

Campus adventiste du Salève  
Faculté adventiste de théologie

# **Le rôle de l'aide matérielle dans la croissance du christianisme primitif**

**Mémoire**

Présenté en vue de l'obtention  
du Master en théologie adventiste

par

**Josias BERTIDE**

Directeur de recherche : Rivan DOS SANTOS

Assesseur : Marcel LADISLAS

Collonges-sous-Salève

Mai 2012

# *Remerciements*

Je voudrais exprimer ma gratitude à Dieu pour sa présence réconfortante au quotidien.

La présente étude n'a pu être réalisée sans le généreux concours de mes parents bien-aimés à qui j'adresse une filiale et profonde gratitude.

Il me tient particulièrement à cœur de rendre hommage à mes professeurs de la Faculté de Théologie à qui je dois cet amour de la théologie et surtout de l'histoire de l'Antiquité. Je présente mes vifs remerciements, notamment aux professeurs Rivan DOS SANTOS, Luca MARULLI, Gabriel MONET et qui m'ont ouvert des horizons intellectuels insoupçonnés.

Mais comment passer sous silence le discret et constant appui d'Esther KOEDINGER, les encouragements de mes amis Jean-Eudes JEAN-LOUIS et Daniel LEHACAUT ?

Je saluerai pareillement à cet égard ma sœur, Marthe LIMIER qui a contribué à la réussite de ce projet.

# *Abréviations*

Les abréviations des livres bibliques que nous utiliserons sont celles de : *La Nouvelle Bible Segond*, Villiers-le-Bel, Alliance Biblique universelle, Société biblique française 2002. C'est aussi cette version qui sera utilisée pour citer les textes bibliques, sauf indications contraires.

**AT**            **Ancien Testament**

**ETR**            *Etudes Théologiques et Religieuses*

**LXX**            *La Septante*

**NBS**            *Nouvelle Bible Segond*

**NT**            *Nouveau Testament*

**RSR**            *Recherches de Science Religieuse*

**Vg**            **La Vulgate**

## *Introduction*

L'objectif de ce mémoire est d'initier une réflexion sur le rôle du soutien matériel dans la réception du christianisme primitif. Il s'inscrit sans nul doute, dans une perspective nouvelle des recherches récentes sur l'histoire des chrétiens du I<sup>er</sup> siècle de notre ère. En effet, l'enjeu d'une telle étude implique l'examen de la première forme d'échange de biens visible dans la communauté chrétienne primitive transmise par les sources chrétiennes. Il relève également l'ensemble des comportements altruistes nés de l'idéal de l'*agapè* chrétien qui a servi à la croissance économique de la communauté naissante.

Le mot communauté tient son étymologie du latin *communitas* de *cummunis* qui veut dire avec/fardeau<sup>1</sup>. La communauté, dans son sens étymologique, définit le rassemblement de ceux qui ont une dette les uns envers les autres. Ainsi, dans le christianisme, le mot communauté indique de façon précise l'assemblée de ceux qui sont redevables à Dieu et qui sont graciés<sup>2</sup>. Il nous est indiqué que la racine grecque des mots grecs traduits en latin par *communitas* et *communis* a pour racine *koinos*. Il recense 73 mentions de mots formés à partir de *koinos* dans le NT<sup>3</sup>. En d'autres termes, comme le souligne Marie-Françoise Baslez : « l'ecclésiologie et la théologie chrétiennes se sont construites autour du concept de "communion" (*koinônia*), en réinterprétant un concept fondamental dans la représentation que les Grecs se faisaient de l'Etat et de la société, *koinônia* désignant une "communauté de partage et de participation"<sup>4</sup> ».

Cette vision « confessante » des premiers chrétiens constitue non seulement l'essence de leur foi mais aussi une valeur normative dans leur vie quotidienne. Ainsi, les nouveaux convertis entrent dans une communauté qui leur confère la gratuité de leur Salut avec en supplément la promesse d'un gain de vie : « la religion est un système de signes culturel qui promet un gain de vie moyennant la correspondance avec une réalité ultime<sup>5</sup> ». Cette promesse d'un gain de vie offerte par la religion garantit l'éventualité que le converti puisse se réaliser dans tous les aspects de sa vie : santé physique, aide matérielle, équilibre

---

<sup>1</sup> Pierre FLOBERT (dir.), *Le grand Gaffiot. Dictionnaire Latin-Français*, Paris, Hachette, 2000, p. 360.

<sup>2</sup> C'est notre interprétation personnelle de cette définition.

<sup>3</sup> « Dans le NT, les termes formés à partir de *koinos* seront assez peu utilisés. On en compte 73 emplois, parmi lesquels 19 de *k*. (dont 13 dans le corpus paulinien où les mots issus de *koinos* apparaissent 33X). [...] Mais là encore d'autres termes grecs, christianisés, expriment la même réalité ecclésiale. Ainsi *ekklesia*, *sunagôgè*. La profondeur de la *k*. fraternelle est souvent rendue par *sumphonèsis*, par le verbe *metekhein* (déjà en 1Co 10, 17-21, en parallèle avec *k*.) qui souligne la participation, les noms *metokhè*, *eirenè*, *agapè*, et de façon générale par toutes les expressions concernant l'unité (*sun-*), la fraternité (*adelphotès*, déjà en 1P 2, 17 ; 5, 9 que la Vulgate rend par *fraternitas*), l'unanimité (déjà en Ph 2,2), la cohésion, l'association, la communauté. Il est donc clair que la réflexion théologique ne saurait se cantonner dans une étude myope des emplois du terme *k*. dans l'écriture », article « *koinônia* », in : Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/PUF, 2007, p. 286-287.

<sup>4</sup> Marie-Françoise BASLEZ, « Communautés sans communautarisme. Les premiers chrétiens dans la cité », *Études* 12/2007 (Tome 407), p. 629.

<sup>5</sup> Gerd THEISSEN, *La religion des premiers chrétiens. Une théorie du christianisme primitif*, trad. Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, 2002, p. 24.

psychique, intégration sociale<sup>6</sup>. Il est important de souligner la fonction dynamique de la religion dans la réalité quotidienne du néophyte comme le relève Gerd Theissen : « Par “gain de vie” on entend souvent dans la religion quelque chose de tangible, notamment la santé et de l’aide. [...] Mais souvent les religions promettent en outre des réalités plus sublimes : une vie dans la vérité et l’amour, un gain d’identité dans les crises et les vicissitudes de la vie, voire jusqu’à une promesse de vie éternelle<sup>7</sup> ». Il va sans dire que l’intéressé en situation de précarité économique portera une attention plus poussée aux prestations offertes par la religion comme celui qui s’intéresse au charisme se voit attiré par un charisme particulier. Qu’on songe au récit de Ac 8.5-24 dans lequel Simon le magicien étonné des prodiges et des signes de Philippe l’évangéliste cherche à se procurer ce pouvoir en marchandant le Saint-Esprit. Dans le portrait de la communauté de Jérusalem, brossé par les récits des Actes des apôtres de Luc, il semblerait poindre une répartition du capital économique accumulé sur les dons, première forme d’organisation économique, qui sert à l’assistance des plus démunis de la communauté naissante. Il est important, par ailleurs, de souligner que ce soutien matériel observé dans les premiers groupes de chrétiens ne relève pas uniquement d’une charité chrétienne ordonnée tournée vers les pauvres mais bien plus à un effort certain de gestion des biens selon la conjoncture et par-dessus-tout aux besoins exprimés par une communauté croissante. Avec le déplacement de l’autorité dans les localités chrétiennes, par exemple à l’église d’Antioche, on peut supposer d’autres formes d’organisation économique. Ainsi, dans le christianisme primitif, le support matériel s’apparente à la mise en place d’un système de régulation des biens accumulés par les dons en vue de satisfaire les besoins d’une communauté croissante : la mise en place d’une assistance aux pauvres, l’entretien des infrastructures, les aides économiques réservées aux évangélistes, les diverses opportunités de réalisation sociale.

Il s’agit aussi de situer véritablement le rôle de l’aide matérielle dans une période historique (30-70) où le christianisme entame sa première phase d’implantation dans l’Empire romain, réfléchit à la structuration interne et à l’édification des nouvelles communautés. Mais c’est aussi une période qui révèle les rapports tendus qu’entretiennent les chrétiens avec le judaïsme. Ainsi, le christianisme primitif est une mosaïque de communautés aux traditions religieuses, culturelles diverses qui accueillent en leur sein différentes couches sociales. Il devient donc important de réfléchir sérieusement aux moyens d’aider matériellement les

---

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

nécessiteux conformément à la mission de l'Eglise chrétienne d'œuvrer pour la réalisation sociale des pauvres dans la société.

Quelles sont les caractéristiques du support matériel chrétien ? Quelle est la spécificité du support matériel chrétien par rapport à celui pratiqué dans les associations religieuses gréco-romaines ? Comment interpréter le succès du christianisme primitif dans l'Empire gréco-romain ? Etant donné que le christianisme primitif (comme le ministère de Jésus) s'est développé autant par des guérisons miraculeuses et des aides matérielles que la prédication de l'évangile, les païens pouvaient-ils être attirés par ces deux premiers éléments ? Que disent les auteurs néotestamentaires à ce sujet ? Quelles étaient les avantages à entrer dans la communauté chrétienne ?

Dans le premier chapitre, nous proposerons l'examen du support matériel chrétien tel qu'il est présenté par les sources néotestamentaires et l'apologétique chrétienne. En nous basant sur une analyse historique du soutien matériel pratiqué dans les communautés gréco-romaines, la mise en partage des biens des communautés esséniennes et la charité juive, nous établirons une comparaison entre les différents types de support matériel antique et celui qui a été pratiqué dans les communautés chrétiennes. Pour finir, dans le troisième chapitre, nous évaluerons le rôle du support matériel dans la croissance structurelle et numérique des communautés chrétiennes.

# **1. Regards sur les textes : étude des caractéristiques du support matériel**

La croissance numérique rapide de la communauté chrétienne naissante a imposé de nouvelles problématiques économiques quant au bon usage des biens matériels accumulés. En



réponse à ces questionnements légitimes, les écrits néotestamentaires, en particulier les Actes des apôtres, relatent un ensemble de comportements altruistes, de pratiques chrétiennes spontanées, modèles d'utopies et de participations<sup>8</sup>, qui, au final, sont autant d'inspirations géniales dans la mise en application de la liberté évangélique à l'égard des biens. La mise en place du support matériel découle de cette conception de l'évangile. Aux premiers temps du christianisme, quelques groupes chrétiens vivent en communauté des biens. A une échelle plus grande, la communauté chrétienne développe un service d'assistance aux nécessiteux ayant pour finalité leur autonomie puis leur réalisation sociale. Autre aspect du support matériel, la collecte organisée par l'apôtre Paul en faveur des victimes de la misère à Jérusalem (Ga 2.10). Moins tourné vers le sort des pauvres, le soutien financier des charismatiques itinérants chrétiens se destine à aider ceux qui se consacrent à l'évangélisation des territoires de l'Empire romain.

