. Il ne semble pas que ces diverses tournures représentent la formule liturgique du baptême. Nous le témoignage de la Didachè qui, après avoir déclaré (VII, 1,3), qu'il fallait baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, ajoute (IX, 5), que seuls peuvent être admis à la cène eucharistique ceux qui ont reçu le baptême au *nom du Seigneur*. On conférait donc le baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit comme l'avait recommandé Jésus aux disciples (Mt 28, 19) et on appelait ce baptême, le baptême au nom de Jésus. Sans donner ici toutes les opinions diverses émises à ce sujet, nous remarquons seulement que celle que nous émettons semble être la plus probable. Les formules indiquées plus haut servent à distinguer le baptême chrétien de tout autre baptême: le baptême de Jean était encore en usage. Celui qui croyait en Jésus était incorporé au Christ par le baptême, il était baptisé au nom de Jésus, mais le baptême se donnait par la formule trinitaire. Cf. J. ADRIAN, *Op.cit.*, pp.104-105.

interchangeables, nous en faisons crédit encore qu'on puisse y trouver des nuances de sens différent : ἐπι au figuré indique le fondement, le point d'appui d'un acte ; faire une action au nom de quelqu'un, ἐπι τῷ ὀνόματι τίνος, c'est se fonder sur le nom de quelqu'un pour agir ; baptiser, ἐπι τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ, c'est donc baptiser en se fondant sur la confession du nom de Jésus ; εἰς τὸ ὄνομα implique l'incorporation à la personne de quelqu'un : baptiser pour incorporer à la personne de Jésus ; ἐν τῷ ὀνόματι serait baptiser sur l'autorité de Jésus.

Ainsi, comprendrions-nous mieux que dans le premier récit, c'est ce groupe homogène du point de vue linguistique constitué des circoncis qui parlent d'autres langues et que les gens venus de toutes les nations s'émerveillent : c'est la xénoglossie. Dans le deuxième récit, c'est exclusivement les circoncis qui s'émerveillent et les païens, à leur tour parlent non pas d'autres langues, mais en langues tout court, parce que les auditeurs constituent une même aire culturelle et linguistique. L'auteur des Actes par sa stratégie narrative inverse la situation : l'intérêt est tourné vers le récepteur du message. Si le récepteur est hétérogène, il s'agit de parler d'autres langues (λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις) ou nos langues (ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις), et s'il est homogène il s'agit de parler en langues (λαλοῦντων γλώσσαις). Cette expression n'est pas à prendre littéralement pour signifier la glossolalie. L'intertextualité évidente entre nos deux textes et les arguments littéraires en amont tout comme en aval du deuxième récit constituent une preuve évidente que ce deuxième récit est une nouvelle Pentecôte dans une perspective qui vise les nations : c'est toujours une xénoglossie. Passons maintenant au troisième récit.

EXÉGÈSE D'ACTES 19, 1-7

6.1. Critique textuelle

Ce passage renferme douze problèmes textuels.

Verset 1. et 2.

Ces deux premiers versets présentent à eux seuls six problèmes textuels.

1) Problème de transmission différente

Le groupe de mots que voici « Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν Ἀπολλῶ εἶναι ἐν Κορίνθῳ Παῦλον διελθόντα τὰ ἀνωτερικὰ μέρη [κατ]ελθεῖν εἰς Ἔφεσον » sont transmis autrement dans une partie de la tradition manuscrite. Ces mots sont soutenus par le reste de manuscrits non signalés dans l'apparat critique.

A leur place les manuscrits $\mathfrak{P}^{38\text{vid}}$ D sy^{hmg} transmettent les mots suivants : « θέλοντος δὲ τοῦ Παύλου κατὰ τὴν ἰδίαν βουλὴν πορεύεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα εἶπεν αὐτῷ το πνεῦμα ὑποστρέφειν εἰς τὴν Ἀσίαν διελθὼν δὲ τὰ ἀνωτερικὰ μέρη ἔσχεται εἰς ». De ces deux lectures, laquelle faut-il retenir dans notre texte ?

Du point de vue externe, la variante de l'apparat critique est soutenue par trois témoins du texte dit « occidental » : le $\mathfrak{P}^{38\text{vid}}$ du III^{ème} siècle (environ l'an 300), l'onzial D du V^{ème} siècle et la leçon marginale de la

version syriaque harkléenne (sy^{hmg}). Mais le reste de la tradition manuscrite est supposée soutenir la leçon du texte édité.

En outre, si maintenant il faut apprécier, du point de vue interne, la valeur intrinsèque de cette variante, le texte se lirait comme suit : « *Or, tandis que Paul voulait, selon sa propre volonté, aller à Jérusalem, l'Esprit lui dit de retourner en Asie. Or, ayant traversé les régions hautes, il vient à Ephèse* ». Selon E. Jacquier, il y a là l'intention de vouloir expliquer pourquoi Paul n'était pas allé à Jérusalem, malgré le désir qu'il en avait exprimé. Apollos n'est pas mentionné²³⁷. D'après notre observation, il y a aussi la volonté de mettre en exergue que c'est l'Esprit qui dit à Paul de retourner en Asie contre sa volonté de vouloir aller à Jérusalem. C'est ainsi qu'il traversa les régions hautes pour enfin arriver à Ephèse. En outre, une lecture minutieuse de cette variante, nous permet de déceler cette expression « εἶπεν αὐτῷ το πνεῦμα \$ / *l'Esprit lui dit*. Cette expression se lit en 8,29a : « εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμα τῷ Φιλίππῳ » / *L'Esprit dit à Philippe*.

Par ailleurs, il est curieux de constater que déjà en 16,6, nous lisons : « κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος » / *empêchés par l'Esprit Saint*. En effet, l'Esprit empêcha Paul d'annoncer la parole en Asie. De ce fait, ce serait peut-être l'intention des copistes maintenant de trouver une occasion d'harmoniser le texte puisque l'Esprit qui l'avait empêché au départ (16,6), l'autorise à aller en Asie (19,1-2). Cette variante constitue une leçon longue qui se justifie par beaucoup de clarté qu'elle apporte au texte. S'il en est ainsi, ce que la leçon courte qui est celle du texte édité serait proche du texte primitif.

2) Problème de remplacement

Au niveau du mot « Ἀπολλῶ » se présente trois variantes :

- Le mot « Ἀπολλῶ » est remplacé par « Ἀπολλῶν » dans les manuscrits P⁷⁴ A^c L 33 pc.

²³⁷ E. JACQUIER, *Op.cit.*, p. 564.

- Les manuscrits \aleph 36 453. 1175* *pc* bo le remplacent par « ἸΑπελλην ».

- Le mot « ἸΑπολλῶ » est supposé soutenu par le reste de manuscrits non signalés dans l'apparat critique. De ces trois formes, laquelle faut-il retenir ?

Du point de vue de la critique externe, la variante ἸΑπολλῶν est soutenue par le papyrus Bodmer du VII^{ème} siècle, le codex A^c corrigé qui est plus récent que les autres correcteurs, car il est impossible de déterminer son âge, l'oncial L du IX^{ème} siècle, la reine des cursifs 33 du IX^{ème} siècle et peu d'autres manuscrits non cités. Les témoins qui soutiennent la variante ἸΑπελλην sont aussi tardifs (36. 453. 1175 *pc* bo) que ceux de la variante ἸΑπολλῶν, à l'exception de l'oncial \aleph^* du IV^{ème} siècle porteur de la leçon originale. Comme le reste de la tradition manuscrite soutient la leçon du texte édité ἸΑπολλῶ, l'on risquerait de se pencher du côté de cette leçon, cependant il n'y a aucune raison d'exclure d'emblée l'originalité de la variante ἸΑπελλην bien attestée par un témoin Alexandrin de qualité (\aleph^*).

On en vient donc à chercher la décision du côté de la critique interne. La leçon ἸΑπολλῶν étant à l'accusatif, est bien conforme à la règle grammaticale selon laquelle le sujet d'un verbe à l'infinitif se met à l'accusatif. La variante ἸΑπελλην est également à l'accusatif, elle obéit elle aussi à cette règle grammaticale.

En observant les deux accusatifs, peut-on dire que la variante ἸΑπελλην serait une faute involontaire de *lapsus calami*²³⁸ dans l'ordre des lettres dont l'origine remonte au nom propre ἸΑπολλῶς ? Cette hypothèse est fort possible car le nom d'Apollo revient 10 fois dans le Nouveau Testament : quatre références au nominatif (8,24 ; 1Co 3,5.6.12), quatre références au génitif (19,1 ; 1Co 1,12 ; 3,4 ; 16,12) et deux références à l'accusatif (1Co 4,6 ; Tit 3,13). La leçon la plus

²³⁸ C'est une faute commise en écrivant et qui consiste à substituer au terme attendu un autre mot. Cf. *Petit Larousse illustré*, Paris, Librairie Larousse, 1986, p. 569.

difficile est Ἀπολλῶ, du point de vue grammatical. D'ailleurs le codex Alexandrinus (A) n'a pas l'accusatif alors que le même codex (A^c) porteur des corrections lit l'accusatif. La correction volontaire du génitif à l'accusatif peut s'expliquer comme une conformation à la grammaire grecque. Bien que le génitif soit au départ une erreur involontaire du copiste, elle serait corrigée en accusatif par les copistes postérieurs. De ce fait, la leçon du texte édité serait primitive.

3) Problème de remplacement

Le mot « ἀνωτερικὰ » est remplacé par « ἀνατολικὰ » dans le minuscule 104 et peu d'autres manuscrits (*pc*). Les témoins de la leçon « ἀνωτερικὰ » du texte édité ne sont pas signalés. Laquelle de ces deux variantes serait plus proche de l'original ?

La variante ἀνατολικὰ est soutenue par un seul minuscule 104 du XI^{ème} siècle plus précisément de l'an 1078 et peu d'autres non cités. Comme les témoins de la leçon *avnwterika*. ne sont pas signalés, nous supposons qu'elle est attestée aussi bien du point de vue qualitatif que quantitatif.

Du point de vue de la critique interne, si nous lisons le texte avec l'accusatif neutre pluriel ἀνατολικὰ « =qui concerne la région du levant, oriental »²³⁹, le verset se lirait : *Pendant qu'Apollon était à Corinthe, Paul traversa les régions orientales* (τὰ ἀνατολικά μέρη)... Il y a là l'intention de préciser que ce sont les régions ou les contrées orientales que Paul traversa. Certes, en lisant 18,23, le deuxième voyage missionnaire de Paul en Asie et en Grèce se termine au point de départ : Antioche de Syrie (15,35-41). Venant de Phrygie, à l'est, il a traversé la partie montagnaise et vient sur la côte de la mer Egée. Nous accordons beaucoup de crédibilité à la leçon du texte édité.

²³⁹ Cf. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, édition revue, Paris, Librairie hachette, 1950, p. 143.

4) Problème de remplacement

Le verbe « κατελθεῖν » est remplacé par « ἐλθεῖν » dans les manuscrits B ℔ lat.

Les manuscrits qui soutiennent le verbe « κατελθεῖν » sont ℔^{74vid} ⋈ A E Ψ 33. 945. 1739. 1891 *pc*. Laquelle de ces deux variantes serait plus proche de l'original ?

Du point de vue de la critique externe, la leçon κατελθεῖν est soutenue par quatre onciaux parmi lesquels on peut remarquer deux témoins (⋈ et A : IV^{ème} siècle) représentant le texte dit « Alexandrin », la reine des cursifs 33 meilleur témoin parmi les minuscules et le papyrus Bodmer du VII^{ème} siècle portant une leçon difficile à déchiffrer. Dans l'autre camp, à l'exception du texte majoritaire (℔) et une partie de la tradition latine ancienne (lat), le codex B du IV^{ème} siècle est également de qualité à l'instar de Sinaiticus et Alexandrinus, deux témoins importants de la leçon du texte édité.

Si à ce niveau, il est difficile de décider, laquelle de ces deux verbes serait authentique, du côté de la critique interne, la leçon κατελθεῖν alterne mieux le mouvement de l'action de l'apôtre Paul : De haut en bas. Paul traversait les régions hautes et maintenant il descend vers Ephèse. La variante ἐλθεῖν ne fait pas ressortir cette action de haut vers le bas, c'est-à-dire, des hautes régions vers Ephèse, laquelle ville normalement doit se situer en bas par rapport à la région montagneuse. Cette construction stylistique se déniche derrière le mot ἀνωτερικὰ construit avec le préfixe ἀνω qui signifie « en haut » et derrière le verbe κατελθεῖν composé avec le préfixe « κατά » dont le sens premier indique un mouvement de haut en bas. De ce fait, nous retenons la leçon du texte édité comme proche du texte original.

5) Problème de transmission différente

Le groupe de mots « καὶ εὐρεῖν τινας μαθητὰς εἶπεν τε πρὸς αὐτούς » sont transmis autrement dans certaines parties de tradition manuscrite.

A ce niveau trois variantes se disputent l'authenticité :

- Les manuscrits D E Ψ ℳ gig sy^h bo^{ms} transmettent les mots suivants : « και ευρων τινας μαθητας ειπεν προς αυτους ».

- Le papyrus ℘^{38vid} transmet la phrase « και ειπεν τοις μαθητας ».

- La leçon « και ευρειν τινας μαθητας ειπεν τε προς αυτους » du texte édité est attestée par les manuscrits ℘^{74vid} ⲛ A B 33. 36. 453. 945. 1175. (1739). 1891 *al* *vg* *co*. Laquelle de ces trois variantes serait plus proche du texte primitif ?

Du point de vue de la critique externe, la variante και ευρων τινας μαθητας ειπεν προς αυτους est soutenue par les manuscrits à la fois moins âgés et moins nombreux par rapport à ceux qui soutiennent la leçon du texte édité. L'oncial D du V^{ème} siècle, E 08 du VI^{ème} siècle, Ψ du IX^{ème} /X^{ème} siècle, le texte majoritaire (ℳ), le codex latin (gig) du XIII^{ème} siècle, la version syriaque harkléenne (sy^h) et les manuscrits de la version bohaïrique (bo^{ms}). Tandis que la leçon du texte édité est soutenue par un papyrus (℘^{74vid}) du VII^{ème} siècle, trois premiers meilleurs onciaux (ⲛ A B : IV^{ème}, V^{ème}, IV^{ème} siècle), un nombre considérable de minuscules parmi lesquels la présence de la reine des cursifs 33 est à noter ainsi que la vulgate et la version copte. Malgré le poids et la qualité de cette attestation, on peut hésiter un peu devant le seul témoignage du papyrus 38 (℘^{38vid} : environ l'an 300) plus ancien que tous ces témoins ci haut-cités. Cependant il n'est pas possible de décider avec une entière certitude sur la validité de sa leçon car elle est difficile à déchiffrer.

Du point de vue interne, la variante de l'apparat critique, hormis la particule enclitique « τε » est identique à celle de la leçon du texte édité. Ces deux leçons divergent au niveau de la conjugaison du verbe ευρισκω. Celui du texte édité ευρειν est au nominatif singulier masculin aoriste du participe actif, alors que l'autre de la variante ευρων est à l'infinitif aoriste actif. Avec cette variante και ευρων τινας μαθητας ειπεν προς αυτους, le passage se lirait sans liaison conjonctive,

autrement dit sans arrêt ou signe de ponctuation : « *et trouvant quelques disciples leur dit* » à la place de « *et trouva quelques disciples et il leur dit* ». La lecture de cette variante serait une retouche postérieure au texte primitif pour des raisons stylistiques.

En outre, la brièveté de la leçon καὶ εἰπὲν τοῖς μαθηταῖς que propose le seul \mathfrak{P}^{38vid} , son authenticité serait discutable si nous tenons compte de sa lecture dès le premier verset comme le tableau ci-dessous nous l'indique.

Le reste de la tradition manuscrite ou quelques manuscrits importants	\mathfrak{P}^{38vid} ou avec les deux témoins D sy ^{hmg}
<p><i>Or il arriva, tandis qu’Apollos était à Corinthe, (que) Paul traversant les régions hautes, descendit à Ephèse et (y) trouva quelques disciples Et il leur dit :</i></p>	<p><i>Or tandis que Paul voulait, selon sa propre volonté, aller à Jérusalem, l’Esprit lui dit de retourner en Asie. Or ayant traversé les régions hautes, il vient à Ephèse et dit aux disciples</i></p>

Au vu de ce tableau, l’on se rend compte que la brièveté de cette leçon est fonction de ce qui précède. La lecture entière et comparative, nous révèle que la version dite d’occidentale est une leçon longue par rapport à celle dite alexandrine. A l’issue de ces analyses, nous estimons que le texte édité largement soutenu, serait plus proche du texte primitif.

6) Problème de remplacement

- Le verbe « ἔστυν » est remplacé par « λαμβανουσιν τινες » dans les manuscrits $\mathfrak{P}^{38.41}$ D* sy^{hmg} sa.

- Le texte édité ne présente pas de témoins qui soutiennent le verbe « ἔστυν ».

De ces deux variantes, laquelle serait plus proche de l’original ?

Du point de vue de la critique externe, on constate que la variante λαμβανουσι τινες en plus de la version sahidique et le papyrus 41 du VIII^{ème} siècle, est soutenue en particulier par les meilleurs témoins qualifiés de la version latine (texte occidental) : le papyrus 38 d'environ l'an 300, le codex Bezae première main (D*) du V^{ème} siècle, les notes marginales de version harkléenne (sy^{hmg}). Cependant la leçon e;stin est supposée être attestée par le reste de la tradition manuscrite. Cette leçon est-elle la meilleure ?

Pour décider, il faut donc se tourner vers la critique interne : d'abord la leçon ἔστιν est à la fois la plus courte et difficile, car elle suppose que ces quelques disciples ignoraient complètement une vérité essentielle concernant l'existence de l'Esprit Saint : « *nous n'avons même pas entendu dire s'il y a un Esprit Saint (existait)* ». Par contre, la variante λαμβάνουσι τινες atténue ce refus catégorique. Tenant compte de cette variante, la phrase se traduirait littéralement : « *Nous n'avons pas entendu dire que certains reçoivent l'Esprit Saint* ». Il se pourrait que les témoins de cette lecture auraient bien voulu intentionnellement dissiper l'obscurité du texte en vue de le rendre plus explicite. Par rapport à la question posée au départ : « *Avez-vous reçu l'Esprit Saint quand vous avez cru ?* » Il devient clair de répondre ainsi : « *Nous n'avons pas entendu dire que certains reçoivent l'Esprit Saint* ». Cette variante est une glose, et par conséquent la leçon du texte édité a plus de chance d'être primitive.

Verset 3.

Ce verset renferme deux problèmes textuels : un problème de transmission différente et celui de remplacement.

1) Problème de transmission différente

A ce niveau, nous avons six variantes qui se disputent l'authenticité.

- Les mots « ei=pe,n te » sont remplacés par « εἰπέν τε πρὸς αὐτούς » dans les manuscrits ℣ vg^{mss} (sy^p sa).

- Ces mots sont remplacés dans les manuscrits $\mathfrak{P}^{41\text{vid.74}}$ \aleph A E 33 *pc* bo par « ὁ δὲ εἰπέν ».

- Les manuscrits D Ψ 945. 1739. 1891 *pc* les remplacent par « εἰπέν δὲ ».

- Les manuscrits 614*. 1505 *pc* sy^p les remplacent par « εἰπέν οὖν ».

- Le papyrus (\mathfrak{P}^{38}) les remplace par « ὁ δὲ Παυλος πρὸς αὐτούς ».

- La leçon « εἰπέν τε » du texte édité est soutenue par les manuscrits B 36. 453. 614^c. 1175 *pc* d.

De ces six formes textuelles, laquelle serait proche du texte primitif ?

Vu le nombre de variantes et la pléthore de témoins, nous procéderons par leur comparaison et par élimination graduelle du simple au complexe.

Du point de vue de la critique externe, la variante εἰπέν οὖν est soutenue par le minuscule 614* du XIII^{ème} siècle, 1505 du XII^{ème} siècle, peu d'autres témoins non cités et la version syriaque harkléenne. Il est à remarquer que les témoins sont tardifs par rapport à ceux attestant d'autres variantes. Il en est de même de la variante εἰπέν τε πρὸς αὐτούς attestée par le texte majoritaire (\mathfrak{M}), les manuscrits de la version vulgate (vg^{mss}), la version syriaque Peschitta et la version sahidique (sy^p sa)²⁴⁰. Ensuite, la variante εἰπέν δὲ est soutenue par deux onciaux respectivement du V^{ème} (D) et du IX/X^{ème} siècle (Ψ), trois minuscules et peu d'autres manuscrits non cités. Mais cette attestation risquerait de fléchir devant le témoignage du codex Vaticanus (B) du V^{ème} siècle en faveur de la leçon εἰπέν τε du texte édité. L'oncial plus ancien que D et Ψ . Cette dernière leçon est appuyée par quatre minuscules, peu d'autres manuscrits non cités et un ancien codex latin (d). Si déjà à ce niveau, on peut envisager de l'ancienneté de la leçon du texte édité, cependant la variante ὁ δὲ Παυλος πρὸς αὐτούς soutenue par un seul

²⁴⁰ La version syriaque Peschitta et la version sahidique s'écartent légèrement de la variante grecque correspondante. Cf. Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Editio XXVIIa, Introduction en Français, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2002, p.27*.

témoin, notamment le \mathfrak{P}^{38} du III^{ème} siècle (environ l'an 30) ne nous permet pas de trancher hâtivement. Quoique ce seul témoin soit dit « texte occidental », il n'y a aucune raison d'exclure d'emblée l'originalité de cette variante. Mais en comparant l'unique attestation et les témoins de la variante $\acute{o} \delta\grave{\epsilon} \epsilon\acute{\iota}\pi\acute{\epsilon}\nu$, son authenticité devient hypothétique. La variante $\acute{o} \delta\grave{\epsilon} \epsilon\acute{\iota}\pi\acute{\epsilon}\nu$ est soutenue par deux papyrus respectivement du VIII^{ème} et VII^{ème} siècle, trois onciaux parmi lesquels, il faut remarquer Sinaïticus du IV^{ème} siècle et Alexandrinus du V^{ème} siècle, la reine des cursifs le minuscule 33, peu d'autres manuscrits non cités et la version bohaïrique. Nous notons la dispersion dans l'attestation de cette variante car il y a présence de deux papyrus, trois onciaux, un minuscule et une version.

Du point de vue de la critique interne, la variante $\epsilon\acute{\iota}\pi\acute{\epsilon}\nu \tau\epsilon \pi\rho\acute{o}\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ serait une leçon harmonisante et conformante, car cette expression $\epsilon\acute{\iota}\pi\acute{\epsilon}\nu \tau\epsilon \pi\rho\acute{o}\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ se lit déjà au début du deuxième verset. Disons aussi que la variante $\acute{o} \delta\grave{\epsilon} \Pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\varsigma \pi\rho\acute{o}\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ voudrait rendre le texte commode par la précision du nom de Paul. C'est pour cette raison qu'elle constitue une longue leçon. Que l'on lise le texte avec « $\epsilon\acute{\iota}\pi\acute{\epsilon}\nu \tau\epsilon$ », « $\epsilon\acute{\iota}\pi\acute{\epsilon}\nu \delta\grave{\epsilon}$ », « $\acute{o} \delta\grave{\epsilon} \epsilon\acute{\iota}\pi\acute{\epsilon}\nu$ » ou « $\epsilon\acute{\iota}\pi\acute{\epsilon}\nu \omicron\upsilon\upsilon$ » cette tergiversation prouve, à notre avis, qu'il est question du style et de l'enchaînement logique du récit selon l'usage du grec. Les copistes préfèrent intentionnellement tel style ou tel autre.

A l'issue de ces analyses, vu dans notre récit le style d'exprimer le pronom de la troisième personne avec l'article suivi de la particule *de*. en vue d'introduire un nouveau sujet²⁴¹, et surtout le poids et la qualité des témoins de cette variante *o` de*. *ei=pe,n*, elle serait plus proche du texte primitif.

²⁴¹ Il existe un troisième moyen d'exprimer le pronom personnel de la troisième personne : l'article suivi de la particule *de*. On le rencontre souvent dans un récit pour commencer une phrase qui introduit un nouveau sujet. Cf. J. W. WENHAM, *Initiation au grec du Nouveau Testament*, 3^{ème} édition, Paris, Beauchesne, 1994, p.86.

2) Problème de remplacement

- Le mot « εἶπαν » est remplacé par « ἔλεγον » dans les manuscrits $\hat{\Gamma}^{38}$ D.

- Le texte édité ne présente pas les témoins qui soutiennent le mot εἶπαν.

De ces deux formes, laquelle peut être proche de l'original ?

Du point de vue de la critique externe, la variante ἔλεγον est soutenue par deux témoins de qualité appartenant au texte dit « occidental » : $\hat{\Gamma}^{38}$ du III^{ème} siècle (environ l'an 30) et le codex D du V^{ème} siècle. Mais nous supposons que la variante εἶπαν est solidement attestée par des témoins aussi bien anciens que de qualité.

Du point de vue de la critique interne, nous sommes avant tout en présence d'un même verbe, mais à des temps différents. La variante est à la 3^{ème} personne du pluriel de l'indicatif imparfait actif, alors que la leçon du texte édité est à l'aoriste. On peut voir dans l'imparfait le souci d'exprimer une action continue marquant une reprise narrative : « *Ceux-ci étaient en train de dire : du baptême de Jean* ». Cette variante rend élégant le style et par conséquent elle serait une correction volontaire de l'aoriste qui devient une leçon difficile. Le copiste aurait trouvé l'aoriste dans le texte et aurait jugé bon de le remplacer par l'imparfait. Nous retenons la leçon du texte édité comme primitive.

Verset 4.

Ce verset ne renferme qu'un seul problème qui consiste à une transmission différente. Les mots « τὸν Ἰησοῦν » sont transmis autrement dans certaines parties de la tradition manuscrite. A ce niveau, quatre variantes se disputent l'ancienneté :

- Les manuscrits D r transmettent le mot : « Χριστόν ».

- Le texte majoritaire transmet ces mots : « τὸν Χριστόν Ἰησοῦν ».

- Les manuscrits Y 945. 1175. 1739. 1891 *pc gig sy^p sa^{mss}* soutiennent la transmission de ces mots : « τὸν Ἰησοῦν Χριστόν ».

- La leçon « τὸν Ἰησοῦν » du texte édité est soutenue par les manuscrits $\Phi^{38.74}$ \aleph A B E 614. 1505 *pc* *vg* *sy*^h *sa*^{mss} *bo*. De ces quatre formes, laquelle serait plus proche du texte primitif ?

Du point de vue de la critique externe, le témoignage du codex Bezae du V^{ème} siècle et le codex latin (*r*) en faveur de la variante Χριστόν, ni celui du texte majoritaire en faveur de la variante τὸν Χριστόν Ἰησοῦν, ne sont pas suffisants devant les autres témoins qui attestent la variante τὸν Ἰησοῦν Χριστόν ου λα'αριαντε τὸν Ἰησοῦν. La variante τὸν Ἰησοῦν Χριστόν est soutenue par l'oncial Ψ du IX^{ème} /X^{ème} siècle, quelques minuscules, le codex latin (*gig*) et deux versions (*sy*^p *sa*^{mss}). La leçon du texte édité est bien attestée par des meilleurs manuscrits, notamment deux papyrus importants ($\Phi^{38.74}$: III^{ème} et VII^{ème} siècle), trois premiers onciaux de qualité (*a* A B : IV^{ème}, V^{ème} et IV^{ème} siècle), deux minuscules, peu d'autres non cités et quatre versions non négligeables (*vg* *sy*^h *sa*^{mss} *bo*).

En examinant toutes ces quatre formes, du point de vue interne, l'on se rend compte que le problème gravite autour de deux mots, à savoir « Ἰησοῦς » et « Χριστός ». Faut-il croire en « *Jésus* » ou en « *Christ* » ou en « *Christ Jésus* » ou en « *Jésus-Christ* » ? Telle est la question fondamentale. En effet, ces variantes présentent un enjeu christologique qu'il ne faut pas minimiser car il y aurait probablement des polémiques, à ce sujet dans les premières communautés primitives. Nous avons l'impression que « *croire en Jésus* » ne signifierait pas exactement « *croire en Jésus-Christ* » au niveau de l'idée qu'on se fait et du contenu théologique que l'une ou l'autre confession de foi véhicule. Sans entrer dans les méandres de cette question, il faut se rappeler tout simplement que le terme « Χριστός » n'était pas au début un nom propre de Jésus. Il lui a été attribué dans une nouvelle optique qui se démarque de la conception juive à la lumière surtout de sa mort et de sa résurrection. Les deux lectures τὸν Ἰησοῦν Χριστόν et τὸν Χριστόν Ἰησοῦν constituent des variantes composites ou confluentes. La leçon

τὸν Ἰησοῦν serait primitive par rapport à Χριστόν et les deux autres seraient postérieurs, car les copistes seraient en face de ces deux noms (Christ et Jésus), et ils auraient préféré les réunir tout bonnement afin d'être sûr de ne pas omettre la leçon authentique. Si tel serait le cas, la leçon du texte édité serait primitive.

Verset 5.

Ce verset a un problème d'ajout.

Les manuscrits $\mathfrak{P}^{38\text{vid}}$ D 614 sy^{h**} présentent une addition de ces mots « Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν » après le mot « Ἰησοῦ » de la fin de ce verset. L'apparat critique ne présente pas des témoins de l'omission de ces mots. Dans ce cas, nous supposons que cette omission est soutenue par le reste des manuscrits. De ces deux variantes, laquelle peut être supposée plus proche du texte primitif ?

Du point de vue de la critique externe, cette variante est soutenue par le papyrus du III^{ème} siècle (environ l'an 30), renfermant une leçon difficile à déchiffrer ($\mathfrak{P}^{38\text{vid}}$), le codex D du V^{ème} siècle, meilleur représentant du texte occidental, le minuscule 614 du XIII^{ème} et la version syriaque harkléenne porteuse d'une leçon qui diverge du texte grec de base utilisé par le traducteur (sy^{h**}).

Du point de vue de la critique interne, cette variante longue, exprime la confession de foi des communautés primitives selon laquelle les péchés sont remis quand on est baptisés au nom de Christ Jésus. Si nous tenons compte de cette variante Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν²⁴²/Christ pour la rémission des péchés, le verset 5 pourrait se lire ainsi : « Ayant écouté [ces choses], ils furent baptisés au nom du Seigneur Christ Jésus pour la rémission des péchés ». Il est fort possible que cette variante que nous qualifions d'ajout doctrinal soit une

²⁴² En revanche, נְתַן חַטָּאת לְפָנַי נְתַן חַטָּאת est un idiome fréquent en Lc-Ac (Lc 1,77 ; 3,3 ; 24,47 ; Ac 2,38 ; 5,31 ; 13,38 ; 26,18) ; נְשָׂא חַטָּאת est une catégorie bancaire et commerciale qui évoque la remise d'une dette. Cf. D. MARGUERAT, *Op.cit.*, p.396.

harmonisation intentionnelle inspirée d'Actes 2,38. Le texte court, c'est-à-dire, celui du texte édité serait plus proche de l'original.

Verset 6.

Ce verset contient deux problèmes textuels.

1) Problème d'omission d'un mot

- Le mot « τὰς » est omis dans les manuscrits \mathfrak{P}^{74} \aleph A B D 326.

1241 *al.*

- Les manuscrits E Ψ 1739 \mathfrak{M} soutiennent la leçon « τὰς » du texte édité, c'est-à-dire, son adjonction dans le texte.

Est-ce l'omission de τὰς ou sa présence dans le texte qui est proche du texte primitif ?

Si nous considérons le texte dans sa matérialité, c'est-à-dire, du point de vue externe, l'omission du mot τὰς est solidement attestée par des témoins fiables que ceux qui militent sa présence dans le texte pour des raisons suivantes : l'évidence du poids, de l'âge et de la qualité des témoins de l'omission est non négligeable. Le papyrus Bodmer, les trois premiers (\aleph A B) et meilleurs témoins du texte alexandrin datant respectivement du IV^{ème}, V^{ème} et IV^{ème} siècle et un meilleur représentant du texte occidental, le codex Bezae du V^{ème} siècle attestent l'omission. Et pourtant les témoins du mot τὰς, notamment le codex E 08 est du V^{ème} siècle et le codex Y du IX^{ème} /X^{ème} siècle sont plus tardifs.

Il est vrai, ces critères ne sont pas absolus, néanmoins, pour éviter l'arbitraire, il faut reconnaître qu'il s'agit ici d'une variante difficile dont l'évaluation dépendra de l'argumentation de l'exégète. D'ailleurs, il est judicieux de signaler que la 25^{ème} édition de Nestle avait retenu l'omission comme lecture probablement authentique. Cet article défini, à notre avis, n'appartenait pas au texte primitif. Il aurait été ajouté pour définir l'accusatif χεῖρας/ *mains*, en vue de lire τὰς χεῖρας/ *les mains* et non χεῖρας/ *des mains*. De ce fait, nous retenons la leçon de l'apparat critique comme primitive.

2) Problème de remplacement

Le verbe « ἦλθε » est remplacé par « εὐθέως ἐπέπεσεν » dans les manuscrits $\mathfrak{P}^{38\text{vid}}$ D (vg^{mss}). Les témoins qui attestent le verbe « ἦλθε » ne sont pas signalés dans l'apparat critique. De ces deux formes, laquelle serait primitive?

Comme il est supposé que le reste de la tradition manuscrite soutient le texte édité, la variante « εὐθέως ἐπέπεσεν / aussitôt [tout de suite] tomba » est à apprécier, du point de vue interne quel sens peut-elle donner au texte. Le verset 6a peut se lire ainsi : « *Et Paul leur ayant imposé les mains, aussitôt l'Esprit Saint tomba sur eux* ».

Cette soudaineté exprimée par l'adverbe εὐθέως/ aussitôt, tout de suite, est renforcée par le verbe ἐπιπίπτω. Cette lecture serait une volonté délibérée des copistes postérieurs de vouloir insinuer une certaine soudaineté avec un peu de violence, car les bénéficiaires subissent l'action de l'Esprit Saint : « *Tout de suite l'Esprit tomba sur eux* ». Par contre derrière le verbe ἔρχομαι (venir), conjugué à la 3^{ème} personne du singulier de l'indicatif aoriste actif ἦλθε, se décèle la venue de l'Esprit Saint avec douceur comme lors du baptême de Jésus : « *l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et venir sur lui* » Mt 3,16²⁴³. Cette variante serait une leçon qui voudrait harmoniser avec d'autres textes notamment 8,15 ; 10,44. Par conséquent la leçon du texte édité serait proche du texte primitif. Signalons que le verset 7 est régulièrement transmis, c'est-à-dire n'a aucun problème textuel.

En bref, nous remarquons que dans ce texte, à part le seul problème d'omission et d'ajout, tous les problèmes sont de remplacement. Ceci confirme la thèse de deux versions dans le livre des Actes. Pour le choix des leçons, nous avons opté dans la plupart des cas le texte édité à l'exception de quelques variantes que nous avons jugées authentiques.

²⁴³ Cette adjonction matthéenne καὶ ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν (*et venant sur lui*) ne se trouve pas dans les textes parallèles du récit de baptême de Jésus.

6.2. Texte Grec adopté

Traduire lorsque la réalité plénière de ce geste est honorée, n'est jamais une opération neutre, blanche, renversant techniquement les mots d'une langue dans une autre langue. Ainsi, il apparaît que, depuis toujours, traduire la Bible a été *un acte clé dans le dessein de nos cultures*. De cela, notre temps présent a une conscience aigüe, qui ne doit pas faire oublier toutefois que cette dimension fut sensible à d'autres avant nous. Cette histoire rappelle aussi que traduire la Bible n'a cessé d'engager des questions théologiques de fond²⁴⁴.

¹ Ἐγένετο δὲ ²⁴⁵ ἐν τῷ τὸν Ἀπολλῶ εἶναι ἐν Κορίνθῳ Παῦλον διελθόντα τὰ ἀνωτερικὰ μέρη [κατ]ελθεῖν εἰς Ἔφεσον καὶ εὑρεῖν τινας μαθητὰς

²⁴⁴ Cf. Collectif, *Bibles en français Traduction et tradition*, Actes du colloque des 5-6 décembre 2003, Paris, Éditions Parole et Silence, 2004, pp. 10-11.

²⁴⁵ Le verbe ἔγένετο à la 3^{ème} personne singulier aoriste de l'indicatif moyen de γίνομαι, suivi de la particule δε. peut se traduire par « *or il arriva, et il arriva* ». Cette tournure ἐν τῷ τὸν Ἀπολλῶ εἶναι ... se traduit par une proposition circonstancielle de temps : « *Pendant que Apollos était* ». Dans Luc la formule sert toute espèce de transitions. La construction est plus variée et plus souple que dans Mt et Mc. La seconde proposition est reliée à la première par καὶ qui équivaut à une particule temporelle. Cf. J. VITEAU, *Etude sur le grec du Nouveau Testament*, Paris, Librairie Emile Bouillon, éditeur, 1896, pp. 82-83. Le deuxième verbe dans ce verset, à l'accusatif διελθόντα masculin singulier du participe actif vient du verbe διέρχομαι composé de διά et ἔρχομαι. Du point de vue sémantique, il comporte l'idée de « *venir à travers* » que nous traduisons par « *traverser* ». Dans la même logique, on peut traduire le 3^{ème} verbe κατελθεῖν composé de κατὰ et ἔρχομαι par « *aller vers le bas* », d'où la traduction « *descendre* », afin de mieux ressortir le sens antithétique avec l'expression ἀνωτερικὰ μέρη que nous traduisons par « *les hautes régions ou les hautes contrées* ». La préposition κατα, quand il gouverne le génitif, il a le sens d'en bas. La préposition ἀνα, préfixe du mot ἀνωτερικὰ, présente des emplois issus de la notion de « *de bas en haut* », d'où « *à travers* » notamment avec un sens temporel. Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Vol I, Paris, Klincksieck, 1968, p. 82 et B. GEORGE RICKER, *A New Greek-English Lexicon to the New Testament*, Chicago, Wilux & Follett company, 1944, pp. 51-52. Ce verset peut se traduire alors ainsi : « *Et il arriva, pendant qu'Apollon était à Corinthe, Paul traversa les hautes régions, il descendit à Ephèse et trouva quelques disciples* ».

² εἶπέν τε πρὸς αὐτούς· εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες²⁴⁶; οἱ δὲ πρὸς αὐτόν· ἀλλ' οὐδ' εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν.

³ εἶπέν τε· εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε²⁴⁷; οἱ δὲ εἶπαν· εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα.

⁴ εἶπεν δὲ Παῦλος· Ἰωάννης ἐβάπτισεν βάπτισμα μετανοίας τῷ λαῷ λέγων εἰς τὸν ἐρχόμενον²⁴⁸ μετ' αὐτόν ἵνα πιστεύσωσιν, τοῦτ' ἔστιν εἰς τὸν Ἰησοῦν.

²⁴⁶ Cette phrase interrogative εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες peut attirer l'attention de tout traducteur. Peut-on traduire « *si vous avez reçu l'Esprit Saint étant croyants* » car πιστεύσαντες de πιστεύω est au nominatif masculin pluriel aoriste du participe actif? Nous traduisons la 2^{ème} personne pluriel aoriste de l'indicatif actif ἐλάβετε par « *vous avez reçu* » bien que le passé composé ne corresponde pas exactement avec l'aoriste grec. La phrase à la forme interrogative peut se traduire par « *Avez-vous reçu l'Esprit Saint quand vous avez cru* »? Dans ce verset, la tournure οἱ δὲ πρὸς αὐτόν est un style propre à la langue grecque qu'il faut se méfier de la traduction mot à mot. L'article οἱ suivi de la particule δὲ constitue un autre moyen d'exprimer le pronom personnel de la 3^{ème} personne. Οἱ δὲ remplace ou désigne les disciples qui se tourne vers Paul (πρὸς αὐτόν), car αὐτόν est un accusatif du pronom personnel qui remplace Paul. Pour rendre clair le sens, nous traduisons οἱ δὲ πρὸς αὐτόν par « *Ils lui répondirent* » alors que cette tournure ne renferme aucun verbe. Dans la réponse ἀλλ' οὐδ' εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν, un regard particulier est tourné vers cette construction verbale : οὐδε ... ἔστιν ἠκούσαμεν. Avec la négation οὐδέ, elle se traduit « *nous n'avons pas même entendu il est* » ou « *nous n'avons même pas entendu s'il y a* ». La phrase peut se traduire « *nous n'avons pas même entendu s'il y a l'Esprit Saint* ». Nous traduisons alors le verset comme suit : « *Il leur dit : Avez-vous reçu l'Esprit Saint quand vous avez cru ? Ils lui répondirent : Nous n'avons même pas entendu s'il y a l'Esprit Saint* ».

²⁴⁷ Dans la question εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε le verbe ἐβαπτίσθητε de βαπτίζω est à la 2^{ème} personne pluriel de l'indicatif passif. Cette phrase à la forme interrogative se traduit par « *De quel baptême donc avez-vous été baptisés* »? Le verset peut se traduire ainsi : « *Et il demanda : De quel baptême avez-vous donc été baptisés ? Ils lui répondirent : le baptême de Jean* ».

²⁴⁸ Les mots τὸν ἐρχόμενον forment un substantif qui n'a pas exactement de correspondant français. En les traduisant « *le venant* », ils peuvent être paraphrasés par des tournures comme « *celui qui venait* », « *celui qui allait venir* » ou « *celui qui viendrait* ». Nous retenons le futur conditionnel dans notre traduction. La 3^{ème} personne πιστεύσωσιν pluriel aoriste du subjonctif actif avec la particule conjonctive ἵνα marquant le but : « *Afin qu'ils croient* ». Pour exprimer cette finalité du baptême de Jean, nous traduisons par « *invitant à croire* ». Ainsi le verset peut se traduire : « *Et Paul dit : Jean a baptisé du*

⁵ ἀκούσαντες δὲ ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ,

⁶ καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου [τάς] χειρας ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον²⁴⁹.

⁷ ἦσαν δὲ ²⁵⁰ οἱ πάντες ἄνδρες ὡσεὶ δώδεκα.

6.3. Traduction adoptée

1. *Et il arriva, pendant qu'Apollos était à Corinthe, Paul traversa les hautes régions, il descendit à Ephèse et trouva quelques disciples ;*

2. *Il dit : Avez-vous reçu l'Esprit Saint quand vous avez cru ? Ils lui répondirent : Nous n'avons même pas entendu s'il y a l'Esprit Saint.*

3. *Et il demanda : De quel baptême avez-vous donc été baptisés ? Ils lui répondirent : le baptême de Jean.*

4. *Et Paul dit : Jean a baptisé du baptême de repentance disant au peuple de croire en celui qui viendrait après lui, c'est-à-dire en Jésus.*

baptême de repentance [en invitant] le peuple de croire en celui qui viendrait après lui, c'est-à-dire en Jésus ».

²⁴⁹ Dans ce verset nous avons premièrement le verbe ἐπιθέντος *ayant imposé*, qui est un génitif masculin singulier aoriste du participe actif de ἐπιτίθημι. Son complément d'objet χειρας est l'accusatif pluriel féminin. Ensuite, le verbe ἦλθε à la 3ème personne aoriste de l'indicatif actif se traduit par « *il vint* ». Enfin, deux imparfaits à la 3ème personne pluriel de l'indicatif actif : ἐλάλουν et ἐπροφήτευον que nous traduisons respectivement « *ils parlaient* » et « *ils prophétisaient* ». Le verset entier peut se traduire ainsi : « *Et Paul leur ayant imposé les mains, l'Esprit Saint vint sur eux, ils parlaient en langues et prophétisaient* ».

²⁵⁰ La 3^{ème} personne pluriel de l'imparfait ἦσαν avec δὲ marque une reprise narrative : « *Or, ils étaient* ». Le mot ἄνδρες se traduit par « *hommes* » excluant les femmes et les enfants. Le mot ὡσεὶ peut être selon les contextes, une conjonction ou un adverbe. Dans ce cas précis, il est adverbe. Littéralement, il peut se traduire « *comme si* », car il est une forme composé de l'adverbe de comparaison « *ὡς* » et de la particule « *εἰ* », cf. F. ARNDT WILLIAM and F. WILBUR GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early christian Lite nature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1971, pp. 907-908; H. GEORGE LIDDELL, and R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, 5th edition, revised and augmented, Oxford, the University Oxford Press, 1861, p. 1642.

5. *Ayant entendu [ces mots], ils se firent baptisés au nom du Seigneur Jésus.*

6. *Et Paul leur ayant imposé les mains, l'Esprit Saint vint sur eux, ils parlaient en langues et prophétisaient.*

7. *Et ils étaient environ douze hommes.*

6.4. Analyse littéraire

Nous placerons le récit dans son contexte historique et littéraire, ensuite nous chercherons sa texture en vue de déboucher sur son explication.

6.4.1. Etude des contextes

Ce récit s'inscrit dans un contexte large, celui des voyages dans la culture gréco-romaine. La société gréco-romaine du premier siècle s'engage pour le voyage. Les historiens s'accordent à décrire l'empire romain de l'époque comme un monde où, tout ensemble, l'intérêt pour les terres inconnues, le développement des moyens de communication et la stabilité assurée par la *pax Augustana* concordent à intensifier les échanges. Routes et mers de l'empire sont sillonnées surtout par les professionnels du voyage en quête d'aventures et de profits (soldats, marchands, artistes, aventuriers, trafiquants, missionnaires), moins fréquemment par des voyageurs d'occasion. L'empire romain a donc créé un système politique de communications et d'échanges à l'échelle mondiale²⁵¹. Sur le plan littéraire, nous dirions que c'est dans la geste

²⁵¹ Le pragmatisme latin et la doctrine stoïcienne de la cosmopolis ont dû contribuer ensemble à cette inflation des déplacements et à l'effet de mondialisation qui s'ensuit au tournant de l'ère chrétienne. En dépit des conditions facilitées, voyager reste périlleux. Hormis les professionnels du voyage, la mobilité touche un faible nombre de personnes. Lucien de Samosate (2e S.) écrit : « La cause de mon voyage et son intention étaient l'activité de mon esprit et mon désir de voir du nouveau; je voulais en outre savoir où s'arrêtaient l'océan et quels étaient les hommes qui habitaient sur l'autre rive » (Histoire

de Paul qu'il faut comprendre ce passage²⁵². Le contexte étroit est celui des voyages missionnaires de l'apôtre Paul. C'est justement ce que l'on convient d'appeler le « troisième voyage missionnaire » (18,23-21,16). L'étape significative de ce voyage est Ephèse. Cette étape est stricto sensu la dernière étape missionnaire du témoin Paul dans les Actes.

