

Le don au cœur de la compréhension lucanienne de l'Évangile (Ac 20,35)

La façon dont Luc a mis en valeur à la fin du discours de Paul à Milet une maxime attribuée à Jésus a depuis longtemps retenu l'attention des lecteurs: Il faut, dit Paul, «se souvenir des paroles du Seigneur Jésus, qui a dit lui-même: 'Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir'» (Ac 20,35). Cette traduction courante ne permet pas d'entendre deux éléments importants du grec. En premier lieu, il s'agit d'une béatitude: «*Heureux* le donner davantage que le recevoir». Et, en deuxième lieu, cette béatitude, à la différence de celles de l'évangile, est donc appliquée à un verbe et non à des personnes. Très solennellement introduite – et concluant le dernier discours de Paul à des chrétiens – cette phrase surprend d'autant plus qu'elle ne se trouve pas dans l'évangile (ni dans celui de Luc ni dans les autres). Plusieurs approches sont légitimes pour situer le dessein de Luc lorsqu'il met ainsi en relief cette maxime. Les grandes questions qui ont été posées à ce verset sont les suivantes: Luc veut-il introduire ici un *agraphon*, une parole du Jésus historique héritée de sa tradition? Veut-il plutôt résumer en une phrase sa compréhension de l'évangile dans son entier? Doit-on comprendre la phrase comme une référence au thème lucanien du désintéressement financier, qui forme le contexte immédiat du propos et qui est un élément majeur de son évangile? Faut-il la prendre comme une formulation destinée à souligner les points communs entre l'évangile et le meilleur de la culture grecque en pointant les ressemblances de cette phrase avec un récit de Thucydide¹ ou un proverbe grec commun?

¹ La question de l'éventuelle référence à Thucydide a été évoquée d'abord par E. Haenchen (voir notamment E HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965⁵, p. 594), reprise par E. PLÜMACHER, «Eine Thukydidiserminiszenz in der Apostelgeschichte (Apg 20,33-35 – Thuk. II 97,3f.)», dans E. PLÜMACHER et alii (éds), *Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten*, coll. WUNT 1/170, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, p. 127-133, et contestée par J. KILGALLEN, «Acts 20:35 and Thucydides 2.97.4», *JBL*, t. 12, 1993, p. 312-314 et par R. RENEHAN, «Classical Greek Quotations in the New Testament», dans D. NEIMAN – M. SCHATKIN (éds), *The Heritage of the Early Church* (coll. OCA, 195), Rome, PISO, 1973, p. 17-46.

Ces questions sont nécessaires mais il me semble que le regain d'intérêt des dernières années pour l'analyse narrative appelle une nouvelle lecture de ce verset. Au lieu de se concentrer en premier lieu sur les *sources* éventuelles de cette maxime, il s'agit plutôt de souligner les *effets* qu'elle produit dans la situation qui est la sienne et de mieux percevoir, de ce fait même, son efficacité rhétorique et sa portée proprement théologique. Les questions nouvelles sont les suivantes: quels effets produit cette affirmation à cet endroit du récit et quels liens a-t-elle avec le reste des Actes et avec Luc²? Dans l'hypothèse où Luc aurait forgé cette maxime, quelle place lui donne-t-il et comment comprendre anthropologiquement et théologiquement cette formule? Dans le cadre du renouveau d'intérêt pour l'anthropologie du don³, les conséquences théologiques, pastorales et spirituelles de cette affirmation sont en effet de grande importance.

UNE PAROLE DE JÉSUS OU UNE CITATION DE THUCYDIDE?

L'influent exégète allemand Joachim Jeremias se prononça catégoriquement pour l'affirmative: «C'est une parole authentique de Jésus»⁴. Quelles étaient ses raisons? On peut en discerner trois principales: En premier lieu, il pense pouvoir disposer de parallèles indépendants dans la première tradition chrétienne (Did 1,10;

² Voir sur ce point R. O'TOOLE, «What Role Does Jesus' Saying in Acts 20,35 Play in Paul's Address to the Ephesian Elders?», *Bib*, t. 75, 1994, p. 329-349. Il montre bien que l'ensemble du discours de Milet est centré sur le double désintéressement de Paul (v. 24) et de Dieu même (v. 28) et que le v. 35 «might well function as a climax» (p. 332).

³ Qu'il suffise de mentionner, à la suite des travaux pionniers de Marcel Mauss (son 'Essai sur le don' remonte à 1923-1924), quelques ouvrages récents: M. GODELIER, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996; M. ANSPACH, *A charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Paris, Seuil, 2002; M. HÉNAFF, *Le prix de la vérité*, Paris, Seuil 2002, et les différents livres de J. Godbout, notamment son livre récapitulatif de ses travaux antérieurs: J. GOUBOUT, *Ce qui circule entre nous – Donner, recevoir, rendre*, Paris, Seuil, 2007.

⁴ J. JEREMIAS, *The Unknown Sayings of Jesus*, Londres, SPCK, 1958 [allemand 1948], p. 80 («This is a genuine saying of Jesus»). Exactement dans la même ligne, K.H. RENGSTORF, «Bemerkungen 10 zu dem außerevangelischen Herrenwort Apg. 20,35», dans O. MICHEL et alii (éds.), *Die Leibhaftigkeit des Wortes*, Hamburg, Furche, 1958, p. 23-35, pour lequel cette parole, «trägt in seiner ganzen Art das Gepräge Jesu» (p. 33).

1 Clem 2,1⁵; *Const. Apost.* IV.3.1). La Didaché énonce: «Heureux celui qui *donne* selon le commandement, car il est sans reproche. Malheur à celui qui *reçoit*: si quelqu'un reçoit parce qu'il a besoin, il sera sans reproche». En deuxième lieu, le genre de la béatitude correspond au style oratoire de Jésus et signale le caractère eschatologique et non d'abord éthique de la maxime. En troisième lieu, l'antithèse de la maxime ne doit pas être comprise comme un simple comparatif – 'Recevoir est bien mais donner est mieux' – mais plutôt comme une opposition forte selon la façon sémitique de s'exprimer: «Donner est béni, *pas* recevoir»⁶. Mais plusieurs raisons militent contre cette lecture. Les formulations voisines invoquées par Jeremias, soit font écho aux Actes, soit témoignent d'une pratique des premières communautés⁷. Dans les évangiles, les béatitudes de Jésus concernent toujours des personnes et non des verbes impersonnels⁸. La rétroprojection araméenne de la maxime est hautement hypothétique. Du reste les commentateurs récents souscrivent plutôt à ce jugement net de Plümacher: «Qu'il s'agisse ici d'une véritable parole de Jésus est hautement invraisemblable»⁹.