### **1.1. La mise en commun des biens à Jérusalem (Ac 2.42-47, 4.32-37)**

Le premier aspect du support matériel connu et relayé par les Actes des apôtres se nomme la communauté des biens (Ac 2.41-47, 4.32-37). D'ailleurs le second livre de Luc, nous brosse un portrait de la vie interne des premiers groupes chrétiens vivant à Jérusalem. A ce sujet, deux tableaux successifs peignent le visage des premiers chrétiens. Nous les retrouvons dans Ac 2.41-47 et 4.32-37. Il est important de signaler la présence d'un troisième sommaire au chapitre 5.12-16. Bien qu'il suive une structure littéraire similaire aux deux autres, le troisième sommaire insiste davantage sur les activités thérapeutiques des apôtres ainsi que les relations entre la communauté chrétienne et l'extérieur. Les deux premiers sommaires décrivent l'esprit de communion des chrétiens de Jérusalem et sa concrétisation par la communauté des biens.

---

<sup>8</sup> Dans l'article « Entre Dieu et Mamon. Parcours sur bible sur l'argent » in *Parlons argent. Economistes, psychologues et théologiens s'interrogent*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 31-51, Daniel Marguerat expose les deux modèles d'utopies et de participation quant aux rapports entre chrétiens et l'argent. Alors que la pensée des évangiles synoptiques insiste sur le dépouillement radical (Mt 19.21), Luc loue également l'idéal de perfection qui transparait du modèle de la communauté des biens. Enfin, les arguments pauliniens prônent davantage le bénévolat (2Co 11.7-9a) et la collecte (2Co 9.11-12), les deux modèles de participation. Bien que l'auteur distingue les caractéristiques principales des messages évangéliques et pauliniens, nous croyons que la mise en commun des biens implique une éthique de participation comme nous le verrons à la suite de notre exposé.

### 1.1.1. Evaluation de l'historicité de la communauté des biens

Ceci étant dit, exégètes et historiens se sont prêtés au jeu de vérifier la véracité de cette pratique dans la communauté jérusalémite<sup>9</sup>. Certes, il nous est impossible d'affirmer ou d'infirmer clairement l'historicité de la mise en commun des biens à Jérusalem. Cependant, il est établi que le récit lucanien a une perspective beaucoup plus théologique qu'historique. A travers l'exposé de la communauté des biens, Luc interroge son lecteur sur le rapport qu'il entretient avec les plus nécessiteux. Par conséquent, Luc détaille très peu le mode de fonctionnement de la communauté des biens d'où les interrogations historiques qui concluent sur la thèse d'une possible fiction créée de toutes pièces. En vérité, l'Eglise chrétienne a longtemps conservé des témoignages dans une visée théologique et parénétique<sup>10</sup>, Luc s'inscrit dans cette tradition. Après avoir recueilli les témoignages sur la communauté des biens, l'auteur l'a inséré dans son récit puis généralisé la pratique afin d'en souligner le fondement évangélique : « Dans son prologue méthodologique, l'auteur du troisième évangile et des Actes, conçoit son travail d'historien comme une enquête à la manière d'un Hérodote : il a recueilli des témoignages oculaires transmis de proche en proche ; il a pris en compte l'authenticité et la légitimité apostolique de ces témoins ; il a tiré un récit ordonné susceptible d'apporter une preuve authentique par des faits établis, à la catéchèse reçue par son lecteur<sup>11</sup> ».

Par ailleurs, il existe des arguments en faveur de l'historicité de cette pratique communautaire. D'emblée, la solidarité économique avait été pratiquée par Jésus de Nazareth et ses disciples non pas comme une communauté de biens mais plutôt comme un partage des ressources ; ces derniers ayant renoncé à leurs possessions pour suivre leur maître (Mt 19.27 ; Jn 12.6, 13.29). L'homme de Nazareth et ses disciples avaient donné l'exemple en vivant sur une caisse commune. Ils recevaient des soutiens financiers de Jeanne, femme de Chuza et de Susanne et d'autres bienfaiteurs anonymes. L'argent récolté servait à nourrir le groupe (Lc 8.3). De plus, en Palestine, les Esséniens vivaient également en communauté de biens (Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs* 2,122). Dans la société gréco-romaine, elle est visible notamment chez les disciples de Pythagore (Jamblique, *Vie de Pythagore* 167-168). La communauté des

---

<sup>9</sup> Voir *excursus* de Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)* (Commentaire du Nouveau Testament Va deuxième série), Genève, Labor et Fides, 2007, p. 162-163.

<sup>10</sup> Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme. Les Actes des apôtres*, Genève-Paris, Labor et Fides-Cerf, 1999, p. 11-44, « LUC, pionnier de l'historiographie chrétienne », *RSR* 4/2004 (Tome 92), p. 513-538 et *L'aube du christianisme*, Genève-Paris, Labor et Fides-Bayard, 2008, p. 377-402. L'auteur analyse les différences et les similitudes de l'historiographie lucanienne et gréco-romaine. Il conclut son propos sur la visée théologique et parénétique de l'historiographie chrétienne.

<sup>11</sup> Marie-Françoise BASLEZ, *Ecrire l'histoire à l'époque du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 2007, p. 7.

biens est non seulement une utopie sociale qui a une résonance dans le monde associatif gréco-romain (Platon, *La République* 464b) mais sa mise en pratique est attestée des sources antiques. Ainsi, réfuter son existence dans le christianisme primitif peut sembler incohérent au regard des pratiques communautaires de la société gréco-romaine.

### **1.1.2. Mode de fonctionnement de la communauté des biens**

Bien qu'elle fût pratiquée par un petit nombre de chrétiens, il faut voir en la communauté des biens décrite par Ac 2.42-47 et Ac 4.31-35 la première mention de support matériel dans l'Eglise primitive. Découvrons ses modalités.

Ac 2.42-47 :

« Ils étaient assidus à l'enseignement des apôtres, à la communion fraternelle, au partage du pain et aux prières. La crainte s'emparait de chacun, et beaucoup de prodiges et de signes se produisaient par l'entremise des apôtres. Tous les croyants étaient ensemble et avaient tout en commun. Ils vendaient leurs biens et leurs possessions, et ils en partageaient le produit entre tous, selon les besoins de chacun. Chaque jour, ils étaient assidus au temple, d'un commun accord, ils rompaient le pain dans les maisons et ils prenaient leur nourriture avec allégresse et simplicité de cœur ; ils louaient Dieu et avaient la faveur de tout le peuple. Et le Seigneur ajoutait chaque jour à la communauté ceux qu'il sauvait. »

Ac 4.32-37, 5.1-5 :

« La multitude de ceux qui étaient devenus croyants était un seul cœur et une seule âme. Personne ne disait que ses biens lui appartenaient en propre, mais tout était commun entre eux. Avec une grande puissance, les apôtres rendaient témoignage de la résurrection du Seigneur Jésus, et une grande grâce était sur eux tous. Parmi eux, en effet, personne n'était dans le dénuement ; car tous ceux qui possédaient des champs ou des maisons les vendaient, apportaient le prix de ce qu'ils avaient vendu et le déposaient aux pieds des apôtres ; et l'on distribuait à chacun selon ses besoins. Ainsi Joseph, surnommé par les apôtres Barnabé (ce qui se traduit « Fils d'encouragement »), un lévite originaire de Chypre, vendit une terre qu'il possédait, apporta l'argent et le déposa aux pieds des apôtres. Or un nommé Ananias, avec Saphira, sa femme, vendit aussi une propriété ; avec le consentement de sa femme, il détourna une partie du prix, puis il apporta le reste et le déposa aux pieds des apôtres. Pierre lui dit : Ananias, pourquoi le Satan a-t-il rempli ton cœur, que tu mentes à l'Esprit saint en détournant une partie du prix du champ ? Lorsque celui-ci était encore à toi, ne pouvais-tu pas le garder ? Et même quand il a été vendu, son prix ne restait-il pas sous ton autorité ? Comment as-tu pu envisager

pareille action ? Ce n'est pas à des humains que tu as menti, mais à Dieu ! Quand Ananias entendit cela, il tomba et expira. Une grande crainte saisit tous ceux qui l'apprirent.

Suite à la seconde prédication de Pierre dans le Temple, Luc comptabilise le nombre de convertis au christianisme à cinq mille hommes (Ac 4.4). « La multitude de ceux qui étaient devenus croyants » (Ac 4.31) correspond, sans nul doute, aux cinq mille nouveaux convertis, des hommes précise le texte, auxquels il faudrait ajouter les trois mille disciples qui entendirent la prédication de Pierre à la Pentecôte (Ac 2.41) et les cent vingt de la chambre haute (Ac 1.15). Quoiqu'il faille utiliser ces données numériques avec précaution<sup>12</sup>, le nombre de chrétiens disséminés dans l'Empire romain s'élèverait à un peu plus de huit mille membres selon l'historiographie lucanienne (Ac 2.9-10, 9.5, 11.19-20). Puis, l'auteur centre son récit sur les activités des chrétiens de Jérusalem. La communauté jérusalémite est présentée en assemblée de croyants unie (Ac 4.31), vivant dans la « communion fraternelle » (Ac 2.42). Ils se rendent au temple puis se réunissent régulièrement dans les maisons, lieux de la communauté, afin de prier et de commémorer la mort de Jésus-Christ par la Cène. L'œuvre à Théophile mentionne le mot *koinônia* uniquement au v. 42 du chapitre 2<sup>13</sup>. Dans son acception générale, le mot est traduit par communion. La communauté chrétienne vit ensemble dans un état de communion. En d'autres termes, ils se considèrent comme un corps uni qui va dans le même sens et la même direction. Cette conception de la communauté chrétienne formant un corps social uni conduit à donner en argent au bénéfice de tous ceux qui composent le groupe.

En effet, fasciné par cette pratique, Luc n'a pas manqué de souligner la pratique du partage des biens présente dans certains groupes de la communauté chrétienne de Jérusalem. Les textes indiquent deux traits caractéristiques inhérents à cette pratique communautaire. D'emblée, selon Ac 2.44 et 4.32, le partage des biens s'apparente à un effort qui vise à instaurer une communauté morale au profit de tous : « il est clair ici que les chrétiens restent légalement propriétaires de ce qui leur appartient, mais au lieu de le traiter en possession

---

<sup>12</sup> Alfred Loisy préfère relativiser les chiffres lucaniens selon lesquels cinq milles conversions suivirent la prédication de Pierre. Il est d'avis de recenser la population chrétienne autour des cinq cent. Pour appuyer son argumentation, il se base sur 1Co 15.6. Alfred LOISY, *Les Actes des apôtres*, Paris, Emile NOURRY Editeur, 1920, p. 242. Daniel Marguerat penche pour la portée symbolique de ces données : « derrière le goût lucanien des grands nombres, l'attrait pour le spectaculaire n'est cependant pas seul en jeu ; la croissance merveilleuse du nombre des croyants symbolise la bénédiction divine sur l'Eglise ». Daniel MARGUERAT, *Les actes des apôtres*, p. 97. A ce sujet, nous recommandons la pertinente analyse sur la symbolique des noms et des nombres dans le christianisme primitif. François BOVON, « Des noms et des nombres dans le christianisme primitif », *ETR* 3/2007 (Tome 82), p. 337-360.