Le contexte immédiat nous révèle que c'est justement la ville d'Ephèse qui est concernée. De même avis que Alain Spielwoy²⁵³, ce passage est le premier épisode dans les Actes des apôtres du séjour de Paul à Ephèse. Déjà l'apôtre Paul était à Ephèse et s'y est entretenu avec les juifs (18,19), et il partit de cette ville pour aller célébrer à Jérusalem

véritable 1,5). Tout porte à penser que la culture dont se nourrissent auteur et lecteurs du livre des Actes a abandonné l'image d'une société fermée. Il est vraisemblable que Luc lui-même a été un voyageur. Cf. D. MARGUERAT, « Voyages et voyageurs dans le livre des Actes et la culture gréco-romaine », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, N°1, 78^{ème} année, 1998, p. 39-40.

²⁵² Pour justifier la mission de Paul aux non-juifs, R. BURNET, *Op. Cit.*, p. 50, revient à l'attribution ancienne (avant le IV^e siècle) qui affirmait que l'ensemble avait été écrit après la mort de Paul. Cette attribution paraît donc plus réaliste, même s'il convient de l'avancer encore puisque l'évangile reste proche de Marc, ce qui laisse supposer une rédaction aux alentours de 70-80. Bien que la communauté d'origine ne nous soit pas connue, on peut estimer, à partir de la critique interne, qu'elle était liée à Paul et fortement imprégnée d'hellénisme; peut-être faut-il se fier à un prologue du II^e siècle qui garantissait que l'évangile fut rédigé en Achaïe. Outre Marc, l'auteur pourrait utiliser la source Q ainsi qu'un fonds propre issu peut-être d'une première rédaction (le « proto-Luc »). Pour les Actes des Apôtres, tout semble venir d'un fond propre composé sans doute de traditions antiochiennes et de journaux de voyages pour certains passages où le « nous » est conservé.

²⁵³ Selon Alain Spielwoy, le schéma général du séjour de Paul à Ephèse est le suivant: L'arrivée de Paul à Ephèse (19,1-7), la prédication de Paul (19,8-10), les miracles de Paul (19,11-12), la mise en concurrence avec des exorcistes juifs et la victoire de Paul (19,13-19), croissance de la Parole à Ephèse et, en conséquence, projets de Paul (19,20-2), conflit avec les tenants du culte d'Artémis (19,22-40). Au chapitre 20, après avoir encouragé ses disciples, Paul se remet en route à travers l'Asie et, après l'épisode de Troas, il prend le chemin de Jérusalem. A. SPIELEWOY, « Actes 19,22-40 », in *Lire et dire. Etudes exégétiques en vue de la prédication*, No 19, 1994, p. 6. Pour une exégèse bien détaillée de ces péripécies, on peut lire B. WILDHABER, *Paganisme populaire et prédication apostolique d'après l'exégèse de quelques séquences des Actes*, Genève, Labor et Fides, 1987, pp. 113-136.

la fête prochaine et promet d'y revenir si Dieu le veut (18,21). Cependant Apollos, ne connaissant que le baptême de Jean, enseignait avec exactitude ce qui concerne Jésus. Par son éloquence, il exposait plus exactement la voie de Dieu, en réfutant vivement les juifs en public, démontrant par les Ecritures que Jésus était le Christ. Notre récit se lie bien à partir de ce qui précède, non seulement par la mention de la ville d'Ephèse et des noms d'Apollos et de Paul, que nous rencontrons déjà au premier verset de notre récit, mais aussi par les expressions τὸ βάπτισμα Ἰωάννου οὐ εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα (8,25 ; 19,3) et μαθητὰς (18,27 ; 19,3).

En amont, ce récit est lié à ce qui précède parce qu'il montre la réception de l'Esprit Saint et le « parler en langues » comme dans le deuxième récit.

Par rapport à ce qui suit, notre récit se démarque par l'activité de Paul sous forme des discours qui aboutissent à la formation d'une école où il a enseigné pendant deux ans (19,8-10). Dans la suite, le nom d'Apollos n'apparaît plus, ni la description de la venue de l'Esprit suivi du parler en langues. Ce récit ne pas à considérer d'une façon absolue comme un morceau littéraire autonome. Il peut donc être étudié en tenant compte de la place qu'il occupe dans l'œuvre lucanienne.

6.4.2. Structure du texte

Dans notre récit se trouvent deux acteurs principaux : Paul et les disciples. Le premier verset introduit bien le récit par la rencontre inattendue de Paul et quelques disciples. Immédiatement après, vient la phase des questions-réponses entre nos deux acteurs. Paul pose des questions et les disciples répondent, dirions-nous à l'unisson, c'est-à-dire d'une seule voix (vv.2-3). Après cette phase des questions-réponses, l'apôtre Paul passe à l'explication. Cette explication est centrée sur le baptême de Jean et sa signification (v.4). Convaincus probablement de l'explication, les disciples se firent baptisés au nom du Seigneur Jésus

(v.5). Par imposition des mains, l'Esprit vint sur les disciples et ils parlèrent en langues et prophétisèrent (v.6). Enfin, le nombre de ceux qui parlent en langues et prophétisent est estimé à douze environ (v.7).

Nous pouvons structurer notre récit de la manière suivante :

La rencontre inattendue de Paul et les disciples (v.1)

La phase des questions-réponses (vv.2-3)

L'explication sur le baptême de Jean (vv.4-5)

L'action de l'Esprit Saint : le parler en langues et la prophétie (v.6)

L'estimation des disciples (v.7)

En observant bien cette structure, l'on se rend compte que l'introduction du premier verset tout comme la clôture du verset 7, peuvent bien s'isoler du corps même du récit (vv. 2-6) : ces deux versets sont liés par le terme μαθητάς et ἄνδρες. Le verset 7 révèle enfin que les μαθητάς sont les ἄνδρες. Au premier verset les μαθητάς sont qualifiés par un adjectif indéfini τινας, alors qu'au verset 7 le nombre des ἄνδρες n'est pas douze, mais estimé à douze à cause de la présence de l'adverbe « ὥσει ». Le verset 7 est la suite du premier verset par cette estimation incertaine. L'articulation 2-6 constitue le corps même du récit. Dans cette articulation le sixième verset en est la pointe : le parler en langues (ἐλάλουν τε γλώσσαις) et la prophétie sont conséquentes à la venue de l'Esprit Saint. Et il faut préciser que l'Esprit Saint vient par imposition des mains.

6.5. Explication du texte

L'explication du texte sera dégagée suivant la structure présentée ci-dessus.

6.5.1. La rencontre inattendue de Paul et les disciples (v.1)

La rencontre entre Paul et les disciples semble n'être pas être préparée ou programmée. Elle se présente comme une opportunité inattendue

devant l'apôtre Paul. Le verbe εὑρεῖν / *trouver* suggère l'idée d'une heureuse découverte. Ces disciples semble t-il, ne sont pas bien connus par le narrateur. Le pronom indéterminé τινῶς qui qualifie ces disciples indique que Luc ne savait pas quel genre de disciples étaient ceux-ci.

6.5.2. La phase des questions-réponses (vv.2-3)

La première question de Paul est axée expressément sur l'Esprit Saint : avez-vous reçu l'Esprit Saint quand vous avez cru ? La question suppose deux alternatives.

La première est celle d'envisager qu'on reçoit l'Esprit Saint « après » avoir cru. On fera attention de ne pas trop insister sur l'aspect temporel de l'adverbe « après ».

Etant donné que les deux aoristes (ἐλάβετε et πιστεύσαντες) dans ce verset soulignent bien la simultanéité de deux actions, la probable traduction²⁵⁴ serait : « *Avez-vous reçu l'Esprit au moment où vous avez cru ?* ». L'important serait de comprendre que les deux actions sont simultanées, intimement liées : celle de croire et celle de la réception de l'Esprit. Il est possible de recevoir l'Esprit au moment de la conversion.

La deuxième alternative laisse croire que l'on peut ne pas recevoir l'Esprit Saint après avoir cru. Et cette compréhension marque bien la distinction entre l'acte de croire et celui de la réception de l'Esprit Saint. Mais croire en qui ? Evidemment en Jésus-Christ.

Abondant dans le même sens, Jacquier suppose que Paul croit que ces disciples sont des chrétiens ayant reçu le baptême au nom de Jésus, car il les appelle pisteu,santejÈ or, le verbe pisteu,w désigne la foi en Jésus-Christ qu'on a reçue par le baptême. Quand il leur pose la question²⁵⁵ εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες, les deux verbes

²⁵⁴ Cf. *Supra*, note 244.

²⁵⁵ L'interrogation sans particule n'est qu'une forme vive. L'interrogation exprime l'étonnement, la surprise. La particule εἰ n'est pas classique. Les pronoms et adverbes interrogatifs classiques sont: τίς, διατι, ἵνατι, τι, ὅτι et ὅτι . Les adverbes: ποῖος, πόσος, ποταπός πότε, που, πως, ποθεν, ποσάκις. Cf. J. VITEAU,

désignent deux actes qui sont simultanés et non successifs. C'est donc comme s'il leur disait : quand vous avez cru, c'est-à-dire quand vous avez reçu le baptême, avez-vous reçu en même temps l'Esprit Saint ? Il pose cette question parce que les deux actes ne sont pas nécessairement liés l'un à l'autre dans tous leurs effets. On peut recevoir le baptême et recevoir le Saint-Esprit avec ses dons intérieurs, mais ne pas recevoir en même temps le Saint-Esprit avec ses dons intérieurs (Cf. 8, 16). La réponse peut paraître singulière et prête à diverses interprétations. Traduite le plus littéralement, ce texte signifierait : mais nous n'avons pas entendu s'il y a un Esprit Saint. Cette réponse paraît invraisemblable, car si ces disciples étaient Juifs, et disciples de Jean, ils devaient connaître qu'il y avait un Esprit Saint, puisque Jean avait publiquement proclamé que celui qui venait après lui baptiserait dans le Saint-Esprit. Cette réponse à plus forte raison ne pouvait pas être celle d'un chrétien qui savait bien qu'il y avait un Esprit Saint et n'aurait pas répondu qu'il n'avait pas entendu s'il y avait un Esprit Saint. Un chrétien se serait exprimé plus clairement et n'aurait pas répondu par une phrase qui est presque un blasphème²⁵⁶.

Pour expliquer cette phrase obscure on a fait diverses suppositions. C'est avec raison qu'une partie de la tradition manuscrite, avons-nous vu, voulait rendre plus clair le texte en remplaçant ἔστιν par λαμβάνουσιν τινα : nous n'avons pas entendu dire que certains reçoivent le Saint-Esprit. Le plus simple est de penser que l'instruction religieuse de ces disciples était très complète et que même ils n'avaient pas entendu tous les enseignements de Jean.

La réponse que donnent les disciples, à notre point de vue, est non seulement négative mais difficile à comprendre : mais nous n'avons même pas entendu dire qu'il y a le Saint Esprit. L'adverbe de négation

Etude sur le grec du Nouveau Testament, Paris, Librairie Emile bouillon, éditeur, 1893, pp. 22-24. Cf. J.H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek, Style*, Vol IV, Edinburgh, T&T, Clark, 1980, p. 54.

²⁵⁶ E. JACQUIER, *Op.cit.*, p. 565.

« οὐδέ » peut être traduite par « *ne pas même* ou *jamais* ». Cette difficulté de compréhension, d'après notre récit, vient du fait qu'ils ne connaissent que le baptême de Jean. Et pourtant celui-ci disait ce qui suit : « *Moi je vous baptise d'eau et celui qui vient après moi, vous baptisera du Saint-Esprit* ». Il est fort possible, à notre avis, que c'est en rapport avec l'enseignement reçu d' Apollos tel que décrit qui ne met pas d'accent sur l'Esprit Saint (18,23-28) : cet enseignement est centré sur la personne de Jésus qu'il faut prouver à partir des Ecritures, sans doute l'Ancien Testament, qu'il est le Christ.

A cette réponse négative des disciples, Paul à son tour n'explique rien concernant cette omission de l'annonce de Jean le baptiste. Par contre il soulève une autre question se rapportant au baptême : de quel baptême donc avez-vous été baptisés ? La réponse à cette question est bien claire : les disciples ont été baptisés du baptême de Jean. Il est fait mention précédemment d'Apollos qui démontrait par les Ecritures que Jésus est le Christ, mais n'a connu que le baptême de Jean (18,25.28). Etant donné que les prépositions εἰς et ἐν peuvent s'employer avec le verbe βάπτισω aussi bien dans Ac 8,16; 19,5 (εἰς τὸ ὄνομα) que dans Ac 10,48 (ἐν τῷ ὀνόματι) la formule baptismale εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα correspond au sens de la particule כּ en hébreu²⁵⁷. Il est important de bien souligner que Nouveau Testament insiste donc sur la foi en Jésus d'abord. La réception de l'Esprit Saint est conditionnée par la foi en Jésus-Christ. Il faut donc être baptisé, certes d'eau, au nom du Seigneur Jésus. Cette articulation de notre péricope marque bien une distinction nette entre le baptême d'Esprit et le baptême d'eau²⁵⁸.

²⁵⁷ J.M. MOULTON, *A Grammar of New Testament, Syntax*, Vol.III, Edinburgh, T&T. Clark LTD, 1978, pp. 255-256.

²⁵⁸ Cf. *Infra*, p. 206.

6.5.3. Le problème du baptême (vv.4-5)

Dans l'explication que donne l'apôtre Paul, l'intérêt est porté sur la signification du baptême et non sur l'Esprit Saint : Jean a baptisé du baptême de repentance en invitant le peuple à croire en celui qui venait après lui, c'est-à-dire en Jésus. Mais cette deuxième partie de l'annonce de Jean ne ressort pas dans l'explication : « *celui qui vient après moi, vous baptisera du Saint-Esprit* ». C'est pour dire que ces disciples ne croyaient pas au départ en Jésus ? Cette hypothèse n'est pas à envisager car ils sont μαθητὰς / disciples déjà et la première question ne remet pas en doute leur croyance.

La foi dans les Actes n'a pas cette détermination précise dans laquelle l'a circonscrite le progrès théologique. La foi éveille une double idée, celle d'un acte de foi et celle d'une habitude de foi. Un acte de foi est un acte de l'intelligence par lequel l'homme, sous l'empire de sa volonté, aidée par la grâce, adhère fermement à une vérité divine. L'habitude de foi est une vertu théologique, disposant notre esprit à donner un assentiment ferme, sur l'autorité divine, à toutes les vérités révélées. La foi dans les Actes n'exclut pas ces deux sens²⁵⁹. Le sens de la première question devient plus claire tout comme sa réponse plus aigüe ou exagérée. La deuxième réponse nous permet de comprendre que ces disciples n'ont pas reçu le baptême chrétien, lequel était d'ordinaire accompagné de l'effusion de l'Esprit Saint.

Dans le livre des Actes qui fait tant de place aux nouvelles entrées dans l'Eglise, on peut s'attendre à ce que le baptême soit abondamment

²⁵⁹ La confession de foi de l'eunuque est un acte de foi en la divinité de Jésus (8,37). Ailleurs, elle est une simple croyance, l'acceptation de la religion du Christ (4, 4,32 ; 5,14 ; 8,12 ; 11,21 ; 14, 2 ; 16, 31 ; 19, 18 etc.). Mais la foi des Actes est plus qu'une croyance; elle est un principe actif, qui agit sur le croyant et opère le salut. Elle est alors un facteur invisible, produisant sous une impulsion divine, dans l'âme du converti, un effet déterminé il est vrai, mais non pas uniforme. Cf. J. ADRIAN, *Jésus-Christ d'après les Actes des apôtres*, Thèse de Doctorat en Théologie, Faculté catholique de Lyon, Imprimerie des missions africaines, 1922, pp. 94-95.

mentionné²⁶⁰. Ces nombreuses mentions du baptême appellent quelques remarques :

- Le substantif « baptême » désigne toujours, dans les Actes, le geste de purification de Jean Baptiste; il n'est jamais employé pour le baptême chrétien.

- Le verbe « baptiser » est presque toujours au passif. Le texte insiste sur le fait que telle personne est baptisée plus que sur le rôle de celui qui baptise. Dans le même sens, celui qui baptise n'est presque jamais nommé, sauf dans le cas du rite de Jean Baptiste ou du baptême administré par Philippe de Césarée (8,38)²⁶¹. Une fois Luc tient même à préciser que l'apôtre Pierre ne baptise pas de ses mains le fait faire par d'autres (10,48) ; on dirait que Luc répugne à confier l'administration du baptême à un personnage de premier plan.

²⁶⁰ On trouve le mot « baptiser » en Ac 1,5 (deux fois); 2,38.41 ; 8,12.13.16.36.38 ; 9,18 ; 10,47.48 ; 11,16 ; 16,15.33 ; 18,8; 19;3.4.5 ; 22,16, et le mot « baptême » en 1,22 ; 10,37 ; 13,24 ; 18,25 ; 19,3.4. Cf. Collectif, « Une lecture des Actes des Apôtres », in *Cahiers Evangile*, 21, 1977, p. 28. Christopher trouve dans les Actes trois principes qui peuvent nous guider dans notre pratique: Le baptême (dans l'eau ou de l'Esprit) est intimement lié à la conversion et jamais à la catéchèse. Nous pouvons exiger que quelqu'un montre sa compréhension de la foi, et non pas exiger qu'il suive des certains cours de formation biblique et doctrinale. En cas de besoin, rien ne nous empêche de baptiser immédiatement un nouveau converti. Si le baptême scelle et fortifie la foi, le nouveau chrétien a besoin d'être baptisé peu après sa conversion. C. SPENCER, « Combien de baptêmes le jour de la Pentecôte? », in *Les cahiers de l'Ecole Pastorale*, No 24, 1995, p. 29.

²⁶¹ Dans le cadre d'un baptême d'adulte, le récit de l'eunuque éthiopien est l'exemple de l'expansion extrême de l'Evangile qui touche tout homme. L'Ethiopien est à la fois l'étranger le plus lointain et sa condition en fait un être atypique et exclu religieusement. Avec le baptême de l'Ethiopien, le baptême d'adulte est un témoignage fort de la rencontre toujours possible avec Jésus. Il est un bel exemple d'un adulte qui demande le baptême après un parcours spirituel personnel. Apparemment, dans l'Eglise primitive selon le livre des Actes, le baptême n'est pas seulement signe de l'annonce de la grâce, mais également et autant signe de l'accueil de la parole de la grâce, l'acte de la foi. Il n'est pas impossible que le baptême d'adulte devienne une réalité de plus en plus fréquente dans les Eglises chrétiennes dans les années à venir. A. LOF, « Actes 8,26-40 : Le baptême de l'eunuque éthiopien », in *Lire et dire. Etudes exégétiques en vue de la prédication*, NO 48, 2001, pp. 28-29.

- Enfin, le cadre du baptême et son lien avec l'Esprit sont très divers: il arrive que se fassent les entrées dans l'Eglise sans que le baptême soit mentionné (par exemple 4,4). En plus du baptême de Jean, il existe des baptêmes pour lesquels le rite pratiqué ne donne pas directement l'Esprit; pour que l'intégration soit achevée, il doit être complété par une imposition des mains de la part d'une autorité: Pierre ou Jean (8,14-17) ou Paul (19,1-7). Dans d'autres cas, au contraire, il semble que le rite du baptême suffise, y compris pour la réception de l'Esprit (2,28). Il arrive même que l'irruption de l'Esprit précède le baptême et que celui-ci ne soit donné que comme confirmation (10,44-48).

Il serait tout à fait faux de penser que la pratique de l'Eglise était fixée dès l'origine, comme si l'organisation actuelle du baptême et de la confirmation remontait aux apôtres. Luc a eu connaissance de façon de faire assez différentes d'une communauté à l'autre; il les retrace avec honnêteté et son témoignage rend bien compte de la complexité du christianisme naissant²⁶²

6.5.4. L'action de l'Esprit Saint : le parler en langues et la prophétie (v.6)

La pointe du texte se situe exactement au verset 6 : l'Esprit Saint vint sur eux après l'imposition des mains. C'est alors que les disciples vont parler en langues et prophétiser. Trois verbes, dont deux aoristes actifs (ἐπιθέντος ἡλθε) et deux imparfaits actifs (ἐλάλουν ἐπροφήτεουν) indiquent trois séquences de ce verset : Paul impose les mains aux

²⁶² M. QUESNEL, « Les baptêmes et les entrées dans l'Eglise », in *Cahiers Evangile*, 21, 1977, p. 28. J.D.G. DUNN, « Conversion-initiation dans le livre des Actes », in *Revue de réflexion théologique Hokhma*, No 5, 1977, p. 21, note que la relation entre le don de l'Esprit et le baptême d'eau est particulièrement troublante : ils sont parfois clairement distincts (1,5 ; 11,16), parfois sans aucun lien (2,4; 8,14ss; 18,25), parfois le baptême précède le don de l'Esprit (9,17s?; 10,44-48). Le rôle et le sens du baptême de Jean et de l'imposition des mains viennent encore compliquer le problème.

disciples, l'Esprit vient sur eux et ceux-ci parlent en langues et prophétisent.

6.5.4.1. L'imposition des mains

L'Esprit Saint vint sur eux, après l'imposition des mains²⁶³ par Paul.

Comment comprendre ce geste d'imposer les mains ? Il est à noter que le verbe ἐπιτίθημι qui traduit ce geste se rencontre 39 fois dans le Nouveau Testament²⁶⁴. Dans les synoptiques, chaque fois que ce verbe a comme complément d'objet direct « χεῖρ », ce geste de poser les mains, peut traduire une invitation de redonner la vie (Mt 9,18 ; Mc 5,23), de bénir les petits enfants (Mt 19,13.15), de guérir les malades (Mc 6,5 ; 7,32 ; 8,23.25 ; Lc 4,40 ; 13,13 ; Jn 9,15). Aussi, est-il nécessaire de noter qu'avec le génitif féminin du nom ἐπιθέσεως qui ne se rencontre

²⁶³ Dans la Bible, la main de Dieu symbolise sa puissance souveraine. Forte, terrible (Dt 3,24 ; 4,34 ; Jb 19,21 ; He 10,31 ; 1 P5,6), elle domine l'histoire du peuple (Ex 13,3.14 ; 1 S 5,9 ; Ps 8,7 ; Ac 4, 28.30) ; on peut avoir confiance en elle (Dt 33,3 ; Ps 31,6 ; 73,23 ; Sg3,1 ; Mt 4,6=Lc 4,11 ; 23, 46 ; Jn 10, 29). Le Père a tout remis dans les mains de Jésus (Mt 3,12=Lc 3,17 ; Jn 3,35 ; 13,3), il les rend toutes-puissantes (Jn 10,28s ; cf. Mt11, 27). Quand la main du Seigneur est avec quelqu'un (Ps 89,22 ; 139,5 ; Jr1,9 ; Ez1,3 ; Lc 1,66 ; Ac7,25 ; 11,21 ; 14,3 ; 19,11), ses mains aussi deviennent puissantes (Mc 6,2 ; Ac 5,12). De là, le geste de l'imposition des mains, aux diverses significations dans l'AT : bénédiction (Gn 48,14), rites sacrificiels (Lv3 ; Nb 8), bouc émissaire (Lv 16,21), rite d'initiation (Nb27, 18.23), geste de substitution (Lv24, 14 ; Dn 13,34). Ce geste devient un rite qui signifie la transmission d'un pouvoir, d'une fonction (Ac 6,6 ; 13,3 ; 1Tm 4,14 ; 5,22 ; 2Tm1, 6), et peut-être le don de l'Esprit après le baptême (Ac 8,17s ; 19,6 ; He 6,2), cf. X. LEON-DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Seuil, 1996, pp. 357--358.

²⁶⁴ Ce verbe ἐπιτίθημι se rencontre dans ces passages (Mt 9,18 ; 19,13.15 ; 21,7 ; 23,4 ; 27,29.37 ; Mc 3,16.17 ; 5,23 ; 6,5 ; 7,32 ; 8,23.25 ; 16,18 ; Lc 4,40 ; 10,30 ; 13,13 ; 15,5 ; 23,26 ; Jn 9,15 ; 19,2 ; Ac 6,6 ; 8,17.19 ; 9,12.17 ; 13,3 ; 15,10.28 ; 16,23 ; 18,10 ; 19,6 ; 28,3.8.10 ; 1Tm 5,22 ; Ap 22,18). Si ce verbe est utilisé seul, il peut signifier dans certains cas tout simplement l'action de « poser sur, mettre sur ou au dessus ». Dans d'autres cas, il peut traduire une contrainte ou une charge difficile à porter (Mt23,4 ; Ac 15,10.28), il peut renfermer l'idée de faire souffrir quelqu'un, de supporter une charge par mépris (Mt 27,29.37 ; Lc 10,30 ; 23,26 ; Jn 19,2), aussi celle de supporter une charge avec joie (Lc 15,5). Il peut traduire une intention de vouloir faire du mal à une personne dont la protection est assurée par le Seigneur (Ac 18,10).

que dans ces trois passages (1Tm 4,14 ; 2Tm1,6 ; He 6,2), ce geste devient un rite qui signifie la transmission d'un pouvoir, d'une fonction (1Tm 4,14 ; 5,22 ; 2Tm1,6), et peut-être le don de l'Esprit après le baptême (He 6,2) : telle est la signification en Ac 6,6 ; 13,3 ; 8,17s ; 19,6.

6.5.4.2. La venue de l'Esprit Saint

Il est important d'insinuer que dans les Actes, la venue de l'Esprit est clairement la conséquence d'une prière suivie de l'imposition des mains. Pierre et Jean prièrent pour eux [les Samaritains], afin qu'ils reçoivent le Saint-Esprit (8,15). Leur prière est suivie de l'imposition des mains avant la réception de l'Esprit (8,17).

Etant donné que, trois autres fois, le geste de l'imposition des mains est précédé de prières (6,6 ; 13,3 ; 28,8), il est raisonnable de conclure que peut-être Ananias aurait prié avant d'imposer les mains à Paul pour qu'il « soit rempli du Saint-Esprit » (9,12.17) et que Paul aurait prié avant d'imposer les mains aux disciples à Ephèse afin que le Saint-Esprit vienne sur eux (19,6)²⁶⁵. Mais cela ne sont que des conjectures possibles.

Cependant dans les Actes, à l'exception de cette référence (28,8) qui rejoint les synoptiques, ce geste d'imposer les mains réclame une attention particulière : Ananias impose les mains sur Saul pour que celui-ci recouvre la vue, non plus parce qu'il était aveugle, mais

²⁶⁵ Le narrateur mentionne aussi les prières de Jésus, de Paul et de Corneille avant la réception de l'Esprit (Lc 2,21 ; Ac 9,12 ; 10,2.4.31). Ainsi, la prière est un thème unificateur de tous les épisodes qui racontent la réception de l'Esprit. Aucun indice n'est conclusif, mais l'ensemble des données semble indiquer que la réception de l'Esprit en réponse à la prière est une notion établie dans la pneumatologie de Luc. Encore une fois la parole de Jésus exprime la théologie de Luc : le Saint-Esprit est donné aux croyants en réponse à la prière (Lc 11, 13), D. MARGEURAT appelle cette notion « une axiome lucanienne », *La première histoire du christianisme*, p. 173. Sur ce thème de la « prière », on peut lire Allison A. TRITES, « The Prayer Motif in Luke-Acts », *Perspectives on Luke-Acts*, éd Charles H. Talbert, *Perspectives in Religious Studies, Special Series* No. 5, Edimburgh, T&T. Clark, 1978, p. 184.

puisqu'au départ, il ne connaissait pas Christ. C'est ainsi qu'une $\phi\omega\varsigma \acute{\epsilon}\kappa \tau\omicron\upsilon \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\upsilon$, *lumière venant du ciel* l'avait ébloui quand il était en chemin en direction de Damas (9,12.17). C'est également un geste de consécration au service (6,6), à un ministère particulier pour la mission (13,3).

C'est exclusivement dans ces deux références (8,17 ; 19,6) que l'Esprit Saint est donné par ce geste d'imposition des mains sur des personnes. Et cela a suscité, rappelons-nous, la curiosité chez Simon le magicien qui supplie les apôtres à lui accorder ce pouvoir afin qu'à son tour celui à qui, il imposerait les mains, reçoive le Saint-Esprit (8,19). Dans les deux cas, il s'agit des apôtres : Pierre et Jean à Samarie et Paul à Ephèse. Loin de faire de ce geste une norme ou une doctrine d'un côté, et de l'autre, loin d'ouvrir une voie à n'importe qui voudrait poser les mains, à la manière de Simon, il faut déceler derrière ce geste, le souci de l'ordre dans l'administration de l'Eglise à partir de Jérusalem le siège des apôtres ou à partir de l'église d'Antioche où Paul et Barnabas ont été mis à part par ce même geste²⁶⁶.

6.5.4.3. *Le parler en langues et la prophétie*

Si alors les disciples d'Ephèse vont parler en langues et prophétiser est une confirmation de ce qui s'est passé à Jérusalem, car l'Eglise, par le biais de l'Evangile dont elle proclame est désormais ouverte à toutes les nations. Ce parler en langues n'est pas différent du miracle de l'audition à Jérusalem ni de celui de Césarée, c'est-à-dire la xénoglossie. Encore

²⁶⁶ Ce texte de Mc 16,18 malgré ses difficultés textuelles dont les lectures littérales s'en passent, a servi d'appui à certains prédicateurs charismatiques pour imposer les mains aux fidèles dans les églises pentecôtistes. Cette situation serait, à notre avis, à la base d'une part de la perte de confiance et de la sous-estimation des serviteurs à temps plein par les fidèles et d'autre part à la prolifération des sectes au sein de ces églises. Le culte de la personne dite « charismatique » semble prendre de place au véritable culte. La cause en amont serait la mise en priorité des témoignages extraordinaires et des fréquentes prédications enthousiastes au détriment des enseignements fondés sur la vérité biblique.

une fois, pour Luc dans sa stratégie narrative, ce qui s'est passé à Jérusalem, se passe également sous d'autres cieux parce que l'Esprit est accordé dans l'équité à tout le monde. En plus, l'action de « prophétiser »²⁶⁷ en rappelle le sens : le prophète annonçait son message dans une langue audible et accessible aux auditeurs.

Ceci ressort dans le livre des Actes des apôtres. Le prophète Gabus descendit de Judée prophétise en langues audibles :

Voici ce que déclare le Saint-Esprit : L'homme à qui appartient cette ceinture, les juifs le lieront de la même manière à Jérusalem, et le livreront entre les mains des païens (21,11).

Le don de l'Esprit est don (ou une onction) prophétique rendant le croyant capable d'agir comme un prophète. C'est-à-dire il peut prophétiser, annoncer la parole de Dieu avec assurance, avoir des visions et des révélations, faire des actes de puissance, être doté d'une sagesse, d'une foi ou d'une joie extraordinaire et être conduit par l'Esprit.

Notons qu'un usage trop familier et partant abusif, basé sur l'étymologie grecque du mot « προφήτης » (προ = avant ; φημι = dire, déclarer ou parler), laisse croire que la prophétie consiste à dire d'avance ou à prédire les événements qui doivent avoir lieu dans le futur. Les prophètes bibliques sont bien plus des hommes du présent que de l'avenir. Les prophètes sont des veilleurs qui savent voir ce que leurs compatriotes se refusent de voir dans l'actualité. La force de leur message vient de leur enracinement dans l'actualité²⁶⁸.

²⁶⁷ Dans le Nouveau Testament, nous rencontrons ce verbe dans Mt 7,22 ; 11,13 ; 15,9 ; 26,68 ; Mc7,6 ; 14,65 ; Lc1,67 ; 22,64 ; Jn 11,51 ; Ac2,17.18 ; 19,6 ; 21,9 ; 1Co11,4.5 ; 13,9 ; 14,1.3.4.5.24.31.39 ; 1P1,10 ; Jud14 ; Ap 10,11 ; 11,3. W. CAREY LIBRARY, *The New Englishman's Greek Concordance*, California, South Pasadena, 1972, p. 669.

²⁶⁸ S. NGAYIHEMBAKO, *Actualité de la révélation du Christ. Lecture spirituelle et actuelle de l'Apocalypse de Jean*, Goma, ULPGL, 2005, pp. 10-11.

6.5.5. L'estimation approximative ou déterminée de leur nombre (v.7)

Il est bien judicieux d'observer la position de l'adjectif $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ dans cette expression $\text{o}\acute{\iota} \text{ }\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma \text{ }\acute{\alpha}\nu\delta\rho\epsilon\varsigma \text{ }\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$. Le sens est à nuancer si cet adjectif se place avant ou après l'article²⁶⁹. L'adverbe $\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$ ²⁷⁰ suggère qu'il y a imprécision du nombre exact que constituait ces disciples. Cette hypothèse serait possible si déjà dès le départ ces disciples sont indiqués par un pronom indéterminé $\tau\iota\nu\alpha\varsigma$. Il y a là une incohérence à ce sujet car l'expression $\text{o}\acute{\iota} \text{ }\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma \text{ }\acute{\alpha}\nu\delta\rho\epsilon\varsigma$ suggère qu'ils sont exactement douze, c'est-à-dire, l'ensemble est composé de douze hommes et non un grand nombre au-delà de douze.

L'hypothèse la plus probable est qu'il y aurait là une allusion aux douze apôtres, lesquels furent mis à part pour exercer un ministère spirituel. Cette incohérence serait voulue par le narrateur pour un motif théologique, car au commencement, nous rencontrons les expressions « Pierre avec les onze » : non seulement le chiffre douze ($\delta\acute{\omega}\delta\epsilon\kappa\alpha$), mais aussi le terme $\acute{\alpha}\nu\delta\rho\epsilon\varsigma$ qui renvoie exclusivement aux hommes du sexe masculin. Nous avons bien remarqué dans notre structure que les versets 1 et 7 sont liés par le terme $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\alpha}\varsigma$ et $\acute{\alpha}\nu\delta\rho\epsilon\varsigma$. Le verset 7 révèle enfin que les $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\alpha}\iota$ sont les $\acute{\alpha}\nu\delta\rho\epsilon\varsigma$. Au premier verset les $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\alpha}\varsigma$ sont qualifiés par un adjectif indéfini $\tau\iota\nu\alpha\varsigma$, alors qu'au verset 7 le nombre des $\acute{\alpha}\nu\delta\rho\epsilon\varsigma$ n'est pas douze, mais estimé à douze à cause de la présence de l'adverbe $\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$. Cet indice constitue un argument selon lequel Luc fait allusion implicitement au récit fondateur.

Vu la structure du récit, et telles que les actions se suivent (baptême, imposition des mains, la venue de l'Esprit Saint, le parler en langues et

²⁶⁹ De toutes les façons, souvent l'article se place avant l'adjectif $\pi\acute{\alpha}\varsigma$, et dans ce cas il met en contraste l'idée d'une chose entière avec une partie du tout. Le sens devient différent si l'adjectif précède l'article: $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma \text{ }\text{o}\acute{\iota} \text{ }\acute{\alpha}\nu\delta\rho\epsilon\varsigma$. Dans ce cas il s'agira de quelques sujets dans l'ensemble. Cf. J.H. MOULTON, *Op.cit.*, p. 201.

²⁷⁰ Cette adverbe de comparaison est largement utilisé dans le grec classique Cf. J.H. MOULTON, *Grammar of New Testament, Greek, Accidence and word-formation*, Vol II, Edinburgh, T&T. Clark LTD, 1979, p. 533.

la prophétie), il y a bien des raisons de le comparer au récit précédent (10,44-48) et celui des Samaritains (8,14-17) dans ce tableau ci-dessous.

8,14-17 (Samarie)	10,44-48(Césarée)	19,1-7 (Ephèse)
La fois en Jésus (v.14)	La foi en Jésus (v.44)	La foi en Jésus (v.2)
Baptême au nom Seigneur Jésus (v.16)		Baptême de Jean (v.3)
Imposition des mains (prière) v.17		
La réception de l'Esprit Saint (v.17)	La venue de l'Esprit Saint (v.44)	
	Le parler en langues (v.46)	
	Baptême au nom du Seigneur (v.48)	Baptême au nom du Seigneur Jésus (v.5)
		Imposition des mains (v.6)
		La venue de l'Esprit Saint (v.5)
		Le parler en langues (v.6)

A l'aide ce tableau, nous remarquons que l'ordre des événements n'est pas le même dans nos trois récits (8, 14-17 ; 10,44-47 et 19, 1-7). Par conséquent, il y a possibilité de dégager l'ordre des événements en rapport avec la réception du Saint-Esprit, et ensuite trouver des arguments pour dissocier le baptême de l'Esprit et la conversion ou la régénération en deux étapes distinctes. L'ordre d'Actes 8,14-17 semble suivre le schéma d'Actes 2,38 : « *Repentez-vous, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ, pour le pardon de vos péchés ; et vous recevrez le don du Saint-Esprit* ». Nos trois récits avec des schémas différents s'accordent sur trois éléments : la « foi en Jésus-Christ », le « baptême au nom du Seigneur Jésus »²⁷¹, et la réception de l'Esprit

²⁷¹ Cf. Le tableau, *supra*, p. 183. S'il est fort possible de recevoir l'Esprit Saint au moment de la conversion, alors il n'y a pas à douter que « le baptême d'eau est le

Saint. La foi en Christ est en tête dans nos trois récits. La différence se situe au niveau de deux éléments : l'imposition des mains et le parler en langues. Le Saint-Esprit est reçu par imposition des mains après le baptême d'eau chez les Samaritains tout comme chez les Ephésiens. Il y a le « parler en langues » à Césarée et à Ephèse, mais on n'en fait pas mention chez les Samaritains.

C'est avec raison que Chevallier parlent de trois Pentecôtes à la suite du premier : « les Pentecôtes successives ». Ces récits ont ceci de commun qu'ils exposent, sous l'effet d'une intervention missionnaire l'entrée dans l'Eglise de nouveaux groupes socioreligieux. La différence qualitative avec la première Pentecôte apparaît pour Luc dans le seul fait que l'événement ne se produit plus à Jérusalem ; et pourtant le modèle initial est respecté. A chaque fois deux éléments conjoints apparaissent

symbole expressif du baptême d'Esprit qui en est la réalité. En se faisant baptiser, le croyant exprime par son corps l'œuvre de régénération opérée en lui, dans l'homme intérieur, par l'Esprit. L'Esprit unit le croyant au Christ par le moyen de la foi, le rite du baptême exprime cette union. Le baptême (d'eau) est pour le croyant moyen d'expression, ou plus précisément de confession et d'engagement ». Dans cette perspective, le baptême d'Esprit n'est pas le baptême d'eau chrétien qui conférerait et qui incorporerait le baptisé dans le corps du Christ. Il n'est pas non plus compris à la manière dont certains théologiens catholiques, y compris Congar, interprètent l'expérience du « renouveau dans l'Esprit », à savoir comme une prise de conscience des richesses baptismales ou encore comme une actualisation nouvelle et concrète des grâces d'initiation déjà reçues lors du baptême. Le baptême du Saint-Esprit est un baptême métaphorique. La formule désigne, de manière frappante, le don du Saint-Esprit qui a pour conséquence la transformation spirituelle (la régénération) du croyant et son union au Christ. Cf A. NISUS, *L'Eglise comme communion et comme institution*. Une lecture de l'ecclésiologie du cardinal Yves Congar à partir de la tradition des Eglises de professants. VolI, Thèse de Doctorat, Institut Catholique de Paris, 2008, pp. 392-393. Il faut bien noter que le thème de « baptême d'Esprit » est interprété par NISUS dans la perspective des Eglises de professants. Pour lui, ce thème comporte également une riche dimension ecclésiologique. Le Pentecôte représente l'engendrement de l'Eglise : les disciples ont été ce jour là « baptisés dans l'Esprit » en accomplissement de la promesse du Christ (Ac1, 4-5). L'épisode rapporté en Ac 10 concerne l'intégration des païens dans le peuple de Dieu et l'abolition de la séparation entre juifs et païens. Paul affirme quant à lui : « vous avez été baptisés dans un même Esprit pour (former) un seul corps » (1 Co12, 13). Il nous semble que cette interprétation semble gommer la perspective lucanienne dans ses détails.

décisifs : le baptême et le don du Saint-Esprit²⁷². Certes, le lien entre ces deux éléments eux-mêmes fait problème dans les trois cas, mais il n'en est que davantage souligné. Le baptême est l'œuvre obéissante des hommes, le don de l'Esprit est la grâce que fait Dieu à son peuple eschatologique (8,16s ; 10,44 et 47s ; 19,5s)²⁷³. A ce sujet, nous nous accordons avec J. Dunn qui relève ceci :

La relation entre le don de l'Esprit et le baptême d'eau n'est pas clairement définie : ces deux réalités sont parfois distinctes (1,5 ; 11,16), parfois sans aucun lien (2,4 ; 8,14s ; 18,25), parfois le baptême précède le don de l'Esprit (2,38 ; 19,5), parfois c'est l'inverse (9,17 ; 10,44-48). Cependant rejeter catégoriquement le lien qui puisse exister entre le don de l'Esprit et le baptême dans les Actes des apôtres, comme le fait G. Haya-Prats, serait à notre point de vue, trop pressé le texte. Que la réception de l'Esprit précède ou non le baptême d'eau, en effet, selon le Nouveau Testament, rite baptismal et don de l'Esprit ne sont, certes, pas deux réalités séparées, cependant faire du baptême d'eau la cause instrumentale de la réception de l'Esprit, est une interprétation théologique dont les appuis se trouvent plutôt chez les Pères de l'Eglise²⁷⁴.

²⁷² Pour d'amples informations, cf. G. HAYA-PRATS, *L'Esprit force de l'Eglise : sa nature et son activité d'après les Actes des apôtres*, trad. de l'espagnol par J. ROMERO et H. FAES, « Lectio Divina », Paris, Cerf, 1975, p. 130. Selon cet auteur, « on n'aurait pas pensé à une telle dépendance sans une circonstance extérieure au livre lui-même, c'est-à-dire l'enseignement de la tradition chrétienne. Le problème a donc été introduit dans le livre des Actes, de l'extérieur, prenant appui sur un texte imprécis (2,38) et sur la proximité évidente du baptême et de l'Esprit »; cf. *Ibid.*, p. 132 : « les Actes [...] ne disent jamais que l'Esprit est donné par l'intermédiaire du baptême d'eau... », cité par A. NISUS, *Op.cit.*, p. 396.

²⁷³ M.-A. CHEVALLIER, « Pentecôtes lucaniennes et Pentecôtes johanniennes », in *Recherches de Science Religieuse*, Tome 69, No 2, 1981, p. 309.

²⁷⁴ Le discours de l'apôtre Pierre appel ses contemporains en ces termes : « Repentez-vous, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ, pour le pardon de vos péchés; et vous recevrez le don du Saint-Esprit » (2,38). A partir de ce schéma, Dunn explique sa thèse que le baptême dans le Saint-Esprit fait partie intégralement d'un processus d'initiation à la foi chrétienne qu'il appelle « conversion-initiation », cf. J.D.G. DUNN, *Baptism*, pp. 24-28.

L'apôtre Pierre dans son discours d'Actes 2,38 semble tracer l'itinéraire suivant : repentance ou conversion - baptême au nom de Jésus-Christ pour le pardon des péchés - réception du don de l'Esprit. Ce schéma serait-il normatif du moins dans la perspective lucanienne ? Si l'on se plaît de faire cet exercice de tracer des schémas, nous pouvons dégager différents itinéraires à partir de trois péripécies :

- Dans 8,14-17 : réception de la parole de Dieu - baptême au nom de Jésus-Christ imposition des mains - réception de l'Esprit Saint (sans mention du parler en langues).

- Dans 10,44-48 serait le suivant : écoute de la Parole - descente de l'Esprit (réception de l'Esprit) avec parler en langues et louanges à Dieu - baptême d'eau au nom de Jésus-Christ.

- Dans 19,1-7 : baptême au nom du Seigneur Jésus - imposition des mains - venue de l'Esprit Saint avec parler en langues et prophétie.

C'est avec raison que Sinclair Ferguson signale que l'on a souvent soutenu, sur base de l'expérience des apôtres à la Pentecôte, des Samaritains et des Ephésiens, que les Actes propose le modèle d'une entrée en deux étapes dans la plénitude de la bénédiction de l'Esprit. Ces deux étapes, bien que présentées de plusieurs manières, sont généralement les suivantes : la régénération par l'Esprit (conversion-initiation) et le Baptême dans l'Esprit²⁷⁵.

Cependant, nous pouvons du moins supposer, dans la perspective lucanienne, que tous les autres exemples de conversion-initiation rapportés par Luc suivent le schéma d'Actes 2,38 : dans le récit de l'eunuque éthiopien (8,36-40), le don de l'Esprit n'a pas besoin d'être mentionné, bien qu'il puisse être sous-entendu par la joie de l'eunuque éthiopien et du geôlier de Philippes, puisque l'accomplissement des conditions (repentance /foi et baptême) a pour résultat le don et la réception de l'Esprit.

²⁷⁵ *Ibid.*, p.92.

Il est à souligner que c'est uniquement parce que la plupart des gens recevaient l'Esprit au moment du baptême d'eau, ou juste après, que ce dernier est ensuite devenu le sacrement du don de l'Esprit. De même que le don de l'Esprit, le baptême n'a pas besoin d'être explicitement mentionné, mais on peut le sous-entendre (cf. 9,42 ; 11,21 ; 17,34). Il apparaît donc clairement qu'une des intentions de Luc, en rapportant ces cas peu communs, est de montrer que la seule chose qui fasse d'un homme un chrétien, c'est le don de l'Esprit. On peut avoir été longtemps en compagnie de Jésus, avoir fait profession de foi et avoir été baptisé au nom du Seigneur Jésus ; on peut être parfaitement « pur » et acceptable devant Dieu, et même être « disciple », *sans pour autant être chrétien*, parce qu'on n'a pas encore reçu l'Esprit. En dernière analyse, le seul critère qui permette de déterminer si un homme est chrétien ou pas est de savoir s'il a reçu l'Esprit²⁷⁶.

En effet, nous constatons, que les schémas ne sont pas uniformes. Dieu n'a pas une formule unique pour déployer son action. De toutes les façons, dans la perspective lucanienne, il ressort que la réception de l'Esprit Saint est une étape distincte. Le parler en langues n'est pas mentionné dans tous les cas. Parce que le récit d'Actes 19,1-7 présente un schéma presque de la même manière que le récit d'Actes 10,44-48 (le parler en langues vient après la réception de l'Esprit Saint), et que celui-ci rappelle le récit fondateur (2,1-13), nous n'avons pas des raisons d'y voir autre chose que la xénoglossie.