Dans son étude sur le discours de Milet, J. Dupont reprend le dossier. Moins affirmatif que Jeremias, il pense plutôt que la source est une «locution proverbiale grecque»¹⁰. Il ne s'agit en tout cas pas d'une citation au sens strict. E. Plümacher fait remarquer que certes la formule thucydidiennne est l'exact opposé de celle de Paul mais que

⁵ «Tous vous étiez humbles [...] plus heureux de *donner* que de *recevoir* [ἡδίων διδόντες ἢ λαμβάνοντες].» Dans l'Ancien Testament, Si 4,31 a le couple λαβεῖν / ἀποδιδόναι.

⁶ *Ibidem* («Giving is blessed *not* receiving»). Acceptée par J. Dupont, cette lecture a été contestée par U. HOLZMEISTER, «Beatum est dare, non accipere? Act 20,35», *VD*, t. 27, 1949, p. 98-101.

⁷ De nombreux versets de la Didaché ne sont pas des citations des paroles de Jésus.

⁸ C'est pourquoi le texte occidental des Actes change l'infinitif en participe: μακάριος ὁ διδοὺς μᾶλλον ἢ ὁ λαμβάνων.

⁹ Voir PLÜMACHER, «Eine Thukydidesreminiszenz», p. 127. J. Jeremias changera d'avis plus tard et se ralliera à cette position dans la troisième édition de son livre, révisé avec O. Hofius [1963].

¹⁰ Voir J. DUPONT, *Le discours de Milet: testament pastoral de Saint-Paul (Actes 20, 18-36)* (coll. *LD* 32), Paris, Cerf, 1962, p. 329: «La sentence attribuée au Seigneur rendrait... sous une forme condensée le sens de ses enseignements sur la libéralité. C'est l'explication de Chrysostome: cette parole résume un enseignement évangélique; nous précisons: ce résumé semble influencé par une locution proverbiale grecque.»

le contexte est très analogue. Le tribut requis par le roi des Odryses représentait environ quatre cent talents mais «il s'y joignait des présents non moindres en or et en argent, *sans compter tous les tissus ouvragés ou unis, non plus que les autres cadeaux en nature...* En effet ils s'étaient fait une règle opposée à celle de la Royauté perse... c'est de plutôt *recevoir* que de *donner* [λαμβάνειν μᾶλλον ἢ δίδοναι]... on ne pouvait rien faire sans offrir de cadeaux»¹¹. De fait, on est un peu surpris que Paul mentionne les vêtements en sus de l'or et de l'argent: «Je n'ai convoité l'argent, l'or ou *le vêtement de personne*» (Ac 20,33). Ainsi, «si l'on compare Ap 20,33-35 avec Thucydide II,97,3s, on constate que les deux textes se correspondent très exactement»¹².

Si l'écho de Thucydide est net, on ne peut pour autant en déduire l'existence d'un proverbe de cette forme (même si l'on peut trouver quelques formules voisines dans certains écrits grecs). En revanche, il est manifeste que Luc a forgé une maxime susceptible d'apparaître comme un proverbe. Bref, il s'agit plutôt d'une réminiscence thucydidienne à l'allure de proverbe¹³. En introduisant le terme «heureux», Luc réinsère en tout cas son contenu dans la façon biblique de faire l'éloge d'une conduite et il la met en parallèle avec les nombreux macarismes qui rythment l'évangile (cf. Lc 6,20-22; 7,23; 10,23; 11,28; 12,37.38.43; 14,14)¹⁴ et qui ont une portée eschatologique.

¹¹ Voir THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse*, Paris, Les Belles Lettres, 1962, livre II, §97, 3, p. 78.

¹² Voir PLÜMACHER, «Eine Thukydesreminiszenz», p. 129 qui conclut: «So kongruent, wie die beiden Texte in inhalt, Topik, Reihenfolge der einzelnen Topoi... halte ich es nun in der Tat für wahrscheinlich, dass der Verfasser der Apostelgeschichte das Ende der Paulusrede Apg 20,18-35 in Anlehnung an die beigezogene Thukydesstelle gestaltet hat». Quant à lui, J. KILGALLEN, «Acts 20:35 and Thucydides 2.97.4», *JBL*, t. 12, 1993, p. 314, récuse l'évidence du parallèle avec Thucydide.

¹³ La place de Thucydide comme modèle classique pour l'historiographie du temps est depuis longtemps reconnue tout comme son rôle pour Luc. «Par ses choix de style et de propos oratoires, Luc a suivi la règle thucydidienne», écrit, parmi d'autres, D. MARGUERAT, *Actes des Apôtres 1-12*, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 23. Luc, tout comme Paul, pouvaient connaître des *maximes* largement utilisées dans l'enseignement, sans pour autant nécessairement avoir lu les œuvres des auteurs en question. La connaissance de la littérature se faisait largement par le biais d'anthologies plus ou moins fidèles. Voir, sur ce point, R. GRANT, «Early Christianity and Greek Comic Poetry», *CP*, t. 60, 1965, p. 157-163, et RENEHAN, «Classical Greek Quotations», p. 34: «It is commonplace for familiar quotations to become proverbial in an abridged form.»

¹⁴ Voir HAENCHEN, *Acts*, p. 595: «Luke has taken up a Greek proverb [...] It is Christianized by replacing the Hellenistic ἥδιον with the biblical μακάριον.»

Située à la conclusion de l'unique (et dernier) discours de Paul adressé à des croyants, présentée comme l'unique fois dans les Actes où Paul cite – solennellement – des paroles de Jésus, cette maxime ne peut pas ne pas acquérir une valence importante dans le projet littéraire et théologique de Luc¹⁵. Littérairement quelle place donner aux conclusions de discours dans les Actes? Peut-on repérer des constantes?