<sup>13</sup> D'après la *Computer-konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, Berlin, Walter de Gruyter, 1980, p. 1046 et Jacques DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Paris, Cerf, 1984, p. 298-299.

privée, ils le mettent à disposition de tous ; les biens personnels deviennent “communs”, non par suite d’une aliénation, mais en raison de la libéralité dont usent leurs propriétaires<sup>14</sup> ». Toutefois, pour préciser sa pensée, Luc nous indique que certains membres de la communauté, après avoir vendu leurs biens, remettaient l’argent reçue aux apôtres en vue d’une redistribution équitable et selon les besoins des plus nécessiteux (Ac 4.32-35).

Ainsi, à travers cette pratique chrétienne sous-tend une volonté concrète d’assister les plus démunis de la communauté. Pour les chrétiens des premiers temps, la communion fraternelle se vit et se développe par une éthique de participation. Le support matériel des nécessiteux représente un moyen puissant d’effacer les injustices sociales puisque, dans la pensée lucanienne, le partage des biens est la conséquence de l’état de communion qui constitue l’une des marques identitaires de l’Eglise de Jérusalem : « c’est en premier lieu un *état d’esprit* que Luc dépeint dans ce Sommaire : la prise de conscience que l’attachement à la propriété privée sépare les nantis et les démunis, et qu’il importe aux chrétiens de “briser ce mur de séparation”<sup>15</sup> ». Par ailleurs, la mise en commun des biens en faveur de ceux qui sont en situation de manques dévoile une volonté d’accomplir les promesses eschatologiques de l’AT notamment celles du Dt 15.4 : « D’ailleurs, il ne devrait pas y avoir de pauvre chez toi, car le SEIGNEUR te bénira dans le pays que le SEIGNEUR, ton Dieu, te donne comme patrimoine, afin que tu en prennes possession ». A la lumière de ces faits, la pratique de la mise en commun des biens découle de la compréhension chrétienne de l’idéal de partage communautaire au sein de quelques groupes chrétiens de Jérusalem en situation eschatologique : « bien qu’il soit conscient de son caractère anachronique, notre auteur magnifie néanmoins l’idéal communautariste des premiers chrétiens, qu’il juge exemplaire de l’incarnation économique de l’Evangile. Il le met en exergue dans la mesure où cette pratique correspond à ce qu’il a perçu du message de Jésus : l’annonce du Règne de Dieu s’accompagne d’un impératif de justice sociale<sup>16</sup> (Lc 1,52-53 ; 4,18-27 ; 6,20b-26 ; 12,13-21 ; 16,19-31) ». L’auteur termine son argumentation sur un rappel, celui de Luc concernant les trois modèles de justices sociales du christianisme primitif à savoir l’appel au dépouillement, le partage des biens et l’exercice de la bienfaisance. Si le dernier modèle a encore perduré, Luc semble regretter que les deux premiers aient été abandonnés et remplacés<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>15</sup> Charles L’EPLATTENIER, *Les Actes des apôtres* (La Bible, Porte-Parole), Genève, Labor et Fides, 1992, p. 66.

<sup>16</sup> Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres*, p. 163.

<sup>17</sup> *Ibid.*

Si nous récapitulons, le partage des biens tel qu'il est relayé par l'historiographie lucanienne se fonde sur le don volontaire du fruit de la vente des biens fonciers ou immobiliers des plus aisés dans le but de combler les manques des plus nécessiteux. A l'instar de L'Eplattenier, nous pensons que cette pratique communautaire n'est pas révélatrice d'une organisation économique<sup>18</sup> telle qu'elle peut être perçue aujourd'hui. Cependant, certains détails du récit accordent du crédit à un premier système de régulation de biens géré par le collège des apôtres<sup>19</sup>. De fait, ils récupèrent l'argent des ventes et se chargent de le redistribuer selon les nécessités de chacun. A ce propos, l'apôtre inspire confiance et son statut lui octroie une légitimité aux yeux de l'assemblée des chrétiens. D'ailleurs, le texte évoque une forme de soumission à l'autorité apostolique : « le déposaient aux pieds des apôtres » (Ac 4.35). L'exemple de Barnabé appuie cette idée de soumission (Ac 4.37). Dans la LXX, nous retrouvons des attitudes de soumission similaires dans 1S 25.4 mais aussi dans 2S 22.39 et Jos 10.24. Nous les retrouvons également dans les deux livres de Luc. Citons par exemple Lc 7.38, 8.35-41, 17.16 puis Ac 10.25 et 22.3. Daniel Marguerat indique que ces attitudes de soumission signifient non seulement que le pied est symbole de pouvoir dans l'Antiquité et la LXX mais elles soulignent aussi la marque du respect des règles communautaires<sup>20</sup>. Il conclut cette affirmation en soulignant le rôle de la figure apostolique dans la communauté : « autrement dit, les Douze fonctionnent comme les garants d'une répartition des bien axée sur la clause du besoin<sup>21</sup>. » Le cas d'Ananias vient renforcer cette idée puisque sa supercherie est dévoilée au grand jour par Pierre (Ac 5.3). Il faut ajouter que la centralisation du capital économique accumulé grâce aux dons nécessitait la création d'une caisse commune. Luc n'indique pas clairement les modalités de redistribution laissées au soin des apôtres. L'argent était-il remis directement aux nécessiteux ? Dans le cas contraire, l'argent a-t-il servi à l'achat de nourriture qui aurait été redistribué par la suite ? Peut-on envisager la création d'un service quotidien afin de pouvoir assister les plus démunis ?

---

<sup>18</sup> Charles L'EPLATTENIER, *Les Actes*, p. 67.

<sup>19</sup> Par ailleurs, nous voulons souligner la portée symbolique des Douze représentant les tribus de Juda.

<sup>20</sup> Daniel Marguerat cite Cicéron pour confirmer ses conclusions : « A Apamée, aux yeux de tous, un peu moins de cent livres d'or ont été saisies et pesées aux pieds du prêteur (*ante pedes praetoris*), sur le forum, par les soins du chevalier romain » (*Pro Flaccum* 68). Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres*, note 36, p. 170. Sur le sujet, voir aussi Daniel MARGUERAT, *La première histoire*, p. 260.

<sup>21</sup> Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres*, p. 170-171.

La réponse la plus cohérente nous est transmise par Ac 4.35 : « et l'on distribuait à chacun selon ses besoins<sup>22</sup>. » Par conséquent, il paraît fort probable que les apôtres partageaient l'argent selon les demandes. En ce qui concerne l'éventualité de la distribution de denrées alimentaires obtenus avec l'argent des dons, c'est un fait indémontrable tant Luc reste évasif sur la nature des besoins et la gestion du capital économique.

De plus, de la lecture des deux sommaires de l'œuvre à Théophile se dessine les caractéristiques principales du modèle de la communauté des biens. En effet, le modèle de la communauté des biens implique une autorité unanimement reconnue qui fait le pont entre deux parties : ceux qui alimentent la caisse commune et ceux qui sont dans le besoin. On peut y voir une structure hiérarchique pyramidale avec en pointe les apôtres. Ces derniers assurent la circulation des ressources économiques. Qui plus est, la pérennité du modèle de la communauté des biens dépend des dons apportés par les fidèles généreux, donc de la garantie que le capital économique à disposition dans la caisse commune puisse satisfaire les besoins des nécessiteux. En somme, la caisse commune nécessite une alimentation régulière de dons. Nous savons que, quelques années plus tard, la communauté chrétienne de Jérusalem menacée par la famine vivait plutôt dans la précarité économique d'où l'organisation d'une collecte par l'apôtre Paul (Ga 2.10). Serait-ce un manque de prévoyance de la part des apôtres ? Ces facteurs pris en compte nous permettent d'énoncer les affirmations suivantes : d'emblée, le modèle de la communauté des biens est né de l'enthousiasme et de la spontanéité des groupes de chrétiens de « l'âge d'or » du christianisme primitif. D'une absence d'organisation économique stable et présentant des failles<sup>23</sup>, le partage des biens ne pouvait durer et son impact sur l'ensemble de l'assemblée des chrétiens a été très limité. Il nous semble important de rappeler que Luc loue davantage l'idéal de partage communautaire et l'érige comme un modèle d'utopie dans le soutien aux nécessités; cet idéal communautaire a connu des résonances tardives dans l'histoire<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> On peut traduire aussi : « il était distribué à chacun selon le besoin qu'il avait ». Cette traduction est proposée par Daniel MARGUERAT dans *Les actes des apôtres*, p. 159.

<sup>23</sup> L'épisode tragique qui touche le couple Ananias et Saphira en est le plus illustre exemple.

<sup>24</sup> Daniel MARGUERAT, *La première histoire*, p. 11-44 et « LUC, pionnier de l'historiographie chrétienne », *RSR* 4/2004 (Tome 92), p. 513-538.

### **1.1.3. Influence de la communauté des biens sur l'organisation structurelle du support matériel chrétien**

Enfin, il nous semble plausible que les apôtres aient pu s'inspirer du mode de fonctionnement de la mise en commun des biens par certains groupes chrétiens afin d'établir un service quotidien plus généralisé et étendue à la communauté entière. Cette hypothèse de lecture se fonde sur un ensemble de points convergents entre le sommaire d'Ac 4.32-37 et le récit d'Ac 6.1-7 qui mettent en scène la crise autour des veuves négligées dans la « diaconie quotidienne ». Effectivement, ces versets décrivent un système journalier des secours<sup>25</sup>, plus exactement un service de tables, dans lequel les apôtres jouent les premiers rôles. Quant aux similitudes entre les deux textes, elles se situent à plusieurs niveaux. La première concerne la proximité chronologique entre les deux histoires même si, à ce propos, il y a matière à discussion parce que l'historiographie lucanienne ne suit pas un fil chronologique bien établi : l'écriture de l'histoire dans l'Antiquité est différente de ce qui se fait aujourd'hui<sup>26</sup> : « dans ce travail de mémoire, chaque communauté utilise des référents et un système de représentations qui lui sont propres, pour déterminer les cadres spatio-temporels où elle inscrit le récit historique<sup>27</sup> ». Dans ce récit, l'épisode de la mort d'Ananias et Saphira précède le troisième sommaire qui décrit les activités thérapeutiques des apôtres. Le récit du tort causé aux veuves succède à la comparution devant le sanhédrin. L'évolution chronologique de l'histoire est assurée par l'expression : « en ces jours-là » (Ac 6.1). Luc périodise son histoire en marquant une transition entre « l'âge d'or » du christianisme primitif et son ouverture au monde extérieur à savoir l'Empire romain. Ceci dit, le texte Ac 6.1-7 ne semble pas suggérer une distance temporelle importante. Peut-être fut-elle de quelques mois tout au plus ? Luc ne précise pas, il décrit les activités quotidiennes des apôtres (Ac 5.42). En somme, il n'existe pas d'indications précises sur la durée de cet « âge d'or ».