Passons de l'exégèse à la théologie au chapitre suivant.

²⁷⁶ J. D.G.DUNN, *Baptism in the Holy Spirit*, London, SCM Press LTD, 1970, p. 93.

DE L'EXÉGÈSE A LA THÉOLOGIE

Nous partirons toujours du texte dans notre démarche²⁷⁷. Nous venons de voir précédemment dans nos trois récits les expressions qui décrivent l'action de l'Esprit. Ces expressions prises littéralement sont : « *ils furent remplis de l'Esprit* », « *l'Esprit tomba* », « *l'Esprit vint sur* ». De ces expressions tirées du livre des Actes, nous remarquons que le phénomène de « xénoglossie » est lié à l'action de l'Esprit Saint. Ce sont respectivement les verbes πίμπλημι²⁷⁸, ἐπιπίπτω et ἔρχομαι qui sont

²⁷⁷ Poser que chaque texte biblique doit être lu comme partie d'un corpus n'a rien d'exorbitant du point de vue de la linguistique, même si l'on peut légitimement se demander pourquoi il faut que ce corpus s'identifie avec le canon adopté par l'Eglise, question théologique que nous ne pouvons aborder ici. Il peut paraître plus étrange d'affirmer que la signification d'un texte est sous le contrôle d'une référence extra-textuelle comme l'histoire du salut en général et sa récapitulation en Jésus-Christ en particulier. Il est cependant possible d'en avancer une justification théorique. C'est qu'au moment où le bibliste s'efforce de formuler la signification ou les significations possibles d'un texte, il procède en réalité lui-même à une nouvelle énonciation ; et, dans cet acte d'énonciation, l'histoire du salut fonctionne très normalement comme référent. A ce sujet lire M.-A. CHEVALLIER, « L'exégèse à la recherche de la signification d'un texte », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, publiée avec le concours du centre National de la Recherche scientifique, Melanges Edmond Jacob, Paris, PUF, 59^{ème} année /N°3-4, 1979, pp. 277.

²⁷⁸ Nous relevons 24 références de ce verbe alors que celui qui lui est synonyme revient 87 fois dans le NT. Cf. H. BACHMANN & W.A.SLABY, *Concordance to the Novum Testamentum Graece of the Nestle-Aland, 26th edition, and to the Greek New Testament, 3rd edition*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1987, pp. 1527-1528; E. ROBERT Van Voorst, *Building your New Testament Greek vocabulary*, Michigan, Grand Rapids, 1990, p.45.

utilisés en 2,4 ; 10,44 et 19,6 pour exprimer l'action du souffle de Dieu dans les trois cas.

Peut-on se permettre de conclure que chaque fois que l'Esprit remplit (2,4), tombe (10,44) et vient sur les individus (19,6) la *xénoglossie* se déclenche ou s'ensuit directement dans l'œuvre lucanienne ? Pour être conséquent dans notre démarche, la méthode est d'étudier chaque expression et ses termes connexes dans l'ensemble de l'œuvre lucanienne en vue d'esquisser leurs accents théologiques ; seulement après avoir placé l'expression dans le contexte de la pensée et de l'intention de l'auteur.

7.1. Expressions clés

Nous qualifions ces expressions de « clés » parce qu'elles sont tirées directement de nos trois textes concernés. Essayons d'en dégager la quintessence dans l'ensemble de l'œuvre lucanienne.

7.1.1. *καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου* (2,4)

Nous nous en tenons d'abord au verbe *πίμπλημι* quand le terme *πνεῦμα* peut être sujet (nominatif) ou complément déterminatif (génitif) dans l'œuvre de Luc. Il en ressort de cette observation trois références dans l'évangile (1,15.41.67) et cinq dans les Actes (2,4 ; 4,8.31 ; 9,17 ; 13,9). Il est aussi judicieux de se rendre compte que sur 24 emplois du verbe *πίμπλημι* dans le NT, 22 sont proprement lucaniens²⁷⁹.

- *Le contenu de ces références dans l'évangile (1,15.41.67).*

Dans l'évangile, les trois références ont une portée prophétique. Il est fait mention de Jean qui sera rempli de l'Esprit Saint dès le sein de sa

²⁷⁹ A l'exception de Mt 22,10 ; 27,48, les autres occurrences sont uniquement chez Luc (Lc 1,15.23.41.57.67 ; 2,6.21.22 ; 4,28 ; 5,7.26 ; 6,11 ; 21,22 ; Ac 2,4 ; 3,10 ; 4,8.31 ; 5,17 ; 9,17 ; 13,9.45 ; 19,29).

mère (1,15)²⁸⁰ à cause de la mission qui l'attend. Il marchera devant Dieu avec l'esprit et la puissance d'Elie. La mention du prophète Elie à ce sujet est importante²⁸¹. Ensuite Elisabeth enthousiasmée par la salutation de Marie fut remplie de l'Esprit Saint qui la pousse à prononcer des paroles non seulement en faveur de Marie, mais à cause de ce que Marie porte dans son sein : « *le fruit de ton sein est béni* » (1,41-45). De même Zacharie parce qu'il fut rempli de l'Esprit prophétisa en des termes peints d'une poésie (1,67-79) : dans cette prophétie, l'on peut bien remarquer les termes comme « visiter, racheter, un Sauveur, délivrer, prophètes anciens ». Cette séquence prophétique avec un style poétique est d'une teneur sotériologique.

- *Le contenu de ces références dans les Actes (2,4 ; 4,8.31 ; 9,17 ; 13,9).*

En Ac 2,4, à la lumière de notre structure avons-nous dit, cette plénitude de l'Esprit est non seulement fonction du style de l'auteur par

²⁸⁰ A ce verset François Bovon précise que l'action bénéfique de l'Esprit Saint remplace l'effet de l'alcool tel qu'il est conçu dans certaines pratiques païennes de divination (Ep 5,18 reprend ce contraste et fait l'éloge de la sagesse que donne l'Esprit) cf. F. BOVON, *L'évangile selon Saint Luc 1-9*, Genève, Labor et Fides, 1991, p.58.

²⁸¹ Les parallèles avec l'histoire d'Elie et Elisée semblent très clairs dans l'œuvre lucanienne. Le chapitre 9 de l'évangile contient plusieurs échos du récit d'Elie et Elisée. Le désir des disciples de Jésus de faire tomber du feu du ciel (Lc 9,54) rappelle un événement pareil dans la vie d'Elie (2R1, 10.12). L'interlocuteur entre Jésus et des disciples éventuels (Lc 9,59-62) rappelle la rencontre entre Elie et Elisée (1R19, 19-21). Etant donné la présence de rappels typologiques d'Elie dans le passage, l'enlèvement (Lc 9,51, ἀναλήψεως) de Jésus semble être une allusion à l'ascension d'Elie (2R2,10.11, ἀναλαμβάνομενοῦ ἀνελήφθη cf. Sir 48,9 ; 1Mac 2,58, cf. J. B. GREEN, *The Gospel of Luke*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Eerdmans, 1997, p. 403 1). La même racine est utilisée pour parler de l'ascension de Jésus (Ac1, 2.11.22, ἀνελήφθη ἀναληφθεῖς, cf. 1Ti3,16). Le parallèle verbal entre « les jours accomplis de son enlèvement » (Lc 9,51, ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ) et « le jour accompli de la Pentecôte » (Ac 2,1, ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς) appuie cette interprétation. Dans le Nouveau Testament, le verbe *sumplhro,w* n'est utilisé que trois fois dans Luc-Actes. Le troisième emploi est au sens littéral (Lc 8,23, cf. R.A. HARRISON, *Op.cit.*, pp.110-11).

l'idée de totalité qu'il veut exprimer dans cette péripécie (2,1-13), mais constitue aussi une preuve de l'accomplissement de la prophétie, grâce à la mention de l'adjectif « tous » (πᾶς). La prophétie que Pierre utilise pour expliquer cet événement annonce que Dieu répand son Esprit sur toute chair²⁸². Luc conduit progressivement son lecteur vers la conclusion ferme que cette prophétie eschatologique est accomplie.

Dans les Actes des apôtres, Luc ne raconte aucune histoire où une partie d'un groupe est remplie d'Esprit et une autre ne l'est pas. C'est toujours une expérience communautaire inclusive. Raison probable pour laquelle Luc ne raconte pas l'expérience de Saul. En 4,8 devant les difficultés, la prison, les menaces, il est impérieux que Pierre soit rempli de l'Esprit pour affirmer qu'il n'y a de salut en aucun autre nom (4,12). Le discours qui s'en suit, est christologique. Il s'adresse aux chefs du peuple et aux anciens d'Israël (4,8-12). En effet, le souci de l'histoire pousse le narrateur à comprendre que le début de l'Évangile ou de la mission de l'Église commence par la force de l'Esprit à la lumière de l'histoire d'Israël. Ceci explique le discours de l'apôtre Pierre prononcé avec puissance et qui produit des résultats spectaculaires (2,41).

Parce que les disciples se trouvent dans une situation d'insécurité, il leur faut de nouveau la plénitude de l'Esprit pour d'annoncer la parole de Dieu avec assurance (4,31). En 9,17 Ananias envoyé par Jésus, selon ses dires, impose les mains à Saul afin que celui-ci recouvre la vue et soit rempli de l'Esprit Saint. La suite du récit montre effectivement qu'il recouvra la vue et fut baptisé (probablement le baptême d'eau). Mais il n'y a pas une mention explicite à son sujet où il fut rempli de l'Esprit. C'est fort possible après son baptême, car il va commencer à prêcher dans les synagogues que Jésus est le Fils de Dieu et démontrait que Jésus est le Christ (9,17-22). La mention explicite où Paul est rempli du Saint Esprit se lit en 13,9 : « *Alors Saul, appelé aussi Paul, rempli du*

²⁸² Cf. *Supra*, p.186-187. Le discours de Pierre qui suit après les manifestations de l'Esprit.

Saint-Esprit, fixa les regards sur lui ». Elle est placée dès le début de son premier voyage missionnaire. Au cours de ce voyage, face à l'opposition du magicien, Paul rempli de l'Esprit Saint prononça des paroles dures envers le magicien qui devient aveugle (13,9-12). Paul est plein de l'Esprit (πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου), le magicien quant à lui, est plein de toute espèce de ruse et de fraude (πλήρης παντὸς δόλου καὶ πάσης ῥαδιουργίας), il est fils du diable et ennemi de toute justice (13,10)²⁸³. C'est un peu curieux que ce coup fatal pour le magicien contraste avec la première condition de Paul avant sa conversion (9,9.17-18).

Aussi, faut-il noter qu'en aucun cas le terme πνεῦμα est au nominatif, il est toujours au génitif. Ainsi, nous pouvons constater avec Charles L'Eplattenier, que la formule au passif « *être rempli de l'Esprit Saint* » est la propriété exclusive de notre auteur. Il l'emploie 12 fois dans son œuvre, et elle ne se trouve nulle part ailleurs dans le NT²⁸⁴.

Un autre verbe auquel il faut faire allusion est le verbe πληρόω²⁸⁵, bien que son sens premier est « *accomplir* » ou « *compléter* », mais il peut être synonyme à certaines occasions au verbe πίμπλημι. C'est le cas d'ailleurs dans notre texte de base, où nous l'avons traduit par « *remplir* » (2,2). Dans ce passage, il est utilisé pour montrer comment la maison toute entière dans laquelle se trouvait les disciples est remplie ou littéralement est « *rendue complète* » par un bruit comme un souffle violent. Dans l'évangile de Luc, ce verbe n'est pas utilisé pour décrire l'action de l'Esprit Saint. Cependant dans les Actes, nous pouvons noter quatre références (1,16 ; 5,3 ; 13,52 ; 19,21).

²⁸³ Pour Paul, c'est le nominatif singulier masculin du participe aoriste passif de πίμπλημι, alors que pour le magicien c'est l'adjectif πλήρης qui qualifie son état.

²⁸⁴ C. L'EPLATTENIER, *Op.cit.*, p.29.

²⁸⁵ Ce verbe se rencontre 86 fois dans le NT. Dans Lc-Ac nous avons au total 25 occurrences de ce verbe : Lc 1,20 ; 2,40 ; 3,5 ; 4,21 ; 7,1 ; 9,31 ; 21,24 ; 22,16 ; 24,44 ; Ac1,16 ; 2,2.28 ; 3,18 ; 5,3.28 ; 7,23.30 ; 9,23 ; 12,25 ; 13,25.27.52 ; 14,26 ; 19,21 ; 24,27.

- *Le contenu de ces références avec le verbe πληρόω dans les Actes (1,16 ; 5,3 ; 13,52 ; 19,21).*

En 1,16 le verbe ici conserve son sens premier, celui d'accomplir un événement. Mais cet accomplissement est annoncé par l'Esprit Saint. En 5,3 le verbe a le sens de remplir. C'est le diable qui remplit le cœur jusqu'au point de mentir au Saint-Esprit. Le geste malhonnête de Ananias envers les hommes est en fait interprété par l'apôtre Pierre en rapport avec l'Esprit Saint : « *Ce n'est pas à des hommes que tu as menti, mais à Dieu* » (5,4). En 13,52, il faut d'abord noter que les païens se réjouissent et glorifient la Parole du Seigneur, et par conséquent ils étaient remplis de joie et de l'Esprit Saint. L'œuvre de Paul et Barnabas, malgré l'opposition des Juifs, provoqua la joie chez les disciples et la plénitude de l'Esprit Saint (13,52). Cette dernière référence est difficile à traduire (19,21) : littéralement, ce verset peut se traduire ainsi : « *Quand fut accompli cela, Paul prit la décision dans l'esprit de se rendre...* ». Comment non seulement traduire, mais comprendre l'expression « ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι » dans ce verset ? Elle est à comprendre, à notre avis, comme un état d'âme ou la volonté de Paul de faire un voyage.

Avec ce verbe πληρόω, on se rend compte, enfin qu'on peut être plein de l'Esprit Saint (13,52), mais aussi de joie ou de malhonnêteté (5,3). Il traduit un état d'âme d'une personne, et le terme πνεῦμα peut se comprendre comme une décision ou un vouloir de l'homme (19,21). Ce verbe sert également à montrer l'accomplissement d'une chose, d'un événement (1,16 ; 19,21 cf. 2,1). On peut dire qu'il s'agit d'un Esprit charismatique, de force nécessaire au début de l'Eglise. Le cas de Pierre et Paul est comparable aux prophètes charismatiques comme Elie et Elisée²⁸⁶. Cette fonction pneumatique disparaît dans la suite du livre. Justement il y a d'autres fonctions du même Esprit dans la vie des croyants.

²⁸⁶ La mort d'Ananias, la cécité de Simon le magicien, la résurrection.

- *Le terme pneu/ma avec l'adjectif πλήρης dans Lc-Actes*

Cet adjectif πλήρης se rencontre 16 fois dans tout le NT. Sur ce total, l'évangile de Luc en retient deux occurrences (4,1; 5,12) et les Actes en compte huit (6,3.5.8 ; 7,55 ; 9,36 ; 11,24 ; 13,10 ; 19,28²⁸⁷). En rapport avec le terme πνεῦμα, nous retenons ces références : Lc 4,1 et Ac 6,3.5 ; 7,55 ; 11,24.

La seule référence dans l'évangile montre que Jésus lui-même au début de son ministère après son baptême, plein d'Esprit Saint fut conduit par l'Esprit dans le désert (4,1). C'est un Esprit de direction.

Dans les Actes, les trois premières références se rapportent à l'helléniste Etienne. Face aux problèmes matériels de distribution dans l'Eglise naissante, il fallait choisir sept hommes, de qui l'on rende un bon témoignage, qui soient pleins de l'Esprit Saint et de sagesse. Ces deux qualités sont mises en exergue en particulier chez Etienne (6,3.5). C'est parce qu'il est plein de l'Esprit qu'il prononça un discours²⁸⁸ qui

²⁸⁷ Les six autres références se rencontrent dans les synoptiques et dans les écrits johanniques (Jn 1,14 ; 2Jn8). Chez Luc, l'adjectif πλήρης sert à traduire une situation extérieure d'une personne ou exprimer un état d'âme d'une personne. De ce fait, il peut décrire un état extérieur d'une maladie comme la lèpre (Lc 5,12) ; un état intérieur qui se manifeste par des bonnes œuvres (Ac 9,36) ou de ruse (Ac 13,10). La référence de Jn 1,14 s'inscrit également dans la logique lucanienne : le λόγος est plein de grâce et de vérité. Mt (14,20 ; 15,37) et Mc (4,28 ; 8,19), se démarquent de Luc et Jean, parce qu'ils renvoient à des objets comme le panier ou à une chose comme le grain bien formé dans l'épi. On peut recevoir pleinement quelque chose comme une récompense par exemple (2Jn 8).

²⁸⁸ J. SCHIMITT, *Op.cit.*, pp. 165-180, dans son article, veut revaloriser encore, à notre point de vue, les données antérieures issues de la critique des sources. Sa question principale est la suivante : quelle valeur reconnaître au témoignage des Actes des Apôtres sur les débuts de la prédication apostolique? Reprenant d'après les recherches récentes le problème des rapports entre 1Co15,3b-5 et Ac 2-13, l'article précise les développements de la tradition sous-jacente à ces deux types de textes dans le dialogue missionnaire du judéo-christianisme hellénistique avec la synagogue palestinienne. L'apostrophe finale, judéo-chrétienne, du discours d'Etienne (7,51-53), l'instruction au temple après la guérison du boiteux (3,12-26), la profession de foi des deux disciples dans la synagogue d'Antioche en Pisidie (13,26-41). Tous ces trois textes, selon lui, présentent un caractère rédactionnel, s'accordent néanmoins sur les thèmes que voici : Jésus est le « Juste » (7,52=3,14 ; cf.13,35) ; sa « trahison » et son « meurtre » par le peuple (7,52=3,13s.,cf.13,27) ; ils ne sont que la suite et

lui coûta la vie. Pendant que des pierres tombent une après l'autre, Etienne rempli de l'Esprit Saint voit la gloire de Dieu et Jésus debout à la droite de Dieu (7,55). C'est un Esprit qui permet de résister dans les moments difficiles. Barnabas plein de l'Esprit Saint a les bonnes dispositions d'un homme de bien. Ici, l'Esprit est vu dans la perspective éthique (11,24). Avec cet adjectif πλήρης, on n'est pas seulement plein d'Esprit, mais aussi plein de foi, de sagesse et de bonnes dispositions.

Peut-on parler de la plénitude de l'Esprit dans la pensée lucanienne ?

Déjà dans l'évangile, le narrateur nous informe que Jésus, « rempli de l'Esprit Saint » (πλήρης πνεύματος ἁγίου), revint du Jourdain (Lc 4,1). Dans le temps du récit cette affirmation suit directement la descente de l'Esprit sur Jésus à son baptême, la généalogie étant une longue pause descriptive (3,23-38). Le lien logique est très clair, même s'il n'est pas explicite. La reprise du lieu géographique renforce ce lien. Jésus revient du Jourdain, l'endroit où l'Esprit est descendu sur lui,

l'accomplissement de la « persécution » et de la « mise à mort » que jadis les « prophètes » ont endurées de la part des « pères » (7,52). La finale du discours au chapitre 7 souligne d'entrée en matière cette dimension historique du thème; de facture plus lucanienne. L'avertissement terminal est à la mesure de l'apostrophe initiale. La mission postpascale est de la dernière chance offerte à Israël. Que nul ne s'y méprenne. Implicite dans 7,51-53, la menace est formelle en 3,22-24 ; 4,11-12 et 13,40-41, où elle est exprimée à chaque fois non sans insistance moyennant une écriture (Dt18,15-16 et Lv23,29 ; Ps108,22 ; Ha1,5. Quant à M.-E. BOISMARD, dans son article intitulé « Le martyr d'Etienne Actes 6,8-8,2 », in *Recherches de Science Religieuse*, Tome 69, N°2, 1981, p. 182, montre que l'examen du problème littéraire posé par le récit du martyr d'Etienne, son discours et leurs rapports entre eux conduit à distinguer deux niveaux rédactionnels. L'un correspond aux accusations portées contre Etienne en 6,11, l'autre aux accusations portées contre lui devant le Sanhédrin selon 6,13-14. Le récit primitif comportait un court discours. Il est possible de le reconnaître sous les amplifications du second niveau, attribuables à la rédaction lucanienne. Pour lui, il existe primitivement un lien entre 6,15 et 7,55, ce qui inviterait à considérer *tout* le discours d'Etienne comme secondaire. Le lien entre 6,15 et 7,55 n'est donc ni nécessaire, ni même vraisemblable. En conséquence, on ne peut en conclure que le discours d'Etienne aurait été malencontreusement entre ces deux versets. Cette analyse quoique fascinante, nous tenons au texte dans sa rédaction finale dans notre démarche, pour en dégager les liens structurels.

rempli de l'Esprit. Etre « rempli du Saint-Esprit » est le résultat ou l'effet de la descente de l'Esprit sur Jésus. Jésus est *rempli* (πλήρης) d'Esprit Saint, πλήρης étant un adjectif exprimant un état. Les disciples furent *remplis* (ἐπλήσθησαν) d'Esprit Saint, ἐπλήσθησαν étant un verbe à l'aoriste venant d'une autre racine (πίμπλημι αὐ λικευ δε πληρώω) exprimant une action accomplie. Nous constatons qu'après cette expérience des disciples, Pierre est *rempli* (πλησθεὶς) du Saint-Esprit, πλησθεὶς étant un participe adjectival du verbe πίμπλημι décrivant la condition de Pierre (Ac 4,8). Il est à noter que l'auteur emploie les expressions venant de deux racines différentes pour décrire la condition de plénitude du Saint-Esprit des individus. L'adjectif employé pour décrire l'état des sept hommes choisis est celui que Luc utilise dans la description de Jésus. Les sept sont *remplis* (πλήρης) du Saint-Esprit (Ac 6,3.5 ; 7,55). L'emploi de πίμπλημι et de πληρώω dans Luc-Actes semble être un exemple d'échange de synonymes, caractéristique au style lucanien²⁸⁹.

²⁸⁹ H. J. CADBURY, « Four Features of Lucan Style », in *Studies in Luke-Acts*, éd. Leander E. Keck et J. Louis Martyn, Philadelphia, Fortress Press, 1980, pp. 91-93. Selon R.A. HARRISON, *Op.cit.*, pp.189-190, Henri BLOCHER croit différencier entre deux significations liées aux deux racines : πίμπλημι pour « la **plénitude soudaine**, qui est un afflux d'énergie spirituelle au service de la Parole » et πληρώω pour « la plénitude durable, qui est une imprégnation, une **saturation** du caractère chrétien », « plénitude du Saint-Esprit », *Ichthus*, 17, 1971, pp. 21-24. Cette hypothèse rencontre plusieurs problèmes : 1) Blocher est obligé de créer une troisième catégorie de « plénitude intermédiaire » pour deux emplois de πίμπλημι (Lc 1,15 ; Ac 9,17) où « une dispensation plus durable de l'Esprit semble en vue ». 2) Il constate lui-même que la « hardiesse » ou « assurance » est « la note dominante dans les récits où il est question de cette plénitude » (afflux), un trait qui est clairement durable dans le récit (cf. Ac 28,31). 3) Il est obligé de traduire le participe plhsqei.j (Ac 4,8 ; cf. 13,9) par « fut rempli d'Esprit Saint ». F.F. BRUCE adopte une conclusion semblable. Il distingue entre la connotation « un moment précis d'inspiration » du terme πλησθεὶς et « le caractère durable » connoté par le terme πλήρης *Commentary on the Book of Acts : The English Text with Introduction. Exposition and notes*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955, p. 99. On doit demander pourquoi Luc utilise un participe ici et l'indicatif ailleurs pour indiquer cet afflux de l'Esprit (Lc 1,41.67 ; Ac 2,4 ; 4,31). Il utilise aussi πλήρης pour indiquer une inspiration de l'Esprit associée à un moment d'inspiration : la vision de « Jésus debout à la droite de

Nous devons remarquer que chaque fois qu'il y a « plénitude de l'Esprit » il s'ensuit un discours, un message ou un témoignage sur Christ. Quand on s'oppose au message, les conséquences sont effrayantes (Cf. 13,9). Encore Luc ne nous fait pas voir l'œuvre à laquelle Etienne a été élu. Parce qu'il est « plein de l'Esprit Saint », il tient un discours centré sur Christ. Si Paul est « rempli de l'Esprit » c'est suite à la mission à laquelle il est appelé.

7.1.2. ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας (10,44)

Cette expression est unique en son genre dans le Nouveau Testament. L'évangile lucanien n'emploie jamais l'expression τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον comme sujet de ce verbe. A notre avis τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ne peut être sujet du verbe ἐπέπεσεν qu'après l'ascension. Dans les cas vus précédemment, il est souvent au génitif soit dans les récits d'avant l'ascension à perspective prophétique et eschatologique (Cf. Lc1, 15.41.67), soit après l'ascension dans l'accomplissement des prophéties. En outre, il est important de signaler que sur les 11 emplois de ce verbe dans le NT, l'œuvre lucanienne en compte huit occurrences²⁹⁰.

L'action de l'Esprit Saint est décrite avec le verbe ἐπιπίπτω que dans ces trois passages des Actes (8,16 ; 10,44 ; 11,15). En voici le contenu.

La référence 8,16 est très importante: « *Le Saint-Esprit n'était encore tombé (descendu) sur aucun d'eux; ils avaient seulement été baptisés au nom du Seigneur Jésus* ». Le verbe ἐπιπεπτοκός dans ce verset est au nominatif singulier neutre du participe actif de ἐπιπίπτω. Il est au nominatif neutre puisque le verbe ἦν exprime l'action du sujet τὸ

Dieu » (Ac 7,55). Il est beaucoup vraisemblable que le plhsqei.j d'Ac4,8; 13,9 évoquent une conclusion liée à une réception passée (cf. Ac 2,4 ; 4,31 ; 9,17). Cf. ERVIN, *Conversion-Initiation and Baptism in the Holy Spirit: A Critique of James D. Dunn, Baptism in the Holy Spirit*, Peabody, MA, Hendrickson, 1984, pp. 35-39.

²⁹⁰ Le verbe se rencontre dans ces passages Mc3,10 ; Lc1,12 ; 15,20 ; Ac 8,16 ; 10,44 ; 11,15 ; 19,17 ; 20,10.37 ; Rm15,3 ; Ap11,11.

πνεῦμα τὸ ἅγιον déjà énoncé au verset 15. Ce récit 8,14-17 présente des points de contact intéressant avec 19,1-7²⁹¹. L'Esprit Saint est reçu aussi par imposition des mains après une prière. La note sur la prière est absente dans 19,1-7. Quoique baptisés au nom du Seigneur Jésus, l'Esprit n'était pas encore descendu chez les Samaritains, de même que les disciples de Jean qui n'ont connu que le baptême de Jean. Mais, ceux-ci furent rebaptisés au nom du Seigneur Jésus. L'Esprit reçu par imposition des mains chez les Samaritains n'est pas suivi par le parler en langues et la prophétie comme chez les disciples de Jean en 19,1-7.

En 10,44 l'action de l'Esprit par ce verbe, indique un mouvement de haut vers le bas. La référence 11,15 est une note explicative sur ce qui s'est déjà déroulé en 10,44-48. La construction syntaxique de ce verset est identique que dans 10,44 : ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτοὺς (11,15) et ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας (10,44).

D'autres références de ce verbe dans l'œuvre de Luc révèlent ce qui suit. Dans l'évangile l'apparition de l'ange à Zacharie, amène la frayeur à tomber (ἐπέπεσεν) sur Zacharie (1,12). Le Père de l'enfant prodigue, voyant son fils de loin, se leva, courut et se jeta (ἐπέπεσεν) à son cou (15,20). La première référence a un caractère théophanique, alors que la deuxième s'inscrit dans une parabole qui enseigne l'amour divin sans limite. Le surnaturel et le naturel s'articulent bien dans ces deux passages de l'évangile.

Dans les Actes, à Ephèse, la crainte se fond ou s'empare (ἐπέπεσεν) sur tous, à cause d'un spectacle extraordinaire (19,17). Paul descend de la haute chambre, et se précipita (ἐπέπεσεν) sur Eutychus entraîné par le sommeil tomba de la troisième étage en bas (20,10).

Il est à noter dans l'intervention de Paul le mouvement de haut vers le bas exprimé par deux aoristes : καταβάς et ἐπέπεσεν. Par une forte émotion ressentie, à cause des paroles d'adieu de Paul, les anciens

²⁹¹ Cf. *Supra*, pp. 182-183.

d'Ephèse se jetèrent (ἐπιπεσόντες)²⁹² au cou de Paul et l'embrassèrent lors de la séparation (20,37). C'est avec raison que Marguerat note que ce verbe implique une certaine violence : l'Esprit tombe sur les auditeurs comme la crainte fond sur la foule (19,17) ou comme Paul se précipite sur Eutychus après sa chute²⁹³.

A notre tour, il faut aussi noter que ce verbe ἐπιπίπτω dans Lc-Actes, décrit soit une théophanie (Lc1,12), soit un événement extraordinaire (Ac19,17) ou un mouvement de haut vers le bas (20,10), soit des relations humaines entre un supérieur qui vient à la rencontre d'un inférieur (Lc15,20), des moments affectifs de séparation (20,37).

7.1.3. ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς (19,6)

Le verbe ἔρχομαι est parmi les verbes les plus fréquents du NT. Voyons dans Lc-Actes quand il a comme sujet le terme πνεῦμα. Aucune référence n'est dégagée dans l'évangile, cependant quatre se dégagent dans les Actes (11,12 ; 16,7 ; 19,6).

- *Le contenu de ces références dans les Actes (11,12 ; 16,7 ; 19,6).*

En 11,12 l'Esprit joue le rôle d'un guide : en effet, c'est Lui qui dit à Pierre d'accompagner les six hommes qui se présentèrent devant sa porte. Du coup, il peut également empêcher de ne pas venir ou d'exécuter quelque chose (16,7). Aussi, remarquons-nous l'absence du qualificatif ἅγιος dans ces deux passages. En 16,7, le πνεῦμα est qualifié de Jésus (τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ).

Néanmoins, nous constatons dans certains cas, où πνεῦμα n'est pas qualifié d' ἅγιος, il assume soit une fonction éthique (cf. 6,3), soit celle de direction ou soit il traduit tout simplement la volonté d'un homme comme Paul par exemple (cf. 17,16 ; 19,21). Aussi, sans tergiversation,

²⁹² Nominatif pluriel masculin aoriste second actif de ἐπιπίπτω.

²⁹³ D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12), commentaire...*, Op.cit., pp. 396-397.

s'agit-il du même Esprit qui a conduit Jésus au désert (cf. Lc4,1). Si dans ces passages (11,12 ; 16,7 cf.13,4 ; 15,28 ; 18,25) c'est l'homme qui agit, et que derrière ses actions se décèlent le rôle de l'Esprit Saint, la seule référence qui décrit l'action de l'Esprit comme sujet agissant, avec le verbe *ῥομαί* qui vient sur les individus est 19,6. Si nous avons constaté l'absence de cette description dans l'évangile, alors il y a lieu cependant dans les Actes, de bien comprendre la portée eschatologique de ce passage. L'Esprit vient maintenant, pour l'accomplissement de ce qui a été promis (Joël 2,28 cf. LXX) : cette promesse s'est accomplie au prime abord à Jérusalem (2,1-13), à Samarie (8, 14-17 : sans parler en langues ici), à Césarée (10,44-48) et enfin à Ephèse (19,1-7)²⁹⁴.

Ceux qui ont reçu l'Esprit ou sont remplis d'Esprit prophétisent (Lc 1,41.67 ; Ac 2,17-18 ; 11,28 ; etc.), parlent « d'autres langues ou en langues » (Ac 2,4 ; 10,46 ; 19,6)²⁹⁵, annoncent la parole avec assurance (Ac 4,31 ; etc.), guérissent les malades (Ac 10,38 ; etc.) et maudissent ceux qui s'opposent à l'Évangile (Ac 13,9-11). Ils ont des visions (Ac 7,55) et des révélations (Ac 21,11) et sont conduits par l'Esprit (Lc 2,26-27;4,1 ; Ac 10,19 ; 11,2 ; 13,2 ; 16,6-7 ; 20,23). Ils sont caractérisés par une sagesse (Ac 6,3), une foi (Ac 6,5 ; 11,24) et une joie (Ac 13,52). Chaque fois que Luc indique la présence de l'Esprit, une réception de l'Esprit ou une autre indication de sa présence, un effet perceptible est aussi mentionné.

²⁹⁴ Si l'on considère ce que Jésus avait dit à ses disciples en Marc 16, 17-18 où nous rencontrons l'expression « *γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς* » (ils parleront des langues nouvelles) comme trouvant son accomplissement à la Pentecôte (Ac 2,1-4), alors les « *γλώσσαις καιναῖς* » (les nouvelles langues) sont à comprendre dans la perspective de l'expression « *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* » (parler d'autres langues) d'Ac 2,4. Étant donné que le texte la finale de Marc s'inscrit dans le contexte missionnaire, cette explication que nous donnons à l'expression « *γλώσσαις καιναῖς* » est fort possible.

²⁹⁵ Cette expression « d'autres langues ou en langues » est reprise dans toute sa littéralité sans intention aucune d'opposer ici glossolalie à la xénoglossie.

7.2. Les expressions connexes

Ces expressions sont tirées soit du contexte immédiat de nos trois textes, soit du texte même. Hormis l'expression « *baptiser de l'Esprit Saint* », le passage d'Ac10,44-48 regorge ces expressions. Remarquons que dans ce passage nous rencontrons les expressions « *L'Esprit Saint répandu* » (10,45), « *don de L'Esprit Saint* » (10,45), « *L'Esprit Saint reç* » (10,47). Ces diverses emplois d'une même réalité, sont également présentes dans le premier discours de Pierre²⁹⁶ :

Repentez-vous et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ, pour le pardon de vos péchés ; et vous recevrez le don du Saint-Esprit (2,38).

On peut se permettre de dire que l'Esprit Saint peut être reçu comme don et peut être répandu. Ce verbe « répandre » nous le rencontrons pour la première fois, dans le discours de l'apôtre Pierre qui s'appuie sur la citation tirée de la prophétie de Jöel (2,17-18.33). L'expression « baptiser de l'Esprit Saint » ne se rencontre pas explicitement dans nos trois textes. Néanmoins, nous pouvons y penser quand Pierre explique sa conduite devant les chrétiens de Jérusalem et en souvenir de l'annonce de Jean Baptiste : « Et je me souvins de cette parole du Seigneur : Jean a baptisé d'eau, mais vous, vous serez baptisés du Saint-Esprit »(11,16).

7.2.1. L'Esprit répandu (10,45)

Le verbe grec ἐκχέω est à la fois moins fréquent dans sa forme active que passive ἐκκέχουμαι²⁹⁷. Ce verbe suggère généralement l'idée d'un

²⁹⁶ Ce passage semble suivre le schéma suivant : la repentance, le baptême au nom de Jésus-Christ, et enfin la réception du don de l'Esprit Saint. Nous remarquons que lorsque Luc parle de don de l'Esprit, c'est le verbe recevoir ou répandre qui est utilisé, parce que justement on reçoit un don.

²⁹⁷ Dans sa forme active, ce verbe ἐκχέω se rencontre 16 fois dans le NT (Mt 9,17 ; Jn 2,15 ; Ac 2,17.18.33 ; Rm3,15 ; Tit 3,6 ; Ap16,1.2.3.4.6.8.10.12.17). Au passif ἐκκέχουμαι, nous avons 11 occurrences dans ces passages (Mt 23,35 ;

fluide, d'un liquide dans le NT²⁹⁸. Il est utilisé en particulier dans les synoptiques²⁹⁹ pour signifier la mort d'un innocent, des prophètes et enfin de Jésus-Christ lui-même (Mt 23,25 ; 26,28 ; Mc14,24 ; Lc11,50 ; 22,20) : c'est l'expression « *le sang répandu* » qui est mise en exergue. Le même verbe est utilisé ailleurs pour signifier la mort d'Etienne (22,20).

Dans un contexte d'un gain ou salaire malhonnête comme dans le cas de Judas (1,18) et celui d'égarement (Jud11), l'expression « *sang répandu* » y est absente³⁰⁰. Il est également utilisé à la forme active pour signifier le sang versé des prophètes et des saints. Et spécifiquement dans le livre d'Apocalypse, il souligne surtout la colère de Dieu symbolisée par sept coupes qui se déversent sur la terre (Ap16, 1-4.6.8.10.12.17).

Dans la littérature paulinienne, on peut noter trois références dont deux sont à la forme active (Rm3, 15 ; Tit 3,6) et une seule à la forme passive (Rm 5,5). Cette unique référence établit une relation entre l'amour de Dieu répandu grâce à l'Esprit donné : « *...et l'espérance ne trompe pas, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné* ». Par contre à sa forme active, toujours chez Paul, le sens est celui de sa forme passive dans les synoptiques : « *Leurs pieds sont prompts à verser le sang...* » (Rm 3,15). Ce passage dans l'épître de Tite est intéressant à noter : « *Cet Esprit, il l'a répandu sur nous en abondance par Jésus-Christ notre Sauveur...* ».

26,28 ; Mc14,24 ; Lc5,37 ; 11,50 ; 22,20 ; Ac1,18 ; 10,45 ; 22,20 ; Rm5,5 ; Jud11).

²⁹⁸ La forme hellénistique de ce verbe est ἐκχυν, ν. ω. Cette forme se rencontre chez Homère (8^{ème}-6^{ème} siècle), sur une inscription d'un papyrus, LXX, Enoch, Joseph, le Testament des douze patriarches. Cf. W. F. ARNDT and F. WILBUR GINGRICH, *Op.cit.*, p. 246.

²⁹⁹ Dans les synoptiques, Lc 5,37 est le seul passage qui fait allusion au vin. Nous notons quand même que c'est encore le vin que Jésus-Christ utilise dans la cène pour symboliser son sang qui sera répandu.

³⁰⁰ Il n'est pas fait mention du sang dans le cas de la mort de Judas, mais de ces entrailles répandues! Il est quand même curieux de remarquer la présence du terme μισθός dans ces deux références qui font exception (Ac1,18 et Jud11).

A l'actif, le verbe ἐκχέω n'est exclusivement mis en rapport avec πνεῦμα aussi dans les Actes que dans la citation du prophète Joël dans une perspective eschatologique de l'Esprit de Dieu qui sera répandu. Dans la théologie vétérotestamentaire, l'action de Dieu est comparée à « l'huile répandue » dans le geste de l'onction pour consacrer les individus au service de Dieu (Ex 28,41 ; 29,7 ; 30,30 ; 40,13 ; 1 S 10,1 ; 16, 13 ; 1 R 19, 16). Le service de Jésus et de ses disciples est d'abord un service prophétique. Les métaphores « remplir » et « revêtir » semblent venir de l'expérience pneumatique des disciples qui les rend capable de fonctionner en tant que prophètes.

Remarquons bien que le génitif employé dans l'expression ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, de la citation de Joël, suggère bien à la fois que l'Esprit vient de Dieu, de sa sphère divine et c'est son Esprit, grâce à la préposition avpo. et à l'adjectif possessif mou. Du point de vue textuelle, néanmoins, suivant la lecture du TM rien que ce passage אַתְּרוּחִי עַל-כָּל-בָּשָׂר, on s'aperçoit une différence dans la transmission du texte qui puisse présenter un enjeu théologique non négligeable.

En effet, la lecture de la LXX est à nuancer avec celle de TM : Lire «...je répandrai mon Esprit sur toute chair » n'est pas du tout la même chose que « je répandrai de mon Esprit sur toute chair... ». Dans la première lecture, Dieu s'identifie à son Esprit, alors que dans la seconde il se distingue de son Esprit. Notons que le texte de Jo3,1-5 dans le BHS est régulièrement transmis, à l'exception du verset 5 qui présente deux variantes mineures qui consiste à une transposition d'après une conjecture de l'éditeur moderne³⁰¹.

³⁰¹ A ce sujet, on peut consulter la BHS de KITTEL R., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5 éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, p. 1013, et lire l'apparat critique avec l'aide du petit ouvrage de T. RÖMER et J.-D. MACCHI, *Guide de la Bible hébraïque. La critique textuelle dans la Bible Hebraica Stuttgartensia*, Genève, Labor et Fides, 1994, pp. 44-58. Dans ce terme אַתְּרוּחִי, remarquons la particule אֵת de l'accusatif devant le mot רוּחִי (mon Esprit). Cf. P. PAUL JOÛN S.J., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma, Editrice Pontificio

Les légères différences constatées entre le texte massorétique et celui de la LXX, ne peut s'expliquer que par la critique de la rédaction au cours de la transmission du texte. Cette citation reprise par Luc, présente au total 13 problèmes textuels³⁰² par rapport au texte de la LXX comme le tableau ci-dessous l'indique :

LXX (Jo 3,1-4)	NT (Ac2,17-19)
καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα καὶ ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐν πνεύματι ἐν πνευμασθήσονται καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὀράσεις ὄψονται ² καὶ ἐπὶ τοὺς	¹⁷ καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὀράσεις

Istituto Biblico, 2007, p. 6. Le verbe קָשַׁח à la première personne du singulier qal inaccompli. Il peut être employé aussi pour signifier l'eau ou le sang versé (Ex4,9; Lv4,7), la colère (Ez14,19), la terre qu'on déverse pour faire un remblai, un route (Ez17,17), cf. P. REYMOND, *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques*, Paris, Cerf, 1998, p. 396.

³⁰² Dans cette citation la 27^{ème} édition NESTLE-ALAND, présente trois problèmes de transmission différente, quatre problèmes respectivement de remplacement et d'omission (sur le pronom ὑμῶν), quatre problèmes d'omission d'une expression ou d'une phrase entière et deux problèmes d'ajout. Toutes ces variantes se justifient par le souci de vouloir soit se conformer au texte de la LXX soit de s'en écarter légèrement par souci d'actualisation de la citation. D'après P. GIBERT si l'on considère la Bible comme un ensemble constitué par l'Ancien et le Nouveau Testament, l'histoire de sa lecture biblique devrait commencer par les plus anciens témoignages de la reconnaissance de cet ensemble. Or, la canonicité du Nouveau Testament, qui le scelle pour ainsi dire de façon définitive et dogmatique, ne fut vraiment officialisée dans l'Eglise qu'à la fin du III^e siècle. Ce serait attendre bien longtemps et ignorer des siècles d'une très riche lecture que de faire commencer notre histoire à ce moment-là. Ce serait surtout se méprendre sur le véritable sens des Ecritures et sur le rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Car ces deux ensembles, même s'ils constituent aujourd'hui la Bible chrétienne, ne se présentent pas d'abord comme le complément ou l'addition de l'un ou de l'autre. Se poser la question de l'histoire de la lecture chrétienne de la Bible, c'est d'abord revenir sur la question : qu'est-ce que la Bible chrétienne? Ou, si l'on préfère, c'est s'interroger sur le rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament. P. GIBERT, *Petite histoire de l'exégèse biblique*, Paris, Cerf, 1992, p. 82.

<p>δούλους καὶ ἐπὶ τὰς δούλας ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς αἶμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἶμα πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ</p>	<p>ὄψονται καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίσις ἐνυπνιασθήσονται.¹⁸ καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, καὶ προφητεύουσιν.¹⁹ καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, αἶμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ.</p>
---	--

Quelques différences sont à dégager entre les deux textes : Ac 2,17 présente la lecture ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ tandis que La LXX lit d'abord καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα καὶ ἐκχεῶ (v.1) et revient à l'expression que Luc emploie à la fin du deuxième verset. En Ac 2,18 nous lisons καὶ προφητεύουσιν tandis que la LXX omet ces mots (v.2). Ensuite, Ac 2,19 parle de σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς, ce qui est omis par la LXX (v.3). Et dans le verset 17 il y a une inversion de νεανίσκοι et πρεσβύτεροι.

Au sujet toujours de cette citation, White relève dans sa note quelques remarques importantes³⁰³. Le NT suit sans doute le texte de la LXX, mais avec des modifications mineures, car il y a là une interprétation de la citation dans son accomplissement. Dans le passé, le prophète Joël énumère là les différentes manières connues à son époque de recevoir les révélations divines. C'est donc à cela surtout que tend l'effusion de l'Esprit : rendre tout le peuple de connaître Dieu (cf. Nb11, 29 et Jr31, 34). Joël utilise le scénario classique du jour du Seigneur.

³⁰³ Dans Jo 2,28, au début du passage en question, nous avons « après cela », suivi du verset 29 de « dans ces jours-là ». Certains ont vu une relation entre ce « après cela » et l'expression « dans la suite des temps » de Esaïe 2,2 et Michée 4,1 : cf. F.F. BRUCE, *Commentary on the Book of Acts*, Londres, 1965, p. 68 et G.W. WADE, *The Books of the Prophets Micah, Obadiah, Joel and Jonah*, Londres, 1925, p. 108, cf. P. S. WHITE, *Prophétie et prédication. Une étude herméneutique des citations de l'Ancien Testament dans les sermons des Actes*, Thèse de Doctorat, Faculté des lettres et Sciences Humaines de Strasbourg, 1973, p. 173.

Dans la tradition prophétique, on le présente toujours comme accompagné des signes terrifiants : guerres, éruptions volcaniques, éclipses du soleil et de la lune, tremblement de terre.

Etant donné que le contexte n'est plus celui du texte, Pierre en fait une relecture dans l'immédiateté de son présent. C'est un phénomène, à notre avis, tout à fait normal que l'on qualifie par le terme « appropriation »³⁰⁴. Et pourtant cette citation, dans la suite parle du retour des captifs et du jugement de toutes les nations. C'est un problème d'exégèse et surtout celui de l'herméneutique. Vu l'importance de cette citation, White écrit :

*La citation de Joël forme ainsi non seulement le point de départ de l'argumentation du discours de la Pentecôte, mais tout son arrière-plan. Ce que l'on veut surtout montrer, sur base de ce texte, c'est que, par sa résurrection, Jésus est devenu le Seigneur dont le nom doit être invoqué par quiconque veut être sauvé au dernier jour*³⁰⁵.