PAUL ET LE DON CHEZ LUC

Paul effectue six grandes prises de parole dans les Actes: Trois avant son arrestation et trois après qui sont autant de défenses. Il est frappant de voir les échos entre ces discours. Le premier, en Ac 13, cite les Écritures et invoque in fine Moïse et les prophètes. Le sixième, en Ac 26, fait de même. Le deuxième, le discours d'Athènes, en Ac 17, s'achève par une affirmation audacieuse de la résurrection et le cinquième, en Ac 24 adressé à Félix, s'achève également par la mention de la résurrection des morts. Le troisième et le quatrième, ceux d'Ac 20 et d'Ac 22 ont plusieurs points communs: Tous deux s'achèvent par une citation du «*Seigneur*» Jésus (Ac 20,35; 22,18.21). La première est inconnue des lecteurs mais présentée comme connue des Éphésiens. La seconde est décrite comme une phrase de révélation de Jésus à Paul mais le lecteur ne l'a pas croisée sous cette forme... Au mieux elle renvoie à ce que le Seigneur a dit, non à Paul mais à Ananie, en Ac 9,15. Ainsi les deux discours culminent sur une parole attribuée à Jésus mais qui n'a pas été mentionnée jusque-là. Comment comprendre ce procédé? Il peut d'une part souligner indirectement que tout n'a pas été dit d'entrée, ouvrant ainsi la possibilité que des paroles de Jésus soient accueillies ultérieurement. Il peut aussi être une manière de montrer comment Paul est en mesure de relire ce qui lui

¹⁵ Dans son important article, qui fait le point sur les recherches antérieures et se consacre longuement à la structure du discours, J. LAMBRECHT, «Paul's Farewell-Address at Miletus (Acts 20,17-38)», dans J. KREMER (éd) *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (BETL 48), Gembloux, Duculot, 1979, va dans le même sens et conclut: «It is then not only his composing and structuring the Miletus discourse in a remarkable way, the giving it a key-place in the narrative... but also his designing it as an exhortation to his fellow-Christians, which show that Luke has invested in this passage the best of his redactional and pastoral abilities», p. 337. Aux deux derniers adjectifs utilisés, il me semble nécessaire d'ajouter 'theological'!

est arrivé et d'être un porte-parole autorisé de Jésus. Il témoigne en tout cas de la liberté de l'auteur à faire parler Jésus.

Quoi qu'il en soit de la source, Luc présente implicitement cette parole comme un résumé de l'enseignement de Jésus. Quels traits de cet enseignement peuvent servir de fondement (pour le lecteur de Lc-Ac) à Ac 20,35? Quelle place occupe le motif du don dans les Actes et dans l'évangile? De l'avis unanime, elle est grande et J. Dupont l'a bien mise en valeur. La dernière mention de 'Heureux' dans l'évangile de Luc concerne précisément le thème du don: «Lorsque tu fais un festin, invite des pauvres, des estropiés, des boiteux, des aveugles; *heureux* seras-tu alors de ce qu'ils n'ont pas de quoi te le *donner en retour*! Car cela te sera *donné en retour* lors de la résurrection des justes» (Lc 14,14-15). Il lie le thème du don au fait de ne pas attendre de récompense et fait le lien avec la résurrection. C'était déjà le cas en Lc 6,38 en conclusion des Béatitudes: «*Donnez*, et l'on vous *donnera*; c'est une bonne mesure, tassée, secouée, débordante, qu'on versera dans votre sein.»

La question de l'aumône et du don est certainement un souci majeur de Luc et une réalité importante des premiers chrétiens. Mais il me semble que la portée de la maxime va au-delà. Pour Jésus lui-même le don sous forme d'aumône n'est pas la seule forme de don ni même peut-être la plus importante. La scène de la pauvre veuve souligne le parallèle entre le don que fait la veuve de tout ce qu'elle a pour vivre et le don que s'approprie à faire le Christ de toute sa vie¹⁶. En étendant la thématique du don du domaine de l'aumône et des rapports entre riches et pauvres à celle de la relation à Dieu et au don de soi, Luc se montre fidèle à l'héritage paulinien. En effet dans ses longs développements sur la collecte monétaire destinée à la communauté de Jérusalem, Paul fait explicitement le lien avec l'offrande totale du Christ: «Vous connaissez en effet la générosité de notre Seigneur Jésus Christ qui, pour vous, de riche qu'il était, s'est fait pauvre, pour vous enrichir de sa pauvreté» (2 Co 8,9). Ainsi la maxime de Ac 20,35 fait écho non seulement à l'enseignement de Jésus sur le don et à celui de Paul sur l'aumône mais renvoie également à l'offrande faite par le Christ de sa vie, offrande à laquelle Paul a répondu par une attitude analogue.

¹⁶ Tout en se concentrant exclusivement sur le fonds de l'arrière-plan sociologique de la générosité dans l'Antiquité, G. Theissen souligne aussi cet écho: «The great model for this is the poor widow who sacrifices her last small coin...», dans G. THEISSEN, *A Theory of Primitive Christian Religion*, Londres, SCM, 2003², p. 91.

Luc témoigne également ici de son inventivité théologique car en se refusant à rétro-projeter cette phrase dans son évangile, il illustre l'inventivité légitime du proclamateur de l'Évangile. Finalement ce que le Paul de Luc fait constamment, à savoir, réexprimer le message évangélique en d'autres termes (comme à Athènes), est ici illustré de façon magistrale. 'Je n'ai pas peur, dit Luc en substance, de retraduire avec mes mots le contenu de l'évangile et je n'ai pas plus peur de mettre des paroles non prononcées dans la bouche de Paul ou de Jésus'. On peut trouver une illustration de plus de ce principe lorsqu'il met dans la bouche de Jésus ressuscité une locution proverbiale grecque très connue inspirée d'Euripide en Ac 26,14: «Il t'est dur de regimber contre l'aiguillon»¹⁷. Si Jésus ressuscité peut parler avec tout le bagage de la culture grecque, a fortiori Paul! Tout évangéliste peut faire parler Jésus avec d'autres mots que les siens dans la conviction que l'esprit qui l'inspire – dont on peut penser qu'il a été entendu et éprouvé dans la communauté de l'Église – sera celui du Christ.