Il est fort possible que les apôtres aient songé à instaurer un modèle d'assistance aux nécessiteux élargi à toute la communauté à la suite de la communauté des biens. L'évènement tragique qui touche le couple Ananias et Saphira a montré la faille de ce modèle<sup>28</sup>. Suite à

---

<sup>25</sup> Ce système journalier des secours n'est pas sans rappeler celui du Temple et de la synagogue.

<sup>26</sup> Cf. Daniel MARGUERAT, *La première histoire*, p. 11-44 et « LUC, pionnier de l'historiographie chrétienne », *RSR* 4/2004 (Tome 92), p. 513-538.

<sup>27</sup> Marie-Françoise BASLEZ, *Ecrire l'histoire*, p. 5.

<sup>28</sup> N'oublions pas que l'épisode qui raconte la mort tragique d'Ananias et de Saphira rappelle que c'est la quête du prestige qui a motivé leur acte. Sur ce sujet, Daniel MARGUERAT, *La première histoire*, p. 260.



cela, l'Eglise, principalement<sup>29</sup>, fut saisie d'une grande « crainte » (Ac 5.11). Cette crainte a-t-elle poussée l'Eglise et ses éminents dirigeants à abandonner la mise en commun des biens ? Au vu de cet événement traumatisant qui a touché l'Eglise chrétienne en son sein puis, au vu de l'accroissement des groupes chrétiens à Jérusalem, il n'est pas impossible que les apôtres aient voulu organiser autrement le support financier des plus démunis en se calquant sur ce qui se faisait au Temple ou à la synagogue comme nous le verrons plus loin<sup>30</sup>.

En voulant répondre positivement aux impératifs du message de Jésus de Nazareth sur la richesse (Lc 12.33, 14.33 ; Mc 10.21 ; Mt 19.21), en voulant suivre l'exemple du maître crucifié qui, avec ses disciples, mettaient tout en commun (Mt 19.29 ; Jn 12.6, 13.29), en étant peut-être influencés par l'exemple communautaire essénien<sup>31</sup> ainsi que pénétrés de la pensée sur l'idéal grec de l'amitié<sup>32</sup>, les chrétiens de Jérusalem vécurent en communauté de bien. La perversion de cette pratique idéaliste a pu pousser ses autorités à réfléchir au recours d'une assistance aux pauvres plus structurée tel qu'il est relayé dans Ac 6.1-7 et élargie à toute la communauté de Jérusalem. Cependant, l'œuvre à Théophile donne très peu d'indices sur cette éventualité.

En plus des arguments déjà évoqués, un autre vient renchérir cette hypothèse de lecture. Il ne faut pas manquer de souligner les responsabilités données aux apôtres sur la gestion de ce système. Dans les deux cas, ils sont placés à la tête de la distribution. Ils sont les protecteurs spirituels et garants de la communauté. Ils sont l'autorité de fait car ils ont reçu la vocation de la part du fondateur absent Jésus de Nazareth. Selon les trois sommaires lucaniens (Ac 2.42-47, 4.32-35, 5.12-16), les apôtres dirigent la communauté, enseignent et distribuent les vivres : une accumulation des charges qui les pousse à déléguer d'où l'élection des sept diacres dans Ac 6.1-7 même si les sept élus sont en charge que des groupes hellénistiques. D'ailleurs, la nomination des sept diacres implique une évolution de la structure hiérarchique. Comme dans le modèle de communauté des biens, les apôtres occupent la tête de la structure hiérarchique. Ils proposent et la communauté décide en séance plénière et d'un commun accord (Ac 6.2-6). Mais ce texte pose toujours des questions sans réponses. Comment était alimentée la caisse ? Seraient-ce par des dons, des offrandes ? Nous supposons que les offrandes, les dons, les dîmes alimentèrent les caisses de la communauté chrétienne de Jérusalem. Aussi, le remplacement de la communauté des biens par un système d'assistance

---

<sup>29</sup> Le texte fait mention aussi de « tous ceux qui apprirent cela » (Ac 5.10-11). La tragédie s'est répandue dans la ville et a suscité la crainte.

<sup>30</sup> *Infra* p. 37-38.

<sup>31</sup> *Infra* p. 41-46.

<sup>32</sup> *Infra* p. 46-51.

aux pauvres n'est pas à exclure<sup>33</sup>. Dans le texte lucanien, la transition entre la période de « l'âge d'or » de la chrétienté dont la communauté des biens est un trait identitaire est marquée par une Eglise chrétienne qui évolue structurellement en vue de son objectif premier qui est l'annonce de l'Évangile.

La communauté chrétienne de « l'âge d'or » se distingue donc par la communion des biens. Cet aspect du support matériel est une conséquence de la compréhension de l'*agapè*. Il surgit d'une manière spontanée chapotée par l'autorité apostolique mais sans organisation économique structurante et pérenne. Il a mis en lumière la croissance numérique d'une communauté marquée par l'enthousiasme des premiers jours du christianisme primitif encore fragile, établie sous la tutelle des apôtres et dont l'organisation tâtonnante se structure grâce ou à cause des crises qui la traversent. Le mode de fonctionnement basique de la communion des biens aurait pu inciter les apôtres à instaurer un système d'assistance aux démunis élargi à toute la communauté de Jérusalem, toutefois, en gardant le monopole des distributions. Le support matériel a contribué à la croissance à la fois structurelle mais aussi hiérarchique de l'assemblée des croyants notamment avec la nomination des Sept. Ce christianisme primitif mieux structuré est devenu plus visible à l'extérieur surtout avec l'apport d'autres formes d'aides matérielles.

## **1.2. Ethique de participation chrétienne : l'exercice de la bienfaisance et les collectes au secours des nécessiteux**

Certes, la communauté des biens a connu des résonances historiques grâce au discours laudatif lucanien, mais la lecture des écrits néotestamentaires fait ressortir d'autres formes de gestes solidaires, des exemples d'actes de charité à l'égard des chrétiens en situation de manques, des marginaux, des nécessiteux (Ac 9.36-42, 21.24) mais également l'organisation de collectes d'argent en faveur des chrétiens résidant à Jérusalem à l'initiative et des groupes chrétiens localisés à Antioche et de Paul (Ac 10.27-30, 12.25, 24.17 ; Rm 15.25-31 ; 1Co 16.1 ; 2Co 8.3-6, 9.1-13 ; Ga 2.10). Par ailleurs, le travail humanitaire de Tabitha opéré dans un groupe de veuves défavorisées est salué par l'œuvre adressée à Théophile (Ac 9.36-42).

---

<sup>33</sup> Dans nos investigations, nous n'avons trouvé aucun auteur qui défend cette thèse.

### 1.2.1. Les actes de compassion de Tabitha (Ac 9.36-42)

Dans le second livre de Luc, il semble que le petit extrait qui met en évidence les activités humanitaires de Tabitha résume ce que Luc considère comme le vrai sens de la charité chrétienne c'est-à-dire la solidarité économique envers ceux qui sont en situation de manques. Dans le christianisme, la charité chrétienne valorise en actes la notion d'*agapè* développée par Paul dans 1Co 13.13. La charité chrétienne répond à cet amour désintéressé et se concrétise par un ensemble de pratiques chrétiennes sociales et collectives. L'exemple de Tabitha incarne ce modèle basé sur une éthique de participation.

Ac 9.36-42 :

« Il y avait à Joppé une femme, disciple, nommée Tabitha — ou, selon la traduction, Dorcas. Elle faisait beaucoup d'œuvres bonnes et d'actes de compassion. En ces jours-là, elle tomba malade et mourut. On la lava et on la mit dans une chambre à l'étage. Les disciples ayant appris que Pierre se trouvait à Lydda, qui est près de Joppé, ils envoyèrent deux hommes le supplier : Ne tarde pas à passer chez nous. Pierre se leva et partit avec eux. Lorsqu'il fut arrivé, on le fit monter dans la chambre à l'étage. Toutes les veuves vinrent le trouver en pleurant ; elles lui montraient les tuniques et les vêtements que Dorcas avait faits lorsqu'elle était avec elles. Pierre chassa tout le monde dehors, puis il s'agenouilla et pria ; après quoi il se tourna vers le corps et dit : Tabitha, lève-toi ! Alors elle ouvrit les yeux et, voyant Pierre, elle s'assit. Il lui donna la main et la fit lever. Il appela ensuite les saints et les veuves, et il la leur présenta vivante. Cela fut connu de tout Joppé, et beaucoup se mirent à croire au Seigneur.

Dans ce récit, nous nous situons dans la geste de Pierre. Luc indique une croissance numérique de l'Eglise chrétienne en Judée, Samarie et Galilée. L'auteur y voit l'œuvre de « l'Esprit » (Ac 9.31). L'apôtre Pierre visite Lydda où il se manifeste par la guérison d'Enée (Ac 9.32-35). Ce miracle entraîne encore des conversions dans les villes de Lydda et du Sarôn. Présenté à ce moment comme l'homme fort du christianisme primitif, Pierre est appelé à intervenir rapidement car la situation de l'un des disciples cause beaucoup de chagrins à la communauté. En effet, Tabitha a perdu la vie. Luc brosse le portrait de Tabitha<sup>34</sup>, une femme aimée, appréciée de tous parce qu'elle : « faisait beaucoup d'œuvres bonnes et d'actes de compassion » (Ac 9.36). Quelles étaient ces bonnes œuvres ? Selon le texte, Tabitha confectionnait « des vêtements » et des « tuniques » pour un groupe de veuves (Ac 9.39). En d'autres termes, Tabitha était la figure de proue d'une petite collectivité chrétienne de veuves

---

<sup>34</sup> Tabitha est le nom araméen de cette femme tandis que son nom grec est Dorcas. Le nom signifie gazelle. Cette double nomination de Luc indique la notoriété de Dorcas. Daniel MARGUERAT, *Les actes des apôtres*, p. 354.

qui vivent de solidarités matérielles. Elle se chargeait de leur assurer les nécessités vitales afin de vivre décentement c'est-à-dire des vêtements dans ce cas précis. Sa disparition pouvait s'avérer préjudiciable pour la survie de la petite collectivité d'entraide matérielle. D'ailleurs, c'est la première mention d'un groupe de veuves organisé dans l'œuvre à Théophile : « les veuves forment donc un groupe bien déterminé, assisté par la communauté, tel qu'il apparaît en 1 Tim 5,9-10<sup>35</sup> ». Il nous faut rappeler qu'aux temps premiers de l'Eglise chrétienne, les veuves évoluaient dans des conditions économiques difficiles. Elles avaient perdu leur sécurité pécuniaire après le décès de leur époux et vivaient, généralement, seules même si pour certaines elles pouvaient encore compter sur l'appui de leurs enfants<sup>36</sup>. Donc, il s'agit pour l'Eglise chrétienne d'œuvrer en faveur de la réhabilitation des veuves. Cette seconde mention d'une aide matérielle adressée aux veuves fait montre d'une protection spéciale de l'Eglise chrétienne. L'apologétique chrétienne a justifié les faveurs matérielles accordées aux veuves par leur infériorité statutaire dans la société gréco-romaine<sup>37</sup>.