³⁰⁴ Il est à noter que chaque fois que les auteurs du Nouveau Testament, dans leur argumentation, emploient les citations de l'Ancien Testament, l'on fera attention de chercher à tout pris les correspondances dans leur accomplissement mot à mot. Ces citations tirées dans un autre contexte, prennent signification dans un contexte nouveau dans lequel elles sont placées. Dans le cas précis, notre attention est portée sur quelques mots et expressions qui reviennent dans nos textes des Actes : « Répandre mon Esprit sur toute chair », le verbe « prophétiser », le mot « feu ». Nous pouvons remarquer que dans le premier discours de l'apôtre Pierre les versets 37-39 du deuxième chapitre, interprètent la fin de la citation de Joël : « Alors quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. Le salut sera sur la montagne de Sion et à Jérusalem. Comme a dit l'Eternel, et parmi les réchappés que l'Eternel appellera ». C'est avec raison que P. RICŒUR, « Esquisse de conclusion », in *Exégèse et herméneutique*, Paris, Seuil, 1971, pp. 285-295, peut affirmer : le texte est la reprise d'une tradition et l'interprétation est la reprise du texte. Ainsi se constitue une chaîne : tradition - texte - interprétation. Une chaîne qu'on peut lire dans tous les sens : texte - interprétation - tradition ; ou encore : interprétation - texte- tradition. Cela signifie que l'interprétation est l'acte de la communauté interprétante, le segment réflexif de cette communauté, en tant qu'elle est elle-même communauté de tradition.

³⁰⁵ La citation est donc utilisée comme explication d'un phénomène actuel. Le mouvement ici n'est pas Ecriture >> Evénement actuel, mais l'inverse : Evénement actuel >> Ecriture. La priorité alors serait donnée à l'événement en question auquel l'Ecriture, interprétée de la bonne manière, rendrait témoignage.

Nous devons voir le texte de Joël non seulement comme explication d'un phénomène actuel, mais aussi comme l'annonce du début de l'ère messianique qui évoluera désormais jusqu'à son dénouement³⁰⁶. Cette lecture ou relecture de cette citation, à notre avis, implique une forme de tension entre le passé qui nous fascine et notre présent. Daniel Lys, précise que la Pentecôte de Joël n'est pas aussi universelle que celles d'Actes 2 qui reprendra ce texte. Joël présente une extension de ce don de l'Esprit qui va jusqu'à ceux qui dépendent des Juifs, les esclaves eux-mêmes. En fait, l'aboutissement de tout cela dans l'un ou l'autre texte, c'est le « quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé ». Il n'est donc pas exactement question de l'homme anthropologique, mais de la fonction eschatologique du peuple de Dieu parmi les nations. Ainsi le texte de Joël ne fait que reprendre la notion de don de l'Esprit de Dieu pour accomplir une médiation d'Israël envers les nations³⁰⁷.

7.2.2. Don de l'Esprit (10,45)

Le terme δωρεὰ que nous traduisons par *don*, ou par *quelque chose qu'on reçoit gratuitement*, revient 11 fois dans tout le NT. Il est curieux de constater l'absence de ce terme dans les synoptiques. Chez Luc, ce terme ne se rencontre que dans les Actes³⁰⁸. L'Esprit Saint est un don qu'on peut recevoir (2,38). Pierre qualifie le Saint-Esprit de « *don gratuit de Dieu* », parce Simon le magicien a vu qu'Il est donné par l'imposition des mains et réclame ce pouvoir (8,20). C'est Dieu qui accorde aussi ce don aux païens comme aux juifs (11,17).

Cf. P. S. WHITE, *Prophétie et prédication. Une étude herméneutique des citations de l'Ancien Testament dans les sermons des Actes*, Thèse de Doctorat, Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Strasbourg, 1973, p. 178.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 179.

³⁰⁷ D. LYS, *Op.cit.*, p. 247.

³⁰⁸ Jn 4,10; Ac 2,38 ; 8,20 ; 10,45 ; 11,17 ; Rm 5,15.17 ; 2Co 9,15 ; Ep3,7 ; 4,7 ; He 6,4.

Quand ce terme δωρεὰ est employé, il va de soi naturellement que ce sont les verbes λαμβάνω (10,47), δίδωμι, πιστεύω (8,19-20 ;11,17), voire αἰτέω (Lc 11,13) qui sont utilisés. Il est à noter les deux mentions de λήψισθε à la deuxième personne de l'indicatif futur moyen du verbe λαμβάνω aussi bien en 1,8 qu'en 2,38 : la première anticipe ce qui va se produire en Ac 2 et la deuxième est un appel à la conversion pour ce qui s'est déjà produit et se produira encore ailleurs (cf. 8,14-17 ; 10,44-48 et 19,1-7). Dans la suite, le futur disparaît particulièrement dans le récit communément appelé « Pentecôte aux Samaritains », d'abord à la troisième personne du pluriel aoriste du subjonctif actif (λάβωσιν cf. 8,15), ensuite à la troisième personne du pluriel de l'imparfait actif (ἐλάμβανον cf. 8,17) et enfin à la troisième personne du singulier du présent actif (λαμβάνη cf.8,19).

Dunn souligne que les récits des Actes font aussi ressortir que le don de l'Esprit est pour Luc l'élément le plus important de la conversion-initiation. Dans le cas des 120, c'est le don de l'Esprit qui les introduit dans le nouvel âge et la nouvelle alliance. Le baptême de Jean peut être présupposé, mais il ne joue aucun rôle dans leur entrée effective dans l'âge de l'Esprit. Dans le cas des Samaritains, le baptême d'eau chrétien avait bien été administré, mais il n'équivalait pas à une conversion-initiation pleine et valable : en absence de l'Esprit, sa signification en était fortement réduite. En l'occurrence, c'est la venue de l'Esprit qui était recherchée par-dessus tout. Dans le cas de Corneille, c'est la réception de l'Esprit qui accorda le salut, le pardon et la purification du cœur ; et c'est cela qui décida de son admission dans la communauté chrétienne (le baptême d'eau n'est même pas mentionné dans 11,14-18) ; le baptême d'eau signifiait simplement que l'homme avait compris et reconnu l'action décisive et antérieure de Dieu. Dans le cas d'Apollos et des Ephésiens, le critère décisif pour savoir si leur baptême johannique était suffisant, c'est la possession ou l'absence de l'Esprit. Pour Apollos, le baptême chrétien n'était pas nécessaire parce que sa possession de

l'Esprit indiquait qu'il était déjà chrétien ; tandis que pour les Ephésiens, il l'était, parce que l'absence de l'Esprit indiquait qu'ils n'étaient pas chrétiens³⁰⁹.

Malgré l'absence de ce terme $\delta\omega\rho\epsilon\acute{\alpha}$ dans les évangiles, cependant ce passage de Lc11,13, renferme l'idée de l'Esprit Saint accordé comme don : « *Si donc, méchants comme vous l'êtes, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, à combien plus forte raison le Père céleste donnera-t-il le Saint-Esprit à ceux qui le lui demandent* »³¹⁰. Chez Luc, nous comprenons que l'Esprit Saint se donne gratuitement, mais aussi peut être demandé. L'Esprit est un cadeau que Dieu donne à ses enfants qui le lui demandent.

Vu ce qui précède, nous pouvons noter avec Harrison³¹¹ que le don de l'Esprit est un don prophétique rendant le croyant capable d'agir comme un prophète. Ensuite, toutes les métaphores employées par Luc

³⁰⁹ La repentance, le baptême d'eau et le don de l'Esprit constituent les trois éléments importants de la conversion-initiation. Ac 2,38 est le seul verset qui lie directement les uns aux autres ces trois éléments. Le plus important de ces trois éléments est le don de l'Esprit [...] C'est le don positif que Pierre met en valeur, celui qui avait d'abord attiré la foule et qui est l'essence du nouvel âge et de la nouvelle alliance (2,39). L'Esprit est le porteur du salut, car la promesse de 2,38 doit inclure celle de 2,21 (et de 16,31). Ceci est confirmé par le fait que 2,39 fait clairement allusion à la « fin » de Joël 2,32, le verset même qui conclut la citation d'Actes 2,17-21; Pierre interprète la délivrance survenant « en ces jours-là » comme le salut eschatologique en 2,21 et comme le don de l'Esprit en 2,38s. Cf. J. D.G.DUNN, *Baptism in the Holy Spirit*, London, SCM Press LTD, 1970, p. 92.

³¹⁰ Ce verset relève de la double tradition synoptique. Cette note de donner « l'Esprit Saint » à ceux qui le lui demandent est particulière à Luc. Matthieu parle de « bonnes choses ».

³¹¹ Harrison dégage les observations importantes pour la pneumatologie de Luc-Actes. S'appuyant sur David Peterson qui écrit que « la théologie de l'Esprit développée dans ce chapitre domine le livre tout entier », il serait difficile, affirme-t-il, de surestimer l'importance de la Pentecôte pour la pneumatologie de Luc-Actes. L'événement de la descente de l'Esprit sur les disciples, et l'explication que l'apôtre Pierre en donne, préparent le lecteur pour toute la section consacrée au ministère des disciples (Ac 2-28). Il résume les conclusions tirées de la compréhension de la stratégie de Luc dans le fil de son intrigue, de l'examen des perspectives dans ce passage de Pentecôte et de la présupposition de cohérence, R. A. HARRISON, *Op.cit.*, pp. 319-321.

décrivent ce même don et servent à lier l'expérience à la prophétie de Joël et aux expériences des anciens prophètes. La repentance est la seule condition nécessaire qui doit précéder la réception de ce don. Tous ceux qui se repentent devraient bénéficier du don. La promesse est pour tous. La prière semble être liée à la réception du don (Lc 11,13). La réception du don de l'Esprit n'est pas liée au moment de la conversion. Un laps de temps peut séparer la conversion de la réception de l'Esprit. Comme dans le cas des anciens prophètes, les effets de ce don sont durables. Un personnage ayant reçu le don de l'Esprit peut continuer à manifester les effets prophétiques. Mais, une deuxième expérience, très marquée par l'influence de l'Esprit, peut être décrite par la même métaphore (Ac 4,31), sans inférer que les effets de la première expérience ont cessé. Les effets de l'Esprit sont des signes confirmant l'influence de l'Esprit, en particulier «la xénoglossie».

7.2.3. Baptiser dans l'Esprit Saint?

Le souci de faire ressortir ce qui est derrière le verbe βαπτίζω chez Luc, nous pousse à repérer aussi les occurrences du substantif βαπτίσμα comme le tableau ci-dessous l'indique:

	βαπτίζω	βαπτίσμα	βαπτίζω* πνεῦμα
Luc	3,7.12.16(2x).21 (2x); 7,29.30;11,38;12,50	3,3;7,29;12,50;20,4	3,16
Actes	1,5(2x);2,38.41;8,1 2.13.16.36.38;9,18; 10,47.48;11,16(2x); 16,15.33;18,8;19,3. 4.5;22,16	1,22; 10,37; 13,24; 18,25; 19,3.4	1,5; 11,16
	10 références dans l'évangile et 21 références dans les Actes	4 références dans l'évangile et 6 dans les Actes	Une référence dans l'évangile et 2 dans les Actes

A la lumière de ce tableau, à l'exception du sens figuré du baptême symbolisant la souffrance et la mort de Jésus (Lc12, 50), on peut bien observer dans d'autres références que le verbe βαπτίζω tout comme le substantif βαπτίσμα dans l'œuvre lucanienne, se rapportent généralement au baptême d'eau : le baptême de Jean Baptiste ou celui administré au nom de Jésus-Christ³¹².

En rapport avec le terme πνεῦμα, trois références méritent d'être examinées. Une seule référence dans l'évangile (3,16) et deux autres dans les Actes (1,5; 11,16) : les deux autres références renvoient à l'annonce de Jean Baptiste. Cette annonce est placée justement dans la bouche de Jésus Ressuscité comme rappel de la promesse du Père: « celle que vous avez entendue de ma bouche, Jean a bien donné le baptême d'eau, mais vous, c'est dans l'Esprit Saint que vous serez baptisés d'ici quelques jours » (1,5). L'expression temporelle οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας dans sa portée eschatologique (*lit. pas beaucoup de jours*) trouve sa pleine réalisation dans le récit 2,1-13. Cette annonce est reprise par Pierre (11,16) pour expliciter ce qui s'est passé à partir du chapitre 10.

On peut remarquer à ce niveau que ni le datif ἐν τῷ πνεύματι ni le génitif πνεύματος ἁγίου n'ont pas comme sujet le substantif βαπτίσμα pour traduire exactement les expressions « baptême dans l'Esprit Saint » ou « baptême de l'Esprit Saint » dans Luc- Actes. En fait, c'est avec raison que Tugwell souligne que « la formule « baptême dans l'Esprit » est inacceptable, en dernière analyse, parce qu'elle est, exégétiquement sans fondement, théologiquement sujette à confusion et très risquée

³¹² Bien que le baptême d'eau soit un élément important dans le processus de conversion-initiation, il ne doit jamais être identifié ou confondu avec le baptême d'Esprit; on ne doit pas non plus lui attribuer la part prééminente dans cet événement complexe. Le baptême d'Esprit est clairement distinct du baptême d'eau et lui est même antithétique. Cf. J. D.G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*, London, SCM Press, 1970, pp.4-5.

pastoralement »³¹³. Par contre dans l'annonce de Jean Baptiste nous lisons « αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ ὕδατι » (Lc3,16)³¹⁴.

Si dans l'évangile c'est la troisième personne singulier futur de l'indicatif actif qui est employé (βαπτίσει), dans les Actes, c'est encore le futur indicatif passif, mais à la deuxième du pluriel (βαπτισθήσεσθε:1,5) parce que c'est Jésus Ressuscité qui la rappelle. Cette annonce revient, nous dirions fidèlement, presque mot à tout, dans la bouche de Pierre à la deuxième personne du pluriel toujours au futur (11,16). Ce futur indique sa non réalisation d'abord. On peut y associer l'explication de

³¹³ TUGWELL cité par R. LAURENTIN, *Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir*, Paris, Beauchesne, 1974, p. 42. Les objections qui fondent ce jugement et d'autres sont principalement les suivantes : c'est le verbe *baptiser* qui est employé par les six textes du NT, et non le substantif baptême, qui risque de figer le sens actif de l'expression « plonger dans l'Esprit », ensuite l'emploi du mot *baptême* est ambigu, car on risque d'oublier qu'il y a qu'un seul baptême (Ep 4,5).

³¹⁴ Partant de l'information selon laquelle le ministère de Jean est l'accomplissement d'une prophétie d'Esaië (40,3-5 ; Lc 3,4-6), certains auteurs veulent éclairer Lc 3,16 par d'autres citations du même prophète Esaië cf. W. PAO DAVID, *Acts and the Isaianic New Exodus*, Grand Rapids, Baker Academic, 2000, p. 38-39, cet auteur considère tout le livre d'Esaië comme la clé herméneutique pour toute l'œuvre lucanienne. Pour R.A. HARRISON, *Op.cit.*, p. 154, la difficulté de cette démarche se trouve dans le grand nombre d'allusions possibles et dans la capacité de discerner ce que Luc veut souligner par ces allusions. Nous notons les allusions possibles suivantes : la promesse de l'effusion de l'Esprit (Es 32,15 ; Lc 3,16 ; cf. Joël 2,28-29 cité dans Ac 2,17-18), la métaphore de jugement par le feu (Es 1,31 ; 4,5 ; 5,24 ; 9,17-18 ; 10,16-17 ; 26,11 ; 29,6 ; 30,27-33 ; 33,11.14 ; 47,14 ; 66,15-16.24 ; Lc 3,9.16 ; 12,49 ; 17,29-30), la métaphore de jugement par le souffle de Dieu (פּוּף) traduit par πνεῦμα, Es 4,4 ; 11,4 ; 30,28.33 ; 33,11 ; Lc traduit par ἄνεμος, Es 17,13 ; 41,16), l'idée de la « colère » (ὀργή) à venir (Es 13,9 ; Lc 3,7), la métaphore des pierres comme descendants d'Abraham (Es 51,1-2 ; Lc3,8), la métaphore de l'abattement des arbres infructueux comme image de jugement (Es 6,13 ; 10,33-34 ; 32,19 ; Lc 3,9 ; 13,6-9), la métaphore de jugement par le vannage (Es17,13 ; 29,5 ; 40,24 ; 41,2.15-16 ; 47,14 ; Lc 3,17), la métaphore de jugement par un feu qui ne s'éteint pas (Es 66,24 ; Lc 3,17), et l'idée de l'annonce de la bonne nouvelle (Es 40,9 ; 52,7 ; 60,6 ; 61,1 ; Lc 3,18 ; 4,18, etc. Pour une discussion de ces allusions voir FITZMYER, *Luke I-IX*, pp. 468-469 et 474, GREEN, *Luke*, pp. 177-178, MARSHALL, *Luke*, p. 141-148, J. NOLLAND, *L'Evangile de Luc 1-9,20*, Word Biblical Commentary, vol 35a, Word Books, Dallas, 1989, p.148 et SABOURIN, *Luc*, p. 117.

Jésus de cette annonce à l'inquiétude des disciples: « vous recevrez une puissance survenant sur vous... » (1,8). Encore une fois le verbe λαμβάνω est au futur (λήψετε).

Dans la réalisation ou l'accomplissement de cette annonce, Luc n'emploie ni le verbe βαπτίζω ni le substantif βάπτισμα. Il emploie plutôt d'autres expressions que nous avons qualifiées de « clé » dans notre étude.

En conclusion, partant de ces verbes πίμπλημι, ἐπιπίπτω, ἔρχομαι et πληρόω, l'adjectif πλήρης ainsi que d'autres expressions : don de l'Esprit (10,45), l'Esprit répandu ou versé (10,45 cf. 2,17-18), descente de l'Esprit Saint (10,44), recevoir l'Esprit Saint (10,47), sont d'autant d'expressions qui servent à Luc de signifier l'action de l'Esprit Saint et de montrer tout simplement l'accomplissement à la fois de l'annonce de Jean Baptiste, des paroles de Jésus Ressuscité à l'inquiétude des disciples (1,6-8) et de la prophétie de Joël. Si nous sommes certain que ces différentes expressions sont utilisées par le vouloir de l'auteur, alors elles peuvent se résumer toutes en une seule expression « Baptême de l'Esprit Saint » bien que cette expression ne se trouve pas dans toute sa littéralité dans Luc-Actes³¹⁵. Il est important de noter que certaines

³¹⁵ Sur cette expression « Baptême de (ou dans) l'Esprit Saint », Henri BLOCHER note que la formule n'est pas très fréquente dans l'écriture, mais elle est devenue le « drapeau » de nombreux chrétiens évangéliques. Ils sont convaincus qu'elle désigne une seconde expérience de la vie chrétienne, comme une autre nouvelle naissance, et que cette expérience ouvre seule l'accès à la plénitude des dons de Dieu. Il y a, pour eux, des chrétiens baptisés du Saint-Esprit et d'autres qui ne le sont pas. Les premiers y ont trouvé de telles richesses qu'ils poussent naturellement les autres à rechercher la même bénédiction. Ajoutons que, pour la plupart, ils considèrent le parler en langues comme le signe indispensable : si vous n'avez pas parlé en langues, vous n'avez pas été baptisé dans l'Esprit. Cf. H. BLOCHER, « Le Baptême du Saint-Esprit », in *Ichthus*, 19-28, 1972, p. 8. Nous retenons bien le mot « expérience » qui revient deux fois dans les propos de Blocher. Nous sommes aussi conscient des difficultés que l'expérience pentecôtiste crée tant sur le plan pratique que doctrinal, à savoir la distinction entre les chrétiens baptisés ou non et d'autres questions doctrinales qui s'en suivent (la nouvelle naissance, le baptême de l'Esprit). La leçon est importante, car trop souvent celui qui parle en langues et qui en conclut qu'il est baptisé dans l'Esprit s'enorgueillit et se considère comme

expressions, chères à la théologie ne se rencontrent pas dans les textes bibliques³¹⁶. C'est lorsque nous analysons les textes plus ou moins objectivement autour d'un sujet ou d'une expression donnée d'une manière systématique, que nous construisons un discours cohérent. Certes, la notion de cohérence³¹⁷ que nous venons d'évoquer demanderait à être précisée, comme le suggère Chevallier : il doit être clair en tout cas qu'il ne s'agit pas d'une homogénéité doctrinale. On peut

un chrétien de première classe et les autres comme des croyants déficients et de second rang. D'autre part, on a souvent constaté pour s'en plaindre amèrement que le mouvement charismatique divisait les Eglises. Telle communauté, édifiée au prix d'un ministère fervent, de beaucoup de travail et de nombreux sacrifices est détruite par ce déluge. Or le Saint-Esprit ne divise et ne déchire pas l'Eglise, mais l'unit. Le problème se situe dans la mesure où la Bible est lue à la lumière de cette expérience, et les textes deviennent tout simplement un prétexte pour soutenir de telles expériences. A la lumière de nos résultats exégétiques, en ce qui nous concerne, du moins dans la perspective lucanienne, ce baptême ressort comme une expérience distincte. L'exemple de Simon le magicien est frappant : il a cru et été même baptisé d'eau, mais sans recevoir l'Esprit Saint (Ac 8, 13).

³¹⁶ A titre d'exemple, le mot « trinité » tout comme le mot « incarnation » et autres ne sont pas dans la Bible dans toute leur littéralité. Les textes bibliques sont infaillibles, mais l'exégète en soi n'est pas infaillible. Souvent ces erreurs viennent de nos conditionnements et de nos positions prises a priori dans la mesure où la foi est partisane. Dans ce cas, l'on s'en tient à une expression absente ou présente dans la Bible pour durcir ses positions et amoindrir certaines d'autres.

³¹⁷ Nous entendons par « incohérences », les divers aspects de saisir une même réalité (l'homme, le monde et Dieu). Les auteurs bibliques n'en étaient pas épargnés tout comme nous aussi. Ces différents points de vues des uns et des autres peuvent déboucher à des conflits d'interprétation, et au plus haut degré, à la guerre violente tout simplement, voire fratricide. C'est ce que j'appelle légitimement, à mon avis, la dialectique « théologies et Théologie ». Peut-on parler des théologies ou d'une théologie de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament? Partant du principe que le NT interprète l'AT, ainsi l'effort se focalise sur l'unité entre les deux Testaments. C'est ce que les uns appellent la théologie biblique, chère dans le milieu évangélique. Cette approche, légitime soit-elle, trouvera toujours des impasses, si la démarche ne tient pas compte de la quintessence des théologies jusque même dans les plus petites unités littéraires. Ces théologies traduisent différentes perceptions dans le rapport de l'homme, vis-à-vis de son semblable, de la nature et de Dieu, chez les auteurs et personnages bibliques tout comme chez nous aujourd'hui. Ce rapport peut bien s'articuler entre l'individuel et le collectif. Mais aussi en focalisant son attention rien que sur les théologies, chère à l'aile dite « libérale », l'on fragilise le principe d'unité vitale à la survie d'une communauté ecclésiale telle que Christ l'a voulu.

dire en effet que tous les efforts pour organiser systématiquement la révélation biblique, soit comme Ecriture (théologies bibliques globalisantes), soit comme histoire du salut (économies des alliances etc.) se sont montrés jusqu'ici inadéquats, ce qui d'ailleurs n'annule pas leur intérêt. On est encore à la recherche d'une définition satisfaisante de l'unité interne du canon comme aussi de la structure profonde de l'histoire du salut; il suffit, pour illustrer ce point, de penser aux discussions sur l'eschatologie. En attendant, l'application du principe herméneutique de cohérence ne peut être que tâtonnante et c'est pourquoi, entre autres, une exégèse ne peut jamais être tout à fait assurée. Il ne faut pourtant pas renoncer au principe; cela ne ferait qu'ajouter à l'incertitude relative de la démarche l'illusion pernicieuse d'être plus objectif³¹⁸.

On notera tout simplement que le Nouveau Testament n'utilise pas l'expression « baptême dans l'Esprit », mais c'est le verbe βαπτίζω qui est associé au complément « dans (ou avec, en) le Saint-Esprit » : Mt 3,11 ; Mc 1,8 ; Lc3,16 ; Jn 1,33 ; Ac1,5 ; 11,16 ; 1Co 12,13. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un terme technique du vocabulaire néotestamentaire, mais d'une métaphore qui évoque le rite du baptême et le sens ordinaire du verbe βαπτίζειν (plonger, submerger). Elle suggère l'abondance, la profusion : Dieu « répand » son Esprit, en abreuvant les bénéficiaires³¹⁹.

³¹⁸ Si nous ne disposons d'aucune clé systématique, nous ne sommes pas démunis pour autant. Toute étude de théologie biblique, quelle que soit son orientation, n'est pas en effet l'esquisse, parfois très fragmentaire mais parfois assez développée, d'une interprétation cohérente de l'Ecriture? C'est avec ces esquisses, en les adoptant ou en les critiquant, que nous sommes appelés à travailler à l'explication des textes particuliers. Cf. M.-A. CHEVALLIER, « L'exégèse à la recherche de la signification d'un texte », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, publiée avec le concours du centre National de la Recherche scientifique, Melanges Edmond Jacob, Paris, PUF, 59^e année /N^o3-4, 1979, p. 278.

³¹⁹ Sur la naissance et l'usage de la métaphore dans le Nouveau Testament, cf. J. D.G. DUNN, « The Birth of a Metaphor – Baptized in Spirit », *The Expository Times* 89, 1977-1978, pp. 134-138, 173-175, repris sans J.D.G. DUNN, *The*

Ces expressions décrivent aussi ce qui est tout à fait naturellement simple dans le langage, et non seulement des métaphores comme le démontre Randall A. Harrison³²⁰. Loin d'y voir l'idée de degré, ces expressions s'inscrivent dans les récits narratifs et non dans des paraboles ou des discours³²¹. Si nous nous en tenons à nos résultats exégétiques, on n'est pas rempli ἐφάπαξ, c'est-à-dire une « fois pour toute ». L'étude du vocabulaire lucanien autour des verbes πίμπλημι et πληρόω ne marque pas seulement un événement ponctuel mais un

Christ and the Spirit, Vol. II, Pneumatology, Grand Rapids, Michigan/Edinburg, Eerdmans/ T & T Clark, 1998, pp. 103-117.

³²⁰ R. A. HARRISON, *Op.cit.*, pp. 387-388, reconnaît que ces expressions sont des métaphores empruntées à la Septante. Luc évoque la métaphore « baptisé d'Esprit Saint » dans la prophétie de Jean Baptiste pour montrer que les événements de la Pentecôte (Ac 1-2) et de l'écho de la Pentecôte chez les païens (Ac 10-11) sont des accomplissements de cette prophétie. L'expression « rempli de l'Esprit » est la métaphore spatiale préférée de Luc pour décrire les expériences pneumatologiques de ses personnages. L'expression est probablement empruntée à un passage de la Septante racontant le transfert de l'Esprit d'Elie à Elisée (Sir 48,12). Ce passage de Siracide emploie aussi le même terme que Luc pour une ascension (ἀναλαμβάνω, Sir 48,9 ; Ac 1,2,11). Une allusion à ce récit du transfert de l'Esprit convient au récit de Luc, où l'Esprit est transféré de Jésus à ses disciples après son Ascension (Ac 2,33). « Recevoir (le don de) l'Esprit » se réfère à la puissance accordée par l'Esprit pour accomplir des fonctions prophétiques (Ac 2,17-18). Toutes les métaphores se réfèrent à une « onction prophétiques ». Les premières mettent l'accent sur l'acte de l'onction, c'est-à-dire l'arrivée de l'Esprit « sur » le croyant. Les dernières mettent l'accent sur les effets engendrés par cet acte.

³²¹ Luc-Actes ne parle pas d'individus influencés par l'Esprit par degrés (Howard M. ERVIN constate avec raison qu'« aucune évidence scripturaire ne vient soutenir l'idée d'une plénitude progressive, d'un processus progressif d'abandon de soi pendant lequel un accroissement proportionné du Saint-Esprit serait reçu », *Le Baptême de l'Esprit : une recherche biblique*, trad. de l'anglais par Daniel Thévenet, Deerfield, Vida, 1966, p. 66. Luc parle soit de ceux qui n'ont pas encore reçu l'Esprit ou sur qui l'Esprit n'était pas encore descendu (Ac 8,16 ; 19,2), soit de ceux sur qui l'Esprit est descendu ou qui ont reçu l'Esprit (Lc 1,35 ; 2,25 ; 3,22 ; Ac 2,38 ; 8,17 ; 10,44-48 ; 11,15 ; 19,6), soit de ceux qui seront ou furent ou sont remplis d'Esprit (Lc 1,15.41.67 ; 4,1 ; Ac 2,4 ; 4,31 ; 6,3.5 ; 7,55 ; 9,17), soit de ceux qui sont baptisés d'Esprit (Lc 3,16 ; Ac 1,4 ; 11,16). Luc ne donne pas d'indice d'une hiérarchie entre ces expressions. Ceux qui sont remplis d'Esprit Saint (2,4) ne sont pas plus spirituels que ceux sur qui l'Esprit descend (10,44) ou vient (19,6). Pierre utilise aussi la métaphore de la réception d'un don pour la même expérience (Ac 2,38 ; 11,17) cf. R.A. HARRISON, *Op.cit.*, p. 192.

processus continuels. L'expression « ils furent remplis » (2,4) est fonction non seulement du style de l'auteur qui exprime l'idée de totalité, mais aussi elle exprime l'état d'âme d'une personne capable d'accomplir une tâche à un moment donné. C'est ainsi que Pierre et les autres furent remplis de nouveau (4,31). Oser affirmer qu'on est rempli « une fois pour toutes », c'est affirmer comme si l'on peut être courageux ou audacieux une fois pour toutes. Etre courageux ou audacieux dans certaines circonstances ne suppose pas qu'il y a des degrés de la vertu « courage ». Le sens naturel est ressorti lorsqu'on tient compte du contexte littéraire de nos récits.

L'apôtre Pierre présente son message avec audace. Ce courage lui vient de l'Esprit Saint parce qu'il en est rempli. L'opposition et les persécutions peuvent conduire au découragement. Il faut du courage, il faut être rempli de l'Esprit. C'est encore la richesse du vocabulaire pneumatologique. L'œuvre de l'Esprit Saint dans l'homme, à la lumière des sciences telles que la psychologie, la psychanalyse ou la psychosociologie, n'est pas à l'abri des expressions modernes qui traduisent l'effort de l'homme à cerner sa manifestation. Etienne est plein de l'Esprit et tient un discours qui lui coûta la vie. Dans l'autre sens, on peut être plein de ruse (comme Simon le magicien). Le problème ce qu'on s'en tient à une expression par souci de niveler le sens sans tenir compte des autres qui vont parfois dans un autre sens.

De ce fait, il est prudent, chez Luc, où l'on sait que généralement son vocabulaire est riche, de se garder de toute interprétation excessive qui presse ces expressions sans tenir compte du contexte littéraire. Car, dit-on, un texte tiré de son contexte, devient un prétexte.

Ne perdons pas de vue que l'effet immédiat de la descente de l'Esprit dans nos trois récits, est une « xénoglossie ». Si le jour de la Pentecôte les disciples « se mirent à parler d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer (2,4), Luc mentionne encore cet effet de la descente de l'Esprit deux autres fois dans le récit (10,46 ; 19,6). Chaque

fois le phénomène sert de preuve de l'activité de l'Esprit, confirmant sa descente sur ces personnages. Cependant, ceux qui soutiennent la thèse de la glossolalie interprétée en xénoglossie chez Luc ne tiennent pas compte de la stratégie de Luc. Mais ils ont le mérite d'apporter une preuve évidente et historique de l'existence de ce phénomène de glossolalie³²². La glossolalie est avant tout un phénomène religieux. Le mouvement Pentecôtiste par une lecture littérale a bien collé les récits d'Actes des apôtres à l'expérience actuelle du « parler en langues ».

Peut-on affirmer que ce phénomène de xénoglossie est le signe de la plénitude de l'Esprit Saint ? On doit conclure qu'il n'est pas le signe de la plénitude de l'Esprit dans la pneumatologie de Luc-Actes, mais il est plutôt un signe ou une confirmation de la réception ou de la plénitude de l'Esprit.

Cette conclusion est nécessaire à la stratégie de Luc afin de montrer que la prophétie de Joël s'est accomplie à la Pentecôte et parmi les païens. Pierre conclut que l'Esprit est répandu sur les disciples parce que le « parler d'autres langues » est l'accomplissement de la prophétie : « ils prophétiseront » (Ac 2,15-17). Les fidèles venus avec Pierre à la maison de Corneille concluent que le don du Saint-Esprit est répandu sur les païens parce qu'ils « parlent en langues ». Il est logique de penser que le même phénomène confirme aussi la venue de l'Esprit sur les disciples à Ephèse (Ac 19,6)³²³ et lance l'activité missionnaire de l'Eglise dans le monde.

³²² La thèse de la glossolalie interprétée en xénoglossie présente des dangers du point de point de vue doctrinal et pastoral parce que le canon lui-même oblige une idée dogmatique. Cependant cette thèse présente des enjeux importants du rapport entre l'écriture fixée et canonisée une fois pour toute et la tradition toujours mouvante et dynamique.

³²³ A en croire aux propos de Harrison, on peut se permettre d'affirmer que sur base de ces trois exemples très importants, du mois dans les Actes, il ne semble pas exagéré d'appeler « le parler en langues » comme un don caractéristique de l'Esprit ou « le signe le plus clair de son arrivée ». Cf. R.A. HARRISON, *Op.cit.*, p.284.

7.3. Autres rôles de l'Esprit Saint chez Luc

Encore une fois, priorité à l'exégèse. En considérant l'œuvre lucanienne dans son ensemble, nous dégagons trois formes de construction au génitif de « πνεῦμα » avec l'adjectif « ἅγιος ». Luc affectionne le plus sous sa plume cet adjectif.

- La forme πνεύματος ἁγίου ne se rencontre que dans les passages suivants : Ac 1,2 ; 2,4 ; 4,8.25 ; 6,5 ; 7,55 ; 9,17 ; 11,24 ; 13,9.52 ; Lc 1,15.41.67 ; 4,1. Il est important de noter que l'article défini est absent dans cette construction.

- La forme τοῦ ἁγίου πνεύματος se rencontre dans les passages suivants : Ac 1,8 ; 2,38 ; 4,31 ; 9,31 ; 10,45 ; 13,4 ; 16,6. Cette forme du génitif est seulement dans les Actes des apôtres, c'est-à-dire absente dans l'évangile selon Luc.

- La forme τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ne se rencontre que dans ces deux passages : Ac 2,33 et Lc 2,26. Grammaticalement cette forme est la même que la précédente car l'adjectif ἅγιος est enclavé.

D'autres emplois de l'adjectif πλήρης sont liés à l'accomplissement des prophéties de Jésus. Pierre est rempli d'Esprit Saint avant de témoigner aux chefs du peuple. Les autorités ont mis la main sur les disciples et les ont jetés en prison (Ac 4,3). C'est la première réalisation dans le récit de la prophétie de Jésus (Lc 21,12). Jésus a prophétisé, « cela vous arrivera pour que vous serviez de témoignage » (Lc 21,13). En ajoutant la référence à la plénitude de l'Esprit Luc signale que l'Esprit joue un rôle dans l'accomplissement de cette prophétie. Etienne est aussi « rempli d'Esprit Saint » lorsqu'il sert de témoignage devant le sanhédrin (Ac 7,55). La référence à la plénitude vient juste avant l'accomplissement d'un autre aspect de la prophétie de Jésus : « ils feront mourir plusieurs d'entre vous » (Lc 21,16 ; Ac 7,59).

Le passage contenant la référence à la plénitude des disciples à Antioche (Ac 13,42-52) rappelle les paroles et la réaction de Jésus lors de la mission des soixante-douze (Lc 10,1-24). D'abord les instructions

de Jésus de secouer la poussière de leurs pieds contre la ville qui ne les recevra pas (Lc10,10-11) est une sorte de prophétie dont l'accomplissement n'est pas raconté dans l'Evangile. Le seul accomplissement est dans le récit du rejet de la Bonne Nouvelle par les Juifs à Antioche (Ac13,51), juste après la décision de Paul et Barnabas de se tourner « vers les païens » (Ac13,46). La description de la plénitude des disciples à Antioche, « remplis de joie et d'Esprit Saint » (Ac 13,52), rappelle la réaction de Jésus au retour des soixante-douze « Jésus tressaillit de joie par le Saint-Esprit » (Lc 10,21). L'Esprit conduit les disciples dans l'expansion de l'Eglise vers les païens (Ac13,1s)³²⁴. L'Esprit a aussi quelques traits personnels. Par exemple, l'on peut mentir au Saint-Esprit (Ac 5,3), tenter l'Esprit (Ac 5,9) et s'opposer à l'Esprit (Ac 7,51). L'Esprit parle (Ac 10,19 ; 13,3), empêche (Ac 16, 6-7) et avertit (Ac 20,22-23). Par ailleurs, on peut observer déjà qu'avec les récits qui s'inscrivent dans le cycle de Paul, à l'exception de quelques-uns, le rôle de l'Esprit est plus éthique que charismatique (16,6-7)³²⁵.

³²⁴ R.A. HARRISON, *Op.cit.*, pp.194-195. Cet auteur résume les descriptions que Luc utilise pour la plénitude de l'Esprit par deux propositions, qui sont toutes les deux, étroitement liées à la stratégie de l'auteur implicite. La réception de l'Esprit est comprise comme une descente de l'Esprit sur des individus. Cette notion spatiale, symbolisée par la colombe au baptême de Jésus et par des langues de feu à la Pentecôte, indique la provenance divine. La notion est déjà présente dans le vocabulaire de la Septante où l'Esprit de Dieu descend « sur » des individus dont le serviteur d'Esaié (61,1 ; cf. Lc4, 18) et où Dieu promet de répandre son Esprit sur toute chair (Jo «3,1 ; cf. Ac 2,17). Nous constatons que ce sont ces citations qui se révèlent très importantes dans l'œuvre de Luc-Actes. Ce vocabulaire fait donc partie du grand thème organisateur de l'accomplissement des prophéties. « Remplis de l'Esprit » est la manière de décrire le résultat ou l'effet de cette descente de l'Esprit chez ces individus. Luc soulève souvent la notion de la plénitude de l'Esprit pour indiquer le rôle que l'Esprit a joué dans l'accomplissement des prophéties.

³²⁵ Si nous divisons le livre des Actes en deux parties dont la première est dominée par Pierre (1-12) et la seconde par Paul (13-28), on se rend compte que c'est surtout dans les récits où la critique littéraire se permet de comparer Paul à Pierre (Ac 10, 44-48 et 19,1-7 ; 5,1-11 et 13,9-12) que cette fonction charismatique de l'Esprit est à noter. Cette fonction glisse peu à peu dans la perspective éthique avec Paul. Ce rôle de l'Esprit Saint devient plus clair dans

Le rôle de l'Esprit chez Luc est proche de la conception vétérotestamentaire. L'expérience des disciples évolue par rapport à l'expérience des anciens prophètes, mais l'on ne voit pas chez Luc la transformation radicale de la compréhension de l'Esprit que l'on voit chez Paul et chez Jean. Même si la conception de l'Esprit chez Luc dépasse celle de l'Ancien Testament et celle de la période intertestamentaire, il faut faire attention à ne pas attribuer à la pneumatologie de Luc-Actes des éléments des pneumatologies plus développées de Paul ou de Jean³²⁶. Selon sa stratégie de montrer la présence perceptible de l'Esprit, Luc ne semble pas intéressé à la présence intérieure de l'Esprit, mais à ses effets. Ainsi, il choisit les métaphores qui soulignent l'influence de l'Esprit : celles qui rappellent l'onction pour le service et celles qui soulignent sa puissance.

Luc n'utilise aucune expression vétérotestamentaire qui parle de présence de l'Esprit résidant « en » ou « au milieu » du peuple. Dans la LXX l'Esprit était « en » (ἐν) Joseph (Gn 41,38), en Balaam (Nb 24,2), en Josué (Nb 27, 18), en Israël au temps de Moïse (Es 63,11) et au milieu (ἐν μέσῳ) d'Israël au moment de la reconstruction du Temple (Ag 2,5). La moitié des références à l'Esprit « en » quelqu'un dans la Septante se trouvent dans les prophéties d'Ezéchiel qui promettent la présence de l'Esprit « en » (ἐν ou ἐς) Israël au moment de sa restauration (Ez 11,19 ; 36, 26.27 ; 37, 6.14). On trouve l'expression « l'Esprit en » quelqu'un dans les épîtres pauliniennes (Rm 8,9.11 ; 1 Co 3,16 ; 6,19 ; 2 Ti1, 14), mais pas chez Luc³²⁷.

les écrits pauliniens, en particulier dans l'épître aux Romains (8,1-14) et aux Galates (5,16-26).

³²⁶ Ces éléments introduisent une incohérence dans le récit de Luc. Par exemple, dans la réception de l'Esprit chez Luc, il n'y a pas la notion de recevoir une personne. L'on ne répand pas une personne. la personne du Saint-Esprit ne tombe pas sur quelqu'un. L'on n'est pas rempli ou baptisé d'une personne. Cf. R.A. HARRISON, *Op.cit.*, p.343.

³²⁷ *Ibid.*, p. 288.

S'agit-il de xénoglossie ou de glossolalie chez Paul ? Pour répondre à cette question, relevons quelques points importants en rapport avec notre sujet dans la section 12-14 de la première épître aux Corinthiens.

7.4. Notes exégétiques sur 1Co 12-14³²⁸

Dans cette section, en rapport avec notre problématique, il est à remarquer d'abord les occurrences du terme γλωσσα et du verbe λαλέω comme le tableau ci-dessous l'indique :

	Chapitre 12	Chap. 13	Chapitre 14
γλωσσα	vv.10(2x).2 8.30	vv.1.8.	vv.2.4.5(2x).6.9.13.14.18.19.22.2 6.27.39

³²⁸ L'authenticité paulinienne de la première épître aux Corinthiens n'est pas généralement mise en cause par la majorité d'exégètes. On peut dater l'épître du printemps de l'an 56 (cf. allusion à la Pâque en 5,7-8). Par sa composition, la communauté chrétienne rassemblée par la prédication de Paul était le reflet fidèle de la cité. Ces chrétiens formaient une communauté vivante et fervente, mais qui restait très exposée à la séduction de la sagesse philosophique d'origine païenne qui s'introduisait dans l'Eglise revêtue d'un vernis chrétien superficiel (1,19-2,10) et qui pervertissait les certitudes fondamentales de la foi nouvelle (chap.15), attirait aussi des religions à mystères dont les manifestations désordonnées risquaient de se reproduire dans les assemblées chrétiennes (14,26-38). La plainte chrétienne était saine et vigoureuse, mais ses racines plongeaient dans une terre qui ne lui était pas homogène. Situation anormale à laquelle l'Esprit vient en aide en distribuant largement ses dons exceptionnels (12-14) et que, dans ses lettres, Paul cherche à modifier en fournissant à la jeune pousse l'humus chrétien qui lui manque. C'est ce qui fait l'intérêt de cette lettre. Elle nous montre, pris en quelque sorte sur le vif, les problèmes posés par l'insertion de la foi chrétienne dans une culture païenne et les moyens utilisés par Paul pour résoudre ces problèmes. Cf. *Traduction œcuménique de la Bible, Nouveau Testament*, Edition intégrale, Paris, Cerf, 1976, pp. 489-490. Paul écrit son admirable chapitre sur l'amour chrétien (1 Co 13) pour réagir contre la façon dont on utilisait le parler en langues. Ce don exaltait le propre moi. L'apôtre recommande donc aux Corinthiens, comme la voie par excellence, la pratique de la charité. S'ils aspirent à un don spirituel, que ce soit par exemple le don de prophétie, l'aptitude à bien commenter et appliquer la Parole de Dieu à l'auditoire. C'est ainsi que l'Eglise sera édifiée, tandis que la glossolalie procure un plaisir qui reste axé sur soi-même. S'ils aspirent à des dons, que ce soient des dons qui profitent aux autres et non un charisme par lequel on se fait plaisir à soi-même. Qu'on renonce à la glossolalie, s'il n'y a personne pour traduire. Aucun don de l'Esprit ne doit faire fi de l'amour chrétien.

λαλέω	vv. 3.30	vv.1.11	vv.2(3x).3.4.5(2x).6(2x).9(2x). 11(2x).13.18.19.21.23.27.28.29.3 4.35.39.
Fréquence	4 fois γλώσσα 2 fois λαλέω	2 fois γλώσσα 2 fois λαλέω	14 fois γλώσσα; 24 λαλέω.

Il ressort clairement de ce tableau que les deux mots sont plus fréquents au chapitre 14 qu'aux deux autres chapitres. Nous tenterons de scruter certaines expressions dans cette section. Il s'agit premièrement de l'expression γένη γλωσσῶν, ensuite l'expression tai/j glw,ssaj tw/n avnqrw,pwn lalw/ kai. tw/n avgge,lwn et enfin l'expression ὁ λαλῶν γλώσση.

- L'expression γένη γλωσσῶν (12,10).

Cette expression γένη γλωσσῶν (sortes de langues) se rencontre pour la première fois en 12,10. Il s'agit des sortes de langues. Elle est suivie par une autre expression ἑρμηνεία γλωσσῶν qui signifie « interprétation des langues ». Ces deux expressions clôturent la liste des dons énumérés. La finalité de tous ces dons est πρὸς τὸ συμφέρον, c'est-à-dire en vue du bien de tous (v.7). Et parce qu'il s'agit des dons, l'apôtre poursuit son enseignement par analogie au corps humain (vv.12-27) dont nous pouvons retenir une notice : puisqu'il n'y a pas de division (v.25), il faut alors soit compatir avec les membres qui souffrent, soit se réjouir ensemble (v.26). Dans cette communion diversifiée, remarquons bien les verbes συμπάσχει (*souffrir avec*) et συγαίρει (*se réjouir avec*). Cette expression γένη γλωσσῶν est reprise à la fin du verset 28 après avoir énuméré graduellement les autres ministères (v.28). C'est au verset 30, sous forme d'une question rhétorique que le terme γλώσσα est mis en rapport avec le verbe λαλέω : μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν; (*Est-ce que tous parlent-ils en langues ?*). Dans le contexte paulinien, selon Charles l'Éplattienier, beaucoup de critiques estiment qu'il s'agirait là de la première occurrence d'un phénomène spirituel connu dans certaines

églises, du premier siècle à nos jours, et que l'on appelle, à la suite de Paul, la *glossolie* ou « parler en langues »³²⁹.

Dans cette même logique, une autre question s'en suit : μή πάντες διερμηνεύουσιν; (*Est-ce que tous interprètent-ils ?*). Ces deux formes interrogatives, des questions ouvertes qui n'attendent que la réponse « non », closent le chapitre 12, et le verset 13 introduit bien la suite par une invitation à aspirer les dons les meilleurs.