PAUL, SON SALAIRE ET LA COLLECTE

L'insistance du Paul lucanien à rappeler qu'il n'a pas voulu recevoir de contributions de la part de ses communautés est en cohérence avec ce que Paul affirme de sa pratique, à plusieurs reprises dans ses lettres: «Le Seigneur a ordonné à ceux qui annoncent l'Évangile de vivre de l'Évangile. Mais moi, je n'ai usé d'aucun de ces droits» (1 Co 9,14-15). La chose surprenante est que Paul se démarquait ici explicitement d'une parole attribuée à Jésus et qui était la norme pour les pasteurs de son temps: «L'ouvrier mérite son salaire» (Lc 10,7). Paul ne pouvait de ce fait fonder son attitude sur *l'enseignement* de Jésus lui-même mais sur une décision spirituelle personnelle. Luc a choisi de clore ce discours d'adieux de Paul par un rappel de cette pratique. Mais il l'a adossée à une parole de Jésus, lui donnant ainsi une portée et une autorité qu'elle n'avait pas à l'origine, et affirmant ainsi qu'elle était basée sur *la vie* même du Christ. Ac 20,34 ne tient

¹⁷ Voir les remarques de O. PADILLA, «Hellenistic παιδεία and Luke's Education: a Critique of Recent Approaches», *NTS*, t. 55, 2009, p. 416-437, qui rejoint R. Renahan. Pour faire cette allusion aux Bacchantes d'Euripide (v. 794), nul besoin de supposer une excellente culture classique. Et, en Ac 20,35, l'écho de Si 29,9-11 lui semble beaucoup plus sûr qu'un renvoi éventuel à Thucydide (voir p. 428)...

pas sans le verset 35 et ce dernier ne peut s'expliquer sans le v. 34. De même que Luc avait fondé la disparition des lois alimentaires en Ac 10-12 par une révélation directe de Dieu à Pierre, de même il appuie la praxis paulinienne par une parole du Seigneur. Cette parole est ainsi rédigée qu'elle ne nie pas la validité des pratiques différentes mais montre combien Paul était fidèle en profondeur à l'esprit de l'ensemble du témoignage de Jésus. Toute sa vie témoigne de la priorité du don gratuit, même s'il ne refusait pas les dons qui lui étaient faits (et que Luc a tenu à rappeler, en Lc 8,3, en soulignant que des femmes «les aidaient de leurs biens»). Luc veut montrer ainsi aux détracteurs de Paul que «la façon d'agir de Paul en ce domaine est christologiquement fondée et motivée»¹⁸. C'est pourquoi «Luc cite Jésus contre Jésus pour soutenir Paul»¹⁹!

Le fait que Luc ait choisi de ne pas rapporter les événements liés à la collecte financière organisée par Paul pour Jérusalem donne à cette maxime une dimension différente. Comme si elle sous-entendait en substance que ce qui a compté pour Paul et ses compagnons (mentionnés en Ac 20,4), c'est le fait de *donner* de leurs biens à la communauté de Jérusalem, que cette communauté ait ou pas choisi de *recevoir* ce don... Paul agirait implicitement ainsi comme le Christ. Il donne tout. Il se donne «corps et biens» pourrait-on dire. C'est aux destinataires de le recevoir. Mais les imperfections (et peut-être même l'absence) de la réception ne doivent pas conduire à douter de la radicalité du 'donner' initial, modelé sur le 'donner' christique. Cette phrase prendrait alors l'allure d'une leçon éthico-théologique à l'adresse des critiques de Paul et notamment de ses détracteurs dans la communauté de Jérusalem. À ceux qui n'ont pas voulu recevoir le

¹⁸ Voir l'article de D. HORRELL, «'The Lord Commanded... but I Have not Used...' Exegetical and Hermeneutical Reflections on 1 Cor 9.14-15», *NTS*, t. 43, 1997, p. 587-603, p. 600. D'ailleurs Paul lui-même pouvait accepter les dons qui lui étaient faits: «Vous le savez vous-mêmes, Philippiens: dans les débuts de l'Évangile, quand je quittai la Macédoine, aucune Église ne m'assista par mode de contributions pécuniaires [δόσεως καὶ λήμψεως]; vous fîtes les seuls, vous qui, dès mon séjour à Thessalonique, m'avez envoyé, et par deux fois, ce dont j'avais besoin» (Ph 4,15-16). Que Paul doive se défendre sur ce point peut se lire en 2 Co 11,7.

¹⁹ Voir HORRELL, «'The Lord Commanded...'», p. 598. Comme le remarque A. PEREIRA DELGADO, *De Apostol a esclavo. El exemplum de Pablo en 1 Corintios 9* (Coll. AB, 182), Rome, PIB, 2010, le Paul de Luc parle en Ac 20,35a de «soutenir les faibles» comme Paul aussi évoquait les «faibles» en 1 Co 9,22. Ainsi, «el discurso acaba con un explícito dicho de Jesús, que avala, e quizás justifica, la actitud del apóstol», p. 287.

fruit de la collecte, Luc dirait finalement: 'vous n'avez en rien empêché cette offrande de produire son effet et, de même que le Christ s'est donné à des disciples qui étaient bien en peine de recevoir pleinement son geste (cf. Lc 22), de même le geste de Paul et de ses communautés demeurera un signe éclatant d'imitation du Christ'. La vie de Paul, modelée sur celle du Christ, se caractérise, comme celle de son maître, par une primauté du don sur la réception²⁰, par un don surabondant, ne craignant pas d'excéder la capacité de réception.