Du point de vue de la communauté chrétienne de Joppé, Tabitha représente le disciple<sup>38</sup> fidèle qui donne et se donne au point d'en perdre les forces conformément aux paroles de Jésus de Nazareth (Luc 11.41). Daniel Marguerat ajoute que : « D'autre part, sa conduite exemplaire se concrétise en particulier dans la donation d'aumône [...] au sens propre : *actes de miséricorde*. Le lecteur de Lc-Ac n'ignore pas à quel point l'aumône représente pour l'auteur la concrétisation de la foi. [...] Au total, le portrait de Tabitha est celui d'une femme connue, croyante et aisée, assumant le rôle caritatif du *patron* ou plutôt de la *matrona* dans la société gréco-romaine<sup>39</sup> ».

En ce qui concerne le support matériel, l'exemple de Tabitha incarne l'exercice de la bienfaisance. Selon le récit lucanien, la charité chrétienne du christianisme primitif se conçoit comme une vertu du disciple. Celle-ci découle de cette éthique de participation qui engage le chrétien à agir en faveur des chrétiens en situation de manque. Nous rappelons que la charité tire son étymologie du latin *caritas* qui signifie un amour de tendresse et d'affection<sup>40</sup>. On retrouve le mot dans la Vg dans 1Co 13.4. Dans *Du voile des vierges* 14,2 de Tertullien, le

---

<sup>35</sup> Marie-Emile BOISMARD, Arnaud LAMOUILLE, *Les Actes des deux apôtres. Le sens des récits*, II (ETB 13), Paris, Gabalda, 1990, p. 190.

<sup>36</sup> Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres*, p. 356.

<sup>37</sup> André BAUDRILLART, *La charité aux premiers siècles du christianisme*, Paris, Librairie Bloud et compagnie, 1903, p. 33.

<sup>38</sup> Marguerat nous informe davantage sur ce titre de femme-disciple : « De plus, cette femme est honorée d'un titre que nul autre ne porte dans le NT : femme-disciple ». Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres*, p. 354.

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 355.

<sup>40</sup> Pierre FLOBERT (dir.), *Le grand Gaffiot. Dictionnaire Latin-Français*, Paris, Hachette, 2000, p. 269.

mot charité a pour sens bonnes œuvres et aumônes. Dans son acception chrétienne, la charité est au service de l'autre jusqu'à l'oubli de soi (Lv 19.1 ; Mc 12.29). Les chrétiens se sont évertués à appliquer concrètement ces paroles de Jésus de Nazareth. Et, au travers de l'exemple de Tabitha, Luc interpelle le chrétien de son temps à la pratique de bonnes œuvres qui reste en vigueur et rappelle son universalité<sup>41</sup>. En somme, la charité sert à effacer les injustices sociales<sup>42</sup> causées par un statut, des conjonctures économiques défavorables, des catastrophes naturelles. Ainsi, ce regard porté vers les plus démunis ne se matérialise pas uniquement en don en argent comme il avait été évoqué dans la communauté des biens. La charité chrétienne primitive s'organise pour assurer le minimum au chrétien en lui octroyant un soutien qui revêt diverses formes : l'argent, les vivres, les vêtements.

Enfin, en plus du caractère altruiste du christianisme primitif, l'histoire de Tabitha révèle qu'à l'intérieur des villes, des microsociétés chrétiennes s'entraident avec les moyens matériels à la disposition. La gestion de la petite collectivité des veuves solidaires de Joppé est analogue à celle de système d'assistance observé dans l'épisode des veuves hellénistes négligées relayé dans Ac 6.1-7 mais de façon plus personnalisée. Puisque, Tabitha, directrice de la structure, fabrique, donne les vêtements aux veuves. Il réside une autorité qui dirige la petite communauté des veuves représentée par Tabitha. En définitive, ce récit est l'affirmation de l'existence dans le christianisme de petites structures qui ressemblent trait pour trait à de petites collectivités d'entraide au service des plus démunis installées dans les villes moins importantes et qui ont été le prolongement dans les bourgs et les bourgades de ce qui a été fait dans les villes.

Pour finir, l'histoire de Tabitha montre une fois de plus que le support matériel a généré des liens sociaux dans le christianisme primitif à travers la communauté des biens puis dans le système d'assistance aux pauvres. Luc interpelle aussi son lecteur à être acteur dans la réalité des plus démunis. A sa petite mesure, le chrétien authentique est appelé à agir, à entrer en action, voire sortir de sa passivité afin de lutter contre les injustices sociales et économiques du monde terrestre. Le christianisme primitif que Luc prône se vit concrètement dans le monde terrestre avec ses injustices sociales de fait. De même que Tabitha utilise son talent de couturière dans la réalisation d'habits, de même le chrétien use des moyens financiers à sa disposition ainsi que ses talents au service des nécessiteux.

---

<sup>41</sup> A ce propos, il faut ajouter que les deux exemples de charité montrent une aide matérielle tournée d'abord vers les chrétiens. Au sujet de Tabitha, le texte laisse supposer que les bénéficiaires des vêtements étaient chrétiennes.

<sup>42</sup> N'oublions pas que Luc prête une attention particulière à la situation des faibles et des classes sociales défavorisées notamment les veuves et les orphelins.

Parfois, il s'avère que la relation sociale nouvellement créée glisse aussi dans une relation de dépendance. Walter Lüthi croit que la résurrection miraculeuse de Tabitha servait l'intérêt de la communauté chrétienne de Joppé<sup>43</sup>. Il est l'un des seuls commentateurs à émettre cette idée. De fait, nous penchons vers cette thèse en nous focalisant plutôt sur le rapport de dépendance économique entre les veuves et Tabitha. Outre l'accent dramatique qui ressort de cette scène, la rencontre entre Pierre et les veuves représente un homme qui vient au secours de femmes éplorées en ayant à la main les vêtements que leurs confectionnaient leur bienfaitrice (Ac 9.39). La scène montre l'influence économique de Tabitha dans la petite collectivité chrétienne des veuves. Il n'est pas à exclure que son absence ait eu des conséquences matérielles terribles pour le groupe. D'ailleurs, il ne faut pas manquer de signaler que la scène décrite en Ac 9.39 valide l'hypothèse déjà émise en introduction<sup>44</sup> selon laquelle la religion opère un gain de vie dans la vie du chrétien. Celui qui est en situation de précarité économique est attiré par une religion qui lui propose d'améliorer ses conditions matérielles. Le groupe des veuves de Joppé trouvait dans le christianisme primitif une opportunité de vivre cette promesse.

### **1.2.2. Les collectes organisées en faveur des pauvres de Jérusalem**

Ac 11.28-30 :

« En ces jours-là, des prophètes descendirent de Jérusalem à Antioche. L'un d'eux, nommé Agabos, se leva, et annonça par l'Esprit qu'il y aurait une grande famine sur toute la terre habitée. Elle eut lieu, en effet, sous Claude. Les disciples décidèrent d'envoyer, chacun selon ses moyens, un secours aux frères qui habitaient la Judée. C'est ce qu'ils firent : ils l'envoyèrent aux anciens par l'entremise de Barnabé et de Saul. »

Les écrits néotestamentaires présentent deux événements importants qui décrivent la solidarité matérielle des chrétiens primitifs : l'organisation de deux collectes en faveur des victimes de la conjoncture économique défavorable. A travers l'exemple de Tabitha, nous voyons que la charité chrétienne était, très tôt, laissée à l'initiative de chacun et se vivait d'une manière personnalisée dans chaque communauté chrétienne. Selon Ac 11.28-30, il nous est raconté l'organisation officielle d'une collecte, première mention d'une charité ordonnée à

---

<sup>43</sup> Walter LÜTHI, *Les Actes des apôtres*, trad. de l'allemand par Emile Marion, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 112. L'auteur croit que le miracle a servi à l'accroissement numérique de groupes chrétiens situé à Joppé.

<sup>44</sup> *Supra* p. 3-6.

l'initiative de l'église d'Antioche. Ce petit extrait met en scène le prophète itinérant Agabos<sup>45</sup> qui attire l'attention des chrétiens d'Antioche en annonçant le durcissement des conditions de vie des chrétiens de Judée à cause d'une famine à venir<sup>46</sup>. L'auteur confirme la véracité des paroles d'Agabos en affirmant que la famine en question toucha l'*oikouménè* sous le règne de l'empereur Claude (41-54) (Ac 11.28).

Les sources antiques (Suétone, *Claude* 19 ; Tacite, *Annales* 12,43 ; Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 3,320 ; 20,51 ; 20,101) confirment que des périodes de récessions alimentaires ont éprouvées l'Empire romain sans, toutefois, généraliser le phénomène à « toute la terre » littéralement « toute la terre habitée<sup>47</sup> ». A l'annonce de cette nouvelle, l'église d'Antioche propose de donner sous forme monétaire de l'aide aux chrétiens de Judée pour qu'ils puissent faire face à la crise selon les possessions matérielles de chacun<sup>48</sup> à l'instar de ce qui se faisait lors du partage des biens. Toutefois, Marguerat nuance le propos : « l'esprit de solidarité est analogue et implique chaque membre ; mais les modalités ont changé, car Luc sait que les modalités ont changé : le partage est moins radical et s'apparente plus à une charité exigeante<sup>49</sup> ». L'église d'Antioche mandate Paul et Barnabé pour l'acheminement de la somme récoltée vers leurs destinataires, les Anciens. Le récit lucanien ne manque pas d'évoquer le rôle que joue Paul dans cette affaire. Même si la mention de la participation de Paul est très discutée<sup>50</sup>, cet épisode fait écho à la seconde collecte d'argent dont il a été le principal organisateur. Dans ce cas, elle avait été décidée lors de la conférence de Jérusalem (Ac 15.1-4) ayant pour but de supporter les chrétiens en situation de précarité économique. Lorsqu'on rapproche les deux textes, il y a le mot diaconie qui revient. On retrouve l'usage de ce mot dans les épîtres pauliniennes : 1Co 16.15 puis 2Co 8.4, 9.1, 12.13 et Rm 15.31.

Quant à la signification du mot collecte, Lüthi reprend les trois sens du mot en l'appliquant à ce que nous rapprochons de la charité chrétienne telle que nous l'avons décrite dans la thématique sur Tabitha. Nous rappelons que la définition de la charité chrétienne que nous

---

<sup>45</sup> Ce même Agabos réapparaît dans les Actes des apôtres pour annoncer l'arrestation de Paul (Ac 21.10-11).

<sup>46</sup> La parole d'Agabos revêt un caractère urgent avec l'utilisation du verbe μέλλω qui veut dire : être imminent, sur le point de.