- **L'expression ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων (13,1).**

Dans ce chapitre 13, le terme γλώσσα ne se rencontre qu'aux versets 1 et 8 et le verbe λαλεῖν se lit au verset 1 et 11. Les mots « ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων = *langues des hommes, des anges* » sont susceptibles d'interprétations diverses. Si l'on admet que ταῖς γλώσσαις λαλεῖν est ici le terme technique parler en langues, on conclura que l'apôtre parle soit de deux *glossolies*, l'une réservée aux humains, l'autre aux anges (cf. 2 Co 12,4 ; Ap14, 2s), soit de deux degrés, selon le type de l'extase, de la glossolie humaine. Explications possibles, mais peu naturelles. Nous avons affaire à un texte en prose poétique. Paul sans doute, dit simplement ceci : « Si je dispose, pour parler des mystères divins, de toutes les ressources humaines, et même de la langue céleste des anges... », dans le contexte actuel du chapitre 13 il faut sans doute entendre par *langues des anges* le langage extatique de la glossolie. Sans amour l'éloquence la plus haute et la langue mystérieuse de l'extase ne sont que du bruit (cf. 14,7-12)³³⁰.

Cette expression ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων ne prend son sens que dans ces versets 1-3. A cause de la triple répétition : ἐὰν ... πᾶς (v.2 et 3 ou l'équivalent au v.1) ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω (trois fois) ; enfin οὐθέν (v.2)= οὐδὲν (v.3) ou l'équivalent v.1. Selon

³²⁹ C. L'EPLATTENIER, *Les Actes des Apôtres*, Genève, Labor et Fides, 1987, p.29.

³³⁰ S. CHRISTOPHE, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1990, pp.158- 159.

Chevallier cette articulation (vv.1-3) développe, en recourant aux ressources de la rhétorique, une polémique véhémement contre les déviations de la piété corinthienne caractérisée par la recherche de la performance eschatologique (cf. l'ironie du verset introductif 12,31). Dans le détail, on voit que Paul vise en premier lieu la surestimation de la glossolalie (v.1), puis une interprétation de la prophétie comme connaissance des mystères et gnose (v.2a) ; la foi capable de transporter les montagnes, citée dans la même phrase que la prophétie, est sans doute à comprendre aussi comme une surestimation des aspects prodigieux d'un don authentique; l'opposition qui contient ce verset entre « avoir » et « être » souligne d'ailleurs la déformation que les Corinthiens font subir aux grâces de Dieu en les transformant en possessions privées. Quant au v.3, il pousse le paradoxe à son extrémité : même les performances dans le sacrifice de soi ne sont pas encore l'amour ; « je n'y gagne rien » a peut-être une connotation stoïcienne, c'est en tout cas une manière de tourner en dérision des actes qui s'affichaient précisément comme une totale abnégation. L'amour est donné comme la mesure de toute forme de piété³³¹.

Lorsque Paul dit : « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges ... » (13,1), distingue t-il entre les langues de ce monde parlées par les hommes et des langues célestes, de caractère extatique ? Mais il ne faut pas oublier qu'il s'exprime au conditionnel: « Quand je parlerais... » Il énonce une hypothèse. Il dit aussi : « Quand j'aurais le don de prophétie, la science de tous les mystères et toute la connaissance, quand j'aurais même toute la foi jusqu'à transporter des montagnes... » (13,2). Nous n'en concluons pas qu'il connaissait effectivement tous les mystères, qu'il savait transporter des montagnes et qu'il avait toute la connaissance. N'ajoute-t-il pas un peu plus loin: « Nous connaissons en partie et nous prophétisons en partie » (13,9) ?

³³¹ M.-A. CHEVALLIER, *L'exégèse du Nouveau Testament. Initiation à la méthode*, Genève, Labor et Fides, 1984, p.85.

Nous ignorons tout de ces langues angéliques et savons simplement que chaque fois que des anges se sont adressés à des hommes, ils l'ont fait dans la langue parlée par ces derniers. Cependant, nous n'avons pas aussi des raisons d'exclure le « parler extatique » car l'aspect mystique chez Paul n'est pas à négliger aussi.

Christophe Senft, à la lumière de 1Co 12,10 montre que la *prophétie* et la *glossolie* sont toutes deux des phénomènes enthousiastes. Leur surgissement incontrôlé sous l'impulsion soudaine de l'Esprit leur valait à Corinthe un prestige particulier. Le but du *discernement des esprits*, de l'avis d'un grand nombre de commentateurs, serait de reconnaître si une prophétie est inspirée par Dieu ou par le démon. Le discernement serait alors une sorte d'expertise, assurée par d'autres prophètes (14, 29), destinée à filtrer les πνεύματα, *les inspirations* (14,12) et à « retenir ce qui est bon » (1 Th 5,21). Les *langues* qui sont sans interprétation n'édifient que celui qui les produit (14,2 et 4), doivent passer au dernier rang, et cela en raison précisément de ce qui leur vaut à Corinthe le premier, l'ἀγάπη³³².

L'apôtre Paul souligne le caractère passager de *prophéties*, de *langues* et de la *connaissance* respectivement par trois futurs indicatifs passifs : καταργηθήσονται (seront abolies), παύσονται (elles cesseront) et καταργηθήσεται (sera abolie). S'il en est ainsi, la glossolie revêt un caractère temporaire et éphémère. L'apôtre écrit en effet : « Les prophéties seront abolies, les langues cesseront, la connaissance sera abolie » (13,8). On notera l'emploi de deux verbes différents, « καταργέω » (abolir) et « παύω » (cesser). Paul ne dit pas que les langues seront abolies, comme le seront les prophéties et la connaissance, mais qu'elles cesseront. De plus, le verbe παύσονται utilisé est conjugué au moyen (ni l'actif, ni le passif) ; le sujet est donc à la fois l'objet de l'action. Ce qui donne en traduction littérale : « les langues cesseront d'elles-mêmes », quand elles n'auront plus de raison d'être,

³³² S. CHRISTOPHE, *Op.cit.*, p. 167.

quand le signe qu'elles constituent ne sera plus nécessaire. « Quand ce qui est parfait sera venu, ce qui est partiel sera aboli » (13,10)³³³.

Le verset 11 souligne le stade enfantin par trois imparfaits ἐλάλουν, ἐφρόνουν et ἐλογιζόμεν. Le verbe ἐλάλουν fait probablement allusion aux « parler en langues ». Dans cette phrase : *Lorsque j'étais enfant, je parlais comme un enfant*, il s'agirait sans doute de « parler en langues ». Le terme νήπιος qu'on traduit par « enfant » peut aussi se traduire par «

³³³ L'Eglise chrétienne en était à l'époque apostolique au stade de l'enfance. Certains commentateurs pensent que le temps où « ce qui est parfait sera venu » désigne le salut éternel. Mais ne fait-il pas plutôt allusion à l'époque où l'Eglise n'aura plus besoin de révélation directe, parce qu'elle possédera toute la révélation que le Seigneur veut lui accorder par l'entremise des prophètes et des apôtres ? Si cette interprétation est correcte, le don des langues devait disparaître après l'époque apostolique. Et de fait, l'histoire de l'Eglise chrétienne nous enseigne que la glossolalie ne fut plus pratiquée après la mort des apôtres. L'Eglise apostolique était l'Eglise chrétienne dans son enfance. C'est ce qui permet aussi à Paul d'affirmer que l'abus auquel la glossolalie donnait lieu à Corinthe était le signe, le symptôme d'un manque de maturité spirituelle. Les chrétiens de cette ville attachaient beaucoup d'importance (beaucoup de trop) aux charismes spectaculaires, à ce qui frappe l'œil, négligeant l'unité de l'esprit, l'attachement à la vérité, la fraternité, la charité et tout ce qui est fondamental pour l'existence et la vie de l'Eglise chrétienne. 1 Corinthiens est à cet égard plein de reproches. Aussi l'apôtre leur écrit-il, après avoir énuméré les charismes que Dieu accorde à son peuple : « Je vais encore vous montrer une voie par excellence » (1Co12,31), et exalte-t-il le plus beau des dons, celui qui édifie le mieux l'Eglise chrétienne : la charité (1Co13). Face aux abus engendrés par la glossolalie, il leur dit : « Frères, ne soyez pas des enfants sous le rapport du jugement ; mais pour la méchanceté, soyez enfants, et, à l'égard du jugement, soyez des hommes faits », c'est-à-dire hommes mûrs, des adultes (1Co14,20). Celui qui prophétise édifie l'Eglise, tandis que celui qui parle en langues est seul à s'édifier (1Co14,3.4). Les Corinthiens avaient trop tendance à se comporter comme des enfants, à attirer l'attention sur eux, à se faire valoir en s'adonnant au parler en langues. Ils agissaient de façon égocentrique et vaniteuse, au lieu de songer au bien-être spirituel de leur communauté. Quand le don des langues cessa-t-il ? Rappelons qu'il était un signe que Dieu accorda à l'Eglise chrétienne naissante, un symptôme de son enfance, et plus particulièrement un signe du jugement dont il frappait Israël, attestant en même temps à son peuple apostat qu'il se tournait vers les païens et offrait le salut aux hommes de toutes les langues. On peut donc admettre que la glossolalie disparut quand elle eut cessé de remplir le rôle que Dieu lui avait assigné. Cette disparition ne fut sans doute pas brutale. Toujours est-il qu'après la mort des apôtres nous n'avons pratiquement plus de témoignages quant à la pratique de la glossolalie.

bébé » ou tout simplement, il renferme l'idée qui nous fait penser à un stade d'immaturation, voire même d'innocence.

- **L'expression ὁ λαλῶν γλώσση (14, 2. 4.5.13).**

Dans ce chapitre 14 qui établit une comparaison entre le don des langues et le don de prophétie, nous y comptons 12 occurrences du terme γλώσσα et 24 du verbe λαλέω. Ces deux mots sont mis en rapport dans ces passages : 14, 2.4.5.6.9.13.18.19.27.39. L'expression ὁ λαλῶν γλώσση peut tout simplement se traduire par « glossolale » car le glossolale est celui qui parle en langues. La première mention montre que le glossolale parle à Dieu et non aux hommes, raison pour laquelle il est incompris parce que c'est en esprit qu'il dit des mystères : πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια (14,2). Pour la deuxième mention, le glossolale s'édifie lui-même alors que la prophétie édifie l'assemblée (14,4). C'est ainsi que celui qui prophétise est plus grand que le glossolale, à moins que celui-ci n'interprète (διερμηνεύη) son message afin que l'assemblée reçoive l'édification (14,5). Alors il peut prier pour recevoir le don d'interprétation (cf. 12,10 ; 14,13)³³⁴. « Celui qui parle en langues s'édifie lui-même; celui qui prophétise édifie l'Eglise » (14,5). Le fait que celui qui parle en langues s'édifie lui-même indique qu'il comprend ce qu'il dit. Il n'est pas l'interprète de ce qu'il dit dans tous les cas.

³³⁴ Le « parler en langues » ou « parler en esprit » n'a donc point de rapport avec la pensée claire. C'est un langage automatique dont l'homme, possédé par l'Esprit, n'est pas le producteur conscient, mais l'organe passif. Le glossolale est dans une extase comparable à celle de Philon décrit en ces termes : «L'intelligence (*noûs*) est chassée par l'invasion de l'Esprit (*pneuma*) divin; quand l'Esprit se retire, l'intelligence revient », A. WESPHAL (sous-dir), *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Tome II, Paris, édition « je sers », 1932, pp. 7-8. Nous sommes persuadé que Paul voulait se démarquer de cette forme de glossolalie telle qu'elle est décrite par Wesphal. Il la définit comme un langage extatique, échappant au contrôle rationnel et fermé à l'entendement. Elle se présente sous formes diverses et, vraisemblablement, depuis des émissions cacophoniques de sons inarticulés jusqu'à l'association de mots qu'aucun lien rationnel ne paraît unir, mais dont le groupement n'est pas de pur hasard et obéit peut-être à quelque loi psychologique. De toutes les façons, le glossolale a besoin d'être interprété, *Ibid.*, p.8.

En effet, selon l'enseignement de l'Écriture, l'édification a toujours lieu par la Parole qui s'adresse à l'intelligence. Mais il ne peut pas communiquer avec d'autres en une langue qu'ils ne comprennent pas. C'est pourquoi l'apôtre ne veut pas de glossolalie dans l'assemblée si ce qui est dit en langues n'est pas traduit pour les autres. « C'est pourquoi, que celui qui parle en langue prie pour avoir le don d'interpréter... Autrement, si tu rends grâces par l'esprit, comment celui qui est dans les rangs des simples auditeurs répondra-t-il Amen à ton action de grâces, puisqu'il ne sait pas ce que tu dis? » (vv. 13.16). Paul établit donc le principe de « l'interprétation des langues » (ἑρμηνεία γλωσσῶν), (12,10). Le mot grec ἑρμηνεία signifie en fait « traduction » (cf. He 7:2 ; Jn 1,42 ; 9,7)³³⁵. Et l'apôtre d'ajouter: « S'il n'y a point d'interprète, qu'on se taise dans l'Église et qu'on parle à soi-même et à Dieu » (v.28).

En outre, l'apôtre Paul explique la glossolalie comme un signe du jugement divin. Il cite, en les paraphrasant, Dt 28,49 et Es 28,11.12 : « Il est écrit dans la loi : c'est par des hommes d'une autre langue et par des lèvres d'étrangers que je parlerai à ce peuple, et ils ne m'écouteront même pas ainsi, dit le Seigneur », et il conclut : « Par conséquent, les langues sont un signe, non pour les croyants, mais pour les non-croyants » (14, 21.22). Dieu a souvent châtié son peuple rebelle en faisant envahir son pays par des nations étrangères, parlant une autre langue. Moïse et Esaïe ont prédit ce type de punition, et leur prophétie s'est accomplie quand les Assyriens et les Babyloniens conquièrent la Palestine. La glossolalie est elle aussi, à sa façon, un signe du châtiement dont Dieu frappe son peuple endurci qui rejette le Messie. Connaissant les prédictions de Dt 28 et Es 28, les Juifs incrédules pouvaient savoir ce que le parler en langues dans l'Église chrétienne de l'époque signifiait pour eux.

³³⁵ Dans le monde grec, le terme de « herméneutique » (ἑρμηνεία) désigne aussi l'acte de traduire d'une langue dans une autre, cf. M. ROSE, *Une herméneutique de l'Ancien Testament, comprendre-se comprendre- faire comprendre*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 10.

Même si l'apôtre souhaiterait que tous parlent en langues, cependant il valorise la prophétie car celle-ci est donnée dans une langue intelligible. Si donc le sens de la langue parlée n'est pas connu, alors le glossolale sera un barbare (14,6-12). Aussi, est-il important de noter que l'on ne perd pas de raison en parlant en langues ou en priant : « Si je prie en langues, je suis inspiré, mais mon intelligence ne produit rien. Je prierai inspiré par l'Esprit, mais je prierai aussi de façon intelligible » (14,14-15). Même l'invitation à l'aspiration du don de prophétie, l'apôtre ne veut pas qu'on empêche le λαλεῖν γλώσσαις (parler en langues) : τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε γλώσσαις (*n'empêchez pas qu'on parle en langues*). Si pour certains l'examen du texte montre donc que rien ne nous oblige à conclure que la glossolalie de Corinthe était un langage céleste, un parler ineffable. Il semble que l'autre explication s'impose, que ce charisme particulier ait consisté à parler dans des langues que les intéressés n'avaient pas apprises.

7.5. La perspective paulinienne

Sommairement, l'examen du texte, nous conduit à la thèse selon laquelle l'apôtre parle à la fois de la xénoglossie et de la glossolalie dans son épître : le parler des hommes (xénoglossie) et un langage extatique (glossolalie) incohérent ne correspondant à aucune langue humaine. Il ne s'agit pas d'une extase où l'homme sort de lui-même et perd contrôle de ses facultés. C'est ainsi que l'apôtre dit : « *Car si je prie en langues, mon Esprit (πνεῦμα) est en prière. Mais mon intelligence (νοῦς) est stérile. Quoi donc alors? Je prierai avec l'Esprit, mais je prierai aussi avec mon intelligence. Je dirai une hymne avec l'Esprit, mais je la dirai aussi avec l'intelligence* » (1Co14,14-15). A ce passage, René Laurentin prend soin de souligner que le pneu/ma, désigne ici l'esprit de l'homme, au niveau du souffle, de l'inspiration, en affinité avec le don du Saint-Esprit (πνεῦμα). Le rapport du πνεῦμα au λογος (la parole intelligible relevant du νοῦς) était familier aux milieux judéo-helléniques. Pour

Philon, le λογος évoque une structure perçue extérieurement, et le πνεῦμα insaisissable (nul ne sait d'où il vient ni où il va). Ainsi le πνεῦμα irrationnel n'est pas inférieur ni contraire à la raison. Il fait participer à l'immanence de Dieu. C'est pourquoi Paul apprécie ce don (en dépit des abus). Mais il souhaite qu'on ne le dissocie pas de la dimension intelligible (noétique), toujours en vue de l'édification (1Co14,16-17)³³⁶.

La glossolalie dont parle Paul dans sa première épître aux Corinthiens était un langage inarticulé, d'origine inconnue et ne ressemblant à aucune langue parlée par les hommes. Nos propos peuvent être soutenus pour des raisons suivantes: le parler extatique est un phénomène présent dans d'autres religions³³⁷. C'est son usage païen que Paul est en train de chercher à donner des solutions car la jeune église est face au problème d'insertion de sa foi chrétienne dans une culture

³³⁶ R. LAURENTIN, *Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir*, Paris, Beauchesne, 1974, pp. 114-115.

³³⁷ Satan serait-il à l'origine de la glossolalie ? Nous nous abstenons de l'affirmer, mais la possibilité est là, ne serait-ce que parce que la glossolalie n'est pas une manifestation particulière au christianisme, mais qu'on la rencontre dans pratiquement toutes les religions du monde. Quiconque connaît la Bible sait qu'il existe des phénomènes miraculeux qui ont pour auteur le diable. Les magiciens égyptiens savaient très bien imiter les miracles de Moïse (Ex 7,10-12). Paul dit de l'Antichrist: « L'apparition de cet impie se fera par la puissance de Satan, avec toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges mensongers » (2Thes 2,9). Jésus déclare qu'on fera des miracles en son nom (Mt7, 20-23). Les devins et les sibylles ne manquaient pas dans l'Antiquité tout comme aujourd'hui. Bien des expériences de glossolalie ressemblent étrangement aux scènes de spiritisme. On sait que l'accessibilité à une manipulation psychique, doublée de frustrations et accompagnée d'une préparation adéquate (cris, gestes, contorsions), fait tomber certaines inhibitions et assujettit à des forces qui ne viennent pas de Dieu. Nous ne voulons certes pas assimiler tous ceux qui se revendiquent du mouvement charismatique à des possédés, de faux chrétiens ou des agents de Satan. Loin de nous cette pensée ! Cependant, le fait qu'on soit un chrétien ne met pas à l'abri d'influences malsaines, morbides, voire démoniaques. La chose a été prédite par l'apôtre Paul (1Tm 4,1). Un croyant peut fort bien se laisser séduire et égarer dans un domaine particulier de la doctrine ou de la vie chrétienne, sans qu'il soit pour autant perdu. Il est dit que dans les derniers temps, les faux christes et les faux prophètes feront tout pour séduire, s'il était possible, même les élus (Mc 13,22).

païenne. On ne peut nier d'une part, l'aspect mystique chez l'apôtre, et d'autre part, l'influence païenne qui menace l'église.

Encore, l'expression « nous sommes baptisés dans un seul Esprit » (1Co 12,13) chez Paul ne correspond pas exactement avec l'expérience du « baptême de l'Esprit » chez Luc qui consiste à prouver l'accomplissement de l'annonce de Jean Baptiste, de la prophétie de Joël et de la promesse de Jésus Ressuscité (Lc 3,16; Jo 2,28; Ac1, 8).

Nous sommes persuadé que la perspective paulinienne n'est pas à confondre ou à harmoniser précipitamment avec celle de Luc³³⁸. A ce niveau, nous sommes en présence de deux théologies différentes qu'on n'est pas obligé de concilier du coup. La démarche de Stott³³⁹ semble gommer Luc au profit de Paul quand il dit qu'un passage « *descriptif* » doit être interprété à la lumière de ce qui est « *didactique* ». Mais l'idée de subordonner un genre des Ecritures (narration) à un autre (épîtres) est inacceptable.

³³⁸ L'effort pour harmoniser le message du Nouveau Testament peut causer la perte des « messages distinctifs et importants » de chaque auteur. Shelton propose l'emploi de la critique rédactionnelle afin de découvrir les contributions et points de vue distinctifs de chaque auteur. J. SHELTON, *Mighty in Word and Deed: The Role of the Holy Spirit in Luke-Acts*, Peabody, MA, Hendrickson Publishers, 1991, p.2. Dans la critique rédactionnelle les exégètes cherchent à comprendre pourquoi le rédacteur a organisé et rédigé ses sources afin d'arriver au texte actuel. La méthode consiste d'étudier chaque auteur et chaque livre séparément et d'essayer s'esquisser ses accents théologiques ; seulement après avoir placé le texte dans le contexte de la pensée et de l'intention de l'auteur (dans la mesure où elle est exprimée dans son écrit), à ce moment seul le théologien biblique peut se sentir libre de permettre une interaction entre le texte et d'autres textes venant d'autres livres, J. D.G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit*, p.39. Le Nouveau Testament se révèle tel qu'il est : un ensemble d'écrits divers, d'abord commandés par les circonstances et leurs aléas, épîtres pauliniennes, formules de credo, hymnes ou premières collections de Paroles du Christ, le projet et encore moins la conscience de constituer de nouvelles Ecritures s'opposent à d'anciennes, cf. P. GIBERT, *Op. cit.*, p.82.

³³⁹ John Stott a écrit afin de prendre position par rapport au mouvement charismatique grandissant. Se basant sur la pneumatologie de Jean (3,3-8) et de Paul (Rm 8,9; 14-16) John Stott établi le fait que tout chrétien a l'Esprit résidant et agissant en lui. J. STOTT, *Baptism and Fullness, The Work of the Holy Spirit Today*, 2^o éd., Downers Grove, IL, Inter Varsity Press, 1976, pp. 7-8.

Avec cette démarche, la théologie de Luc risque d'être éclipsée. Elle doit être subordonnée à la manière dont Stott comprend « les passages didactiques ». Une telle démarche, à notre avis, viole les règles de base de l'interprétation biblique et que sa pratique risque de compromettre la doctrine de l'inspiration biblique.

Chez Paul qui se situe dans une optique didactique : il est question de l'œuvre objective, c'est-à-dire de ce que Dieu lui-même fait pour nous, une fois pour toutes en Christ Jésus et dont nous devons avoir conscience. D'où l'expression « nous sommes baptisés dans un seul Esprit » (1Co 12,13). Parlant de cette expression « baptême dans l'Esprit », nous nous accordons avec Alain Nisus quand il note : « Le propre de l'œuvre de l'Esprit consiste à appliquer les bénéfices de l'œuvre du Christ aux croyants, à les introduire dans la communion divine, à leur tour donner une vie nouvelle. L'inhabitation de l'Esprit en chaque croyant soude leur appartenance commune au Christ. Cependant, l'œuvre subjective du salut ne concerne pas isolément les individus. L'œuvre d'application du salut et l'édification de l'Eglise sont étroitement conjuguées. En effet, celui qui accueille l'Evangile ne devient pas un individu isolé qui se suffirait de sa relation immédiate à Dieu. En les joignant au Christ, l'Esprit unit les croyants les uns aux autres en un seul corps (1Co 12,13). La communion entre le Christ et chaque croyant est inséparable de la communion des croyants entre eux »³⁴⁰.

En conclusion, vu les différents rôles de l'Esprit Saint, le phénomène de xénoglossie n'est pas à considérer comme l'unique signe de la plénitude de l'Esprit. On ne peut passer sous silence la mise en garde de

³⁴⁰ Parlant d'une appropriation de la thèse de l'Esprit « constituant » l'Eglise au sein de la tradition des Eglises de professants, Nisus veut répondre à la question du comment l'Esprit constitue-t-il l'Eglise dans la perspective des Eglises de professants. Cf. A. NISUS, *L'Eglise comme communion et comme institution*. Une lecture de l'ecclésiologie du cardinal Yves Congar à partir de la tradition des Eglises de professants. *Voll*, Thèse de Doctorat, Institut Catholique de Paris, 2008, p. 389.

Haenchen : « Nous faisons mauvais usage des récits rédigés par Luc quand nous laissons croire qu'il nous offre un documentaire des débuts de la mission chrétienne, au lieu de nous en tenir aux déclarations théologiques fondamentales qu'il referme »³⁴¹. Il faudrait y voir plus le mobile théologique qu'historique de l'événement. C'est pourquoi la théologie de la xénoglossie est la mission de l'Esprit Saint proclamant l'universalisme de l'Évangile.

En outre, on ne peut parler de Luc sans visiter Paul sur cette question fondamentale : glossolalie ou xénoglossie. Les enjeux théologiques ressortis précédemment, nous conduisent à leurs implications dans les communautés chrétiennes. Quelle herméneutique dans nos églises africaines et en particulier au Cameroun ? Tel est l'objet du huitième chapitre.

³⁴¹ E. Haenchen, *The Acts of Apostles*, p. 189.

DE LA THÉOLOGIE A L'HERMENEUTIQUE

La question fondamentale sur la tergiversation entre glossolalie et xénoglossie dans les Actes des apôtres a suscité d'autres questions importantes au cours de notre étude dont l'impact sur les communautés chrétiennes aujourd'hui n'est pas à négliger. Comment qualifier cette action de l'Esprit Saint ? Ce phénomène serait-il exactement conséquence de l'expression « baptême de l'Esprit Saint », « effusion de l'Esprit Saint », « plénitude de l'Esprit Saint » ou « réception de l'Esprit Saint ?

De ces questions naissent des controverses théologiques. Celles-ci viennent des positions des uns et des autres en particulier sur le phénomène de « parler en langues ». Ensuite, elles viennent des lectures à la fois particulières ou systématiques entre la perspective lucanienne et paulinienne.

8.1. Le problème de la réception de l'Esprit Saint

Le problème de la réception de l'Esprit chez les Samaritains concerne surtout le conflit entre la pneumatologie de cette péripécie (Ac 8,14-17) et d'autres pneumatologies néotestamentaires. Comment

expliquer le délai³⁴² entre la conversion des Samaritains et leur réception de l'Esprit? Selon l'apôtre Paul, c'est une contradiction. « Si quelqu'un n'a pas l'Esprit de Christ, il ne lui appartient pas » (Rm 8,9). Ce problème a généré de nombreuses solutions³⁴³.

Il est possible de diviser les différentes solutions à cette énigme en quatre catégories. La première solution essaie de montrer que le délai n'est qu'apparent. James Dunn propose que la foi des Samaritains ait été « déficiente », et qu'ils ne fussent pas entièrement convertis avant la réception de l'Esprit. Selon Dunn, leur foi était seulement « un consentement intellectuel » et non pas « un engagement envers Dieu », et le comportement de Simon en est la preuve³⁴⁴. Les trois autres solutions à cette énigme sont liées à la notion d'un développement ou d'un changement historique :

- Certains proposent que, pour le cas des Samaritains, et peut-être pour d'autres groupes, Dieu fait une exception et change sa manière d'agir envers les convertis³⁴⁵.

- D'autres proposent que le développement de la pneumatologie se trouve au niveau des sources³⁴⁶. Dans une source la repentance, le

³⁴² Pour cette question, dans les points qui suivent, nous nous sommes inspiré de Randall A. HARRISON, *Op.cit.*, pp. 338-343. Nous ne partageons pas la conception de Harrison selon laquelle ce délai est apparent.

³⁴³ Voir la discussion de MENZEIS sur les différentes solutions, *Empowered for Witness*, pp. 204-211, et de TURNER, *Power from on High*, pp. 361-373.

³⁴⁴ J. D.G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit*, p.65.

³⁴⁵ BRUCE, Acts, 182. M.A. CHEVALIER, *Souffle de Dieu : Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, Paris, Beauchesne, 1978, pp. 201-202. HULL, *The Holy Spirit in the Acts*, p. 119. I. Howard MARSHALL, *The Acts of the Apostles: An Introduction and Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, p. 153, 157, John R.W. STOTT, *Du baptême à la plénitude*, pp. 32-35. TURNER, *Power from on High*, pp. 360-361, 373-375.

³⁴⁶ F.J. FOAKES JACKSON & K. LAKE, « The Development of Thought on the Spirit, the Church and Baptism », *The Beginnings of Christianity Part I, The Acts of the Apostles Vol. I, Prolegomena I, The Jewish, Gentile and Christian Backgrounds*, éd. F. J. Foakers Jackson et Kirsopp Lake, Grand Rapids, Baker Book House, 1979, p. 327 ; GEORGE, « L'Esprit Saint dans l'œuvre de Luc », in *Revue Biblique* 85, 1978, p. 527. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, p. 258 ; LAKE et CADBURY, *Acts Vol. IV*, p. 93 ; LAMPE, « The Holy Spirit in the

baptême et la réception de l'Esprit seraient étroitement liés ensemble. Dans une autre source, la réception de l'Esprit serait séparée de la conversion. Le fait que les deux idées soient représentées chez Luc serait une preuve de sa fidélité envers ses sources.

- D'autres proposent que le développement se trouve au niveau du canon. La pneumatologie de Luc serait plus primitive et moins développée par rapport à la pneumatologie de Paul ou de Jean³⁴⁷.

Dans ce cas il n'est pas nécessaire d'harmoniser leurs théologies. L'on risque même de perdre une partie importante du message de Luc dans une telle harmonisation. La pneumatologie de Luc représente une compréhension primitive de l'Esprit basée sur les observations initiales de l'activité visible de l'Esprit et décrite en termes vétérotestamentaires. Les trois thèses reconnaissent, au moins dans le cas des Samaritains, une réception de l'Esprit subséquente à la conversion. Les trois thèses sont plausibles, mais seulement la dernière correspond au critère de la cohérence de l'ensemble de Luc-Actes.

La thèse proposant que ce soit Dieu qui fait une exception rencontre, au moins, deux obstacles majeurs³⁴⁸. Premièrement, le texte ne donne pas l'indication que ce qui se passe chez les Samaritains soit une exception. La réception de l'Esprit sert probablement à valiser l'expérience des Samaritains pour le lecteur. Mais cette validation par l'Esprit est thématique dans les Actes et n'est ni liée à la réception des apôtres ni à la notion d'un délai. Si l'on présuppose l'idée d'une

Writings of St. Luke », p. 200 ; Michel QUESNEL, *Baptisés dans l'Esprit : Baptême et Esprit Saint dans les Actes des Apôtres*, Lectio Divina 120, Paris, Cerf, 1985, p. 59 ; SCOTT, *The Spirit in the New Testament*, p. 89.

³⁴⁷ F.J. FOAKES JACKSON & LAKE, « The Development of Thought on the Spirit », p. 323 ; Hermann GUNKEL, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus*, 2^e éd., Göttingen, Dandenhoed & Ruprecht, 1899, pp.2-4. MENZEIS, *Empowered for Witness*, pp. 256-257. SCHWEIZER, « pneu/ma », p. 394. SHELTON, *Mighty in Word and Deed*, pp. 1-13.

³⁴⁸ Voir la réfutation de cette thèse par MENZEIS, *Empowered for Witness*, p. 206.

exception, le besoin de validation par les mains des apôtres peut offrir une explication pour cette présupposition. Mais la présupposition n'est pas nécessaire à la logique de ce passage. Deuxièmement, même si l'on accepte cette thèse, elle ne résout pas l'énigme. Un chrétien sans l'Esprit, même en tant qu'exception, est inconcevable chez Paul et une contradiction de sa théologie.

Les solutions qui proposent un développement de pneumatologie au niveau des sources de Luc, et ainsi, une incohérence dans le texte due à la rédaction des différentes sources, se trouvent en dehors de la portée d'une étude synchronique. Néanmoins, cette thèse aurait l'avantage d'exprimer les différentes théologies des communautés primitives.

La thèse la plus cohérente pour l'œuvre de Luc est celle qui voit un développement de pneumatologie au niveau néotestamentaire. C'est-à-dire la pneumatologie de Luc est moins développée que celle de Paul ou de Jean. Sa conception de l'Esprit vient de l'expérience de l'Eglise primitive et de l'Ancien Testament. Les métaphores décrivant la présence d'une force divine viennent essentiellement de l'Ancien Testament. Les faits concrets, inexplicables et visibles de l'expérience quotidienne des premiers disciples étaient autant de preuves de l'influence de l'Esprit. La plupart des effets de l'Esprit constatés par Luc et par ces premiers disciples ont aussi des parallèles dans l'Ancien Testament et dans la notion de l'Esprit de prophétie de la période intertestamentaire. L'on pourrait appeler ces effets des dons « prophétiques » : le parler en langues, les prophéties, l'assurance pour annoncer la parole, la capacité d'opérer des signes et des prodiges, les révélations et les visions, une sagesse et une foi extraordinaires. Luc et la communauté des apôtres comprenaient l'Esprit à travers leurs expériences et dans les catégories de leurs connaissances. L'Esprit est tombé sur eux comme sur les prophètes d'autrefois.

8.2. Notre point de vue

Rappelons que dans nos trois récits, l'action de l'Esprit Saint n'est ni décrite par le verbe « baptiser » ni par son substantif. L'auteur utilise tour à tour le verbe remplir, tomber et venir. A ces verbes, nous avons associé ceux qui reviennent dans l'explication décrivant ces actions de l'Esprit Saint. Il s'agit du verbe « répandre » (2,17.18;10,45), « recevoir » (10, 47), « descendre » (11, 15). Cette dernière référence établit bien un lien avec l'annonce de Jean Baptiste : « *Jean a baptisé d'eau, mais vous, vous serez baptisés de l'Esprit Saint* » (11,16). Le Saint-Esprit est aussi un don ou un cadeau. Cette diversité d'expressions qui décrivent une même réalité, placée dans le contexte lucanien, ne devrait pas donner l'occasion aux constructions théologiques sans une base scripturaire.

Chez Paul l'expression « baptisés en Christ » est significative. Elle renvoie à une union mystique du croyant ou chrétien par la mort et la résurrection du Christ. Alors que chez Luc, elle renvoie d'abord au baptême d'eau de Jean le baptiste, puis à l'explication de la deuxième partie de cette annonce: « *il vous baptisera du Saint-Esprit* ». Il est clair que ces actions de l'Esprit Saint dans ces trois textes précis sont suivies directement du parler d'autres langues ou parler en langues, cependant, on ne peut conclure que chaque fois qu'on est rempli ou plein de l'Esprit dans les Actes, l'on doit parler en langues. Nous sommes persuadé qu'il y a une différence entre Luc et Paul. Dans la perspective lucanienne, il s'agit bien de la xénoglossie, c'est-à-dire des langues audibles. Chez Paul, il s'agit à la fois de xénoglossie (langues des hommes) et de glossolalie comme phénomène ineffable³⁴⁹. Beaucoup de défenseurs de

³⁴⁹ Irénée (ca. 115-202) raconte qu'à son époque des frères « avaient des dons prophétiques et parlaient par l'Esprit en toutes sortes de langues » (*Adversus Haereses* V,6). Il s'agit peut-être d'un phénomène isolé. Ce Père de l'Eglise n'affirme nulle part que ce charisme avait survécu dans l'Eglise depuis l'époque apostolique. Tertullien (ca. 150-230) en parle également (*De Anima*, c. 9). Mais on sait que ce Père de l'Eglise s'est tourné au cours de sa carrière vers le

l'orthodoxie concilient hâtivement Luc et Paul. A notre point de vue, il faut donc bien cerner distinctivement la perspective lucanienne et paulinienne. La perspective paulinienne est à la fois doctrinale et didactique (1Co 12,13) alors que celle de Luc est narrative.

En effet, en termes simples, la prière pour que Dieu nous « baptise de son Esprit » ne paraît-elle pas inadéquate au chrétien déjà supposé « baptisé en Christ » à la lumière de Paul ? Mais aussi la prière pour que Dieu nous « remplisse de son Esprit » ne nous paraît-elle pas logique par rapport à nos limites et nos insuffisances que nous ressentons devant Dieu ?

C'est bien le souci, pensons-nous, d'apporter une réponse satisfaisante dans une démarche cohérente, que certains estiment que le « baptême de l'Esprit » n'est pas à rechercher par tout chrétien. Il devrait au contraire chercher « la plénitude de l'Esprit » et non le « baptême de l'Esprit » parce qu'il est déjà baptisé en Christ. Et pourtant les deux prières disent au fond la même chose pour la simple raison qu'on ne peut nier l'expérience religieuse qu'un chrétien vit dans sa foi. Cet élan d'aller vers Dieu, ne peut être défini ou limité par des formules dogmatiques « une fois pour toutes : ἐφάπαξ »³⁵⁰. C'est encore dans ce sens que l'on peut comprendre le caractère tout à fait circonstanciel de l'épître aux Corinthiens dans cette section 12-14.

En effet, cette section (1Co12-14) a pour préoccupation majeure de régler aussi l'expérience débordante au sein de l'église locale de Corinthe face à l'influence du monde religieux environnant. C'est une

montanisme, une secte qui exaltait entre autres les dons extraordinaires de l'Esprit et que condamnait l'Eglise de l'époque. Dans son commentaire de 1 Corinthiens 14, Chrysostome (345-407) parle de la glossolalie comme d'une chose mystérieuse qui échappe à son entendement. Constantinople est le théâtre de scènes extatiques où on profère des sons inarticulés, pousse des cris, à grand renfort de gestes désordonnés et de convulsions. Chrysostome désapprouve fermement de telles manifestations (*Homélie sur Esaïe* 6:2).

³⁵⁰ Expression chère à l'épître aux Hébreux pour signifier l'œuvre expiatoire de Christ accomplie une fois pour toute : Christ est à la fois sacrificateur et sacrifice.

bonne illustration pour qu'à notre tour nous puissions sagement par l'Esprit de Dieu, bien gérer les problèmes qui sont les nôtres aujourd'hui. C'est encore une fois un problème à la fois exégétique et herméneutique ou encore un problème de tension entre la tradition mouvante et l'écriture fixée une fois pour toutes. La difficulté que ressent celui qui vit l'expérience pentecôtiste est celle de concilier son expérience et les données bibliques. Le phénomène de « parler en langues » tel qu'il est vécu dans nos églises pentecôtistes réclame une interrogation sur sa nature.

Il nous faut de discernement! Et encore chez Luc il ne s'agirait pas, à la lumière de nos résultats exégétiques de « parler en langues extatiques ». Même si chez Paul la « glossolalie » qui nécessite une interprétation trouve son fondement, il ne faut pas en exagérer son usage. Il ne s'agit pas non plus d'une extase où l'on perd toute conscience comme dans d'autres pratiques païennes. L'Esprit ne nous enferme pas dans l'extatique personnelle mais nous ouvre à l'autre, à l'altérité.

Du moins, à notre avis, la glossolalie peut être comprise comme une mise en œuvre d'un facteur psychique qui peut être éveillé par une forte émotion ressentie par certains chrétiens qui déclenche un parler désordonné permettant d'apaiser une douleur ou une frustration antérieure. Le Seigneur peut s'en servir. La xénoglossie est rare, pour ne pas dire inexistante dans les églises charismatiques ou pentecôtistes. Dans ce sens, Max-Alain Chevallier est absolument catégorique quand il dit :

*La xénoglossie se sera jamais répétée, le discours de Pierre est donné comme le prototype de la prédication apostolique dont Luc fournira de nombreux échantillons dans les Actes, prédication adressée ce jour-là prophétiquement à des représentants Juifs de toutes les nations*³⁵¹.

³⁵¹ M- A. CHEVALLIER, *Op.cit.*, p.184.

Si pour certains cette citation est catégorique, cependant, il faut reconnaître qu'elle est basée surtout sur le motif théologique qu'historique de l'événement. C'est effectivement la xénoglossie qui constitue la pointe théologique pour Luc. Le contenu de ce dont on parle en « d'autres langues » se clarifie par cette expression : τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ qui n'est tout simplement que l'Évangile universel de Jésus-Christ.

Nous sommes d'accord avec Yves Congar que dans le Pentecôtisme on tient communément une distinction entre régénération et baptême de l'Esprit. Celui-ci est expérimenté comme un fait d'être rempli du Saint-Esprit à l'image des apôtres le jour de Pentecôte. On se réfère surtout aux Actes, à la lumière desquels on lit les autres textes, de sorte qu'ils sont comme un « canon dans le canon ». Mais, dans ce cadre commun existent deux, voire trois positions différentes. Poursuivant la ligne des Mouvements de sainteté, qui eux-mêmes procédaient de Wesley, beaucoup comptent deux étapes ou moments : la conversion qui aboutit à la régénération (baptême d'eau) et la sanctification, liée au baptême de l'Esprit. Pour certains, mais non pas tous, le parler en langues est le signe nécessaire du baptême de l'Esprit. D'autres, en particulier, les « Assemblées de Dieu », distinguent trois moments : la conversion, le baptême de l'Esprit, la sanctification qui dure toute la vie. Certains, « l'Église apostolique », ajoutent l'acception de l'autorité des « apôtres »³⁵². Ceci permet à renchéirir la position de Sinclair Ferguson, selon laquelle généralement dans les traditions pentecôtiste et charismatique, le baptême dans l'Esprit et sa manifestation la plus courante, le don des langues, est considérée comme une étape supplémentaire dans l'expérience spirituelle, distincte (pas toujours chronologique) et séparable de la conversion³⁵³.

³⁵² Y. CONGAR, *Op.cit.*, pp.241-242.

³⁵³ S. FERGUSON, *L'Esprit Saint*, Cléon d'Andran, éditions Excelsis, 1999, p. 93.

8.3. De l'immatunité à la maturité ?

De l'immatunité à la maturité ne serait-ce pas, le passage de l'école lucanienne à celle paulinienne ? Ce qui invite à poser la question, c'est la différence entre Luc et Paul. Voici l'explication intéressante que Yves Congar nous présente :

- Les Actes racontent l'intervention de l'Esprit dans le développement de l'Eglise vers l'extérieur, tandis que Paul le considère en tant qu'il concerne chaque chrétien intérieurement.

- Dans les Actes, l'action de l'Esprit est constatable, charismatique : elle est une expérience normale de n'importe quel chrétien ; pour Paul, l'action de l'Esprit est objet de foi au moins autant que d'expérience, et il sait qu'une grande partie des chrétiens n'a pas cette expérience.

- D'après les Actes, le Christ envoie l'Esprit aux disciples pour réaliser son œuvre ; d'après Paul l'Esprit réalise dans chaque chrétien leur être dans le Christ.

Il est exact que Luc n'a pas une théologie des effets et fruits de l'Esprit dans la vie du chrétien, comme Paul (le Christ en nous) : il montre le dynamisme de la foi, la croissance de l'Eglise. Même quand il dit que le Christ donne l'Esprit (2,33), c'est dans la ligne de la mission et de la prophétie (2,17ss), non dans celle de la vie nouvelle. L'Ancien Testament annonçait les deux (d'un côté Jo 3, d'un autre Ez 36,26ss ; Jr 31,31-34). Luc s'attache au témoignage missionnaire. Mais peut-on séparer tellement les impulsions pour la mission et la vie « spirituelle » des disciples ? N'est-ce pas faire dominer le thème textuel sur la réalité ? S'interroge Yves Congar³⁵⁴.

³⁵⁴ On remarque justement que le sommaire célèbre d'Ac 2,42 qui résume toute la vie ecclésiale, et, dans ce sommaire la *Koinônia* (comunión) n'est rapporté expressément au Saint-Esprit. C'est exact selon Congar. Mais, au point réel, Ac 2,42 ne décrit-il pas la vie de la communauté ecclésiale telle qu'elle découlait de la Pentecôte ? Si l'Eglise a été lancée alors dans le monde par l'événement de l'Esprit, celui-ci n'anime-t-il pas sa vie interne comme sa vie externe ? Ne

De notre côté, il serait aussi juste de voir, d'une part, dans la perspective lucanienne, une certaine distanciation qui est une marque transcendante de l'œuvre de l'Esprit face à l'homme qui en bénéficie : l'Esprit avec nous, qui fortifie, donne la force. Souvent qualifié d'« ἄγιος », il vient d'en haut, il remplit, il descend ou tombe sur des personnes, il est répandu, il est reçu comme δύναιμις et δωρεὰ (Ac 1,8). D'autre part, dans la perspective paulinienne, il est aussi judicieux de voir une certaine proximité qui est une marque d'immanence de l'action de l'Esprit en nous : souvent sans qualificatif « ἄγιος », il agit en nous, dirige nos actions, conduit, nous communique ses fruits (Ga 5, 16.22). L'exemple le plus frappant est celui du texte de Ro 8,16 dont le double emploi du mot pneu/ma n'a pas le même sens dans ce verset : αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ/ *L'Esprit dit à mon esprit que je suis enfant de Dieu* . Le premier emploie se rapporte à l'Esprit de Dieu, alors que le deuxième se rapporte à l'esprit humain. Chez Luc l'Esprit Saint est plus charismatique alors que chez Paul, le même Esprit a des rôles éthiques. Passer de Luc à Paul, serait passé du stade charismatique à celui dont l'Amour est le point essentiel. Ce serait le passage de l'immaturité à la maturité comme du lac agité à l'océan pacifique. L'Amour est alors l'expression et le fruit par excellence de celui qui peut se réclamer « rempli ou plein de l'Esprit ».

risquerait-on pas de ramener saint Luc à une conception vététotestamentaire de l'Esprit, et encore, partielle? Il en est peut-être proche, mais s'y réduit-il ? On ne peut attribuer à saint Luc la profession explicite du dogme du deuxième concile œcuménique (Constantinople 381). Cependant, Luc dépasse le stade vététotestamentaire, où c'est « Dieu » qui donne son Souffle : en divers moments; l'Esprit agit lui-même. Le livre des Actes laisse apparaître un progrès remarquable vers la personnification de l'Esprit Saint, progrès qui dépasse la simple personnification littéraire. L'attribution constante à l'Esprit d'une série bien déterminée d'interventions importantes dans l'histoire du salut semble indiquer qu'il est conçu en pratique, comme sujet d'attribution divin, et différent d'une certaine façon de Yahvé, sans que soit posé, pour autant, le problème de la distinction. Cf. I. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint, Tome I. L'expérience de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1981, pp.73-74.

8.4. L'expérience pentecôtiste : une réalité incontournable ?

Pour mieux comprendre, il faut rappeler que les mouvements piétistes³⁵⁵ et de Réveils évangéliques qui se succèdent depuis la fin du XVII^{ème} siècle jusqu'à nos jours au sein d'un protestantisme toujours tenté de s'enliser, soit dans un intellectualisme rationaliste, soit dans un doctrinarisme étroit et intolérant, ont toujours cherché à retrouver la dynamique spirituelle et prophétique qui a animé la Réforme protestante à ses débuts.