Ce verset a été le plus souvent étudié en lien avec la question du traitement des biens chez Luc, et tant son contexte que son sens premier le mettent en résonnance avec la question de l'aumône et du rapport aux biens chez Luc. C'est ainsi que G. Theissen écrit avec assurance à propos de Ac 20,35: «Il s'agit d'une maxime générale des bienfaiteurs dans l'Antiquité et il peut être démontré qu'il s'agit en premier lieu d'une maxime sur le comportement et la disposition des rois»²¹. Pour lui, la nouveauté paulinienne est de transférer aux petites gens, aux gens ordinaires, un proverbe destiné initialement aux rois et aux aristocrates: «Une maxime indubitablement aristocratique est ici 'redirigée' vers des gens qui ont d'abord à gagner par le travail manuel de quoi soutenir les autres et devenir actifs comme 'bienfaiteurs'»²². Et J Kilgallen a raison de souligner que le contexte immédiat, qu'il y ait écho ou pas avec le mot de Thucydide, fait d'abord référence à la question financière (désintéressement des ministres de l'Église) et à la question de la solidarité entre chrétiens²³. Ainsi si Luc ne répond pas – et ne fait pas allusion – aux longs développements sur la collecte comme expression d'une communauté de foi – comme signe visible d'une communion invisible, il se situe dans la droite ligne du lien que fait Paul entre cette solidarité financière et l'exemple

²⁰ Luc peut également faire écho aux paroles mêmes de Paul, qui d'une part dit qu'il s'est engagé à se souvenir des pauvres de Jérusalem (Ga 2,10) et d'autre part qu'il est prêt à donner sa vie (Ph 1,20-22). En outre, Rm 15,25-31 correspond bien à Ac 20,35 en ce que Paul demande des prières et laisse entendre qu'il va vers des épreuves.

²¹ Voir THEISSEN, *A Theory*, p. 90, dans le chapitre intitulé 'Power and Possessions in Primitive Christianity.' Il y reprend son travail antérieur: G. THEISSEN, «'Geben ist seliger als nehmen' (Apg 20,35). Zur Demokratisierung antiker Wohltätermentalität im Urchristentum», dans A. BOLUMINSKI (éd), *Kirche, Recht und Wissenschaft*, Berlin, Kriftel, 1994, p. 197-215.

²² *Ibidem*, p. 91.

²³ Voir KILGALLEN, «Acts 20:35 and Thucydides 2.97.4», p. 312-313.

du Christ²⁴. Luc comme Paul ne peut séparer la question de la solidarité financière entre croyants du cœur de la foi: l'œuvre pascale du Christ. En ce sens, Luc christologise encore plus radicalement la pensée paulinienne puisque là où Paul effectuait un exemplum au sens fort: «Vous connaissez, en effet, la libéralité de notre Seigneur Jésus Christ, qui pour vous s'est fait pauvre, de *riche qu'il était*, afin de vous enrichir par sa pauvreté» (2 Co 8,9), Luc attribue cette conception à Jésus lui-même. C'est Jésus lui-même qui authentifie ainsi la théologie paulinienne du partage des ressources financières entre chrétiens et de la priorité radicale – on pourrait presque dire ontologique, en raison de l'emploi du verbe 'être' (ὄν) au cœur de cette phrase – du don. Nul doute que Luc ne veuille ainsi livrer une conviction théologique qui lui tient profondément à cœur.

UNE CHRISTOLOGIE DU DON

Évidemment le soulignement du don du Christ est un bien commun de toute christologie. Cependant Luc met particulièrement en valeur – là encore en anticipant sur Jean – le don de soi que Jésus a vécu. Plusieurs passages du Sondergut lucanien vont dans ce sens: c'est ainsi que Luc 12,32 énonce: «Sois sans crainte, petit troupeau, car votre Père s'est complu à vous *donner* [δοῦναι] le Royaume» (sans compter les motifs du don dans Lc 1-2). En outre, Luc met bien en valeur dans le cadre de la Passion l'offrande de la pauvre veuve (repris de Mc 12,41-44), insistant sur le thème du don en ajoutant par deux fois le terme τὰ δῶρα (21,1.4). De même que la pauvre veuve donne toute sa vie dans le même geste qu'elle donne deux piécettes, de même Paul avec sa collecte offre aussi toute sa vie. Tout comme Jésus montait à Jérusalem sachant ce qui allait advenir de lui tout en éprouvant des sentiments d'angoisse²⁵, de même Paul monte à Jérusalem sachant confusément que des souffrances l'attendent. Luc choi-

²⁴ Comme le note justement E. CORTÈS, *Los Discursos de adios de Gn 49 a Jn 13-17: pistas para la historia de un genero literario en la antigua literatura judia*, Barcelona, Herder, 1976, p. 421: «El contenido ideológico de Ac 20,35 es paulino pero el estilo es de Lc.»

²⁵ Voir M. RASTOIN, «Les annonces lucaniennes de la Passion du Messie: Lc 13,31-33 comme révélateur du projet christologique de l'Évangile de Luc», *RB*, t. 117, 2010, p. 571-601.

sit de placer cette montée sous le signe du don. Il requalifie de ce fait également fortement la Passion du Christ comme un don. De même que la montée de Jésus à Jérusalem a été rythmée par des annonces de la Passion, de même la montée de Paul à Jérusalem est accompagnée d'annonces de la passion de Paul. Elles sont placées sous le signe de l'Esprit Saint et de la même 'nécessité', à la fois intérieure et théologique, que celle qui mouvait Jésus. Si la première²⁶ est directement dans la bouche de Paul – «voici qu'enchaîné par l'Esprit, je me rends à Jérusalem, sans savoir ce qui m'y adviendra, sinon que, de ville en ville, l'Esprit Saint m'avertit que chaînes et tribulations m'attendent» (Ac 20,22-23) – les deux suivantes sont énoncées par les disciples car eux aussi sont dépositaires de l'Esprit. En effet, depuis la Pentecôte, le Christ n'est plus le seul en qui habite l'Esprit du Seigneur. Ce sont d'abord des disciples anonymes: «Poussés par l'Esprit, ils disaient à Paul de ne pas monter à Jérusalem» (Ac 21,4) et puis un prophète chrétien Agabus: «Voici ce que dit l'Esprit Saint: 'L'homme auquel appartient cette ceinture, les Juifs le lieront comme ceci à Jérusalem, et ils le livreront aux mains des païens'» (Ac 21,11-12). Remarquons que cet Agabus est connu, a déjà prophétisé en Ac 11,28, et que sa prophétie s'est réalisée. La réponse de Paul, «je suis prêt, moi, non seulement à me laisser lier, mais encore à mourir à Jérusalem pour le nom du Seigneur Jésus» (Ac 21,13), fait écho aux annonces lucaniennes de la Passion où Jésus avait exprimé à la fois son angoisse et son désir de monter à Jérusalem: «Aujourd'hui, demain et le jour suivant, je dois poursuivre ma route, car il ne convient pas qu'un prophète périsse hors de Jérusalem» (Lc 13,33). De même que Jésus monte à Jérusalem poussé par l'Esprit, de même Paul²⁷. Cette christologie lucanienne est inséparablement une pneumatologie.