<sup>47</sup> Cf. Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres*, note 26, p. 417.

<sup>48</sup> Litt. : « selon que quelqu'un avait les moyens ».

<sup>49</sup> Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres*, p. 417.

<sup>50</sup> La participation de Paul pose d'épineux casse-têtes aux plus grands exégètes. Il est impossible d'établir clairement la véracité du récit lucanien. L'acceptation de la présence de Paul aux côtés de Barnabé fait mentir Ga 1 et 2 qui excluent une visite à Jérusalem pendant les trois ans qui suivirent sa conversion. Toutes ces contradictions des sources historiques contraignent Boismard à douter de la véracité des événements que décrit Luc. Dans ce cas précis, nous devons accepter les contradictions bibliques. Marie-Emile BOISMARD, *Les Actes des deux apôtres*, p. 131-132.

avons proposée est un service de tendresse porté vers l'autre qui peut aller à l'oubli de soi. Elle intègre la notion de diaconie que Luther a conçu comme la main tendue vers l'autre. Puis, elle considère l'esprit de « *koinônia* » qui a été largement étudié dans notre chapitre sur le partage des biens. Enfin, Lüthi le rapproche du mot « *charis* » qui équivaut à la grâce. L'auteur conclut en affirmant que : « la collecte est une réponse de la communauté à la grâce qui lui est faite. Celui à qui Christ a fait grâce ne peut faire autrement que d'être bon pour son frère<sup>51</sup> ». Dans le christianisme primitif, aider son semblable implique effectivement la notion de grâce. Une idée reprise par Daniel Marguerat avec d'autres termes. Dans 2Co 9.11-12, le mot collecte est *leitourgia* soit liturgie en français. L'auteur démontre que l'apôtre Paul désigne non seulement la nécessité d'une solidarité matérielle envers les chrétiens en situation de manques mais aussi un « geste cultuel, qui exprime la foi des croyants au même titre que les autres gestes de la célébration : le chant, la prière ou l'écoute de la Parole<sup>52</sup> ». L'incitation à suivre l'exemple de Jésus de Nazareth est forte (2Co 8.9). Paul semble spiritualiser le support matériel afin que les Corinthiens puissent comprendre l'importance de son entreprise et des avantages qu'ils recevront (2Co 8.14). En définitive, en faisant un don en argent, le donateur recevra encore plus : « D'une façon ou d'une autre, la générosité doit trouver sa contrepartie dans une gratification du donateur. Anthropologiquement, la "gratuité" pure n'existe pas [...] Mais la force de Paul est de déplacer le contre-don : il aura lieu devant Dieu. La grâce divine que les Jérusalémites auront "en trop" compensera celles que les Corinthiens auront, peut-être, en moins<sup>53</sup> ». Les efforts de Paul pour éclairer ses lecteurs montrent la réticence de ces derniers à le suivre<sup>54</sup>.

Dans le christianisme primitif, le support matériel a été exercé souvent par des comportements altruistes découlant sur une charité ordonnée et parfois exigée. Le don en argent a été un vecteur important dans les échanges afin que la communauté puisse survivre face aux conjonctures économiques défavorables et effacer les distances géographiques. Le support matériel en argent a permis de résoudre une problématique économique urgente avec rapidité par exemple l'envoi de Paul et Barnabé. Le support matériel tel qu'il a été pratiqué à l'égard des nécessiteux souligne une éthique de participation très forte avec un effort d'organisation laissé aux soins des apôtres. Pendant leur absence, les Anciens assuraient la gestion de la communauté. Enfin, la charité paulinienne caractéristique du support matériel

---

<sup>51</sup> Walter LÜTHI, *Les Actes des apôtres*, p. 131.

<sup>52</sup> Daniel MARGUERAT, « Entre Dieu et Mamon », p. 45.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> Marie-Françoise BASLEZ, *Saint Paul. Artisan du monde chrétien*, Paris, Fayard, 2008, p. 234-235.



chrétien est créatrice de lien social entre les communautés chrétiennes d'origine juives et celles d'origine païennes. Ainsi, le support matériel a pour but de servir la politique paulinienne d'unification, de tolérance et d'affermissement d'une Eglise chrétienne toujours scindée en deux pôles. Dans cet objectif avoué, le support matériel a joué un rôle primordial.

### **1.3. Les soutiens financiers aux charismatiques itinérants chrétiens**

Comme nous l'avons vu dans nos précédentes réflexions, l'aide matérielle aux nécessiteux chrétiens joua un rôle structurant dans la communauté chrétienne. Une autre caractéristique du support matériel, moins tournée vers les nécessiteux, considère son apport dans la propagation du message de Jésus de Nazareth. N'oublions pas que les paroles de la figure centrale du christianisme engageaient ses disciples à œuvrer pour la connaissance de son nom et de son œuvre sur la terre (Mt 28.18-20). Au II<sup>ème</sup> siècle, *l'Epître des apôtres* appuya cette vision d'évangélisation globale : « Allez et prêchez aux douze tribus, aux nations et aux provinces d'Israël, à l'Orient et à l'Occident, au Septentrion et au Midi » (*Epître des apôtres* 30). Ainsi, les petites entités chrétiennes parsemées dans l'Empire romain accueillirent favorablement les charismatiques itinérants chrétiens qui se déplaçaient de villes en villes dans l'espoir d'être entendu. Pour cela, les missionnaires chrétiens bénéficièrent d'un soutien financier nécessaire quant à la réalisation de cet objectif assumé.

#### **1.3.1. Le charisme d'itinérance : définitions**

La recherche sur le soutien matériel des charismatiques itinérants chrétiens s'inscrit dans une réflexion, certes, intéressante mais peu ou pas étudiée par l'historiographie française. Ce qui n'est pas le cas de l'école allemande qui a porté un intérêt prononcé aux questions sur l'essor des charismatiques itinérants au temps de Jésus puis aux temps premiers du christianisme primitif. Tout le mérite revient à Gerd Theissen, spécialiste et historien du christianisme primitif, qui a posé les fondements d'une réflexion encore méconnue. Dans *Le mouvement de Jésus. Histoire sociale d'une révolution des valeurs*, Paris, Cerf, 2006<sup>55</sup>,

---

<sup>55</sup> Cf. Gerd THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus-Paul-Jean*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 17-46 et 71-90 et Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, 1999, p. 341-374. Dans ce résumé du charisme d'itinérance, nous nous sommes inspirés davantage des travaux de Gerd Theissen qui analyse le mouvement d'une manière globale alors que Marguerat examine ce mouvement uniquement dans la perspective lucanienne.

l'auteur revient sur les racines du mouvement charismatique itinérant et son ancrage dans le milieu socio-économique de l'empire romain, il en souligne autant la philosophie que les comportements proches de ceux des cyniques. Retour sur un phénomène historique encore peu connu.

Dans ses échanges épistolaires avec la communauté chrétienne de Corinthe, l'apôtre Paul avoue avoir reçu un soutien matériel conséquent de la part d'autres communautés chrétiennes de Macédoine : « J'ai dépouillé d'autres Eglises, en recevant d'elles un salaire, pour vous servir. Et lorsque j'étais chez vous et que je me suis trouvé dans le besoin, je n'ai été à charge à personne ; car les frères venus de Macédoine ont pourvu à ce qui me manquait. En toutes choses je me suis gardé de vous être à charge, et je m'en garderai » (2Co 11.8-9). Supporter les évangélistes était chose commune aux premiers temps du christianisme. En effet, Paul était un charismatique itinérant tout comme les Douze.

Le charismatique itinérant est celui qui possède : « le don d'exercer une autorité sans s'appuyer sur des institutions et des rôles prédonnés<sup>56</sup> ». Gerd Theissen affirme que le charismatique itinérant assume un rôle qui conduit à un rejet et à une marginalisation à cause de la remise en question de la légitimité des autorités de la société. Certes, le charismatique itinérant confronte ses convictions à celles de l'ordre établi quitte à mettre sa vie en danger. Cependant, il augmente en popularité auprès de ses adeptes. L'historien allemand poursuit sa réflexion sur le charisme itinérant en relevant « les comportements déviants : dans l'ascèse, la provocation et la mise en avant démonstrative de manques<sup>57</sup> » et le martyr, qui selon lui, « est une forme extrême autostigmatisation<sup>58</sup> ». Le charismatique itinérant se déplace dans les villes, les villages sans élire un domicile fixe.

Gerd Theissen indique qu'aux temps de Jésus de Nazareth, il existait déjà des charismatiques itinérants qui se sont signalés par diverses actions et pensées. L'un des plus connus a été le « Maître de Justice », fondateur de la communauté essénienne au II<sup>ème</sup> siècle av. J.-C. ; il se déclarait « l'interprète authentique de la Torah<sup>59</sup> ». En se basant sur Flavius Josèphe, l'historien du christianisme primitif cite les activités de Judas et Matthias (*Guerre des Juifs* 1, 648-644). Les « deux sophistes<sup>60</sup> » ne supportaient pas la domination romaine à Jérusalem. Ils encouragèrent leurs jeunes adeptes à subtiliser « un aigle d'or » dans le Temple.

---

<sup>56</sup> Gerd THEISSEN, *Le mouvement de Jésus. Histoire sociale d'une révolution des valeurs*, Paris, Cerf, 2006, p. 37-38.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> La qualification est de Joseph Flavius, *Guerre des Juifs* 1,648-644.

Cet acte n'est pas resté sans suite puisque cela aboutit à l'exécution des fautifs et de leurs figures centrales. Parmi les docteurs itinérants célèbres, il faut compter avec Judas le Galiléen et le pharisien Sadduk. Ils passèrent à la postérité en dénonçant les paiements des impôts (Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 1,1-10). Pour finir, nous ne manquons pas de citer Jean-Baptiste puis Jésus de Nazareth ; ce dernier est à l'origine du christianisme. A propos du mouvement initié par l'homme de Nazareth, la réflexion historique de Theissen souligne son caractère « exclusif et définitif<sup>61</sup> », connu grâce aux sources historiques qui en décrivent les linéaments. L'appartenance au groupe de Jésus se vivait dans l'absolu. Les disciples recevaient un appel, puis, l'ayant accepté, ils intégraient le cercle intérieur du groupe. Jésus, figure centrale, les a chargés de la mission d'assurer la pérennité du mouvement après sa mort, ce sont les « charismatiques secondaires ». Selon l'auteur, si le cercle des charismatiques secondaires est fermé, il s'élargit au contact de la foule. Les adeptes et les sympathisants suivent le mouvement et, dès lors, sont considérés comme « les charismatiques tertiaires<sup>62</sup> ».