³⁵⁵ On retrouve la glossolalie de façon intermittente dans l'histoire de certains ordres mendiants du XIII^{ème} siècle, chez des « prophètes » anglais du XVI^{ème} siècle, les disciples de Georges Fox, les jansénistes en France et dans des mouvements de réveil du siècle dernier (Angleterre, Irlande, Suède, Amérique). Mentionnons aussi les « prophètes » chez les camisards, au début du XVIII^{ème} siècle. Les terribles souffrances que la révocation de l'édit de Nantes avait imposées aux Huguenots avaient exaspéré leurs sentiments et conféré à leur foi et leur espérance une exaltation qui donnait à leurs réunions clandestines une allure rappelant certains rassemblements de charismatiques d'aujourd'hui. La glossolalie allait de pair avec la prophétie. Mais les prédictions qu'on attribuait au Saint-Esprit ne se sont pas toujours réalisées. C'est ainsi que les camisards attendaient la résurrection de l'un d'entre eux en 1708, et cette résurrection n'eut pas lieu. Il en est de même des Irvingiens d'Ecosse au XIX^{ème} siècle. Une grande réserve s'impose donc quant à l'origine et la nature des quelques cas de glossolalie attestés par l'histoire de l'Eglise chrétienne. Si le parler en langues est l'œuvre du Saint-Esprit, pourquoi son attestation dans l'histoire du christianisme est-elle si inconsistante et intermittente ? Si ce don est aussi important que l'affirment les charismatiques, pourquoi ne surgit-il qu'ici et là, dans des communautés qui recherchent et cultivent l'exaltation et en font un ingrédient indispensable de la piété chrétienne ? Il y a eu dans l'histoire de l'Eglise chrétienne beaucoup de belles figures de foi et de piété, solidement enracinées dans l'Écriture Sainte et manifestement remplies du Saint-Esprit, qui ne pratiquaient pas ce charisme.

8.4.1. Esquisse typologique du mouvement pentecôtiste et charismatique³⁵⁶

On essaye généralement de situer le mouvement de Pentecôte dans la mouvance évangélique, voire même fondamentaliste du protestantisme. Walter Hollenweger, lui, insiste à juste titre sur le fait que le mouvement de Pentecôte est « un mouvement *sui generis* », « une nouvelle confession, en quelque sorte ». On fait fausse route lorsqu'on cherche à l'expliquer à l'aide de catégories tirées de l'histoire de l'Eglise et de sa théologie, ou quand on le décrit comme un mouvement évangélique, un genre de fondamentalisme, une nouvelle Réforme, ou un piétisme caractéristique. Il faut néanmoins constater que ce mouvement est tout sauf homogène. Il est issu de racines très diverses, et il s'est considérablement différencié au cours des dernières décennies. Klaus Schäfer en esquisse ci-dessous les grandes tendances, en donnant la priorité à la question des racines historiques du pentecôtisme, à ses caractéristiques théologiques et à ses aspects sociologiques. On distingue généralement trois ou quatre courants principaux :

Les origines du mouvement de Pentecôte dit « classique » se trouvent aux Etats-Unis. Les premiers phénomènes de ce type de piété enthousiaste sont apparus en 1901 à Topeka/Kansas, et se sont répandus de là en Californie. Le Réveil dit « de la rue Azusa », inauguré en 1906 à Los Angeles sous la direction du prédicateur noir William Joseph Seymour, est considéré par les historiens comme étant le berceau du mouvement classique de Pentecôte.

Ses éléments essentiels sont les suivants : une liturgie incorporant des traditions orales et des mélodies de la population afro-américaine ; une théologie narrative ; une participation prépondérante des membres ordinaires de la communauté dans le domaine de la réflexion, de la

³⁵⁶ Klaus Schäfer, traite le phénomène des Eglises de Pentecôte dans le Tiers monde dans son article « Les Eglises de Pentecôte et les mouvements néo pentecôtistes : un défi pour les Eglises du Tiers monde », in *Revue protestante de missiologie, perspectives missionnaires*, N°35, 1998, pp. 24-25.

prière et des prises de décision ; l'incorporation des songes et des visions dans les expressions publiques et privées de la prière ; l'expérience de la guérison par la prière et l'imposition des mains ; le parler en langues (glossolalie).

Ce mouvement de Pentecôte est issu du courant dit de la « sanctification », dont les origines remontent essentiellement au méthodisme. Dans les cercles méthodistes, on attendait, en plus de la conversion ou nouvelle naissance, une seconde expérience de « crise ». Celle-ci, en succédant à la conversion et en l'approfondissant, était censée faire accéder les fidèles à un niveau supérieur de vie spirituelle. Dans les premières communautés pentecôtistes, on a vu apparaître ainsi la notion d'une voie du salut en trois étapes, avec la conversion ou nouvelle naissance comme expérience initiale, suivie de la sanctification dans l'expérience d'une « seconde bénédiction », avec enfin, en troisième lieu, le « baptême dans l'Esprit » en tant qu'expérience de plénitude de l'Esprit Saint et de ses dons. Cette notion d'une progression en trois étapes ne s'est cependant pas répandue de manière générale. On connaît mieux la conception du salut en deux étapes, plus largement répandue, selon laquelle la conversion/nouvelle naissance et la « naissance dans l'Esprit » représentent les deux stades décisifs du salut, tandis que la sanctification est comprise comme un processus qui doit se poursuivre pendant toute la vie. Les représentants de ces deux courants théologiques sont cependant convaincus que le signe distinctif du « baptême dans l'Esprit » est le parler en langues inconnues, la glossolalie.

En conséquence les églises nées de ce mouvement insistent sur le devoir d'annoncer le Plein Evangile, à savoir ces quatre vérités fondamentales : « *Jésus sauve, Jésus baptise, Jésus guérit, Jésus revient* ». Durant ces deux dernières décennies, souligne Klaus

Schäfer³⁵⁷, l'enseignement pentecôtiste s'est répandu peu à peu dans les « Eglises historiques » (réformées, luthériennes, anglicanes). Les « Jesus People » lui ont donné une publicité et une diffusion inattendues. A partir de 1960 des groupes de prière charismatiques se sont constitués dans les grandes Eglises protestantes, puis, après 1967, dans l'Eglise catholique romaine. L'importance donnée au Saint-Esprit et à ses dons est la caractéristique commune de ces différents groupes plus ou moins informels. Juste réhabilitation d'une Personne méconnue, revanche éclatante d'une doctrine mise sous le boisseau, vogue passagère ou séduction diabolique ? Une chose est certaine : dans la mesure où pentecôtisme et néo-pentecôtisme ont rappelé aux chrétiens la nécessité de compter davantage sur l'Esprit de Dieu, de rechercher les dons spirituels et d'aspirer à la plénitude de l'Esprit, l'Eglise chrétienne ne peut que leur en être reconnaissante.

8.4.2. Quel fondement doctrinal pour les églises Pentecôtistes ?

Pour mieux dégager le fondement doctrinal des églises Pentecôtistes, il faut d'abord saisir qu'Il existe aux marges du protestantisme, une nébuleuse d'Eglises habituellement qualifiées d'*évangéliques* qui, par-delà les différences, se caractérisent par un ensemble de traits fréquemment attestés :

- Diverses Eglises évangéliques s'appuient sur la Bible seule, lue avec un état d'esprit littéraliste : la Bible n'est pas seulement à leurs yeux la référence unique sur laquelle doit s'appuyer le système de croyances ; elle contient aussi toutes les informations sur la règle de vie à adopter.
- Elles sont des Eglises de professants : elles rassemblent des chrétiens ayant fait l'expérience de la conversion personnelle. D'où leur hostilité au baptême des enfants ; c'est l'adulte conscient qui doit décider

³⁵⁷ K. SCHÄFER, « Les Eglises de Pentecôte et les mouvements néo-pentecôtistes : un défi pour les Eglises du Tiers monde », in *Revue protestante de missiologie, perspectives missionnaires*, N°35, 1998, p. 23.

son adhésion au Christ. D'où aussi l'importance des témoignages que l'on écoute lors des réunions religieuses.

- Ce sont des Eglises libres, qui s'administrent elles-mêmes. Toutefois, elles tendent à s'associer dans des fédérations de groupes locaux pour mettre les moyens en commun afin d'être plus efficaces.

Certaines mettent fortement l'accent sur les dons de l'Esprit Saint, tels que l'apôtre Paul les a mentionnés : dons de guérison, de parler en langues inconnues... selon le second chapitre des Actes des apôtres, ils ont été manifestés pour la première fois le jour de la Pentecôte qui a suivi la mort de Jésus. On les appelle pour cela *Eglises pentecôtistes*. Il s'agit plus d'un ensemble de groupes et de fédérations que d'un mouvement unique solidement structuré, non seulement parce que ce sont des Eglises libres, mais aussi parce que certaines s'organisent pour rassembler telle ou telle minorité ethnique. L'une des organisations les plus importantes dans le monde est constituée par les Assemblées de Dieu nées à partir d'un puissant *baptême de l'Esprit* dont bénéficièrent des étudiants de l'école biblique de Topeka, dans le Kansas, le 3 juin 1901³⁵⁸.

Concernant le parler en langues nous avons deux versions : « Une version ancienne, le baptême du Saint-Esprit dont le signe initial est le parler en langues et une version plus récente, le baptême du Saint-Esprit donné aux croyants qui le demandent ». Cette version suggère que des croyants peuvent être baptisés du Saint-Esprit sans avoir fait l'expérience du parler en langues. Cependant, il faut encore se poser des questions sur la nature et l'usage du « parler en langues » dans ces églises³⁵⁹.

³⁵⁸ B. BLANDRE, « L'église évangélique de Pentecôte de Besançon », in *Mouvements religieux*, No 306-307, 2005, p. 3.

³⁵⁹ B. BLANDRE, *Op.cit.*, p.14. Qu'en est-il de la nature de la glossolalie actuelle et du but qu'elle poursuit ? R.G. Gromacki, une autorité en la matière, écrit : « Les conclusions des linguistes indiquent que la glossolalie moderne est faite de sons inconnus ne reproduisant aucun vocabulaire connu et n'obéissant à aucune règle grammaticale, qui imitent des langues étrangères, et dénués de tout

ce qui fait qu'une langue est une langue. Ce mouvement nouveau est donc essentiellement en contradiction avec le parler en langues attesté par la Bible » (*The Modern Tongues Movement*, p.67). Il ne s'agit donc pas de xénoglossie, du recours à des langues étrangères, mais d'un phénomène phonétique fondamentalement différent. C'est un non-langage, dépourvu de toutes les caractéristiques d'une langue véritable, une suite de sons que le glossolale prend parmi tous ceux qu'il connaît et qu'il juxtapose au hasard. Le linguiste W.J. Samarin a établi qu'il s'agit d'un parler élémentaire où la fréquence des voyelles et des consonnes reste analogue à celle de la langue maternelle. Ainsi, la glossolalie des charismatiques anglophones utilise à 56% les consonnes T, K, S, Y et P, ce qui correspond à la fréquence de ces lettres en anglais (*Tongues of men and angels*). Un spécialiste français parvint à la même conclusion en expertisant la glossolalie d'un médium spirite français qui prétendait parler le « martien » et l'hindou. Il paraît qu'aucun cas de soi-disant xénoglossie constaté en milieu charismatique ne résiste à un tel examen. Des enregistrements faits sur cassette ont permis d'identifier quelques rares groupes de syllabes comme appartenant à une langue connue. Il reste donc aux charismatiques à prouver ou bien que le parler en langues dont il est question dans la Bible était une série de sons inarticulés et incohérents, ou bien que la glossolalie qu'ils pratiquent aujourd'hui utilise des langues étrangères. Cette preuve n'est pas faite. Ne faut-il pas en conclure que la glossolalie pratiquée par les pentecôtistes et les néopentecôtistes est radicalement différente de celle attestée par le Nouveau Testament ? Que dire aussi de la façon dont la glossolalie est pratiquée ? Par exemple des techniques qu'on recommande à ceux qui recherchent ce charisme pour pouvoir le pratiquer ? Dans un article pentecôtiste américain, on peut lire : « Certains croyants imaginent que le Saint-Esprit s'emparera d'eux avec une intensité telle qu'ils seront littéralement contraints de parler en langues, sans aucun concours de leur volonté. Mais ceci n'arrivera jamais. Il faut que dans la glossolalie le croyant coopère avec le Saint-Esprit » (*Prince*, 1972, p. 3). Un pasteur luthérien charismatique donne aux amateurs de la glossolalie les conseils suivants : « Pour parler en langues, il faut que vous cessiez de prier en anglais. Vous vous enfermez tout simplement dans le silence et décidez de ne prononcer aucune syllabe des langues que vous avez apprises... Ne cherchez pas un sens à ce que vous dites; pour vous, il ne s'agit que d'une suite de sons. Les premiers vous paraîtront étranges et insolites, hésitants et inarticulés. Avez-vous jamais remarqué comment un bébé apprend à parler ? » (*Miles*, février 1965, p. 5.6). Mais l'apôtre Paul ne nous demande-t-il pas de cesser de nous comporter en petits enfants, pour devenir des chrétiens adultes (1Co13,11), des « hommes faits » (1Co 14,20) ? Ce qui est plus important encore, c'est que l'Écriture ne nous demande jamais de parler en langues ni de rechercher ce don. Jésus exhorta les disciples à « attendre » ce que le Père leur avait « promis » (Ac 1,4). Ils étaient donc disponibles à recevoir ce don et à l'utiliser, mais ne le recherchaient pas comme une manifestation nécessaire du Saint-Esprit. Et surtout, ils n'ont utilisé aucune technique pour se l'approprier.

Au sujet de ces églises il est important de noter que Dieu ne veut pas que l'unité et le témoignage de l'Eglise (1 Co1,10-15 ; 14,23-25) ou la foi personnelle de ses membres (1 Co 13,1-3) soient mis en question et perturbés par l'égoïsme, la satisfaction de la vanité personnelle, l'esprit de compétition et l'indifférence doctrinale. Il s'ensuit que si tels sont effectivement les résultats de l'activité charismatique, celle-ci ne peut guère être considérée comme l'œuvre du Saint-Esprit³⁶⁰. Sans jeter totalement le discrédit sur ce don de « glossolalie », néanmoins, certains témoignages, qui manifestent une pure manipulation ne sont pas à douter dans ces églises³⁶¹. L'expérience religieuse prime sur le témoignage des

³⁶⁰ Où faut-il chercher la source de la glossolalie moderne ? Dans l'action du Saint-Esprit ? Les charismatiques en sont convaincus et fondent leur conviction sur le changement profond que leur expérience spirituelle a provoqué dans leur vie. Ils font appel à ce que dit Jésus: « Vous les reconnaîtrez à leurs faits ». Mais le Christ songe aux faux prophètes, et les fruits qu'ils portent ne sont pas leurs œuvres, mais leur doctrine (Mt7,15-20). Cependant, non seulement la fin ne justifie pas les moyens, mais elle ne les révèle même pas nécessairement. Même des résultats recommandables ne prouvent pas qu'on identifie correctement la cause ou qu'on interprète correctement la signification d'une expérience spirituelle. La norme de vérité en matière religieuse est toujours la Parole de Dieu, et jamais les sentiments subjectifs de l'homme, aussi pieux soient-ils. Cela dit, les fruits du renouveau charismatique ne sont pas toujours aussi bons qu'on le prétend.

³⁶¹ L'évangéliste allemand Kurt Koch, qui est bien au courant de ces questions pour avoir fréquenté d'innombrables milieux chrétiens, raconte avoir assisté un jour à un congrès sur la mission au Japon. Un pasteur américain fit irruption dans la salle au moment où la conférence allait commencer, affirmant qu'il était « rempli de l'Esprit » et que le Seigneur lui commandait de parler à l'assemblée. On lui refusa ce droit. Il organisa alors des contre-réunions auxquelles il invita les gens. Une quarantaine de missionnaires se rendirent à son invitation. L'un d'eux lui demanda comment il fallait s'y prendre pour pouvoir parler en langues. Le pasteur américain lui répondit : « Il vous faut penser à une courte prière, peut-être la phrase: "Seigneur, aide-moi !", et répéter cette phrase de cinq cents à huit cents fois. Alors votre langue et votre état conscient s'y habitueront et tout à coup vous parlerez en langues ». Kurt Koch commente l'épisode en ces termes : « Nous n'avons pas besoin de preuve ici pour montrer si ce parler en langues est biblique ou non. Le Saint-Esprit n'a pas besoin d'exercices de répétition ni d'entraînement du subconscient. De tels incidents sont à la fois tragiques et honteux » (*Le conflit des langues*, p. 23.24). Il serait sans doute injuste de laisser entendre que toutes les communautés charismatiques font preuve de la même exaltation et recourent aux mêmes procédés. Mais ils sont nombreux, ceux qui

Ecritures. C'est avec raison que l'un des plus profonds analystes de l'expérience spirituelle, Saint Grégoire de Nysse disait que le propre des

agissent ainsi, et le simple fait qu'une telle manipulation du Saint-Esprit existe suscite méfiance et réticence a priori. Sans doute l'exemple d'Haïti n'est-il pas représentatif du mouvement charismatique en général. Mais il est là. Lors d'une conférence internationale à Port-au-Prince, K. Koch donna cinq messages sur les dons de l'Esprit et leurs contrefaçons sataniques. Il écrit : « Les auditeurs étaient contents de mon discours, mais j'ai été surpris et déçu par la réunion de prière qui a suivi. Pendant le temps de prière, quelques-uns des pasteurs sautillaient sur l'estrade. Par la suite, j'ai appris qu'ils étaient membres de "l'Eglise sautante". Les auditeurs couraient çà et là, battant des mains, criant et pleurant de plus en plus fort. J'étais confus. Vers la fin du temps de prière, beaucoup de dames et de jeunes filles se sont affaissées et ont commencé à parler en langues. Personne n'a interprété. Ce qui m'a surpris le plus, c'était qu'un pasteur américain aussi a parlé en langues. Finalement il a dit : "Seigneur, donne l'interprétation". Aussitôt il s'est interprété lui-même en déclarant: "Je suis le Dieu vivant. Je reviens bientôt. Soyez prêts". Mon organisateur et moi avons senti des frissons dans le dos. La deuxième et la troisième réunion étaient encore pires. Alors mon ami m'a dit: "Je ne puis rester ici. Il y a une atmosphère démoniaque, non la présence du Saint-Esprit". Il a quitté la réunion. J'ai essayé d'endurer la quatrième réunion, puisque j'étais conférencier. Mais moi aussi je suis devenu épuisé. Pendant tout ce temps j'ai dû demander la protection du Seigneur. Pour moi, ce n'était pas la forme biblique du parler en langues, mais une forme démoniaque » (*Le conflit des Langues*, p. 3). Françoise de Mensbrugge a assisté à de nombreuses séances charismatiques avant d'écrire son livre *Le Mouvement Charismatique*, dans lequel ne manquent pas les récits de manipulation du Saint-Esprit. En 1958, elle assista à un congrès international dans le centre apostolique de Kolding, au Danemark. Elle fut frappée par le « caractère programmé de certaines manifestations : avant qu'ils n'aient ouvert la bouche, des micros enregistreurs étaient branchés devant les "prophètes". Les prophéties ainsi obtenues servaient souvent de base à la prédication et jouissaient d'un beaucoup plus grand prestige que les Ecritures elles-mêmes » (p. 9). L'auteur est convaincu aussi que la « mise en condition » joue un rôle très important dans ces manifestations. Il a pris lui-même conscience de la part du psychisme dans leur éclosion: « Le passage de "la conscience à la prise de conscience" s'est opéré graduellement, en cours de retraite et dans les mois qui ont suivi. J'ai réalisé dans un premier temps que si l'expérience charismatique est donnée, elle est aussi provoquée: les désirs orientés vers un seul objet, l'expérience du cénacle, les heures d'immobilité prolongée dans le clair-obscur de la chapelle, le jeûne chez plusieurs, le manque de sommeil chez certains trop perturbés pour dormir, sont des techniques aussi efficaces que les plus grosses "ficelles" des évangélistes pentecôtistes. Seulement il n'y a pas eu de phénomènes physiques spectaculaires, à part des pleurs, mais toujours discrets. Par contre, j'ai perçu de l'intérieur les signes d'une altération de la conscience : sensation de resserrement des muscles de la gorge, léger tremblement des genoux, sentiment de joie intense, vision » (p. 20 s.).

expériences de Dieu les plus hautes, c'est de pousser ceux qui les font toujours plus loin : comme au-delà de toute expérience possible au pensable³⁶².

8.4.3. L'expérience charismatique au crible de l'Écriture

L'expérience charismatique ou pentecôtiste résulte bien souvent de l'indifférence à l'égard de l'enseignement doctrinal de la Bible et favorise cette indifférence. On exalte les « expériences spirituelles » au détriment des vérités révélées par la Parole de Dieu. Au lieu d'édifier les fidèles dans une foi sobre, solidement ancrée dans la Parole de Dieu, qui se fonde sur les promesses d'un Dieu véridique et fidèle, le renouveau charismatique fouette et exaspère les émotions, suscite des feux de paille aux lendemains souvent douloureux. La remarque que souligne Walter Lüthi en ces termes est pertinente :

*C'est l'entêtement de croire que l'effusion du Saint-Esprit doit revêtir exactement la même forme qu'en ce certain matin de Pentecôte et être accompagné de vent, de feu et de parler en (d'autres) langues. Le Saint-Esprit est assez riche pour se manifester sous des centaines et des milliers de formes toujours nouvelles*³⁶³.

Du reste, une remarque critique sur l'usage fait des *Actes* dans le Pentecôtisme mérite d'être souligner : ce livre y est traité comme un canon dans le canon, c'est-à-dire en norme et mesure des textes normatifs. Cependant, à notre avis, il ne s'agit pas d'interdire à des croyants de pratiquer la glossolalie (Paul ne l'a pas fait), mais de les inviter à s'interroger sérieusement sur la nature du charisme qu'ils pratiquent et qu'ils voient pratiqué autour d'eux. Il faut ensuite leur enseigner à se contrôler eux-mêmes et à ne pas donner à ce don plus d'importance qu'il n'en a selon l'Écriture. Il convient d'être très vigilant,

³⁶² L. BOUYER, *Op.cit.*, p. 101.

³⁶³ W. LÜTHI, *Les Actes des Apôtres*, Genève, Labor et Fides, 1958, p.27.

quand on entend parler de glossolalie autour de soi, de ne jamais oublier que la pure doctrine est le plus beau et le plus précieux don du Saint-Esprit qui doit servir de critère pour juger tous les autres. Cinq paroles aptes à édifier l'assemblée et à la faire progresser dans la foi sont plus importantes que mille paroles en langues (1Co 14,19).

Enfin, il faut que les chrétiens sachent qu'ils ont été baptisés par le Saint-Esprit quand ils se sont convertis et qu'ils ont reçu le bain de la régénération et du renouvellement du Saint-Esprit dans le baptême institué par le Christ (Tite 3,5). Encore une fois cette perspective paulinienne, ne devrait pas supprimer la perspective lucanienne qui nous invite à rechercher « la plénitude de l'Esprit Saint » ou encore mieux le secours de Dieu dans nos faiblesses.

On croit constater qu'une expérience spirituelle ressemble à un épisode raconté par la Bible et on en conclut qu'elle est conforme à la volonté de Dieu et qu'elle provient de lui. L'expérience charismatique détourne de l'enseignement clair de l'Evangile au profit d'un autre évangile qui est un produit humain déclarant que tout vrai chrétien doit aspirer à la glossolalie et parvenir à la pratiquer, qu'une telle expérience est le signe d'une spiritualité supérieure. Le résultat est qu'on ne trouve plus consolation, paix et espérance dans les promesses de l'Evangile du Christ, parce qu'on a le sentiment de ne pas produire assez de fruits ou de ne pas bénéficier d'assez de signes. Ou bien c'est l'orgueil qui s'installe, car on voit dans la présence de ces signes la preuve qu'on est un enfant de Dieu « baptisé du Saint-Esprit ».

La recherche et l'utilisation des charismes sont le dénominateur commun de tous ceux qui adhèrent au renouveau charismatique. Il suffit de posséder les mêmes dons spirituels, qu'on soit d'accord dans la doctrine ou non. Qu'on soit millénariste ou non, calviniste ou arminien ou même catholique, peu importe. C'est un nouvel œcuménisme qui recouvre toutes sortes de fausses doctrines, y compris la terrible

confusion catholique de la foi et des œuvres, de la justification et de la sanctification.

Ainsi, la participation à une même expérience spirituelle comme la glossolalie remplace l'unité doctrinale fondée sur l'Écriture seule. Un vieux cliché déclare : « Peu importe ce que vous croyez, du moment que vous êtes sincère ». Les charismatiques laissent entendre : « Peu importe ce que vous croyez, du moment que vous faites l'expérience de la plénitude de l'Esprit Saint ». Dans le contexte africain, personne ne peut douter de l'ampleur que prennent les mouvements charismatiques, en particulier au Cameroun. Il est donc urgent que les églises établies passent au dialogue constructif avec ces églises.

8.5. Quelle herméneutique pour nos églises africaines ?

Aujourd'hui nombre de sociologues, anthropologues, philosophes, penseurs, analystes et même généticiens s'accordent, chacun à sa manière et dans son champ de recherche, sur le fait que notre monde pris dans l'engrenage de la mondialisation se transforme à une vitesse immaîtrisable par un processus global de métissage tous azimuts... Métissage culturel, social, économique, politique, religieux et bien sûr humain. Un processus qui nous offrira à coup sûr des perspectives insoupçonnées, inédites, enrichissantes, mais qui nous achemine aussi vers de grands bouleversements humains en nous mettant, entre autres, en face des grandes questions, problématiques, non seulement des identités, mais de l'harmonisation des diversités désormais en chaos et mises à mal par l'aspiration d'une pensée mondiale dominatrice, de plus en plus universalisante, tentant à nier toutes les différences.

Et c'est ici, devant notre pessimisme, que ce beau texte de Pentecôte, nous présentant l'avènement de l'Esprit et sa rencontre avec la Parole, peut s'offrir pour nous comme une sorte d'espéranto du monde par sa capacité de nous redire le don fondateur et la joie d'une unité possible au sein même des différences et qui magnifie la différence. Notre récit de

base (2,1-13) peut être lu comme un éloge de la différence. Un éloge que nous pouvons discerner à partir de quatre données offertes par notre récit.

8.5.1. Pentecôte : universalité et diversité de la Parole³⁶⁴

La première de ces données qui fonde cet éloge de la différence nous est laissée par cette précision que chacun, réuni à Jérusalem, entend les disciples saisis par l'Esprit dans sa propre langue. En effet, tout commence ici par une Parole donnée et reçue, pour chacun, dans sa propre langue, c'est-à-dire par des mots articulés dans ce que certains linguistes ont appelé « le texte premier » dans lequel, par lequel, dès sa naissance, tout être humain s'entend appelé, nommé, et donc rejoint et aimé. Car un homme, une femme, un enfant, ne serait pas sans le don du langage, sans le don de la réception possible d'un son qui lui soit propre, familier, sans le rythme particulier d'une syntaxe reçue et apprise qui l'habite et le structure en tant qu'être humain appelé à l'existence et être humain en devenir. Et il est ici remarquable que ce récit de Pentecôte qui essaye d'exprimer l'événement déclencheur de l'expansion de l'Eglise universelle commence, à l'inverse du projet de Babel, non par l'unification du langage, mais par la redistribution créatrice d'une Parole de Dieu offerte à chaque être humain dans sa propre langue, dans son « texte premier ».

Ce que nous pouvons retenir, ensuite, comme deuxième donnée, étayant cet éloge de la différence, c'est cette autre très fine précision que chaque être humain entend non seulement parler de Dieu dans sa propre

³⁶⁴ P. CHANSON, « Pentecôte : universalité et diversité de la Parole », in *Revue protestante de missiologie, perspectives missionnaires*, N°35, 1998, pp. 66-69. Dans cet article, l'auteur montre que toutes les cultures sont dignes de l'Evangile. Il insiste sur les dangers de l'unicité, c'est-à-dire de la création d'une monoculture mondiale répandue à l'échelle de la planète par chapeautage de quelques cultures dominantes et dominatrices sur toutes les autres cultures alors minorées, marginalisées, manipulées et donc définitivement asservies et dominées.

langue, mais dans sa langue maternelle. C'est-à-dire dans son lieu générique, matriciel, ce lieu d'où il est sorti, d'où il est né. En quelque sorte dans sa terre-mère, de ce lieu premier où il a entendu pour la première fois son texte premier, le son de sa langue. Les grands sages et philosophes africains ont insisté constamment sur le lien fondamental que tout être humain en tant qu'être de langage, entretient avec sa terre-mère. Car dans la tradition africaine, il y a un lien qu'on ne peut pas couper entre le texte premier, la langue, et le lieu premier, la terre-mère³⁶⁵.

Une troisième donnée de notre texte qui témoigne de cet éloge de la différence : l'évangéliste Luc énumère toutes les aires géographiques représentées et réunies à Jérusalem, qui toutes reçoivent l'écho des paroles de Dieu à travers ceux qui les entendent. Et cela signifie que l'évangile touche non seulement chacune de nos langues, chacune de nos terres-mère, mais bien aussi chacune de nos cultures. De nos cultures qui sont justement créées, pétries, modifiées par ce travail d'aller et de retour incessant, de génération, via le travail de mémoire, justement entre le langage et la terre-mère. Les cultures qui sont finalement ce qu'on a appelé ces « biotopes », ces lieux de vie où nous grandissons, où nous évoluons, où proprement dit nous nous cultivons avec des manières d'être particulières de penser, de s'exprimer, de se comporter, de s'habiller; avec nos rites, nos codes, nos croyances, nos traditions, nos systèmes économiques, sociaux et politiques, nos valeurs, nos modes. Bref, avec toute cette panoplie complexe de référents qui façonnent nos identités. Il n'y a donc, fondamentalement, du côté de l'Évangile, ni exclusivisme, ni exclusion. Toutes les cultures sont dignes de l'Évangile. Toutes les cultures sont un don fait à l'humanité pour contribuer à son enrichissement et à son harmonie. Il n'y a pas de culture indigne, bâtarde, péjorée, sous-développée, archaïque, exotique, idolâtre,

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 67.

barbare... comme l'on fait croire pendant si longtemps les discours coloniaux dont les blessures sont loin d'être cicatrisées aujourd'hui³⁶⁶.

8.5.2. La glossolalie, une tradition historiquement prouvée

La possibilité de parler un langage inconnu existe donc depuis fort longtemps. Notre intention n'est pas de le nier mais au contraire d'en connaître les origines, les racines. Ajoutons à cela que la glossolalie est loin d'être un phénomène propre au christianisme. On la rencontre dans de nombreuses religions païennes d'hier et d'aujourd'hui. L'histoire des religions anciennes fait état de cas de glossolalie chez les devins grecs que l'on distinguait des « prophètes » et à qui on attribuait un degré d'inspiration inférieur. Platon en parle dans son *Timée* (72 b). Les pythonisses et les sibylles sont décrites comme possédées par une puissance à laquelle elles étaient incapables de résister.

Selon Lang, le mouvement actuel, caractérisé par des langues incompréhensibles, n'a pas pris naissance seulement au début de ce siècle. Aussi loin que 1100 ans avant Jésus-Christ, le « rapport de Wenamon » en parle comme étant exercé dans la région de Byblos, sur la côte syro-phénicienne, au Moyen-Orient, par les adorateurs du dieu Amon. Quatre siècles avant Christ, de nouveau, Platon en parle dans son *Phèdre*. Des familles entières, adonnées aux prières sacrées, pouvaient tout à coup perdre le contrôle de leurs facultés mentales et connaître de ces exercices qui pouvaient même apporter la guérison physique aux adorateurs. Il donne des détails sur les prophétesses de Delphes, ou les prêtresses de Dodona qui, dans cet état d'extase, pouvaient apporter grands bénéfices à certains individus. Dans ses autres œuvres, comme *Timaeus*, d'autres détails nous font connaître l'existence des « interprètes » des prophéties et visions, ajoutant que ces personnes semblaient divinement possédées. De semblables manifestations sont

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 68.

encore aujourd'hui le fait des derviches de Perse, connaissant de pareilles extases et prêchant des sermons au nom d'Allah. Même les Eskimos du Groenland exercent la glossolalie dans des réunions où ils cherchent à entrer en contact avec l'autre monde, sous la direction de l'angakok, ou prêtre de la famille³⁶⁷.

La transe mystique n'est-elle pas un état hypnotique de caractère religieux ? On sait que la suggestion peut provoquer des altérations de la conscience. Certaines méthodes de psychothérapie dérivées de l'hypnose se basent sur cette constatation. Pour ce qui concerne la glossolalie pratiquée dans les communautés et mouvements charismatiques, il s'agit sans doute d'un phénomène induit par la suggestion d'une présence immédiate du Saint-Esprit dont on attend une manifestation spectaculaire.

L'expérience peut être provoquée, confirmée, entretenue à l'aide de divers procédés qui éloignent de plus en plus du modèle de la Pentecôte. La transe apparaît sur la toile de fond de l'angoisse, de la culpabilité, des conflits psychologiques ou de la frustration. Ceci pourrait expliquer que des phénomènes de ce genre aient surgi ici et là en milieu chrétien, en des périodes troublées ou à l'occasion de persécutions. Il n'est pas exclu non plus que le comportement engendré par la glossolalie provoque des guérisons.

Dans toutes les religions et à toutes les époques, on a assisté à des flambées d'enthousiasme religieux accompagnées de phénomènes de guérison. Surtout s'il s'agissait de maladies psychosomatiques. Beaucoup de ces récits de guérisons qui circulent dans le monde ne sont que supercherie. Il y a pourtant des cas de guérison qui échappent à toute explication et défient la médecine. Si la glossolalie est un mécanisme régressif de compensation pour guérir de ses frustrations ou échapper à l'angoisse ou sortir d'une crise personnelle, une importante composante de ce phénomène sera inévitablement l'autorité du groupe ou d'un leader.

³⁶⁷ G.H. LANG, *Op.cit.*, pp. 5-6.

L'être fragile qui renonce à la direction consciente de sa parole et permet à son subconscient de prendre ses centres verbo-moteurs en charge, entre dans une relation de dépendance où il subit la pression du groupe ou l'influence d'une figure d'autorité. Des spécialistes ont constaté que l'adulation du leader est la caractéristique d'un groupe qui se livre au parler en langues, ce que prouve aussi le fait que le groupe dans son ensemble adopte le style de glossolalie et imite les gestes et les manières de son chef. Mécanisme de compensation, exutoire à des sentiments particulièrement intenses qu'on n'arrive pas à exprimer autrement, besoin de se prouver à soi-même qu'on est sous la puissance du Saint-Esprit, soif du surnaturel, piété qui ne peut pas se contenter de croire, mais a besoin de voir, moyen de surmonter ses peurs et son sentiment de culpabilité, de briser ses inhibitions et de se valoriser à ses propres yeux et à ceux du groupe ? Le tout dirigé, canalisé par des méthodes appropriées, et tout cela dans un climat de surexcitation et d'exaspération du sentiment religieux.

Le continent Africain dans sa quête de libération devrait conjuguer les efforts à tous les niveaux. Si nous sommes d'accord que bon nombre d'éléments dans la vie religieuse de l'Africain ont été taxés sans discernement de diabolique, il y a lieu alors de s'interroger encore sur son rapport avec le divin. Nul n'ignore que l'Africain exprime sa spiritualité autrement. Si Senghor disait la raison est hellène et que l'émotion est nègre, ne perdons pas de vue que le renouveau charismatique fouette et exaspère les émotions, suscite des feux de paille aux lendemains souvent douloureux. M.A.R. Hay traite longuement des dons de l'Esprit, y compris du parler en langues. Il insiste sur leur nécessité permanente pour et dans l'Eglise et conclut par un paragraphe intéressant sur leurs contrefaçons. Elles sont de deux sortes, intellectuelles et émotionnelles :

Les émotions ne sont pas mauvaises, c'est Dieu qui les donne. Elles peuvent fort bien venir du Saint-Esprit. Si le Saint-Esprit anime des

*émotions profondes, il ne les fera jamais s'extérioriser sans équilibre. Lorsque ce pouvoir vient d'un mauvais esprit ou simplement de l'homme lui-même, il ne produit pas ce véritable équilibre; au contraire, il introduit la confusion, il empêche l'unité véritable et la coopération de l'Esprit de Dieu.*³⁶⁸

Dieu édifie les siens par l'intelligence, en faisant appel à l'entendement et au cœur, et non par les trances et une ambiance qui frise trop souvent l'hystérie. L'Évangile veut susciter le calme, la paix et la sérénité, et non le délire et l'extase.

Le parler en langues existe en dehors du christianisme et est déclenché par des facteurs psychologiques. Ce qui est vrai des charismes en général l'est en particulier de la glossolalie : l'ascèse des mystiques et différentes techniques d'éveil les libèrent, tout comme l'expérience charismatique. Ils ne constituent donc pas la spécificité d'une expérience chrétienne de l'Esprit, mais semblent appartenir à un potentiel humain inexploité. À l'aide de certaines techniques il est relativement facile de libérer les charismes, de provoquer les phénomènes physiques, sans qu'ils soient l'aboutissement d'un véritable cheminement spirituel.

Les expériences extatiques à la manière des anciens prophètes, sont encore une réalité dans certains milieux Africains. Les battements des tambours et le contenu des chants rythmés de manière évocatrice qui plongeait les initiés en transe rappellent 1S10, 5. Ces expériences sont-elles diaboliques ? Pour éviter l'arbitraire, il faudrait voir comment orienter ce phénomène par un effort à la fois d'inculturation ou de contextualisation. C'est encore une préoccupation à la fois exégétique, théologique et herméneutique.

Parlant de l'œuvre du Saint-Esprit dans la conviction et la conversion, Packer remarque ce qui suit : « On parle beaucoup à notre époque du besoin d'un réveil dans le monde entier ainsi que du ministère

³⁶⁸ G.H. LANG, *D'où viennent ces langues ? Leurs origines historiques vécues et racontées*, La bégude de Mazenc, Éditions du C.C.B.P., 1983, pp. 123-124.

du Saint-Esprit qui renouvelle, et ceci est une bonne chose. Mais on a besoin de précaution sinon ce nouvel accent mis sur le Saint-Esprit sera source d'égarement. Ainsi, en voulant corriger une erreur passée, on risque de tomber dans une autre plus grave »³⁶⁹. L'expérience a besoin d'être contrôlée par l'Écriture et la tradition de l'Église qui émane d'elle.

De ce fait, l'exégèse est d'une importance particulière dans une communauté religieuse qui voudrait « fonder sa doctrine, ses normes morales, sa spiritualité sur des textes qu'elle croit inspirés. Une telle communauté aura à la fois le souci d'élaborer des procédures permettant d'y découvrir des sens et des applications insoupçonnés et de contrôler les types d'exégèse capables d'influencer les croyances et la conduite de ses membres »³⁷⁰. Mais qu'est ce que l'Écriture ? Quel est son rapport avec la tradition ?

L'Écriture est, d'un certain point de vue, la collection des significations diverses, simultanées ou successives, reconnues à des événements (qui ont, dans la Bible, valeur de parole), tels que l'Exode, l'institution royale, la crucifixion etc., ou à des paroles (qui ont, dans la Bible, valeur d'événement), telles que les commandements, les prophéties, les sentences des sages, les paraboles etc. Tout cela forme un réseau fort complexe. En définissant le canon, l'Église n'a pas voulu mettre un point final au processus de signification, mais elle a fixé un corpus à l'intérieur duquel les significations anciennes sont constituées solidairement comme un unique signifiant, riche de sa complexité même. La tradition est la collection des significations données au texte depuis la clôture du canon. Ces significations post-canoniques peuvent être considérées de deux manières. Ou bien ce sont des significations intéressantes et utiles, mais qui restent strictement subordonnées au texte canonique ayant seul « autorité » ; c'est le point de vue protestant. Ou

³⁶⁹ J.A. PACKER, « L'œuvre du Saint-Esprit dans la conviction et la conversion », in *Revue de réflexion théologique Hokma*, No 46-47, p. 39.

³⁷⁰ J.- Y. LACOSTE (sous-dir), *Dictionnaire critique de théologie*, troisième édition revue et augmentée, Paris, PUF, p. 535.

bien ce sont des significations reconnues à leur tour signifiantes, c'est-à-dire ayant aussi « autorité », et il faut alors préciser le rapport entre la signifiance de l'Écriture et la signifiance de la tradition; c'est le point de vue catholique³⁷¹

8.6. Vers le dialogue constructif entre les Eglises Pentecôtistes et celles du Conseil Eglises Protestantes au Cameroun (CEPCA)

Tout dialogue réclame un respect mutuel et l'écoute de l'autre. Dans un dialogue, il faut également oser relever aussi bien les faiblesses que les forces des uns et des autres. De manière particulière cet accent mis sur une séparation nette entre le baptême d'eau et le baptême dans l'Esprit est à l'origine de controverses sans fin jusqu'à ce jour entre les églises pentecôtistes et les églises non pentecôtistes. A ce sujet Henri Blocher nous fait la synthèse de trois interprétations principales :

- L'interprétation *catholicisante* ou *sacramentaliste* fait du baptême d'eau la cause instrumentale de la régénération, et donc du don de l'Esprit ; une tendance minoritaire lie le don à l'imposition des mains de la confirmation, considérée traditionnellement comme un don complémentaire de l'Esprit pour le combat chrétien;
- L'interprétation qui prédomine dans le *protestantisme évangélique* (depuis Calvin, qui n'a guère développé), la plus simple de structure, fait coïncider le don de l'Esprit avec le début de la foi

³⁷¹ *Pluralité des lectures contemporaines de l'Écriture* : cette pluralité est tout à fait légitime, puisqu'il y a légitime pluralité des significations, à partir du texte unique reconnu dans son *authoritas*. L'interprète est ainsi libéré des fausses sécurités du littéralisme. Il ne versera pourtant pas dans les modernisations fantaisistes, car les significations les plus neuves n'ont part à l'autorité de l'Écriture que si elles sourdent du seul texte reconnu signifiant. Cf. M.-A. CHEVALLIER, « L'exégèse à la recherche de la signification d'un texte », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, publiée avec le concours du centre National de la Recherche scientifique, Mélanges Edmond Jacob, Paris, PUF, 59^e année /N° 3-4, 1979, p. 279.

chrétienne (le qualificatif est important, car la thèse ne vaut que depuis la Pentecôte) ; quand on considère l'expression « baptiser du Saint-Esprit », on la réfère à ce même commencement;

- L'interprétation *pentecôtiste* dédouble la communication du Saint-Esprit ; elle reconnaît un premier don au début de la foi, avec la régénération ; mais elle met l'accent sur une seconde expérience, surtout appelée « baptême » dans l'Esprit, dont le signe est le parler en langues³⁷².

Cette polémique, signale Gabus, n'a pas empêché le mouvement pentecôtiste de se développer très rapidement depuis la deuxième guerre mondiale surtout. Si déjà en 1980, ce mouvement rassemblait près de 22 millions d'adeptes et il forme souvent dans les pays du Tiers Monde la dénomination chrétienne la plus importante. Il devrait constituer à la fin de ce siècle, estiment certains la confession majoritaire³⁷³. Selon Bjørn le secrétaire de PYM, l'on estime aujourd'hui près de 240 à 300 millions d'adeptes³⁷⁴. Ne sommes-nous pas aujourd'hui devant cette réalité que déjà Gabus par ces analyses a soulignée ?

Il faut tenir compte du contexte dans lequel ces églises ou ces mouvements de réveil prennent naissance. Les églises protestantes en Afrique et en particulier au Cameroun devraient se mettre constamment en question tout en exploitant non seulement les points négatifs mais aussi les points positifs de ces églises. Il est sage de canaliser l'eau qui déborde que de la barrer car elle risque de traîner tout. Il est également sage de ne pas jeter l'eau de bain avec le bébé. Le discernement s'avère indispensable. C'est encore un don de l'Esprit.

Au sein d'une même église, s'exprime diversement la foi dans le vécu des croyants qui parfois conduisent à des dérapages. Certes, à un

³⁷² H.BLOCHER, *La doctrine du péché et de la redemption*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2003, pp. 67-88.

³⁷³ J-P.GABUS, *Op.cit.*, p. 68.

³⁷⁴ Témoignages recueillis en Norvège auprès du Pasteur Bjørn Bjørno secrétaire de PYM au bureau des Eglises Luthériennes à Oslo, jeudi le 19 mars 2009.

certain point de vue, c'est l'expression du même Esprit dans son action qui n'est pas monotone qui est à la base.

Néanmoins, il faudrait aussi que ces églises pentecôtistes tiennent compte des propos de Louis Goumaz selon lesquels la Parole contenue dans la Bible, précisément parce qu'elle est la source de notre foi et nous fournit le fondement de nos certitudes chrétiennes, nous incite aussi à formuler des jugements de valeur sur l'ensemble des écrits sacrés comme sur leurs détails³⁷⁵.

A notre avis, nous ferions un effort de distinguer une théologie de l'histoire et l'histoire proprement dite. A titre d'exemple, nous ne lirons pas « rien n'est impossible à Dieu » pour justifier une naissance virginale à notre époque à la manière de Marie. On peut multiplier autant d'exemples, mais c'est encore une fois des questions qui relèvent du domaine à la fois exégétique, théologique et herméneutique.

Abondant dans le même sens, le presbytérien Jonathan Edwards (1703-1758) dans son livre « *Traité sur les émotions religieuses* » signale les dangers et débordements qui viennent des convictions ou certitudes fondées sur des expériences religieuses affectives spécifiques, dénommées « affections religieuses ou émotions religieuses ». La remarque de Jonathan Edwards est encore d'actualité pour les églises pentecôtistes :

*Seules les expériences spirituelles conformes au contenu doctrinal de l'Écriture sont admises. Les autres doivent être rejetées comme inspirées par Satan, le grand adversaire du plan divin de salut de l'humanité*³⁷⁶.

Cependant les églises protestantes du Cameroun, devraient comprendre que le défi lancé par les églises Pentecôtistes est certainement celui de ne pas se laisser récupérer par des structures institutionnelles allergiques à des remises en question trop radicales.

³⁷⁵ L. GOUMAZ, *Les conquêtes de l'Esprit*, Lausanne, Libraires éditeurs, 1947, p. 213.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 62.

L'exemple de l'Église catholique est frappant à ce niveau. L'Église catholique a cherché à encadrer en son sein les groupes ou communautés par un accompagnement pastoral et une formation théologique bien appropriée. Elle a fait preuve d'une sagesse très louable qui paraît manquer du côté protestant³⁷⁷.