Les parallèles, construits comme une *synkrisis*, entre Paul et Jésus, mettent d'autant plus en relief le fait que la mort de Paul ne nous est pas racontée. Mais la tempête d'Ac 27, entièrement placée sous le

²⁶ On peut considérer qu'une annonce a déjà été entendue en Ac 14,22: «Il nous faut passer par bien des tribulations pour entrer dans le Royaume de Dieu» et aussi, bien sûr, dès le premier appel de Paul en Ac 9,16 où le Seigneur dit à Ananie: «Je lui montrerai tout ce qu'il lui faudra souffrir pour mon nom.»

²⁷ J. N. ALETTI, *Le Jésus de Luc* (coll. *Jésus et Jésus Christ*, 98), Paris, Desclée-Mame, 2010, p. 234, le dit bien: «Lorsqu'il parle du Christ, [le] Paul [de Luc] ne peut pas ne pas renvoyer à sa vie et, réciproquement, lorsqu'il décrit son itinéraire, il ne peut le faire sans traits christologiques.»

signe de la mort évitée et du salut accordé à tous, joue en quelque sorte ce rôle²⁸ et le Paul qui continue à enseigner sans obstacles à Rome (Ac 28,30-31) évoque le Christ ressuscité continuant à enseigner son Église. Le fait même que Luc ait voulu écrire le pendant de l'évangile centré sur la figure des Apôtres a une portée ecclésiologique décisive: «En Ac, la christologie irrigue l'ecclésiologie»²⁹.

Dernière parole du Christ dans les Actes qui ne s'adresse pas à un individu – en effet en Ac 22,26 Jésus s'adresse à Paul – cette maxime lucanienne de Ac 20,35 acquiert une portée testamentaire ultime et prend vis-à-vis de la vie de Jésus la valeur d'un *epiphonema*, soit d'une courte maxime qui contient en son sein et résume tout l'évangile. Attention doit être donnée au fait que Luc n'a pas voulu insérer cette maxime dans son propre Évangile. Cela aurait pourtant créé une formidable inclusion dans son double récit (comme il l'a fait pour la parole sur les cheveux: Lc 12,7 et Ac 27,34). Mais littérairement l'effet implicite est sans doute encore plus fort puisque c'est l'ensemble de la double œuvre lucanienne qui se trouve ainsi comme condensé sous cette formule. En ce sens on pourrait argumenter que Ac 20,35 constitue le meilleur résumé que Luc puisse faire non seulement de l'enseignement³⁰ – les paroles – de Jésus mais aussi de sa vie prise dans son entier. Toute sa vie témoigne de la joie qu'il y a à se donner. Et le vocable 'heureux' fait écho aux 'heureux' prononcés par Jésus en Lc 6,20.21.22. Combien de fois Jésus souligne-t-il la joie qu'il y a donner sans espérer en retour et renverse la perspective mondaine. Ainsi, dans son discours d'adieux, Jésus revient sur le sujet en évoquant les bienfaiteurs: «Les rois des nations agissent avec elles en seigneurs, et ceux qui dominent sur elles se font appeler bienfaiteurs [εὐεργέται – évergètes]. Pour vous, rien de tel. Mais que le plus grand parmi vous prenne la place du plus jeune, et celui qui commande la place de celui qui sert» (Lc 22,25-26). Il est clair que Luc

²⁸ Plusieurs auteurs ont souligné cette dimension, en particulier J. N. ALETTI, «Le naufrage d'Actes 27: mort symbolique de Paul?», dans A. MARCHADOUR (éd.), *L'Évangile exploré. Mélanges offerts à Simon Légasse à l'occasion de ses soixante-dix ans* (coll. LD, 166), Paris, Cerf, 1996, p. 375-392. Argument supplémentaire: il en va de même pour Pierre en Ac 12.

²⁹ Voir ALETTI, *Le Jésus de Luc*, p. 220.

³⁰ De tout l'enseignement et pas seulement de celui qui concerne le partage des biens, comme l'écrit A. MORENO GARCÍA, «Constituidos pastores por el Espíritu Santo: El discurso de Mileto (HCH 20,17-38)», *EstB*, t. 62, 2004, p. 27-48, p. 43: «El ágrafon... sintetiza la enseñanza social de Jesús» (souligné par moi).

a voulu insister sur cette parole puisqu'il l'a retirée de l'enseignement en Galilée (cf. Mc 9,34) pour la situer à la veille de la mort du Christ. Sa portée concerne certes les dons sous forme d'aumônes mais va au-delà tout comme le geste ultime de Jésus. Ce ne sont pas les personnes au statut élevé qui se font servir et qui se font offrir des présents qui comptent mais au contraire ceux qui servent et font des présents. Une telle parole n'a de sens qu'adressée à des gens qui *pourraient* se faire servir et exiger une telle attitude. Luc vise ici à la fois les responsables de communautés et ceux qui, en leur sein, ont des moyens. Mais sa portée est plus large encore... Le Jésus de la Passion et le Paul de Milet s'adressent à tous les croyants, y compris à ceux qui sont pauvres en ressources. «Le don est une invitation»³¹ et elle est adressée à tous.

La vie de Jésus est placée sous le signe du don depuis les origines jusqu'au sommet que constitue la dernière Cène. Et de même que le Jésus de l'Évangile résume tout en disant à la Cène: «Il prit du pain et, après avoir rendu grâce, il le rompit et le leur *donna* [ἔδωκεν] en disant: 'Ceci est mon corps *donné pour vous*'³² [ὅτι ἐρ ὑμῶν διδόμε-
vov]» (Lc 22,29), le Jésus des Actes, parlant par la bouche de son envoyé Paul³³, redit une nouvelle fois la joie de sa vie placée sous le signe du don³⁴. La logique de l'offrande et du don culmine dans le don de son corps que le Christ explicite lors de la dernière Cène. Cette offrande est mise sous le signe du don et de la mémoire: «Faites cela en *mémoire* de moi» (Lc 22,19). Paul dit à son tour «*Souvenez-vous.*» Ac 20,35 met en place en quelque sorte une priorité anthropologique du don sur la réception. Il relit l'ensemble de la vie du Christ sous l'angle du don. Même si Jésus n'a jamais dit cette phrase, elle résume à elle seule toute la trajectoire de sa vie et le motif intérieur de ses actions.