Après ces réflexions préliminaires sur le charisme itinérant, il nous faut préciser qu'à l'aube du christianisme, les charismatiques secondaires sont devenus les acteurs majeurs du mouvement. Tel qu'il est décrit dans le modèle explicité plus haut, les disciples de Jésus de Nazareth s'appuient sur des groupes de sympathisants. Ils ne possèdent pas de domicile fixe à cause de la migration forcée due à l'entame des persécutions de l'Eglise (Ac 8.1ss). Qui étaient exactement ces charismatiques itinérants chrétiens ? Luc indique que les douze apôtres étaient à la tête des premiers groupes chrétiens (Ac 2.42), Theissen les appelle les « autorités itinérantes<sup>63</sup> ». Donc, les autorités itinérantes se sont appropriées le message évangélique et ont développé le concept de radicalisme d'itinérance. L'historien allemand du christianisme primitif propose une reconstitution historique minutieuse de ces autorités itinérantes en précisant leur identité puis leur rôle dans la communauté. Ce parcours historique nous semble important dans le sujet que nous développons car il nous paraît primordial de dessiner les contours des figures d'autorités du christianisme primitif dans l'optique de souligner le support financier qu'elles ont bénéficiées avec pour objectif ultime la création de disciples.

Concernant cette vision globale de l'évangélisation, Gerd Theissen appuie son argumentation sur cette notion centrale de l'appel de Jésus. Il les choisit afin de répondre à cette visée (Mc 3.13). Après les persécutions survenues à Jérusalem, les apôtres se sont

---

<sup>61</sup> Gerd THEISSEN, *Le mouvement de Jésus*, p. 55.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 61.

dispersés un peu partout au point que Paul ne rencontre que Pierre à Jérusalem (Ga 1.18). L'auteur indique que, quinze ans plus tard, le même Paul rencontra à nouveau Pierre accompagné des deux autres « colonnes » (Ga 2.9). Les apôtres attribuaient une haute valeur à cet ordre de Jésus de Nazareth : « D'après Marc 3,13s c'était là leur tâche ; il n'était question nulle part de direction de la communauté<sup>64</sup> ». En plus des douze disciples, Gerd Theissen ajoute Paul, Andronicas et Junias (Rm 16.7). Ils correspondent à la définition paulinienne de l'apostolat. Selon 1Co 9.1, Paul considère apôtres ceux qui « bénéficient d'une apparition pascalle<sup>65</sup> ». Enfin, cette réflexion historique sur le charisme d'itinérance met en évidence autant les hommes que les femmes : Barnabé de Chypre (Ac 4.36), Lucius de Cyrène (Ac 13.1), Philippe l'évangéliste (Ac 8.5), Marie Madeleine (Mc 15.40-41), le prophète Agabos (Ac 11.26, 21.10 ; *Didachè* 13,1).

Selon Theissen, le radicalisme d'itinérance constitue une manière de vivre des charismatiques itinérants chrétiens instituée par Jésus. L'acceptation de ce message découle sur un changement de condition de vie comme définitif (Mc 1.16). Ainsi, le charismatique itinérant chrétien vit de nombreux voyages, ne possède ni de domicile ni de biens. Certains sont amenés à renoncer à leur famille (Mc 1.20) et, dans le cas général, ces hommes abandonnent leur profession. L'essence du radicalisme d'itinérance confronte l'appelé à un choix fondamental qui bouleversera l'entièreté de son existence dont la finalité n'est ni l'ascèse ni la pauvreté volontaire mais la diffusion du message évangélique. Nous voudrions conclure cet exposé sur le radicalisme d'itinérance en citant cette pertinente conclusion de Gerd Theissen : « le radicalisme éthique de la tradition synoptique fut un radicalisme d'itinérance, qui ne pouvait être pratiqué que dans des conditions de vie extrêmes et marginales. Seul pouvait pratiquer et transmettre cette éthos de façon crédible celui qui était libéré des liens quotidiens du monde, qui avait quitté maisons et biens, femmes et enfants, qui laissait les morts enterrer les morts et prenait pour modèle le lys des champs et les oiseaux<sup>66</sup> ». L'insistance de la *Didachè* sur les qualités morales du charismatique itinérant permet d'affirmer un rejet clair et absolu des charlatans<sup>67</sup> qui adoptent cette philosophie pour leur profit (12, 1). Peut-on y voir une perversion de la pensée du radicalisme d'itinérance ? Il est

---

<sup>64</sup> En considérant cette remarque de Theissen, nous relevons notre argument déjà cité dans le premier chapitre de notre travail qui évoque un déplacement de l'autorité dans les localités comme nous l'observons à Antioche. Si les apôtres demeurent les autorités absolues du christianisme, il la délègue à des personnes capables de l'assumer à l'instar de l'élection des Sept.

<sup>65</sup> Gerd THEISSEN, *Le mouvement de Jésus*, p. 62.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>67</sup> Faut-il les appeler ainsi ? Theissen parle de colporteurs. Si nous considérons la notion de radicalisme d'itinérance, nous pouvons exclure ces personnes qui apparaissent comme des charlatans.

donc possible que, malgré la rudesse des conditions de vie, certains hommes tiraient des avantages financiers.

Nous proposons ce tableau comparatif<sup>68</sup> qui reprend la notion évangélique du radicalisme d'itinérance ainsi que ses similitudes et différences avec les règles esséniennes et la philosophie cynique.

Règles de la tradition de Jésus pour l'équipement (Q : Lc 10,4// Mc 6,8s)	Règles esséniennes pour le voyage ( <i>GJ</i> 2,125s)	Traits typiques des philosophes itinérants cyniques
Renoncement à l'argent (Mt : renoncement à se procurer de l'argent)		
Interdiction d'un sac à provisions (pèra)	Pas de bagages	Sac à provisions (pèra) comme signe de reconnaissance
Renoncement à des sandales [Q] (conçédées par Mc)	Chaussures usées	Souvent pieds nus
Interdiction du bâton [Q] (conçédé chez Mc)	Armes pour se défendre contre les brigands	Un bâton pour arme
Interdiction d'avoir deux chemises (Mc// pas Q)	Vêtements usés	Manteau plié en deux

### 1.3.2. L'aide matérielle aux charismatiques itinérants chrétiens

En ce qui concerne le support matériel, il est difficile d'évaluer exactement ce qui était donné aux apôtres. Conformément à la pensée radicale d'itinérance, ils prênaient une ascèse plus grande qui se manifestait par le dépouillement de tous leurs biens<sup>69</sup>. A ce propos, la *Didachè* mentionne une ration quotidienne minimale vitale (11,3). Comme nous l'avons évoqué plus haut, il est certain que les charismatiques itinérants chrétiens étaient soutenus par

<sup>68</sup> Ce tableau est tiré de Gerd THEISSEN, *Le mouvement de Jésus*, p. 78. Nous n'avons effectué aucunes modifications.

<sup>69</sup> A ce propos, il est nécessaire de rappeler que l'absence de statut légal du charismatique dans la société. Ils ne bénéficiaient d'aucunes protections et voyageaient sans biens (Mt 10.42). Ainsi, il courait le risque d'être attaqué.

les communautés locales<sup>70</sup>. Nous rejoignons les travaux de Theissen qui sont éclairants à ce sujet. D'emblée, les charismatiques itinérants étaient missionnés par leurs communautés à l'instar de Paul et de Barnabé lors de leur premier voyage (Ac 13.1ss). Le texte des Actes des apôtres corrobore cette idée en affirmant que les deux charismatiques itinérants étaient des élus de Dieu pour cette tâche. La communauté chrétienne d'Antioche avait une relation étroite avec Paul et Barnabé. Les charismatiques itinérants chrétiens, considérés comme les envoyés de Dieu, les agents de sa Parole, sortaient de leurs communautés d'origine en réponse à l'appel de Dieu<sup>71</sup>. Ainsi, les groupes de sympathisants donnaient les denrées nécessaires pour assurer la survie des missionnaires.

Enfin, selon Lucien<sup>72</sup>, le charismatique itinérant vivait de sa réussite. S'il était décrié par la communauté, il perdait le soutien matériel octroyé auparavant. Si la tradition synoptique n'a eu de cesse de valoriser le travail des charismatiques itinérants, Gerd Theissen n'oublie pas de rappeler que : « l'obligation de d'entretenir les charismatiques itinérants a suscité également la critique dans les communautés. Les prophètes qui laissaient percevoir de façon trop manifeste leur intérêt pour l'argent et la nourriture étaient repoussés comme pseudo-prophètes<sup>73</sup> (*Didachè* 11,9-12) ».

La théorie développée par Theissen sur le charismatisme itinérant pose les fondements d'une réflexion historique encore complexe. L'argumentation de l'auteur a une réelle pertinence. Cependant, il dessine les contours du charismatisme itinérant chrétien d'une manière théorique. La reconstitution historique évoque, à grands traits, les charismatiques secondaires. La part de l'apôtre Paul, figure majeure de l'évangélisation des non juifs, est encore plus minime. Certaines réflexions restent en suspens. S'il évoque le cas des Esséniens, il n'en souligne pas assez les différences avec le mouvement de charismatisme d'itinérance chrétien. D'emblée, les Esséniens en voyage comptaient sur l'hospitalité des groupes locaux. Des hommes étaient chargés de les accueillir et leurs donner tout ce dont ils avaient besoin pour poursuivre leur voyage. La secte essénienne connaissait une organisation interne et externe sûre.

Par ailleurs, le charismatisme d'itinérance est un mouvement plus généralisé dans l'Empire romain. On ne le retrouve pas seulement chez les Cyniques, les Chrétiens et les Esséniens

---

<sup>70</sup> Il est même possible d'affirmer les relations harmonieuses qu'entretenaient les charismatiques itinérants avec les communautés locales et, également, les groupes de sympathisants.

<sup>71</sup> A ce sujet, Christian DIONNE, *L'Évangile aux juifs et aux païens. Le premier voyage missionnaire de Paul (Actes 13-14)*, Paris, Cerf, 2011, p. 34-57. L'auteur détaille la consécration de Paul et Barnabé (Ac 13.1ss).

<sup>72</sup> Cette affirmation de Lucien renforce l'idée que le charismatique itinérant pouvait connaître le rejet des communautés (*Pérégrinus* 16).

<sup>73</sup> Gerd THEISSEN, *Le mouvement de Jésus*, p. 98.

mais aussi chez les Mystères antiques. Les charismatiques itinérants semblaient être assimilés à des professionnels du religieux donc ils vivaient des traditions religieuses et des cultes : « cela implique, comme pour d'autres artisans, la perpétuation d'une tradition, d'un métier transmis par un maître, un "père" réel ou spirituel<sup>74</sup> ». En outre, le charismatique itinérant antique vit de ses propres moyens financiers, est un marginal qui ne reçoit aucun appui. Ses conditions de vie dépendent souvent de son succès : « et les profits pouvaient être considérables, spécialement pour un devin en temps de guerre, mais la situation normale du praticien itinérant devait être une existence marginale, menacée par la pauvreté et exposée à l'hostilité, au mépris et à la risée des gens établis<sup>75</sup> ». Sur ce type de charisme d'itinérance, Gerd Theissen reste muet. Ainsi, il n'est pas étonnant de lire les recommandations de la *Didachè* à la lumière de ses faits quant à son appel à la vigilance à propos de charismatiques tirant avantage des communautés chrétiennes. Dans la société gréco-romaine, le charismatique itinérant est perçu comme un mystique qui vagabonde dans les villes et marchande le religieux. Cette vision péjorative du charismatique n'est point abordée par Theissen. Les charismatiques chrétiens pouvaient-ils être assimilés à cette vision péjorative du charisme d'itinérance ? Il n'est pas exclu de le penser<sup>76</sup>.