Les églises protestantes du Cameroun doivent se rappeler qu'un des signes de la présence et de l'action de l'Esprit est la hardiesse, la créativité, la capacité de trouver des réponses nouvelles à des situations nouvelles.

Selon Gerd Theissen³⁷⁸, une église se distingue d'une secte par sa diversité interne. Les églises sont organisées de façon hiérarchique, entretiennent un rapport harmonieux avec le monde qui l'environne, recrutent leurs membres sur la base de leur naissance, et s'attribuent une sainteté objective qu'elles communiquent à leurs membres par les prêtres et professionnels. Elles sont en principe des organisations universelles qui englobent tout. Les sectes en revanche tendent vers des structures égalitaires, vivent dans la protestation contre le monde qui les environne, recrutent leurs membres sur la base d'une décision libre, et

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 68.

³⁷⁸ Theissen s'intéresse dans son ouvrage au « mouvement de Jésus ». Qui étaient ces gens qui suivaient Jésus ? Comment vivaient-ils ? Qu'attendaient-ils du prédicateur de Nazareth ? Inscrivant ce mouvement de « charismatiques itinérants » parmi les autres mouvements de renouveau que connaissait alors le judaïsme, faisant apparaître leurs similitudes et leurs différences, l'auteur montre comment les adeptes de Jésus ont opéré une révolution des valeurs, des normes et des convictions religieuses par quoi le « mouvement de Jésus » est entré dans l'histoire comme une religion nouvelle. Car le « mouvement de Jésus » est à distinguer du christianisme primitif ultérieur, qui vénère Jésus élevé à la condition divine et qui refoule le caractère charismatique des commencements. Pourquoi le mouvement de Jésus a-t-il échoué dans la société judéo-palestinienne ? Pourquoi a-t-il rencontré le succès dans la société romano-hellénistique et, par ce passage au monde grec, a-t-il permis l'universalisation des valeurs juives ? Comment est-il devenu un mouvement cultuel ? C'est à comprendre ces glissements cruciaux que s'attache l'auteur, cf. G. THEISSEN, *Le mouvement de Jésus. Histoire sociale d'une révolution des valeurs*, Paris, Cerf, 2006, pp. 133-135.

insistent sur la sainteté personnelle qui ne peut pas être remplacée par des « moyens de grâce » objectifs.

Les églises combinent un pluralisme interne avec une revendication d'exclusivité externe, qu'elles essaient également, parfois, à imposer socialement. Les sectes en revanche sont souvent extrêmement intolérantes à l'intérieur d'elles-mêmes, mais s'arrangent dans leurs rapports externes avec leur rôle minoritaire dans le « monde mauvais » qu'elles ne rejettent qu'en principe, mais qu'elles ne peuvent pas pénétrer dans les faits. Les églises protestantes au Cameroun membres du CEPCA et celles de Pentecôte devraient tenir compte de ce qui suit. Une vie ecclésiale vécue sous la mouvance de l'Esprit Saint et des charismes qui l'accompagnent reste soumise à trois critères essentiels indiqués très explicitement par l'Écriture :

- L'Esprit dans sa plénitude est d'abord la communication dans le cœur de l'homme de l'amour agapéique et kénotique manifesté par Jésus le Christ à travers sa vie et sa mort rédemptrice.

- L'Esprit ne saurait détruire en nous les structures rationnelles de notre personnalité. Corporéité, émotivité et rationalité sont essentielles à l'unité et à l'épanouissement tant de notre vie humaine que de notre vie spirituelle.

- L'Esprit de Dieu ne saurait être reconnu là où c'est l'homme (même religieux) qui est glorifié, valorisé plutôt que le Seigneur lui-même.

C'est seulement à partir de ces trois critères, selon Max- Alain Chevallier, que le mouvement pentecôtiste peut et doit nous interpeller comme une des expressions les plus dynamiques du christianisme contemporain³⁷⁹. Il est important de savoir les propos qu'évoquent Gabus en ces termes :

Les réserves de Luther tout comme de Calvin sur les manifestations extatiques de l'Esprit marqueront certainement de manière très sensible

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 67.

*les réactions des églises issues de la Réforme tant vis-à-vis des sectes enthousiastes qui vont se multiplier du XVI^e au XIX^e siècle que vis-à-vis du Réveil pentecôtiste, puis charismatique de notre époque*³⁸⁰.

La tendance de dissocier le Saint-Esprit et le moyen de grâce par lequel il agit, était qualifiée par Luther d'illuminisme et accusait celui-ci d'être la mère de toutes les hérésies. Ce jugement à nos jours devrait être accompagné d'une remise en question de la tradition héritée (Calviniste ou luthérienne) en vue de vivre une foi enracinée dans les réalités africaines à la lumière de l'Évangile.

Il est vrai que Saint Thomas d'Aquin exprimait de reverse à l'égard du don des langues qu'il considère, comme Jean Chrysostome et plus tard Jean Calvin, comme un don accordé aux seuls temps apostoliques³⁸¹. C'est encore une preuve historique de la glossolalie. Les réformateurs en sont arrivés là peut-être dans le souci d'éviter les mauvais usages qu'on en faisait et l'importance qu'on accordait à la vie contemplative et monastique à cette époque.

Il faut aussi reconnaître que les réformateurs peuvent être considérés comme des précurseurs de la critique moderne car eux-mêmes sont influencés par les acquis de la renaissance. L'affadissement de la foi et le dogmatisme de la période médiévale pourraient également servir du rejet de tout ce qui est surnaturel. L'important à nos jours est de canaliser les dons de l'Esprit en vue d'un bon usage que de les réprimer catégoriquement, y compris le « parler en langues ».

La lecture de nos trois récits invite les communautés chrétiennes aujourd'hui à rechercher l'unité dans la diversité dans un contexte mouvant où d'autres formes de spiritualité naissent. Parler « d'autres langues » devient l'expression d'une foi diversifiée. Entendre « ces langues » devient la recherche de ce qui unit, c'est-à-dire « l'Évangile » qui véhicule les merveilles de Dieu dans toutes les cultures. Le dialogue

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 60.

³⁸¹ J-P. GABUS, *Dans le vent de l'Esprit*, Paris, les Bergers et les Mages, 1992, p.54.

devient un impératif dès l'instant où nous partageons avec nos semblables les aspirations et les responsabilités communes à tous les hommes.

Dans le dialogue avec les adeptes des croyances de notre temps nous rencontrons des personnes qui sont façonnées par des traditions religieuses et culturelles spécifiques. Dans ce dialogue, il est souhaitable d'accepter nos partenaires avec leur façon de percevoir et de vivre leur existence et le monde. Notre dialogue doit être ouvert et libre ; soyons prêts à interroger de façon approfondie et à nous laisser interroger de même.

Conclusion de la deuxième partie

Dans cette deuxième partie, nous avons soumis les textes d'Actes 10,44-48 et 19,1-7 à l'étude exégétique. La similitude entre 2,1-13 et 10,44-48 est incontestable. Il se décèle dans la première articulation (10,44-45) et la deuxième (46a) un phénomène d'intertextualité. L'expression ὡσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ (*comme sur nous au commencement* (cf.11,15) est significative car elle renvoie sans doute au premier récit. Ce récit 10,44-48 est sans doute construit du point de vue littéraire suivant le récit « fondateur » (2,1-13) dans une nouvelle perspective.

Tout comme à Jérusalem, le deuxième récit suit presque le même style littéraire, mais dans un contexte païen, sur une terre étrangère. Il peut être appelé pentecôte chez les craignant-Dieu, à Césarée. Le récit qui décrit la descente de l'Esprit chez les Samaritains (8,14-17) confirme la Pentecôte au-delà de Jérusalem. Le troisième qui s'inscrit dans la geste de Paul serait aussi qualifié de Pentecôte chez les Ephésiens.

Il est certain, à notre point de vue que l'absence de l'adjectif ἐτέρας n'indique pas une expérience différente à Césarée et à Ephèse. Luc ressent probablement le besoin de préciser qu'ils parlent d'autres langues à la première mention du phénomène. Les autres mentions sous-entendent cette précision : la xénoglossie.

Dans la réalisation ou l'accomplissement de l'annonce de Jean Baptiste, Luc n'emploie ni le verbe βαπτίζω ni le substantif βαπτίσμα. Il emploie d'autres tournures qui peuvent conduire à des controverses théologiques. Les expressions qui décrivent l'action de l'Esprit Saint servent premièrement à Luc de montrer tout simplement

l'accomplissement de l'annonce de Jean baptiste, de la réponse de Jésus Ressuscité à l'inquiétude des disciples (1,6-8) ; ensuite ils révèlent d'autres manifestations de l'action de l'Esprit Saint.

D'où l'importance de signifier que la perspective lucanienne est différente de celle de Paul. Paul parle de glossolie alors que Luc dans ses récits souligne la xénoglossie. La perspective de Paul est à la fois doctrinale et didactique alors que celle de Luc est narrative. Laquelle faut-il privilégier ? Paul ne gomme pas Luc. La théologie tirée de nos trois textes nous poussent premièrement à relever les positions des uns et des autres, et deuxièmement à proposer un dialogue entre les communautés chrétiennes, car les langages multiples font entendre les merveilles de Dieu qui n'est que l'Évangile de Jésus-Christ.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Glossolalie ou xénoglossie dans les Actes des apôtres ? Tel est le sujet de notre étude. Cette tergiversation révèle déjà notre problématique. Le récit d'Actes 2,1-13 auquel nous avons consacré la première partie de notre étude, a certainement été étudié par bon nombre d'exégètes. La thèse selon laquelle la glossolalie a été interprétée en xénoglossie se baserait, à notre point de vue, sur les incohérences relevées dans le récit derrière les versets 7,12 et 13. Elle part d'un préjugé initial que l'événement de Pentecôte n'a pu être qu'une glossolalie. Tout ce qui touche à la xénoglossie, phénomène que l'on croit impossible, ne saurait être original et doit être déclaré secondaire. Cette thèse en raison du miracle, s'efforce d'établir le côté non historique du récit. Certes, cette thèse qui postule des retouches rédactionnelles a comme conséquence de reconstruire au-delà du texte lucanien, un autre texte hypothétique dont le caractère spéculatif devient grandissant.

Cependant notre thèse se fonde sur le fait que tout le récit est construit comme une unité littéraire cohérente qui nous invite à le comprendre dans la perspective d'une xénoglossie à la lumière des traditions juives sur le Sinaï: c'est l'intention du narrateur. En conséquence dans notre démarche exégétique, nous avons trouvé que Luc n'interprète pas la glossolalie en xénoglossie, mais il se démarque d'elle ou l'abandonne tout simplement en mettant en exergue la xénoglossie dans la rédaction finale de son récit.

Mais que se passe-t-il dans les deux autres récits ? C'est une évidence que dans le récit inaugural, il s'agit de xénoglossie. En effet, les expressions « lalou,ntwn glw,ssaij » (10,46) et « ἐλάλουν τε

γλώσσαις » (19,6) ne s'opposent pas à l'expression « λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις » (2,4) pour dire qu'il s'agit de glossolalie à Césarée, Ephèse et de xénoglossie à Jérusalem. Le deuxième récit (10,44-48) et le troisième (19,1-7) se situent dans le prolongement du premier récit sur des terrains étrangers : Césarée et Ephèse. On peut aussi y associer Samarie (8, 14-17: pas de mention explicite sur le parler en langues). C'est avec raison qu'on peut dire, qu'il y a eu Pentecôte à Césarée à Samarie et à Ephèse. Ces récits doivent être compris à la lumière du premier que nous qualifions de récit inaugural.

Il est clair que la théologie du deuxième récit est à rapprocher du premier récit, non seulement à cause de la similitude terminologique entre les deux textes, mais surtout de l'interprétation qu'on en donne en rapport avec l'annonce de Jean Baptiste (Ac 11,15-16). En plus, avon-nous dit, la situation est inversée parce que les émetteurs sont des païens et les récepteurs des juifs.

Si alors les disciples de Césarée et d'Ephèse vont « parler en langues » est une confirmation de ce qui s'est passé à Jérusalem, car l'Eglise, par le biais de l'Evangile dont elle proclame est désormais ouverte à toutes les nations. Ce parler en langues n'est pas différent du miracle de l'audition à Jérusalem, c'est-à-dire la xénoglossie. Encore une fois, pour Luc dans sa stratégie narrative, ce qui s'est passé à Jérusalem, se passe également sur d'autres lieux parce que l'Esprit est accordé dans l'équité à tout le monde. Puisqu'à Césarée, les auditeurs juifs viennent d'un même lieu, Jérusalem, alors ils n'ont qu'à entendre une langue et non d'autres langues. A Ephèse, ces auditeurs sont représentés par Paul.

Le parler d'autres langues ou la xénoglossie devient les différentes langues des peuples qui croient au Seigneur Jésus. Il est en quelque sorte le fil conducteur qui traverse les contrées en commençant par Jérusalem (2,4), Césarée (10, 46), Samarie (8, 17) et Ephèse (19, 7). Il n'y a par ailleurs aucune raison d'admettre que le phénomène de « parler en

langues » d'Actes 10: 46 et 19:6 ait été différente que celui de Jérusalem. Déjà le but missionnaire tracé par l'itinéraire est révélateur :

Mais vous recevrez une puissance, le Saint-Esprit survenant sur vous et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre (1,8).

En outre, l'analyse des expressions lucaniennes qui décrivent l'action de L'Esprit, fait entrevoir que le style lucanien n'est pas monotone. En effet, les verbes $\pi\acute{\iota}\mu\pi\lambda\eta\mu\iota$ et $\pi\lambda\eta\rho\acute{o}\omega$ (remplir, compléter), $\acute{\epsilon}\pi\iota\pi\acute{\iota}\pi\tau\omega$ (tomber sur), $\xi\rho\chi\omicron\mu\alpha\iota$ (venir), l'adjectif $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\eta\varsigma$ (plein) et d'autres expressions - don de l'Esprit (10,45), la descente de l'Esprit (10,44), l'Esprit répandu (10,45 cf. 2,17-18) - servent à Luc de signifier l'action de l'Esprit Saint et de montrer l'accomplissement à la fois de l'annonce de Jean Baptiste et de la réponse de Jésus Ressuscité à l'inquiétude des disciples (1,6-8). Nous pouvons dire que la xénoglossie est conséquente au « baptême dans l'Esprit Saint » même si l'expression ne se trouve pas dans toute sa littéralité dans l'œuvre lucanienne. Ceci permet de constater que l'expression « nous sommes baptisés dans un seul Esprit » (1Co12, 13) chez Paul ne correspond pas exactement avec l'expérience du « baptême de l'Esprit » chez Luc.

A ce sujet, les controverses théologiques viennent d'abord des positions des uns et des autres sur les expressions « réception, baptême ou plénitude de l'Esprit Saint ». Ensuite, elles viennent des lectures à la fois particulières ou systématiques entre la perspective lucanienne et paulinienne. Au cours de notre étude, il en ressort que dans la perspective lucanienne, la réception de l'Esprit Saint est une étape distincte du salut.

Par ailleurs, une étude sur la première correspondance aux Corinthiens, plus spécifiquement axée sur la section 12-14, permet d'admettre que l'apôtre Paul parle à la fois de « xénoglossie » (langues des hommes) et de « glossolalie » (langues ineffables). Comment alors concilier cela avec Paul ?

Sans toutefois privilégier la perspective didactique et doctrinale (Paul), il faut tout simplement admettre qu'en ayant l'Esprit ou en ayant la conscience que nous sommes baptisés dans un seul Esprit, n'éteint pas complètement la soif chez l'humain de faire une expérience religieuse avec Dieu quelque soit sa nature. Si nous admettons doctrinalement qu'un chrétien ne peut implorer le « baptême de l'Esprit », puisqu'il est déjà « baptisé en Christ ou en Esprit » (cf. Paul), il faut aussi admettre que cette prière même devient acceptable sur le plan religieux où l'humain ressent paradoxalement l'éloignement et la proximité de Dieu.

Dans ce sens, sa prière d'être baptisé de l'Esprit Saint, correspondrait, dans les limites de l'acceptable, à la prière de la « plénitude de l'Esprit Saint » qui peut déboucher à des fortes émotions (pleurs, parler en langues). C'est cette insatiabilité du chrétien devant Dieu qu'il faut bien gérer par la sagesse que nous donne l'Écriture Sainte. Le baptême de l'Esprit chez Paul évoque l'union mystique du croyant au corps du Christ. Chez Luc, il est juste de voir une certaine distanciation qui est une marque transcendante de l'œuvre de l'Esprit face à l'homme qui en bénéficie. Chez Luc l'Esprit Saint est plus charismatique. C'est dans la ligne de la mission et de la prophétie que Luc montre le dynamisme de la foi. Paul par contre, a une théologie des effets de l'Esprit dans la vie du chrétien. Passer de Luc à Paul, serait le passage du stade charismatique à celui dont l'Amour est le point essentiel. Ce serait le passage de l'immatunité à la maturité comme du lac agité à l'océan pacifique. Il faut donc bien distinguer la perspective lucienne de la perspective paulinienne : à ce niveau Luc est narratif alors que Paul est didactique.

Certes, la glossolalie est historiquement prouvée dans l'histoire des religions. C'est un phénomène religieux qui existe en dehors du christianisme. Il ne constitue donc pas la spécificité d'une expérience chrétienne de l'Esprit. L'invitation de l'apôtre Paul à ne pas réprimer ce

phénomène (1Co14, 39) réclame une sagesse qui éviterait tout débordement dans l'usage de ce phénomène. D'où la pertinence du dialogue entre le Conseil des Eglises protestantes au Cameroun et les Eglises Pentecôtistes ou charismatiques.

La portée théologique de ces récits est de souligner que Pentecôte ne restaure pas un langage unique, mais tient pour miraculeux le fait que l'Esprit, au sein de l'humanité, parle tous les langages. Pentecôte appelle à discerner l'unité d'une même Parole dans l'irréductible pluralité des langues. L'Esprit peut transcender toute culture, ou plutôt habiter toute culture, pour faire entendre les merveilles de Dieu. Pour le dire autrement, l'Esprit de Pentecôte fonde l'Eglise comme une communication diverse où la communication universelle est un don.

L'intérêt pour Luc est celui de récupérer un événement historique significatif pour le peuple juif, en vue de lui donner un sens théologique dans un contexte d'un peuple nouveau qu'est l'Eglise. L'histoire de l'Eglise devient pour lui comme l'histoire d'un nouvel Israël. Les souvenirs ont été rédigés non pas pour nous faire un cours d'histoire, mais pour nous parler de l'intervention de l'Esprit Saint à travers l'histoire de l'Eglise. Il faudrait voir dans ces récits surtout le mobile théologique qu'historique de l'événement.

En outre, ces trois récits devraient être compris comme la quête des origines du succès de l'Evangile après la mort et la résurrection de Jésus. Il est question de répondre à la question suivante : Comment l'Eglise a-t-elle commencé alors qu'elle annonce par l'Evangile une même foi au Christ ressuscité ? C'est merveilleux ! C'est ce qui explique, à notre point de vue, l'expression τὰ μεγαλεια τοῦ θεοῦ « *les merveilles de Dieu* » ou « *les grandeurs de Dieu* » (2,11) qu'il faut rapprocher à celle de Césarée (μεγαλυνόντων τὸν θεόν) qui exalte les hauts faits de Dieu (10,46) et ensuite à celle d'Ephèse (ἐπροφήτευσον) qui insinue la prophétie (19,6). L'intention première est de démontrer comment l'Eglise est née et progresse. Cette Eglise qui traverse déjà les cultures,

est donc porteuse dès le début d'un message universel, c'est-à-dire, d'un message qui traverse toutes les cultures.

Ainsi, la théologie de la xénoglossie est la mission de l'Esprit Saint proclamant l'universalisme de l'Évangile. Dans ce sens, nous comprenons que le langage de l'Esprit permet de communiquer et de découvrir les mêmes valeurs communes et universelles dans les différences entre les peuples. Les merveilles de Dieu deviennent l'expression d'un Dieu unique et universel.

Par rapport à la missiologie, l'effet immédiat est la xénoglossie ou parler en langues étrangères, qui est tout autre chose que la glossolalie dont parle Paul dans 1 Co 12-14. En effet, la glossolalie est non intelligible si elle n'est pas interprétée, tandis que la xénoglossie de la Pentecôte réalise le miracle d'une intelligibilité universelle. La polyphonie de la Pentecôte sert démonstrativement la cause du témoignage missionnaire : grâce à elle, des Juifs de Judée et de toute la Diaspora, Juifs d'origine ou prosélytes (2,5.9-11,14), entendent annoncer dans leurs langues les merveilles de Dieu (2,11). Cette expression « *les merveilles de Dieu* » semble devoir s'appliquer, d'après la prédication de Pierre, à l'ensemble de l'histoire du salut, mais plus précisément à la résurrection et à l'exaltation de Jésus, y compris pour finir l'effusion du souffle elle-même.

L'exigence herméneutique nous permet de comprendre aujourd'hui que la théologie de ces textes nous offre à coup sûr des perspectives insoupçonnées, inédites, enrichissantes, mais qui nous achemine aussi vers de grands bouleversements humains en nous mettant, entre autres, en face des grandes questions, problématiques, non seulement des identités, mais de l'harmonisation des diversités mises en mal par l'aspiration d'une pensée mondiale dominatrice, de plus en plus universalisante, tentant à nier toutes les différences.

Toutes les cultures sont dignes de l'Évangile. Toutes les cultures sont un don fait à l'humanité pour contribuer à son enrichissement et son

harmonie. Ces textes s'insurgent contre toute tentative de supprimer les différences. Les controverses théologiques entre les Eglises protestantes au Cameroun et les Eglises Pentecôtistes ou charismatiques, ne devraient pas constituer un blocage au dialogue. Comme tout dialogue réclame le respect de l'un ou de l'autre, il faut également oser relever aussi bien les faiblesses que les forces des uns et des autres.

Nous ne prétendons pas avoir épuisé les contours de ce sujet sur ce phénomène de glossolalie ou de xénoglossie. Nous n'avons qu'examiné les textes du Nouveau Testament, et spécifiquement les Actes des apôtres. Nous sommes conscient de la tension entre Ecriture fixée une fois pour toute et la tradition mouvante. En effet, d'aucuns n'ignorent pas que l'ampleur du mouvement pentecôtiste ou charismatique est incontournable aujourd'hui dans le monde tant chez les catholiques que chez les protestants. L'histoire ecclésiastique et l'histoire des religions pourront nous retracer son développement à travers l'histoire en vue d'en tirer les leçons pour nous aujourd'hui.

Notes bibliographiques

I. BIBLE

1. ALAND-NESTLE, *Novum Testamentum Graece*, 27^{ème} éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1995.
2. BALCHIN J., COTTEREI, P. et al., *La Bible à grands traits*, Paris, IMAEAF, 1977.
3. BARBARA A. et al., *The Greek New Testament*, 4 éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1998.
4. Bible, *Ancien Testament interlinéaire hébreu-français*, Villiers-le-Bel, Société biblique française, Alliance Biblique Universelle, 2007.
5. *Bible de Jérusalem, Nouvelle édition entièrement revue et augmentée*, Paris, Cerf, 1990.
6. *Bible d'étude (semeur)*, SARL, éd. Excelsis, 2001.
7. *Bible expliquée, Ancien et Nouveau Testament*, Société biblique Française, Villiers-le-bel (France), 2004.
8. *Bible en français courant, Ancien et Nouveau Testament traduite de l'hébreu et du grec*, nouvelle édition révisée, SBF, 1997.
9. CARREZ M., *Nouveau Testament interlinéaire Grec / Français*, Swindon, Alliance Biblique Universelle, 1993.
10. KITTEL R., *Biblia hebraica Stuttgartensia*, 5 éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
11. *Le Nouveau Testament, seconde partie de la Bible*, Valence cedex, Bonne semence, 2006.
12. RAHLFS A., *Septuaginta*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
13. SEGOND L., *La Nouvelle Bible édition d'étude*, Société biblique Française, Villiers-le-bel (France), 2002.
14. SEGOND L., *La sainte Bible, nouvelle édition d'après la traduction de Louis Segond*, Kingstonroad, London-England, Trinitarian Bible Society, 1987.
15. *Traduction œcuménique de la Bible (TOB)*, édition intégrale, Paris, Cerf, 1998.

II. DICTIONNAIRES, CONCORDANCES, LANGUES BIBLIQUES ET LEXIQUES

1. ATKINS B.T. et al., *Robert-Collins Dictionnaire Français-Anglais, Anglais-Français Nouvelle édition*, Paris, Dictionnaires le Robert, 1989.
2. BACHMANN H. & SLABY W.A., *Computer-Konkordanz Zum NovumTestament Graece*, Berlin, Walter de Gruyter, 1980.
3. BACHMANN H. & SLABY W.A., *Concordance to the Novum Testament Graece of the Nestle-Aland, 26th edition, and to the Greek New Testament, 3rd edition*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1987.
4. BAILLY A., *Dictionnaire Grec-français*, édition revue, Paris, Librairie Hachette, 2000.
5. BARBARA F. & TIMOTHY F., *Analytical Greek New Testament*, Michigan, Grand Rapids, 1994.
6. BERTRAND J., *Nouvelle Grammaire grecque*, 2e édition revue et corrigée, Paris, Ellipses Edition Marketing S A, 2002.
7. CARREZ M., *Dictionnaire Grec- Français du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides / Alliance biblique Universelle, 1993.
8. CAREY LIBRARY W., *The New Englishman's Greek Concordance*, California, South Pasadena, 1972.
9. CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, Voll, 1968.
10. DAIN A. et al. (Sous-dir), *Grammaire grecque*, Paris, Editions de Gigord, 1998.
11. *Dictionnaire encyclopédique pour tous, petit Larousse illustré*, Paris, Librairie Larousse, 1986.
12. DORON R. et PAROT F., *Dictionnaire de la psychologie*, Paris, PUF, 1998.
13. EVEN-SHOSHAN A. (Editor), *A New Concordance of the Old Testament. Using the Hebrew and Aramic Text*, Second Edition and Easier to Use, Jerusalem, Publishing House LTD., 1989.
14. GEORGIN CH., *Dictionnaire français-grec*, Paris, Librairie Hatier-éditeur, 1967.
15. GEORGE R. B., *A New Greek-English Lexicon to the New Testament*, Chicago, Wilux & Follet Company, 1944.
16. GRELLET F., *Apprendre à traduire*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1991.
17. GEIRGE LIDDEL H. & SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, 5th edition, revised and augmented, Oxford, The University Oxford Press, 1861.

18. HOFFMANN G., *Griechische Grammatik Zum Neuen Testament*, Riehen/Schweiz, Immanuel-verlag, 1990.
19. VITEAU J., *Etude sur le grec du Nouveau Testament*, Paris, Librairie Emile Bouillon, éditeur, 1893.
20. VITEAU J., *Etude sur le grec du Nouveau Testament*, Paris, Librairie Emile Bouillon, éditeur, 1896.
21. KITTEL G. (editor), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol I, Michigan, Grand Rapids, 1983.
22. LACOSTE J.-Y. (sous-dir), *Dictionnaire critique de théologie, traduction revue et augmentée*, Paris, PUF, 2007.
23. LAMPE G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, The Clarendon Press, 1984.
24. LAVERGNE C., *Diagnoses des suffixes grecs du Nouveau Testament*, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie éditeurs, 1977.
25. LEON-DUFOUR X., *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1996.
26. *Le Petit Larousse Grand format*, Paris, Larousse, 1992.
27. LIDDELL H. & SCOTT R., *Greek-English Lexicon*, the 24th edition, Carefully revised throughout, New-york, Hinds, Hayden & Eldredge, 1901.
28. MARGAIN J. (sous-dir), *Hébreu biblique. Méthode élémentaire*, Paris, Beauchesne, 1984.
29. MAX ZERWICK S.J. et GROSVERNOR M., *A Grammatical Analysis of the New Testament*, Biblio Roma, Unabridged Editrice Pontificio Istituto, 2007.
30. MORFAUX L.-M., *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 1999.
31. MOULTON W.F. & GEDEN A. S., *A concordance of the Greek Testament*, Edinburgh, T & Clark, 1970.
32. MOULTON HAROLD K., *The Analytical Greek Lexicon revised*, Michigan, Zondervan Corporation Grand Rapids, 1978.
33. MOULTON J.H. and MILLIGAN G., *The vocabulary of the Greek Testament, illustrated from the papyri and other non-literary sources*, Michigan, Grand Rapids, 1985.
34. MOULTON J.H., *A Grammar of New Testament Greek, Prolegomena*, Vol I, Edinburgh, T& T Clark, 1978.
35. MOULTON J.H., *A Grammar of New Testament Greek, Accidence and word-formation*, Vol II, Edinburgh, T& T Clark, 1979.
36. MOULTON J.H., *A Grammar of New Testament Greek, Syntax*, Vol III, Edinburgh, T& T Clark, 1978.

37. MOULTON J.H., *A Grammar of New Testament Greek, Style*, Vol IV, Edinburgh, T& T Clark, 1980.
38. MOUNCE W. D., *The analytical Lexicon to the Greek New Testament*, Michigan, Zondervan Publishing House, 1993.
39. *Nouveau Dictionnaire Biblique révisé et augmenté*, St- Léger, Emmaüs, 2002.
40. OCHSENMEIER E., *Cours de grec du Nouveau Testament*, Cléon d'Adran-France, éditions Excelsis, 2004.
41. JOÛON P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2007.
42. POUPARS P. (sous-dir), *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984.
43. REYMOND P., *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen bibliques*, Paris, Cerf, 1998.
44. RICHARD CHENIVIX T., *Synonyms of the New Testament*, Michigan, Grand Rapids, Eerdmans publishing company, 1948.
45. ROBERTSON A.T., *A Grammar of the Greek New Testament in the light of historical Research*, Nashville, Tennessee, Broadman Press, 1934.
46. ROBERT E., *Building your New Testament Greek vocabulary*, Michigan, Grand Rapids, Eerdmans publishing company, 1990.
47. SANDER N. Ph. et TRENEL I., *Dictionnaire Hébreu- Français*, Slatkine Reprints, Genève-Paris, 1982.
48. SBALCHIERO P.(sous-dir), *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2002.
49. SUIRE E., *Vocabulaire historique du christianisme*, Paris, Armand colin, 2004.
50. THAYER J.H., *Greek-English Lexicon of the New Testament*, corrected edition, New York. Chicago, American Book Company, 1889.
51. THIOLLIER M-M., *Dictionnaire des religions*, Paris, Librairie Larousse, 1966.
52. VACANT A. et MANGENOT E., *Dictionnaire de Théologie catholique*, Tome VIII^{ème} première partie, Paris, Librairie Latouzey, 1924.
53. VINE W.E., *New Testament Greek Grammar*, revised Edition, London, Pickering & Inglis Ltd., 1947.
54. WALLER C.H., *A Grammar and Analytical vocabulary of the words in the Greek Testament*, second edition, London, Searle & Riviagton, s/d.
55. WESPHAL A. (sous-dir), *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Tome II, Paris, Edition « je sers », 1932.

56. WILBUR GINGRICH F., *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, Chicago, The University of Chicago Press, 1965.
57. WILLIAM F. and WILBUR G., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Lite nature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1971.
58. WENHAM J.W., *Initiation au grec du Nouveau Testament*, 3^{ème} édition revue et augmentée, Paris, Beauchesne, 1994.

III. COMMENTAIRES ET THEOLOGIE BIBLIQUE

1. BOISMARD M.-E et LAMOUILLE A., *Les Actes de deux Apôtres*, Paris, Gabalda, 1990.
2. BOISMARD M.-E., *Le texte occidental des Actes des apôtres*, édition nouvelle entièrement refondu, Coll. Etudes bibliques nouvelle série 40, Gabalda, 2000.
3. BONNET L. et SCHROEDER A., *Bible Annotée, Jean et Actes*, St-Légier, Emmaüs, 1983.
4. BOSSUYT P. et RADERMARKERS J., *Jésus Parole de la grâce selon Saint Luc*, Bruxelles, Institut d'études théologiques, 1984.
5. BOVON F., *L'oeuvre de Luc. Etudes d'exégèse et de théologie*, Lectio Divina, Paris, Cerf, 1987.
6. BOVON F., *L'évangile selon Saint Luc 1-9*, Genève, Labor et Fides, 1991.
7. BOVON F., *Luc le Théologien*, édition augmentée, Genève, Labor et Fides, 2006.
8. BRUCE F.F., *Commentary on the Book the Acts: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955.
9. BRUCE F.F., *The Acts of the Apostles*, London, The Tyndale Press, 1965.
10. DJOMHOÛE P., *Etranger dans la maison de Dieu ? Etude d'Actes 10,1-11,18 et Essai d'actualisation*, Yaoundé, CLE, 2007.
11. DUPONT J., *Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 1957.
12. DUPONT J., *Les sources du livre des Actes des Apôtres, état de la question*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1960.
13. DUPONT J., *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Lectio Divina 45, Paris, Cerf, 1967.
14. DUPONT J., *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Lectio Divina 118, Paris, Cerf, 1984.
15. DUNN J. D.G., *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*, London, SCM Press, 1970.

16. DUNN J. D.G., *The Christ & The Spirit, Vol.2 Pneumatology*, Michigan, Grand Rapids, Eerdmans, 1998.
17. FITZMYER J.A., *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 31, New York, Doubleday, 1998.
18. GANDER G., *Les Actes des Apôtres, Nouveau commentaire d'après l'araméen, le grec et le latin*, Lausanne, Contrastes, 1990.
19. GODET F., *Bible Annotée, Genèse Exode, commentaires bibliques AT1*, Québec, Impact, 2003.
20. GODET F., *Bible Annotée, Ezéchiel Daniel, commentaires bibliques AT8*, Québec, Impact, 2003.
21. GREEN J.B., *The Gospel of Luke*, The New International Commentary on the New Testament, éd. Néd B. Stonehouse, F.F. Bruce et Gordon D. Fee, Grand Rapids, Eerdmans/Paternoster Press, 1997.
22. HAENCHEN E., *The Acts of the Apostles. A commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1971.
23. HALE T., *Commentaire sur le Nouveau Testament, une connaissance pour mieux vivre*, Marne-la-vallée, cedex 2, Farel, 1999.
24. HAYA-PRATS G., *L'Esprit force de l'Eglise : sa nature et son activité d'après les Actes des apôtres*, trad. de l'espagnol par J. ROMERO et H. FAES, « Lectio Divina », Paris, Cerf, 1975.
25. HERMANN (von) L. STRACK und BILLER BECK P., *Kommentar Zum Neuen Testament Aus Talmud und Midrasch*, München, 1983.
26. JACQUIER E., *Les Actes des Apôtres*, 2^{ème} édition, Paris, Gabalda, 1926.
27. KENT A.H., *Etudes sur le livre des Actes*, Villeurbanne, CLE, 1985.
28. KREMER J., *Pfingstberich und Pfingstgeschehen. Eine exegetische untersuchung zu Apg 2,1-13*, Stuttgart, Verlag katholisches Bibelwerk Gmbtt, 1973.
29. L'EPLATTENIER C., *Les Actes des Apôtres*, Genève, Labor et Fides, 1987.
30. LÜTHI W., *Les Actes des Apôtres*, Genève, Labor et Fides, 1958.
31. MACDONALD W. et FARSTAD A., *Le commentaire biblique du disciple, Nouveau Testament*, SAONE, La joie de l'Eternel, 2003.
32. MARGUERAT D., *Les Actes des Apôtres (1-12), commentaire du Nouveau Testament Va*, Genève, Labor et Fides, 2007.

33. MARSHALL I., *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary, éd. I. Horward Marshall et W. Ward Gasque, Grand Rapids, Eerdmans, 1978.
34. MENZEIS R. P., *Empowered for Witness: The Spirit in Luke-Acts*, Journal of Pentecostal Theology Supplement series 6, éd. John Christopher Thomas, Rick D. Moore et Steven J. Land, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994.
35. NOLLAND J., *Luke*, Word Biblical Commentary, vol 35a, Word Books, Dallas, 1989.
36. PAO DAVID W., *Acts and the Isaianic New Exodus*, Grand Rapids, Baker Academic, 2000.
37. SABOURIN L., *L'Évangile de Luc : Introduction et commentaire*, Rome, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1985.
38. SHELTON J., *Mighty in Word and Deed: The Role of the Holy Spirit in Luke-Acts*, Peabody, MA, Hendrickson Publishers, 1991.
39. SHEPHERD Jr. W. H., *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts*, SBL 147, Scholars Press, Atlanta, 1994.
40. STOTT J., *Baptism and Fullness, The Work of the Holy Spirit Today*, 2^e éd., Downers Grove, IL, Inter Varsity Press, 1976.
41. STRACK HERMANN L. (von) und BILLER BECK P., *Kommentar Zum Neuen Testament Aus Talmud und Midrasch*, München, 1983.
42. TAKASHI K., *La pensée sociale de Luc-Actes*, Paris, PUF, 1997.
43. TRITES Allison A., « The Prayer Motif in Luke-Acts », *Perspectives on Luke-Acts*, éd Charles H. Talbert, *Perspectives in Religious Studies*, Special Series No. 5, Edimburgh, T&T. Clark, 1978.
44. TROCME E., *Le livre des Actes et l'histoire*, Paris, PUF, 1957.
45. TURNER M., Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in *Luke-Acts*, Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 9, éd. John Christopher Thomas, Rickie D. Moore et Steven J. Land, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.
46. WILDHABER B., *Paganisme populaire et prédication apostolique d'après l'exégèse de quelques séquences des Actes*, Genève, Labor et Fides, 1987.
47. WILLIAMS DAVID J., *Commentaire sur le livre des Actes*, Deerlfield (USA), VIDA, 1996.

48. WITHERINGTON B., III, *Conflict & Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary*, Michigan, Grand Rapids, Eerdmans, 1995.
49. WITHERINGTON B., III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Michigan, Grand Rapids, Eerdmans, 1998.

IV. OUVRAGES GENERAUX

1. BARTHES R. et al., *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971.
2. BASLEZ M.-F., *Bible et Histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris, Arthème Fayard, 1998.
3. BASSIN F. et al., *Evangiles et Actes*, Saint-Légier, Emmaüs, 1990.
4. Bauks M. et Nihan C. (éd.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2008.
5. BLOCHER H., *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2000.
6. BLOCHER H., *La Bible au microscope. Exégèse et théologie biblique*, Vol.1, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2006.
7. BORNKAMM C., *Paul apôtre de Jésus-Christ*, Genève, Labor et Fides, 1971.
8. BROWN C. et al., *Vérité historique et Critique Biblique*, Lausanne, PUF, 1982.
9. BROWN E., *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Paris, Editions Bayard, 2000.
10. BURNET R., *Que sais-je? Le Nouveau Testament*, Paris, PUF, 2004.
11. CHARPENTIER E., *Pour lire l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1996.
12. CHEVALLIER M.-A., *L'exégèse du Nouveau Testament, Initiation à la méthode*, Genève, Labor et Fides, 1984.
13. CONZELMANN H. et LINDEMANN A., *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1999.
14. GIBERT P., *Petite histoire de l'exégèse biblique*, Paris, Cerf, 1992.
15. GILLIERON B., *La Bible n'est pas tombée du ciel*, Aubonne, Moulin, 1992.
16. GRELOT P., *Le langage symbolique dans la Bible*, Paris, Cerf, 2001.
17. GUILLEMETTE P. et BRISEBOIS M., *Introduction aux méthodes historico-critiques*, Montréal, éditions Fides, 1987.

18. GUNKEL H., *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus*, 2^o éd., Göttingen, Dandenhoed & Ruprecht, 1899.
19. HARRINGTON W., *Nouvelle introduction à la Bible*, Paris, Seuil, 1971.
20. JAY B., *Théologie du Nouveau Testament*, Yaoundé, CLE, 1978.
21. KENMOGNE M., *La traduction de la Bible et l'Eglise. Enjeux et défis francophones*, Yaoundé, CLE, 2009.
22. KOUAM M., *La pertinence de la critique textuelle en exégèse du Nouveau Testament*, Yaoundé, Service d'édition (FTPY), 2000.
23. LAGRANGE M.-J., *La méthode historique, la critique biblique et l'Eglise*, Paris, Cerf, 1966.
24. LYS D., *Rûah le souffle dans l'Ancien Testament. Enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël*, Paris, PUF, 1962.
25. MARGUERAT D. et CURTIS A. éd., *Intertextualité. La Bible en échos*, Genève, Labor et Fides, 2000.
26. MARGUERAT D., *Introduction au Nouveau Testament, son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004.
27. MARGUERAT D. (éd.), *La Bible en récits, l'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, Genève, Labor et Fides, 2005.
28. MARGUERAT D., *La première histoire du christianisme. Les Actes des apôtres*, 2^{ème} édition, Genève/ Paris, Labor et Fides/ Cerf, 2007.
29. MARTIN-ACHARD R., *Essai biblique sur les fêtes d'Israël*, Genève, Labor et Fides, 1974.
30. METZGER BRUCE M., *A textual commentary on the Greek New Testament*, London, United Bible Societies, 2006.
31. NGAYIHEMBAKO S., *Actualité de la révélation du Christ. Lecture spirituelle et actuelle de l'Apocalypse de Jean*, Goma, UPLGL, 2005.
32. PANIER L. (Sous-dir), *Le temps de la lecture, Exégèse biblique et sémiotique*, Paris, Cerf, 1993.
33. PIEGAY-GROS N., *Introduction à l'intertextualité*, Paris, Dunod, 1996.
34. ROBERT A. et FEUILLET A. (sous-dir), *Introduction à la Bible*, Tome I, Tournai, Desclée, 1959.
35. RÖMER T. & MACCHI J.-D., *Guide de la Bible hébraïque. La critique textuelle dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Genève, Labor et Fides, 1994.
36. THEISSEN G., *Le mouvement de Jésus. Histoire sociale d'une révolution des valeurs*, Paris, Cerf, 2006.

37. VAGANAY L., *La critique textuelle du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1984.
38. ZUMSTEIN J., *Miettes exégétiques*, Genève, Labor et Fides, 1991.

V. OUVRAGES SPECIFIQUES SUR LE THEME DE L'ESPRIT

1. BECK S., *Le baptême du Saint-Esprit. Ce qu'en dit le Nouveau Testament*, Neuchâtel, Foi et Victoire, 1993.
2. BOUYER L., *Le consolateur. Esprit de vie et de grâce*, Paris, Cerf, 1980.
3. CHEVALLIER M-A., *Le souffle de Dieu, le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, Paris, Beauchesne, 1978.
4. CONGAR Y., *Je crois à l'Esprit Saint, Tome II « il est Seigneur et Il donne la vie »*, Paris, Cerf, 1979.
5. CONGAR Y., *Je crois à l'Esprit Saint, Tome III « Le fleuve de vie en Orient et en Occident »*, Paris, Cerf, 1980.
6. CONGAR Y., *Je crois à l'Esprit Saint, Tome I « L'expérience de l'Esprit »*, Paris, Cerf, 1981.
7. DUNN J.D.G., *The Christ and the Spirit*, Vol. II, Pneumatology, Grand Rapids, Michigan/ Edinburg, Eerdmans/ T & T Clark, 1998.
8. DURRWELL F- X., *L'Esprit du Père et du Fils*, Paris, Médiaspaul, 1989.
9. ERVIN H.M., *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit : A Critique of James D. Dunn, Baptism in the Holy Spirit*, Peabody, MA, Hendrickson, 1984.
10. FERGUSON S., *L'Esprit Saint*, Cléon d'Andran, Editions Exclesis, 1999.
11. GABUS J-P., *Sous le vent de l'Esprit*, Paris, les Bergers et les Mages, 1992.
12. GISEL P., *La subversion de l'Esprit. Réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme*, Genève, Labor et Fides, 1993.
13. GOUMAZ L., *Les conquêtes de l'Esprit*, Lausanne, Libraires éditeurs, 1947.
14. KANNENGIESSER C. (sous-dir), *L'expérience de Dieu et le Saint-Esprit*, Paris, Beauchesne, 1985.
15. LANG G.H., *D'où viennent ces langues? Leurs origines historiques vécues et racontées*, La Bégude de Mazenc, Editons du C.C.B.P., 1983.
16. LAURENTIN R., *Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir*, Paris, Beauchesne, 1974.

17. JEAN-PAUL II., *Lettre encyclique « le Seigneur qui donne la vie »*. *L'Esprit Saint*, Paris, Cerf, 1986.
18. LISON J., *L'Esprit répandu, la pneumatologie de Grégoire Palamas*, Paris, Cerf, 1994.
19. ROSE M., *Une herméneutique de l'Ancien Testament. Comprendre, se comprendre, faire comprendre*, Genève, Labor et Fides, 2003.

VI. ARTICLES, REVUES ET THÈSES

1. ADRIAN J., *Jésus-Christ d'après les Actes des apôtres*, Thèse de Doctorat, Imprimerie des missions Africaines, 1922.
2. AVRIL A-C. et MAISONNEUVE D.(de La), « Les fêtes juives », in *Cahiers Evangile*, supplément 86,1993, pp.37-46.
3. BENOIT P., « Remarques sur les sommaires des Actes », in *Exégèse et Théologie*, Tome II, Paris, Cerf, 1961.
4. BERDER M., « La thématique du jugement dans la christologie de Luc-Actes, Place de Ac 10,42 et Ac 17,31 dans l'œuvre de Luc » in *jugement dans l'un et l'autre Testament II: Mélanges offerts à Jacques Schlosser*, Paris, Cerf, 2004. pp. 189-205.
5. BLANDRE B., « L'Église évangélique de Pentecôte de Besançon », in *Mouvements religieux*, N° 306-307, 2005, pp. 2-20.
6. BLOCHER H., « Le Baptême du Saint-Esprit », in *Ichthus*, N° 19-21, 1972, pp. 8-12.
7. BLOCHER H., « L'Esprit donné aux samaritains (Actes 4,4-25) », in *Ichthus*, N° 19-21, 1972, pp. 9-12.
8. BOISMARD M.-E., « Le martyr d'Etienne Actes 6, 8-8,2 », in *Recherches de Science Religieuse*, Tome 69, N°2, 1981, pp.181-194.
9. BONNARD P.-E., « La libération de Babylone. Un nouvel Exode », in *Cahiers Evangile* (1ère partie), N° 6, Paris, Cerf, 1973, pp. 28-34.
10. BURNIER M.P., « Une vision prophétique et eschatologique de l'histoire : le livre des Actes », in *Foi et Vie cahiers bibliques*, Numéro hors série, 1971, pp. 138-145.
11. CARREL S., « Essai sur le corps à partir du vécu de la mouvance pentecôtiste », in *Revue de réflexion théologique Hokhma*, N° 37, 1988, pp. 50-63.
12. CHANSON P., « Pentecôte : universalité et diversité de la Parole », in *Revue protestante de missiologie, perspectives missionnaires*, N° 36, 1998, pp. 66-77.