³¹ Voir GODBOUT, *Ce qui circule*, p. 366.

³² Le verset analogue de Marc (Mc 14,22) ne comporte pas la même insistance sur le don.

³³ Pour Paul, comme pour Jésus à la Cène, il s'agit bien de «ein kurzer Satz des Sterbenden, der die Endsumma seines Lebens enthält», comme le dit bien E. STAUFFER, «Abschiedsreden», *RAC*, 1950, col. 29-35, col. 29, cité par W. KURZ, «Luke 22:14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses», *JBL*, t. 104, 1985, p. 251-268, p. 255.

³⁴ W. Kurz dit bien les échos entre Lc 22 et Ac 20: «Few have noticed that Luke treats the speech at the Last Supper as Jesus's counterpart of Paul's farewell address in Acts 20», KURZ, «Farewell Addresses», p. 252.

L'offrande que le Christ fait de sa vie peut être lue sous le signe du don mais il en va de même du don que fait le Père en envoyant le Fils. «Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a *donné pour nous tous* [ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν], comment, avec son Fils, ne nous accorderait-il pas tout» (Rm 8,32). Cet élément de la théologie paulinienne (dans la continuité de nombreuses paraboles évangéliques) est totalement assumé par Luc. Comme le dit J. Wohlmuth, la théologie du don a partie liée avec la kénose³⁵. Plus que jamais dans la théologie contemporaine, que ce soit sur la question de la grâce ou des sacrements, la thématique du don est centrale. Ce verset ne peut être négligé et lu uniquement sous l'angle de l'aumône. Du reste, Luc lui-même insiste plusieurs fois sur le fait que Dieu se donne en donnant *et* le Fils *et* l'Esprit. Il insiste sur le fait que Dieu in fine donne l'Esprit: «Si donc vous, qui êtes mauvais, vous savez *donner* de bonnes choses à vos enfants, combien plus le Père du ciel *donnera-t-il* l'Esprit Saint à ceux qui l'en prient!» (Lc 11,13) et Pierre reprendra cela en parlant de «l'Esprit Saint que Dieu a *donné* à ceux qui lui obéissent» (Ac 5,32). En parlant de la joie de donner, le Christ de Luc ne fait-il pas allusion au don suprême qu'est l'Esprit Saint?

AC 20,35 COMME THÉOLOGIE

Jésus a vécu une vie placée sous le signe du don et ce don a été suprêmement récompensé par la résurrection. Sans pour autant que le don ait été fait dans l'attente d'un contre-don. Il convient en effet d'entendre les critiques contemporains de cette maxime qui pointent avec justesse de possibles effets pervers. N'est-ce pas l'échange permanent entre le donner et le recevoir qui fait à la fois les sociétés humaines et la personne humaine dans son unicité singulière? Il ne faudrait pas oublier, soulignent certains

³⁵ Voir J. WOHLMUTH, «'Geben ist seliger als nehmen' (Apg 20,35). Vorüberlegungen zu einer Theologie der Gabe», dans E. DIRSCHERL et alii (éds), *Einander zugewandt. Die Rezeption des christlich-jüdischen Dialogs in der Dogmatik*, Paderborn, Schöningh, 2005, p. 137-159: «'Der Gott über alle Gaben' ist uns in seiner Kenose zugänglich», p. 157. Les réflexions philosophiques, surtout françaises, sur le don, suscitent un écho de plus en plus important dans le monde théologique. Voir aussi en Italie, B. MARRA, «La categoria teologica del dono», *Rivista di teologia morale*, t. 41, 2009, p. 549-556, et surtout P. SEQUERI, «Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia», dans G. GASPARINI (éd.), *Il Dono. Tra etica e scienze sociali*, Rome, Edizioni Lavoro, 1999, p. 107-155.

anthropologues, que l'on ne peut vraiment *donner* que si l'on a vraiment *reçu*. Et, qu'en un sens, le recevoir précède le don. La maxime lucanienne ne le nie pas. Elle ne dit pas non plus qu'il n'y a pas de joie à recevoir. Elle affirme en quelque sorte «simplement» que la joie du don l'emporte sur la joie du recevoir. Elle ne nie pas qu'il puisse effectivement y avoir une grande joie à recevoir. Les théologiens qui ont lu les psychanalystes ont sans doute raison de souligner qu'à vouloir seulement donner on court le risque de s'épuiser et, finalement, de ne plus pouvoir donner, que le chrétien est aussi – et peut-être d'abord – quelqu'un qui sait recevoir (et prendre le temps de cette réception)³⁶. Tout comme le jeune enfant passe par un temps fondamental de réception de l'amour de ses parents, de même le croyant peut vraiment entrer dans cette logique du don dans la mesure où il a accueilli l'amour de Dieu, qui est d'avant sa naissance, le précède et le déborde entièrement. Justement comprise, cette maxime ne justifie sans doute pas un certain masochisme chrétien et n'exclut pas le temps – et la joie – du recevoir. Elle pose seulement une priorité du donner, un donner sans anticipation de contrepartie³⁷, un donner qui ne se regarde pas donner (et cela correspond bien à l'enseignement de Jésus sur ce point; cf. Mt 5,46). Enfin cette maxime n'acquiert-elle pas une autre portée mise en relation avec la résurrection? La résurrection ne serait alors pas comprise comme la contrepartie 'nécessaire' de la Passion, une sorte d'immense contre-don à un premier don mais comme un débordement, une surabondance, venant du Père. Si le sommet du don – et de sa joie – est atteint par le Christ dans l'offrande qu'il fait de sa vie, il serait

³⁶ Voir par exemple dans cette ligne de pensée les ouvrages de P. IDE, *Eh bien dites: don*, Paris, Ed. de l'Emmanuel, 1997, et plus récemment de G. COMEAU, *Peut-on donner sans conditions? Et si donner et recevoir faisaient partie d'un même geste*, Paris, Bayard, 2010.