13. CHEREAU G., « De Babel à la Pentecôte. Histoire d'une bénédiction », in *Nouvelle revue théologique*, 122/N° 1, 2000, pp. 19-36.
14. CHEVALLIER M.-A., « Pentecôtes », in *Recherches de Science Religieuse*, Tome 69, N°2, 1981, pp.301-314.
15. CHEVALLIER M.-A., « L'exégèse à la recherche de la signification d'un texte », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, publiée avec le concours du centre National de la Recherche scientifique, Mélanges Edmond Jacob, Paris, PUF, 59^{ème} année /N°3-4, 1979, pp. 278.
16. CLARK PINNOCK H. et OSBORNE R. G., « Pour une trêve à la controverse sur la glossolalie », in *ICHTHUS*, N° 19-21, 1972, pp. 2-7.
17. COCHAND N., « Eglise et imaginaire : A propos d'Actes 2,42-47 », in *Cahiers de l'IRP*, N° 23, pp. 29-32.
18. Collectif, « Une lecture des Actes des apôtres », in *Cahiers Evangile*, N° 21, 1977, pp.4-75.
19. COUSIN H., « Le récit de Pentecôte », in *Cahiers Evangile*, 124, 2003, pp. 5-18.
20. DANEELS G. Cardinal, « Exégèse et service de l'église aujourd'hui » in *A cause de l'Evangile, Etudes sur les synoptiques et les Actes: Mélanges offerts à Don Jacques Dupont*, Paris, Cerf, 1985, pp. 7-14.
21. DECOVERT P., « Réforme réveil charismatisme », in *Ichthus*, N° 19-21, 1972, pp. 22-24.
22. DETTWILIER A., « La signification du baptême de Jean et sa réception plurielle », in *Positions luthériennes*, N° 1, 54^{ème} année, 2006, pp. 25-37.
23. DIBELIUS M., « Stilkritisches zur Apostegeschichte » (1923), dans M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostegeschichte (Forschungen zur Religion und Literatur des A.T.und N.T., 60)*, Goettingue, 1961, pp.9-28.
24. DUMAIS M., « Les Actes des Apôtres. Bilan et orientations », in *ACEBAC*, « De bien des manières », (LeDiv 163), Montréal-Paris, Fides-Cerf, 1995, pp.307-364.
25. DUNN JAMES D.G., « Conversion-initiation », in *Revue de réflexion théologique Hokhma*, N° 5, 1977, pp. 21-35.
26. DUNN JAMES D.G., « The Birth of a Metaphor – Baptized in Spirit », in *The Expository Times* 89, 1977-1978, pp. 134-138, 173-175.

27. DUPONT J., « La nouvelle Pentecôte (Ac 2, 1-11) », in *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Lectio Divina 118, Paris, Cerf, 1984.
28. DUPONT J., « L'apôtre comme intermédiaire du salut dans les Actes des apôtres », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, Vol. 112 /IV, 1980, pp. 342- 358.
29. EMERY J-P., « A propos de la réception du Saint-Esprit », in *Ichthus*, N° 19-21, 1972, pp. 27-29.
30. ETIENNE A (Sr)., « Analyse des relations exprimées, dans le récit de l'événement de Pentecôte, Actes 2,1-36 », in *Foi et Vie cahiers bibliques*, N°19, 80^{ème} année, 1981, pp.47-68.
31. FATZER D., « Le baptême dans l'Esprit, une seconde expérience? », in *Revue de réflexion théologique Hokhma*, N° 5, 1977, pp. 36-47.
32. FLICHY O., « L'œuvre de Luc », in *Cahiers Evangile*, 114, 2000, pp. 5-57.
33. FOREMAN H., « L'évangile et l'esprit sectaire », in *La revue réformée*, XL, N° 160/3, 1989, pp.45-48.
34. GASQUE W., « Actes des Apôtres : bilan de la recherche récente », in *Revue de réflexion théologique Hokhma*, N° 42, 1989, pp. 17-34.
35. GASQUE W., « La valeur historique des Actes des Apôtres », in *Revue de réflexion théologique Hokhma*, N° 3, 1997, pp. 82-92.
36. GASQUE W., « La valeur historique des Actes des Apôtres (2^{ème} partie)», in *Revue de réflexion théologique Hokhma*, N° 6, 1997, pp. 12-33.
37. GIBERT P. et Charpentier E., « La création comme libération », in *Cahiers Evangile* (1^{ère} partie), N° 6, Paris, Cerf, 1973, pp. 12-16.
38. GILBERT P., « Au commencement était les Actes des apôtres », in *Lumière & vie*, 153-154, 1981, pp. 19-33.
39. GOUDOEVER J. VAN, « Le jour de la Pentecôte dans les Actes », in *Fêtes et calendriers bibliques*, Paris, Beauchesne (édition française), 1967, pp. 303-311.
40. GOUNELLE R., « Actes apocryphes des apôtres et Actes des apôtres canoniques. Etat de la recherche et perspectives nouvelles (I) », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, N° 1, 84^{ème} année, 2004, pp. 3-30.
41. GOUNELLE R., « Actes apocryphes des apôtres et Actes des apôtres canoniques. Etat de la recherche et perspectives nouvelles (II) », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, N° 4, 84^{ème} année, 2004, pp. 419-441.

42. GRAPPE C., « Jésus et l'impureté », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, N° 4, 84^{ème} année, 2004, pp. 393-417.
43. GRUERS E., « Du Saint-Esprit promis au Saint-Esprit donné », in *La revue réformée*, XLII, N° 170/4, 1991, pp.11-22.
44. HALL B.B., « La communauté chrétienne dans le livre des Actes. Actes 6,1-17 et 10,11-1,18 (15,6-11) », in *Foi et Vie cahiers bibliques*, Numéro hors série, 1971, pp. 146-156.
45. HARRISON R.A., L'Esprit dans le récit de Luc, une recherche de cohérence dans la pneumatologie de l'auteur implicite de Luc-Actes, Thèse de Doctorat, Vaux-sur-Seine, FLTE, 2007.
46. HAULOTTE E., « La vie en communion, phase ultime de la Pentecôte, Actes 2,42-47 », in *Foi et Vie cahiers bibliques*, N°19, 80^{ème} année, 1981, pp.69-75.
47. JEREMIAS J., « Jésus et les païens », in *Cahiers Théologiques*, N°39, Delachaux et Niestlé, 1956, pp. 50-54.
48. JUMPER A. « La personne et l'œuvre du Saint-Esprit avec mention spéciale concernant le Baptême du Saint-Esprit », in *La revue réformée*, XXX, N° 118/2, 1979, pp.49-69.
49. LE DEAUT R., « Pentecôte et tradition juive », in *Assemblées du Seigneur* (1^{ère} série) N° 51, pp.22-38.
50. LEON-DUFOUR X., « Du bon usage de la Bible pour l'étude d'une question actuelle », in *Cahiers Evangile* (2^{ème} partie), N° 7, 1974, pp. 6-10.
51. LOF A., « Actes 8,22-40 : Le baptême de l'eunuque éthiopien », in *Lire et dire. Etudes exégétiques en vue de la prédication*, N° 48, 2001, pp.21-31.
52. LIENHARD M., « Le baptême chrétien dans l'histoire », in *Positions luthériennes*, N° 29, 29^{ème} année, 1981, pp. 3-22.
53. LODS M., « Corneille et les trois enseignements d'Actes 10 », in *Positions luthériennes*, N° 1, 31^{ème} année, 1983, pp. 53-60.
54. MARGUERAT D., « Et quand nous sommes entrés dans Rome. L'image de la fin du livre des Actes (28, 16-31) », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, N° 1, 73^{ème} année, 1993, pp. 1- 21.
55. MARGUERAT D., « Juifs et chrétiens selon Lc-Actes », in *Le Déchirement juifs et chrétiens au Ier siècle*, Genève, Labor et Fides, 1996, pp. 151-178.
56. MARGUERAT D., « Le premier historien du christianisme (Luc-Actes) », in *Foi et Vie cahiers bibliques*, N°36, XCVI, 1997, pp.19-34.

57. MARGUERAT D., « Voyages et voyageurs dans le livre des Actes et la culture gréco-romaine », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, N°1, 78^{ème} année, 1998, p. 33-59.
58. MARGUERAT D., « Pourquoi s'intéresser à la source? Histoire de la recherche et questions ouvertes », in *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme*, Genève, Labor et Fides, 2008, pp. 19-49.
59. MARTIN G., « Nos systèmes paralysent l'action de l'Esprit », in *Ichthus*, N° 19-21, 1972, pp. 31-32.
60. NISUS A., *L'Eglise comme communion et comme institution. Une lecture de l'ecclésiologie du cardinal Yves Congar à partir de la tradition des Eglises de professants. Vol.I, Thèse de Doctorat, Institut Catholique de Paris, 2008.*
61. PACKER J.A., « L'œuvre du Saint-Esprit dans la conviction et la conversion », in *Revue de réflexion théologique Hokhma*, N° 46-47, 1991, pp. 38-47.
62. QUESNEL M., « Le baptême et les entrées dans l'Eglise », in *Cahiers Evangile*, N° 21, 1977, pp.21- 28.
63. RAY M., « Chasser les démons : un ministère à retrouver », in *Ichthus*, N° 19-21, 1972, pp. 4-8.
64. RICŒUR P., « Esquisse de conclusion », in *Exégèse et herméneutique*, Paris, Seuil, 1971, pp. 285-295.
65. ROGER B. « Un seul baptême », in *La revue réformée*, XXV, N° 100/4, 1974, pp.159-175.
66. SAUVAGNAT B., « Se repentir, être baptisé, recevoir l'Esprit, Actes 2,37 », in *Foi et Vie cahiers bibliques*, N°19, 80^{ème} année, 1981, pp.77-89.
67. SCHÄFER K., « Les Eglises de Pentecôte et les mouvements néo pentecôtistes : un défi pour les Eglises du Tiers monde», in *Revue protestante de missiologie, perspectives missionnaires*, N°35, 1998, pp. 23-39.
68. SCHMITT J., « Les discours missionnaires des Actes et l'histoire des traditions prépaoliniennes », in *Recherches de Science Religieuse*, Tome 69, N°2, 1981, pp. 165-180.
69. SCHWAB J-C., « Charismes et médiations ou comment le Saint-Esprit intervient dans la vie des hommes », in *Revue de réflexion théologique Hokhma*, N° 43, 1990, pp. 11-23.

70. STANDAERT B., « La dialectique du particulier et de l'universel. Pour un universalisme non totalitaire », in *Universalisme et mission dans la Bible. Universalism and mission in the Bible*, Actes du cinquième congrès des biblistes africains, Nairobi, Katholische Jungchar Oesterreichs / catholic Biblical Centre for Africa and Madagascar (BICAM), 1993.
71. SPENCER C., « Combien de baptêmes le jour de la Pentecôte? », in *Les cahiers de l'Ecole Pastorale*, N°24, 1995, pp. 27-29.
72. SPIELEWOY A., « Actes 19,22-40 », in *Lire et dire. Etudes exégétiques en vue de la prédication*, N°19,1994, pp.5-13.
73. VESSAZ G., « Réflexions sur le Réveil charismatique », in *Ichthus*, N°19-21, 1972, pp. 23-27.
74. VILLEY L., « Lectures des Pères » in *Cahiers Evangiles*, 124, 2003, p. 39-64.
75. WHITE P., Prophétie et prédication. Une étude herméneutique des citations de l'Ancien Testament dans les sermons des Actes, Thèse de Doctorat, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Strasbourg, 1973.
76. WIETZKE J., «L'Eglise en mission entre fondamentalisme et pluralisme», in *Revue protestante de missiologie, perspectives missionnaires*, N°35, 1998, pp. 6-21.
77. 1. ZUMSTEIN J., « L'apôtre comme martyr dans les Actes de Luc. Essai de lecture globale », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, Vol. 112/ IV, 1980, pp. 371-390.

VII. SUPPLÉMENT D'UNE BIBLIOGRAPHIE CHRONOLOGIQUE SUR LA GLOSSOLALIE

Ce supplément bibliographique est tiré du livre de René Laurentin. Il sera une source pour quiconque voudrait approfondir ce sujet. Les phases de publication les plus denses se situent à trois moments :

1) Second tiers du XIX^e siècle : à la suite du bruit que firent les glossolalies du Mouvement Irvingien (en Angleterre à partir de 1830).

2) Début XX^e siècle : Alors paraissent les premiers travaux psychologiques (Mosimann, 1911) et linguistiques avec essai de typologie (Lombard, 1908-1911); à la suite du premier essor pentecôtiste, en Allemagne, où il est désigné comme « Mouvement des langues et de la Pentecôte) (*Zungen und Pfingstbewegung*) ; et d'autres Mouvements analogues en Australie (1902) et au Pays de Galles (1904).

3) A partir de 1963, avec l'essor du néo-pentecôtisme dans les confessions traditionnelles (à commencer par les épiscopaliens).

Préhistoire

Pour la bibliographie antérieure à 1892, bornons-nous à mentionner, pour mémoire, cinq titres d'intérêt restreint.

1. SCARAMELLI, G.B., *Il direttore mistico*, Venezia, Occhi, 1760, pp. 167-173, *Tractatus*, 3, c, 7 : rattache les phénomènes de type glossolalique à « l'ébriété spirituelle », en référence à Ac 2,13.
2. ERNESTI, *De doni linguarum natura ad illustrandum* 1Co14, Leipzig, 1765.
3. LESS, G., *De doni linguarum indole disquisitio*, Goettingen, 1771.
4. KLEIN, *De Loquendi formula glôssais laleîn*, Iena, 1816.
5. MELVILLE, *Observationes theologico-exegeticae de dono linguarum*, Bâle, 1816.

1829-1899

6. BLEEK, F., *Ueber die Gabe des glôssais laleîn in der ersten christlichen Kirche*, dans *Theologische Studien und Kritiken* (Hambourg), 2 (1892), pp. 3-79, et les observations critiques de J. OLSHAUZEN, ib. pp. 538-549.
7. BLEEK, F., *Noch ein Paar Worte über die Gabe des glossais laleîn*, ib. 3 (1830), pp. 45-64, avec conclusion de J. OLSHAUZEN, pp. 64-66, 566-580.
8. BAUR, F.C., *Ueber den wahren Begriff des glossais laleîn*, dans *Zeitschrift für Theologie* (Tübingen), 3 (1830), pp. 78-133.
9. BAUR, F.C., *Kritische Uebersicht über die neuesten des glôssais laleîn in der ersten christlichen Kirche*, dans *Theol. Studien und Kritiken* 11(1838), pp. 618-702.
10. WIESELER, *Ueber das glôssais laleîn*, ib., pp. 703-772.
11. KÖLLNER, W.H., *De formula glôssais laleîn im N.T.*, Goettingen, 1841.
12. BAUER, W., *Ueber die Sprachengabe über das glôssais laleîn*, Denkschrift des Seminars zu Herborn, 1842.
13. HILGENFELD, Ad., *Die Glossolalie in der alten Kirche*, Leipzig, 1850 (Bibliographie de la littérature antérieure, p. 15, note 1).
14. REUSS, Ed., *La glossolalie. Chapitre de psychologie évangélique*, dans *Revue théologique de Strasbourg*, 3 (1851), pp. 65-97, qui commence par ces mots, significatifs de l'actualité de la question : « Cinquante-quatre dissertations spéciales publiées en Allemagne seulement depuis le début du siècle (sur la glossolalie...), quelques douzaines de commentaires, une série innombrable d'articles critiques dans vingt revues devraient avoir suffi.
15. ROOTEUSCHER, E., *Die Gabe der Sprachen im Apostolischen Zeitalter*, Marburg, 1850.

16. CORLUIY, J., *Langues*, dans *Dictionnaire apologetiques de Jaugey*, Paris, 1889, col.1785-1800, reproduit textuellement dans *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, 2, 1810-1819.
17. SIMON, Th., *Die Psychologie des Apostels Paulus*, Göttingen, Vandenhoeck, 1897, pp. 114-115 (Bibliographie des travaux protestants, depuis 1655).
18. CLEMEN, C., *The Speaking with Tongues of the Early Christians*, dans *Expository Times*, 10 (1898-1899), pp. 344-352.

1901-1963

19. HENRY, Victor, *Le langage martien*, Paris, 1901 : étude sur les formes glossolaliques successives d'Hélène Smith (spirite), de 1896 à 1899 : martien, ultra-martien, uranien, lunaire.
20. LOMBARD, E., *Essai d'une classification des phénomènes psychologiques*, dans *Archives de Psychologie* (Genève), 7 (1907), pp. 1-51.
21. WOLF, J.E., *Pentecost and Tongues*, Toronto, 1907.
22. ANDERSON, W.B., *Speaking with Tongues*, New York, Hope Prophetic, 1908.
23. FEINE, *Zungenreden*, dans *Realencyclopädie für Protest. Theol. und Kirche*, 21 (1908), pp. 749-759 : avec bibliographie.
24. LESÊTRE, *Langues*, dans *Dictionnaire de la Bible*, 4 (1908), pp. 74-81.
25. PRAT, F., *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, pp. 177-179, 184 (les éditions suivantes diffèrent peu; éd. 1960, pp. 153-159; 502-503).
26. HENKE, Fr. G., *The Gift of Tongues and Related Phenomena at the Present Day*, dans *American Journal of Theology*, 13 (1909), p. 193-206.
27. LOMBARD, E., *Le parler en langues à Corinthe d'après les textes de saint Paul et les analogies modernes*, Dans *Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne), 42 (1909), pp.5-52.
28. BEAUCLERC, J., [= ROUSSELOT, P.], *A travers les revues*, dans *Etudes* 23 (1909), pp. 867-871 : sur les glossolalies allemandes et norvégiennes.
29. FLOURNOY T., *Nouvelles observations sur un cas de...glossolalie*, Genève, Eggiman, 1902, 154p. : Étude sur la glossolalie de Mlle Smith. Recension dans *Etudes* 123 (1909), pp. 867-871.
30. FONCK, L., *Quaestiones Paulinae*, 9-5, Rome, 1910, reproduit dans *Lexicon Biblicon*, article CHARISMATA. Fonck eut le mérite de faire le dossier patristique de la question : ses références sont

- récapitulées par A. Michel, dans DTC : voir ci-dessous, année 1924.
31. LOMBARD, E., *De la glossolalie chez les premiers chrétiens et phénomènes similaires. Etude d'exégèse et de philologie*, 1910, préface de T. Flournoy, Lausanne, Bridel et Paris Fischabacher, 254 p. T. Flournoy avait publié sous le titre : *Des Indes à la planète mars*, l'étude méthodique d'un cas de glossolalie somnambulique.
 32. REILLY, Tik, *The Gift of Tongues. What was it?*, Philadelphie, dans *American Eccl. Rev.*, 43 (1910), pp. 3-25.
 33. SHEPPARD, *The Gift of Tongues in the Early Church*, dans *American Eccl. Rev.*, 49 (1910), pp. 513-522.
 34. BOVET, P., *Le parler en langues des premiers chrétiens*, dans *Rev. D'Histoire des Religions*, 63-64 (1911), pp. 292-310.
 35. LOMBARD, E., *La glossolalie à notre époque*, dans *Journal de Genève*, 3 décembre 1911 : reproduit dans *le Protestant* (coupure sans date).
 36. MOSIMAN, E., *Das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht*, Tübingen, Mohr, 1911, XVI, 138 p., Etude historique et psychologique (Bibliothèque Nationale A 22274).
 37. MOSIMAN, E., Même titre, avec le sous-titre *Inauguraldissertation*, publié à Leipzig, Hirschfeld, 1911, XII-66 p. : première édition incomplète de la même thèse, en vue de la soutenance.
 38. PFISTER, O., *Die psychologische Enträtselung der Religiösen Glossolalie und der automatischen kryptographie*, Leipzig, 1912.
 39. REILLY, Th. K., *Tongues*, dans *The Catholic Encyclopædia* (New York), 14 (1912), 776-777.
 40. HAYES, D.A., *The Gift of Tongues*, Cincinnati, 1913.
 41. HAENSLER, P. B., *Nochmals zu Apg 2, 4*, dans *Byzant. Zeitschrift*, 12 (1914), pp. 35-44; 269-274.
 42. SHUMWAY, C.W., *A Critical History of Glossolalie*, thèse de doctorat inédite, Boston, University, 1919.
 43. McCROSSAN, T.J., *Speaking with other Tongues. Sign or Gift? Which?*, Harrisburg (Pa., USA), Christian Publications, 1919. (Réédition à New York, Christian Alliance, 1927).
 44. MACKIE, A., *The Gift of Tongues. A Study in the Pathological Aspects of Christianity*, New York, Doran, 1921.
 45. RUST, H., *Das Zungenreden, Eine studie zur Kritischen Religionpsychologie*, Tübingen, Bergman, 1923, 74 p., Bib. Nat. 4° T 22 49 (118). Autre édition à Munich, 1924.

46. JACQUIER, E., *Excursus 7*, dans son livre, *Les Actes des apôtres*, Paris, Gabalda, 1926, pp. 187-195; cf. pp. 54-57, 336-337 : commentaire.
47. JACQUIER, E., *Zungenreden*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, Mohr, 1931, 2142-2143.
48. FONCK, L., *Cooperunt loqui variis linguis... (Act 2,4)*, dans *Verbum Domini* 4 (1924), p. 163-169.
49. MICHEL, A., *Langues*, dans DTC 8 (1924), 2591-2601 : résume les données de tradition qui interprétaient la glossolalie du Nouveau Testament dans le sens d'un discours « extatique en langue étrangères ».
50. THOMSON, W.S., *Tongues at Pentecost*, dans *Expos. Times*, 38 (1926-1927), pp. 284-286.
51. CUTTEN, George Barton, *Speaking With Tongues, Historically and Psychologically Considered*, New Haven, Yale University Press, 1927 : a soutenu la thèse d'un parler pathologique, infirmé par les enquêtes ultérieures conduites dans les groupes néo-pentecôtistes.
52. LECLERCQ, H., *Glossolalie*, dans DACL 6 (1928), 1322-1327.
53. TAYLOR, R., *The Tongues at Pentecost*, dans *Expos. Times*, 40 (1928-1929), pp. 300-303.
54. BELL, H., *Speaking in Tongues*, Thèse inédite soutenue à l'Evangelical Theological College, Dallas (Texas), 1930. (Autre thèse de GRABER, J., ib., sans date).
55. BEHM, J., *Glossa*, dans *Theol. Wörterbuch f. N.T.* 1 (1933), 719-726 (Traduction dans *Gran Lessico*, 2, 1966, col. 543-563).
56. ALLO, E.B., *Première Epître aux Corinthiens*, Paris, Gabalda, 1934, pp. 319-327, 333-334, 354-384.
57. LEMONNYER, A., *Charismes*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, 1, 1240.
58. CERFAUX, L., *La symbolique attachée au miracle des langues*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 13 (1936), 256-259 (Reproduit dans *Mélanges*, L. Cerfaux, Gembloux, 1954, 2, 183-187).
59. RICHSTATTER, K., *Die Glossolalie im Lichte der Mystik*, dans *Scholastik*, 11 (1936), 3, pp. 321-345.
60. BAUR, F.C., *Kristische Übersicht über die neuesten des glossais lalên in der ersten Christlichen Kirche betreffend der Untersuchungen*, dans *Theol. St. Krit.*, 8 (1938), 618-702.
61. CROSSOUW, W., *Glossolalie*, dans *Bijbelsch Woordenboek*, Turnhout, 1941, col. 537-538 : différencie la glossolalie de Act 2 et de 1 Co 14.

62. SCHLAUCH, Margaret, *The Gift of Tongues*, New York, Modern Age, 1942.
63. LYONNET, S., *De glossolalia Pentecostes eiusque significatione*, dans *Verbum Domini*, 24 (1944), pp. 63-75 : soutient avec raison l'identité des phénomènes de glossolalie visés respectivement en Act 2 et 1 Co 14.
64. MARTIN, I.J., *Glossolalia*, dans *Journal of Bibl. Litter.*, 63 (1944), pp. 123-130 : comparaison entre glossolalie du Nouveau Testament et les glossolalies païennes.
65. HAANAPPEL, B.G., *A glossolalia no Novo Testamento*, dans *Revista Ecclesiastica Brasileira*, 3 (1944), pp. 51-66.
66. HORNER, K.A., *A Study of the Spiritual Gifts with Special Attention to the Gift of Tongues*, Thèse inédite soutenue au Faith Theological Seminary, Wilmington, 1945.
67. MAYEDA, G., *Le langage de l'Évangile*, Genève, 1948 : explication nouvelle : l'événement de la Pentecôte serait que les Apôtres aient parlé grec et obtenu ainsi leur premier succès missionnaire!
68. DALTON, Robert Chandler, *Tongues Like As of Fire*, Springfield Missouri, The Gospel Publishing House, 1945.
69. DUPONT, J., *Gnosis*, Paris, 1949, pp. 204-210.
70. WHITE, Alma, *Demons and Tongues*, Zarephath (NJ, USA), Pillar of Fire, 1949.
71. ALVAREZ DE LINERA, A., *El glosolalo y su interprete*, dans *Est. Biblicos* 9 (1950), 193-208.
72. DAVIS, J.C., *Pentecost and Glossolalia*, dans *Journal of Theol. Stud.*, 3 (1952), pp. 228-231.
73. CLAVIER, H., *Langues*, dans A. Westphal, *Dict. Encyclopédique de la Bible*, 2 (1956), pp.7-21 : une analyse bien informée des divers aspects et formes du phénomène : exégèse, histoire, psychologie, linguistique.
74. MARTIN, Ira Jay, *Glossolalia in the Apostolic Church*, Berea (Kentucky, USA), College Press, 1960.
75. GEWIESS, J., *Glossolalie*, dans *Lexikon f. Theol. und Kirche* 4 (1960), 972-973.
76. GEWIESS, J., *The diocese of Chicago's Report on Spiritual Speaking*, dans *The Living Church*, 144 (1961), janvier, pp. 10-11, 18.
77. VIVIER, L.M., *Glossolalia*, thèse inédite, Johannesburg, University of Witwatersrand, 1960 (travail résumé par M.T. KELSEY, *Tongue*, 1964, pp. 204-206).

78. AMIOT, F., *Glossolalie*, dans *Catholicisme* 5 (1962), 67-69 : conclut à un parler extatique, incohérent et inarticulé.
79. DUPONT, J., *Le problème des langues dans l'Eglise de Corinthe*, dans *Proche-Orient chrétien*, 12 (1962), pp. 3-12.
80. LOVEKIN, Arthur Adam, *Glossolalia : A Critical Study of Alleged Origins in the New Testament and the Early Church*, Thèse de doctorat inédite, soutenue à la Graduate School of Theology Sewanee (Tennessee), University of the South, 1962.
81. CHRISTENSON, L., *Die Gabe des Zungenredens in der Lutherischen Kirche*, Oek. Texte und Studien, Heft 27, Marburg, 1963.
82. DOLLAR, George W., *Church History and the Tongues Movement*, dans *Bibliotheca Sacra*, 120 (1963), pp. 316-321.
83. FARRELL, Frank, *Outhurst of Tongues. The New Penetration*, dans *Christianity Today*, 7 (1963), septembre, pp. 3-7.
84. FULLER, Reginald H., *Tongues in the N.T.*, dans *American Church Quarterly*, 3 (1963), Fall, pp. 162-168.
85. HODGES, Zane C., *The Purpose of Tongues*, dans *Bibliotheca sacra*, 120 (1963), 226-233.
86. HODGES, *Preliminary Report de la study Commission on Glossolalia*, Division of Pastoral Services de l'Episcopal Diocese of California, 1963.
87. OMAN, John B., *On Speaking in Tongues. A Psychological Analysis*, dans *Pastoral Psychological*, 14 (1963), décembre, pp. 48-51.
88. PIKE, J., *Glossolalia*, dans *The Living Church*, 146 (1963), p. 11.
89. BEARE, F.W., *Speaking With Tongues. A Critical Survey of the New Testament Evidence*, dans *Journal of Bibl. Liter.*, 83 (1964), pp. 93-96.
90. HESS, H., *A Study of Glossa in the New Testament*, dans *Biblical Translator*, 15 (1964), pp. 93-96.
91. JOHNSON, S.L., *The Gift of Tongues and the Book of Acts*, dans *Bibliotheca Sacra*, 120 (1964), pp. 309-311.
92. KELSEY, MORTON T., *Tongue Speaking. An Experiment in Spiritual Experience*, New York, Doubleday, 1964, 252 p. L'édition anglaise, London, Epworth Press, 1964, est publiée sous le titre légèrement différent: *Speaking With Tongues. An Experiment in Spiritual Experiences : Une étude des mieux informées à l'échelle de l'anglophonie*.
93. NIDA, Eugene, *Preliminary Report on Glossolalia*, Rapport de la Linguistic Society of America, New York, décembre, 1964.

94. RICE, R.F., *Christian Glossolalia Through the Centuries*, View, 1964.
95. SADLER, A.W., *Glossolalia and Possession*, dans *Journal of the Scientific Study of Religion*, 4 (1964), pp. 84-90.
96. SHERRILL, John L., *Ils parlent d'autres langues*, Jura-Réveil, Genève, Evreux, 1970, traduit de l'anglais, *They Speak in other Tongues*, New York, Reveil, 1964.
97. VAN, ELDEREN, B., *Glossolalia in the N.T.*, dans *Bulletin of the Evangelical Theology Society*, 7 (1964), I, pp. 53-58.
98. BERGSMA, Stuart, *Speaking With Tongues*, Grand Rapids, Baker, 1965.
99. CURRIE, S.D., *Speaking in Tongues. Early Evidence Outside the New Testament Bearing on glôssais laleîn*, dans *Interpretation*, 19 (1965), 274-294.
100. GOLDSMITH, H., *The Psychological Usefulness of Glossolalia in the Believer*, dans *View*, 2 novembre 1965, pp. 7-8.
101. LAPSLEY, J.N. et SIMPSON, J.H., *Speaking in Tongues*, dans *Princeton Seminary Bulletin*, 58 (1965), pp. 3-18.
102. LESTER, A.D., *Glossolalia. A psychological Evaluation*, Rapport inédit, Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, 1965.
103. BANKS, R. Moon, *Speaking in Tongues. A Survey of the New Testament Evidence*, dans *Churchman*, 80 (1966), 287-294.
104. CHARLIER, J.P., *Le miracle des langues*, dans son livre : *L'Evangile de l'Enfance de l'Eglise. Commentaire de Act 1-2*, Bruxelles-Paris, 1966, pp. 126-132.
105. CHEVALIER, M.A., *Mises au point de Paul concernant la glossolalie*, dans son livre : *Esprit de Dieu, paroles d'homme*, Neufchatel-Paris, 1966, pp. 171-200.
106. DOUGLAS, J., *Tongues in Transition*, dans *Christianity Today*, 10 (1966), 8 juillet, p. 34.
107. GUNDRY, R.H., *Ecstatic Utterance...glôssais laleîn* dans *Journal of Theological Studies* (Oxford), 17 (1966), 299-307.
108. HARPUR, T.W., *The Gift of Tongues and Interpretation*, dans *Canadian Journal of Theology* (Toronto), 12 (1966), 164-171.
109. HOEKEMA, A., *What about Tongues Speaking?* Grand Rapids, Eerdmans, 1966.
110. HORTON, W.H., *The Glossolalia Phaenomenon*, Cleveland (Ten., USA), Pathway, 1966.
111. STIBB, A., *Putting the Gift of Tongues in Its Place (1 Co 12-14)*, dans *Churchman*, 80 (1966), 295-303.
112. WOLFRAM, W.A., *The Sociolinguists of Glossolalia*, thèse de maîtrise inédite, Hartford (Conn., USA), 1966.

113. CLEVELAND, Lester D., *Let's Demythologize Glossolalia*, dans *The Baptist Program*, 45, (1967), juin, p. 8, 11.
114. DICHARRY, W.F., *Gift of Tongues*, dans *New Catholic Encyclopædia*, 6 (1967), col. 472-473.
115. MALY, K., *Zur Ueberschätzung der Glossolalie*. Excursus 3 de son livre : *Mündige Gemeinde*, Stuttgart, 1967, pp. 237-239; cf. 182-228.
116. STAGG, F., E. GLENN HILSON, W.E., OATES, *Glossolalia*, Nashville, Abingdon, 1967.
117. SWEET, J.P.M., *A Sign for Unbelievers. Paul's Attitude to Glossolalia*, dans *New Test. Studies*, 13 (1967), pp. 240-257.
118. BETZ, O., *Zungenrenden und süsßer Wein. Zur eschatologischen Exegese von Is. 28 in Qumran und neuen Testament*, dans *Bibel und Qumran*, Berlin, 1968, pp. 20-36.
119. CHRISTENSON, L., *Speaking in Tongues*, Minneapolis, 1968.
120. MILLS, Watson E., *Theological Interpretation of Tongues in Acts and I Co*, thèse inédite, Louisville (Kent., USA), Baptist Theological Seminary, 1968.
121. PATTISON, E.M., *Behavioral Science Research on the Nature of Glossolalia*, dans *Journal of the American Scientific Affiliation*, 20 (1968), pp. 73-86.
122. SPOERRI, Th., *Ekstatische Rede und Glossolalie*, *Bibliotheca Psychiatrica et Neurologica*, Nr 134, 1968.
123. BARBARIE, J., *Tongues Si ! Latin No !* dans *Triumph*, 1969, pp. 20-22.
124. BITTLINGER, A., *Glossolalia*, Schloss Craheim, Rolph Kühne Verlag, 1969, 76 p.
125. HINE, V., *Pentecostal Glossolalia : Toward a functional Interpretation*, dans *Journal SSR*, 8 (1969), pp. 221-226 : écarte l'explication pathologique lancée par Cutten.
126. SAMARIN, W.J., *Glossolalia as Learned Behaviour*, dans *Canadian Journal of Theology*, 15 (1969), pp. 60-64.
127. MILLS, Watson E., *Reassessing Glossolalia*, dans *Christian Century*, 87 (1970), octobre, 1217-1219.
128. ENGELSON, N.I., *Glossolalia and Other Forms of Inspired Speech according to 1 Co 12-14*, dans *Parole di Vita*, 6 (1971), 376-387.
129. GILLEPSIE, T.W., *Prophecy and Tongues*, thèse de la Clarmont Graduate School and University Centre, 1971, 260 p. Résumé dans *Dissertations Abstracts*, 32 (1971), n° 5887 A.
130. McKAY, J.R., *A Critique of Pentecostalism*, dans *Church Quarterly*, 3 (1971), 311-317.

131. MASSINGBERD FORD, J., *Toward a Theology of Speaking in Tongues*, dans *Theological Studies* (Woodstock, Md), 32 (1971), p. 3.
132. UNGER, M.F., *New Testament Teaching on Tongues*, Grand Rapids, Kregel, 1971 (rééditions en 1972, 1973), 176 p.
133. BITTLINGER, A., *Und sie beten in anderen Sprachen. Charismatische bewegung und Glossolalie*, Wetzhausen, Okumenischer Schriftendienst, Heft 2, 1972, 32 p. (Traduction française : *Et ils prient en d'autres langues*, dans *Foi et Vie*, 72, 1973, pp. 97-108).
134. GOODMAN, F.D., *Speaking in Tongues. A Cross Cultural Study of Glossolalia*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1972.
135. KIDAH, John, *The Psychology of Speaking in Tongues*, New York, Evanston, San Francisco, London, Harper et Row, 1972.
136. MILLS, W.E., *Understanding Speaking in Tongues*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1972, 88 p.
137. FERNANDEZ DEL RIO, Pablo, *Hablar en Lenguas. Precedentes historico literarios e interpretacion exegetica en ei Nuovo Testamento*. Thèse ronéotypée, dirigée par I. de la Potterie, soutenue à l'Institut biblique, Rome, mai 1973, 2 vol. 573 et 289 p. Etudie les antécédents de l'Ancien Testament (Is 28, 11; 66, 18b-21; Gn 11, 9; Soph 3, 9-10; Ps 80,6; Sir 51, 22); Qumran 1 QH IV, 15-19; II, 15 (sur les langues) Les Targum, Philon et la littérature hellénique (pp. 1-136); 1 Co 14 (pp. 144-270); Mc 16,17 (pp. 271-301); Act (pp. 302-543).
138. MONTAGUE, George T., *Baptism in the Spirit and Speaking in Tongues : A Biblical Appraisal*, dans *Theologogy Digest*, 1973, pp. 349-360 (deuxième partie de l'article).
139. SAMARIN, W.J., *Glossolalia as Learned Behaviour*, dans *Psychology and Religion. Selected Readings*, edited by L.B. Brown, Baltimore, Penguin Books, 1973, pp. 376-382. S. a publié un article sous ce même titre dans *Canadian Journal of Theology*, 15, 1969, n° 1; pp. 60-64.
140. TUGWELL, S., *The Speaking of Tongues in the New Testament*, dans *Expository Times*, 84 (1973), pp. 137-140; cf. p. 99.
141. TUGWELL, S., *Le don des langues dans le Nouveau Testament dans le Renouveau charismatique*, dans *Vie spirituelle*, 128 (1973), n°600, pp. 49-62.
142. TUGWELL, S., *Did you Receive The Spirit ?* New York, Paulist Press, 1973, p. 59, 65.

Globethics.net

est un réseau mondial sur l'éthique basé à Genève, appuyé par un Conseil de fondation international composé de personnalités éminentes, qui regroupe 70'000 participants provenant de 200 pays et avec des programmes régionaux et nationaux.

Globethics.net offre ses services en particulier pour les personnes en Afrique, en Asie et en Amérique latine afin de contribuer à un accès plus équitable aux ressources du savoir dans le domaine de l'éthique appliquée et, de ce fait, rendre plus visible et audible la voix des pays du Sud dans le discours global. Il fournit une plateforme électronique permettant une réflexion et une action éthiques. Son principal outil est le site Internet *www.globethics.net*.

Globethics.net a quatre objectifs :

Bibliothèque : Accès libre aux informations on-line

Pour assurer un accès aux ressources du savoir dans le domaine de l'éthique appliquée, Globethics.net met à disposition sa propre bibliothèque, *Globethics.net Library*, la plus importante bibliothèque numérique mondiale sur l'éthique, avec plus d'un million de textes disponible au téléchargement gratuit. Une deuxième bibliothèque sur la théologie et l'œcuménisme a été ajoutée et une troisième bibliothèque sur le droit africain et la gouvernance est en préparation et sera lancée en 2013.

Réseau : Communauté internationale on-line

Les participants inscrits sur Globethics.net forment une communauté internationale d'individus intéressés ou spécialistes d'éthique. Cette communauté offre aux participants l'opportunité de contribuer à des forums, de mettre à disposition des articles, et de participer ou former des groupes de travail virtuels dans le but de créer des réseaux ou de faire de la recherche collaborative internationale.

Recherche : Groupes de travail on-line

Les participants inscrits peuvent rejoindre ou créer des groupes de recherche en ligne sur tous les sujets qui les intéressent tandis que le secrétariat international, basé à Genève, se concentre actuellement sur six domaines de recherche : l'éthique des affaires, l'éthique interreligieuse, le leadership responsable, l'éthique environnementale, l'éthique de la santé et de l'éthique de la science et de la technologie. Les résultats obtenus par les groupes de travail et de recherche sont publiés dans des collections et publications en ligne divisées en quatre séries (voir liste des publications), et peuvent également être téléchargés gratuitement.

Services : Conférences, Certification, Conseil

Globethics.net propose des services tels que l'organisation du *Global Ethics Forum*, une conférence internationale sur l'éthique des affaires, la certification personnalisés et des projets éducatifs, ainsi que des conseils ponctuels dans un contexte multiculturel et multilingue.

Publications Globethics.net

Tous les volumes de documents de la bibliothèque Globethics.net peuvent être téléchargés gratuitement sous forme de pdfs : www.globethics.net/publications. Les copies imprimées peuvent être commandées au site infoweb@globethics.net. Les prix sont en FCH/ DUS (Franc suisse ou Dollar américain) par distinction entre les pays à revenu faible et intermédiaire (S = Sud) et les pays à revenu élevé (N = Nord)

L'éditeur des différentes collections publiées par Globethics.net: Prof. Dr. Christoph Stückelberger, Fondateur et Directeur de Globethics.net à Genève et Professeur d'Éthique à l'Université de Bâle en Suisse.

Contact pour des manuscrits et suggestions: stueckelberger@globethics.net.

Globethics.net Global

Livres sur des questions éthiques avec une portée globale et contextuelle. Chaque volume avec des contributions provenant d'au moins deux continents et avec deux éditeurs, souvent un du Sud et un du Nord.

- 1 Christoph Stückelberger / Jesse N.K. Mugambi (eds.), *Responsible Leadership. Global and Contextual Perspectives*, 376pp, 2007, 13.-S/ 25.-N.
- 2 Heidi Hadsell / Christoph Stückelberger (eds.), *Overcoming Fundamentalism. Ethical Responses from Five Continents*, 212pp, 2009, 10.-S/ 20.-N.
- 3 Christoph Stückelberger / Reinhold Bernhardt (eds.): *Calvin Global. How Faith Influences Societies*, 258pp, 2009, 10.-S/ 20. - N.
- 4 Ariane Hentsch Cisneros / Shanta Premawardhana (eds.), *Sharing Values. A Hermeneutics for Global Ethics*, 418pp, 2010, 13. - S/ 25. - N.
- 5 Deon Rossouw / Christoph Stückelberger (eds.), *Global Survey of Business Ethics in Training, Teaching and Research*, 400pp, 2012, 13.-S. / 25.-N.
- 6 Carol Cosgrove Sacks/ Paul H. Dembinski (eds.), *Trust and Ethics in Finance. Innovative Ideas from the Robin Cosgrove Prize*, 380pp, 2012, 13.-S/ 25.-N.

Globethics.net Focus

Chaque numéro de cette série est centré sur un problème éthique actuel avec une portée globale, normalement d'un auteur.

- 1 Christoph Stückelberger, *Das Menschenrecht auf Nahrung und Wasser. Eine ethische Priorität*, 80pp, 2009, 5.-S/ 10.-N.
- 2 Christoph Stückelberger, *Corruption-Free Churches are Possible. Experiences, Values, Solutions*, 278pp, 2010, 10.-S/20.-N.
- 3 Vincent Mbatia Muhindo, *La République Démocratique du Congo en panne. Un bilan 50 ans après l'indépendance*, 380pp, 2011, 13.-S/25.-N.
- 4 *The Value of Values in Business. Global Ethics Forum 2011 Report and Recommendations*, 90pp, 2011, 5.-S/10.-N.

- 5 Benoît Girardin, *Ethics in Politics: Why it matters more than ever and how it can make a difference*, 172pp, 2012, 8.-S/15.-N.
- 6 Siti Syamsiyatun / Ferry Muhammadyah Siregar (eds.), *Etika Islam dan Problematika Sosial di Indonesia*, 252pp, 2012 (des articles sur l'éthique islamique, provenant d'un concours, en indonésien et en anglais), 10.-S/20.-N.
- 7 Siti Syamsiyatun / Nihayatul Wafiroh (eds.), *Filsafat, Etika, Dan Kearifan Local Untuk Konstruksi Moral Kebangsaan*, 224pp, 2012 (des articles sur l'éthique indonésien, provenant d'un concours, en indonésien et en anglais), 10.-S/20.-N.
- 8 Aidan Msafiri, *Globalisation of Concern II. Essays on Education, Health, Climate Change, and Cyberspace*, 140pp, 2012, 8.-S/15.-N.
- 9 Willem A Landman, *End-of-Life Decisions, Ethics and the Law*, 136pp, 2012, 8.-S/15.-N.
- 10 *Seeds for Successful Transformation. Global Ethics Forum 2012 Report. Outcomes and Next Steps 2012-2014*, 112pp, 2012, 6.-S/ 10.-N.
- 11 Corneille Ntamwenge, *Éthique des affaires au Congo. Tisser une culture d'intégrité par le Code de Conduite des Affaires en RD Congo*, 2012 (forthcoming), 5.-S/10.-N.
- 12 Kitoka Moke Mutondo / Bosco Muchukiwa, *Montée de l'Islam au Sud-Kivu: opportunité ou menace à la paix sociale. Perspectives du dialogue islamo-chrétien en RD Congo*, 48pp, 2012, 5.-S/10.-N.

Globethics.net Texts

Déclarations et lignes directrices, une partie adoptés par le Conseil de Fondation de Globethics.net.

- 1 *Principles on Sharing Values across Cultures and Religions*, 20pp, 2012 (disponible en anglais, français, espagnol, allemand, chinois, indonésien, perse ; autres langues en préparation), 10.-S/15.-N. for 5 copies.
- 2 *Ethics in Politics. Why it matters more than ever and how it can make a difference. A Declaration*, 8pp, 2012 (en anglais et en français), 10.-S/15.-N. for 5 copies.

Globethics.net Theses

Publication de thèses doctorales avec une priorité des thèses de l'Afrique, l'Asie et l'Amérique Latine.

- 1 Kitoka Moke Mutondo, *Eglise, Protection des Droits de l'Homme et Refondation de l'Etat en République Démocratique du Congo: Essai d'une éthique politique engagée*, 410pp, 2012, 13.-S/25.-N.
- 2 Ange Sankieme Lusanga, *Ethique de la migration. La valeur de la justice comme base pour une migration dans l'Union Européenne et la Suisse*, 356pp, 2012, 13.-S/25.-N.
- 3 Nyembo Imbanga, *Parler en langues ou parler d'autres langues. Approche exégétique des Actes des Apôtres*, 356pp, 2012, 13.-S/25.-N.

ISBN 978-2-940428-50-2



Parler en langues ou parler d'autres langues

Approche exégétique des Actes des Apôtres



Nyembo Imbanga

Le thème du « parler en langues » intéresse non seulement les partisans de la doctrine pentecôtiste, mais aussi des théologiens de diverses tendances interpellés par l'ampleur actuelle du mouvement pentecôtiste et charismatique. Mais la profusion d'ouvrages souvent doctrinaux, nous laisse insatisfaits à cause des positions partisans, subjectives et contradictoires des uns et des autres. Le débat est non seulement doctrinal mais aussi prisonnier des traditions héritées et d'écoles théologiques. Cette thèse propose un approche exégétique pour examiner les textes du Nouveau Testament, et notamment les Actes des Apôtres, et apporter une autre analyse du phénomène de « parler en langues ».