³⁷ Pour P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, p. 320, «le paradoxe du don et du contre-don constituera le lieu polémique par excellence où l'unilatéralité de l'agapè sera habilitée à exercer sa fonction critique à l'égard d'une logique de la réciprocité.» Le don divin n'exige pas de retour mais appelle une réponse: «Au lieu d'obligation à rendre, il faut parler, sous le signe de l'agapè, de réponse à un appel issu de la générosité du don initial», p. 351. En ce sens, «recevoir devient la catégorie pivot, en ceci que la manière dont le don est accepté décide de la manière dont le donataire se sent obligé de rendre», *ibidem*. GODBOUT, *Ce qui circule*, p. 114, le dit bien: «Le donneur rend l'autre libre de donner à son tour» et «le don transporte avec lui une impulsion à donner chez celui qui reçoit», p. 152. Bref, «le don le plus 'altruiste' est celui qui accorde à l'autre la capacité de réplique, qui lui rend sa capacité de donner à son tour», p. 363. N'est-ce pas le désir du Christ, de Paul et, in fine, de Dieu?

égalé (voire dépassé?) par la joie qu'a le Père de redonner la vie au Christ. Si le Père vit de la même attitude que le Fils, il est plus heureux encore de redonner la vie au Christ que d'accueillir son offrande. Lui aussi est également plus heureux de donner que de recevoir³⁸. Les conséquences de cette maxime sur la pensée théologique, tant pour la christologie que pour la Trinité³⁹, sont donc importantes, tout comme les implications anthropologiques et pastorales. Il va de soi que les quelques remarques qui précèdent ne font qu'effleurer la portée théologique de Ac 20,35 et que d'autres études sont nécessaires pour mieux la cerner.

CONCLUSION

Cette parole, qui correspond si bien à la trajectoire humaine du Christ, ne correspond-elle pas également magnifiquement au Père? C'est donc non seulement le mystère de la rédemption christique que cette parole éclaire mais également le mystère de l'acte créateur. Et celui de la créature, ce qui est au cœur de l'être humain créé à l'image d'un Dieu essentiellement donateur. Don et pardon se rejoignent sous le signe du don. Don qui appelle et exige une réception parfaite dans un mouvement infini⁴⁰. Nul ne saura jamais sans doute si Luc a sauvé

³⁸ Voir O'TOOLE, «What Role», p. 334: «For Luke giving is one of God's characteristics», qui renvoie, entre autres, aux récits du Sondergert lucanien de Lazare et de Zachée qui illustrent bien Ac 20,35, et à Lc 12,32: «Sois sans crainte, petit troupeau, car votre Père a trouvé bon de vous *donner* le Royaume.»

³⁹ Après avoir affirmé au début de son article, p. 139, que le débat sur le don entre J. L. Marion (J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997) et J. Derrida (J. DERRIDA, *Donner le temps I*, Paris, Galilée, 1991), advenu à Villanova en septembre 1997, «zu den herausragenden Ereignissen in der Philosophiegeschichte des ausgehenden 20. Jh gehört», J. Wohlmuth conclut avec les conséquences de la philosophie du don sur la théologie trinitaire: «Dabei müsste in Zukunft viel deutlicher betont werden, dass die 'Ökonomie' Gottes, soll sie denn eine reine Gabe sein, nicht die leiseste Spur eines ökonomischen Tauschgeschäftes an sich haben darf», p. 157. B. GAVENTA, «Theology and Ecclesiology in the Miletus Speech: Reflections on Content and Context», *NTS*, t. 50, 2004, p. 36-52, évoque, sans les développer, les «implications ... for the Church's trinitarian theology», p. 49.

⁴⁰ Dans sa somme théologique, Thomas mettait déjà en jeu ce couple du donner et du recevoir pour parler du Père et du Fils: Summa Ia, Q XLII, a 6: «Ad tertium dicendum quod, sicut eadem essentia quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; [...] Habet ergo Filius eandem omnipotentiam quam Pater, sed cum alia relatione. Quia Pater habet, eam *ut dans*: [...] Filius autem habet eam *ut accipiens*.» Le Fils est déterminé par sa réception parfaite tout comme le Père par le don. Mais cette réception ne se traduit-elle pas par le fait qu'elle suscite un don libre et heureux?

de l'oubli un *agraphon* original même si cette hypothèse paraît la moins vraisemblable. Ce qui est sûr, c'est qu'il a fait montre d'une intelligence théologique admirable du mystère de la foi. Jésus ressuscité continue à enseigner.

F – 75006 Paris,
Rue de Sèvres 35 bis.

Marc RASTOIN
Professeur au Centre Sèvres
Faculté jésuite de Paris

Résumé – La parole conclusive du discours de Paul à Milet en Ac 20,35 a fait l'objet de nombreuses études se demandant si elle avait été effectivement dite par Jésus de Nazareth. Cet article se propose de la lire dans l'ensemble de l'œuvre lucanienne et de rendre compte de la conception du don qui est celle de Luc. S'il est probable que Luc s'inspire d'une maxime hellénistique, il la charge néanmoins de tout un poids théologique et christologique. Elle lui permet à la fois de mettre sous le signe du don toute la vie de Jésus, en renvoyant notamment à la scène clef de la dernière cène (Lc 22,29), mais également toute celle de Paul, en insistant sur son désintéressement d'apôtre. Les recherches contemporaines sur le don, tant au plan anthropologique que théologique, en sont éclairées.

Summary – The concluding words of Paul's speech at Miletus in Acts 20, 35 have been the subject of numerous studies which deal with the question of knowing if they were indeed pronounced by Jesus of Nazareth. This article proposes to read them in the context of the whole Lucan corpus in order to understand what Luke's conception of what a gift was. While it is probable that Luke draws his inspiration from a Hellenistic maxim, he is giving it theological and Christological weight. The maxim allows him to put the whole life of Jesus under the sign of making a gift by making reference, in particular, to the key scene of the Last Supper (Luke 22, 29), but also Paul's whole life by insisting on the apostle's selflessness. Contemporary studies concerning the notion of the gift both at an anthropological and a theological level receive new light through this study.