De plus, la question des difficultés que rencontrent certains charismatiques chrétiens à réunir des fonds pour leur voyage reste peu travaillée. Le support matériel des communautés locales était soumis à conditions. Selon Theissen, seul le succès rencontré dans les communautés rapportaient des fonds. Est-ce que ce critère n'est pas trop exclusif ? Les Douze, étant devenus les autorités itinérantes, eurent-ils à souffrir d'un manque de succès ? L'auteur semble sous-entendre que le charisme d'itinérance vécu comme une vocation par Paul aurait été perçu différemment par les Douze qui suivaient un programme missionnaire déjà établi donc ils recevaient systématiquement une aide matérielle.

### **1.3.3. L'exemple de l'apôtre Paul**

Dans le christianisme primitif, nous disposons de plusieurs exemples de prédicateurs itinérants qui comptaient sur l'aide matérielle des communautés chrétiennes d'accueil. Voici un premier panorama des groupes chrétiens qui ont soutenu financièrement les apôtres notamment Pierre, Barnabé et Paul. Les écrits néotestamentaires localisent des groupes en

---

<sup>74</sup> Walter BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, trad. Alain-Philippe SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 36.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> On ne peut certifier l'exactitude de cette hypothèse cependant, il serait intéressant confronter les deux visions, celle de la *Didachè* et celle des auteurs anciens.

Judée (1 Th 2.14 ; Ga 1.22 ; Ac 9.31), en Galilée (Ac 9.31) puis à Lydda et Joppé (Ac 9.32s). Il faut ajouter les communautés chrétiennes à Césarée (Ac 10.1s), Ptolémaïs, Tyr et Damas (Ac 21.3-7, 9.10s). Ce dernier incarne la figure par excellence du charismatique itinérant en quête de soutiens financiers. Il a consacré une vie entière à la proclamation du message de Jésus de Nazareth. Il a perçu cela comme un ministère. Il souhaitait recevoir l'appui des églises qu'il avait fondé : « Peut-être demeurai-je chez vous, ou même y passerai-je l'hiver, afin que vous me fournissiez vous-même ce dont j'aurai besoin pour poursuivre mon voyage » (1Co 16.6). Il demande également aux communautés de supporter Timothée : « Fournissez-lui ce dont il aura besoin pour faire un bon voyage jusqu'à moi, car je l'attends avec les frères » (1Co 16.11). Dans le système de financement des charismatiques itinérants, les communautés chrétiennes constituaient des points d'ancrage sur lesquels comptaient leurs fondateurs. Ce n'était pas toujours le cas dans l'Empire romain comme nous le verrons dans la prochaine partie. Ils pensaient recevoir d'eux l'hospitalité et l'accueil. Paul cherchait à bénéficier un soutien moral et financier des groupes chrétiens. En fonction de son accueil, il envisageait de nouveaux projets voire de nouveaux impératifs évangéliques. Etant donné que la réalisation de ces projets d'évangélisation dépendait des moyens financiers dont il disposait, il avait le choix de recevoir les fournitures matérielles ou de travailler en période de récessions économiques. Dans ce cas précis, l'exemple de Paul est unique.

Les écrits pauliniens donnent des pistes sur les possibles soutiens dont Paul aurait bénéficiés lors de ses voyages missionnaires. Ainsi, le compagnon de voyage Epaphrodite aurait apporté à Paul une aide matérielle provenant des Philippiens (Ph 2.25). Nous avons déjà évoqué le support financier des églises de Macédoine (2 Co 11.9) mais pas celui de Stéphanas, Fortunatus et Achaïcos (1Co 16.17-18). Il faut encore signaler Phœbé qui aurait été une « protectrice pour beaucoup » mais également pour l'apôtre (Rm 16.1-2). Theissen indique à ce propos que le mot « affaire » utilisé par l'apôtre : « signifie souvent "affaire" au sens économique du terme, la subordonnée généralisante laisse bien entendre qu'il ne s'agit pas seulement ici des affaires de la communauté. En tout cas, la phrase peut se comprendre comme une recommandation de prêter assistance à Phœbé dans des affaires "de cette terre". Cet appui doit répondre aux services que Phœbé a rendus à Paul et à d'autres<sup>77</sup> ». Nous devons aussi citer Gaïos, Aquilas et Priscille et Titius Justus. Les textes ne mentionnent pas directement une aide matérielle de leur part, néanmoins, ils indiquent que l'apôtre aurait séjourné dans leurs demeures. Selon Rm 16.23, Paul rédige l'épître aux Romains dans la

---

<sup>77</sup> Gerd THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif*, p. 114.



maison de Gaïos, lors de son passage à Corinthe, il rencontre et demeure dans celle de Priscille et Aquilas (Ac 18.3) puis durant la même période, il loge chez Titius Justus (Ac 18.7). Luc témoigne aussi de l'hospitalité de Philippe<sup>78</sup> (Ac 21.8). Quant à Philémon, l'apôtre l'informe de sa visite prochaine. En somme, il lui demande de lui préparer un « logement » (Phm 22). Au regard de ces documents, il nous paraît évident que l'apôtre Paul a pu réaliser un ministère d'évangélisation grâce à la générosité et à l'hospitalité des cercles de soutien.

Le missionnaire itinérant devait correspondre à l'image de Jésus de Nazareth et embrasser l'idéal du radicalisme itinérant. Le renoncement aux biens était une condition nécessaire afin que le discours évangélique sur les biens ne soit pas sujet à critiques. Enfin, le charismatique itinérant, en plus de faire l'unanimité dans la communauté qui le soutient, devait éviter de réclamer le support matériel. L'éventualité d'une aide matérielle était à l'appréciation des généreux mécènes. Le support matériel avait pour but de soutenir les apôtres ainsi que les prédicateurs itinérants en vue d'un vaste projet d'évangélisation globale qui s'étendait aux extrémités de l'Empire romain (Ac 1.8). Dans les communautés chrétiennes, le support matériel a surtout servi aux intérêts des plus démunis. Plusieurs formes d'assistance aux pauvres ont été pratiquées. Durant les périodes de récessions économiques, l'église d'Antioche a envoyé des secours aux chrétiens de Jérusalem. Tabitha est louée pour sa dévotion envers les veuves pour qui elle fabrique des vêtements. Quant à l'Eglise chrétienne de l'âge d'or, elle se structure au fur et à mesure pour répondre aux manques des plus nécessiteux. D'abord, elle le réalise par la communauté des biens puis par l'instauration d'un réseau d'assistance aux pauvres qui assure le service aux tables.

De fait, le support matériel a été un facteur déterminant dans la croissance structurelle de l'Eglise primitive. Il est devenu l'une des caractéristiques principales, un trait identitaire, de la communauté chrétienne. Pourtant, dans l'Empire romain, d'autres communautés portaient un regard charitable sur les pauvres et les supportaient financièrement selon d'autres modalités.

---

<sup>78</sup> Pour Patrick FABIEN, la rencontre n'est pas anodine : « En revanche en 21.8-9, l'hospitalité est reliée au *background* de la souffrance de Paul. Patrick FABIEN, *Philippe « l'évangéliste » au tournant de la mission dans les Actes des apôtres*, Paris, Cerf, 2010, p. 279-280.

## **2. Du support matériel dans l'Orient ancien et dans l'Empire romain**

Le christianisme des débuts prend ses racines dans une société gréco-romaine plurielle qui possède un héritage culturel et philosophique déjà remarquable. Dans les autres communautés de l'Empire, les notions de pauvreté, de charité, de solidarité sont au cœur des réflexions. Il existe plusieurs manières de penser, de pratiquer la solidarité économique. Chez les Grecs et les Romains, elle se vit au travers d'associations à intérêts communs. En Palestine, certaines communautés s'écartent des villes et évoluent en autarcie. Leur organisation économique n'est pas sans rappeler la communion des biens chrétienne. Ces communautés du désert, à la recherche d'un judaïsme authentique, regroupent ceux que les auteurs antiques appellent les Esséniens. Dans le judaïsme ancien, il n'y a pas de groupes réunis vivant l'idéal grec de l'amitié mais plutôt une charité ordonnée et dictée par Dieu. Dans les synagogues et le Temple de Jérusalem, on observe un réseau d'assistance à ceux qui sont en situation de manques.

## **2.1. L'exercice de la bienfaisance dans l'Orient ancien et le Judaïsme ancien**

### **2.1.1. L'exercice de la bienfaisance dans l'Orient ancien**

Donner pour récolter les honneurs était l'apanage des possédants, plus précisément, des classes sociales aisées et des rois. Nous savons que dans la culture humaniste de l'Orient ancien, la sollicitude matérielle à l'égard des pauvres servait à embellir la réputation morale des plus puissants : « beaucoup de fonctionnaires égyptiens se vantent sur leurs pierres funéraires d'avoir par exemple vêtu ceux qui étaient nus et nourri les affamés<sup>79</sup> ». Par conséquent, l'Orient se singularise des peuples d'Occident en supportant financièrement les pauvres sans sélectionner au préalable les destinataires de cette charité. Si les peuples occidentaux cristallisaient une peur des couches les plus défavorisées<sup>80</sup>, les riches orientaux semblent s'attendrir sur leur sort. Cela se fonde sur une « mentalité de la bienfaisance » qui s'assoit sur une morale aristocratique de supériorité de principe et de fait. Pour eux, rappeler les bonnes œuvres, c'est montrer également la conduite morale de chacun durant leur éphémère existence et avoir accès à l'autre monde car ils se sont acquittés de devoir moraux envers les nécessiteux. Pratiquer la charité dans l'Orient ancien était chose sérieuse. Pour Theissen, les pratiques charitables orientales des classes fortunées auraient profondément

---

<sup>79</sup> Gerd THEISSEN, *La religion des premiers chrétiens*, p. 155.

<sup>80</sup> *Infra* p. 50-51.

marqué le christianisme naissant. Ainsi, il appuie son argumentation en comparant les paroles de Jésus dans Mt 25.31-46 et celles du majordome Harwa.

Extrait issu du testament du Majordome Harwa<sup>81</sup> :

« J'ai fait ce qu'aiment les hommes et ce que louent les dieux, en homme véritablement vénérable, qui n'avait pas de défauts. J'ai donné du pain à ceux qui avaient faim, des vêtements à celui qui était nu, j'étais quelqu'un qui chassait les souffrances et qui éloignait l'indigence, qui ensevelissait les vénérables et prenait soin des vieillards, qui chassait la misère de ceux qui ne possédaient rien ; une ombre pour l'orphelin et une aide pour la veuve ; quelqu'un qui donnait une charge à celui qui était encore dans les langues... ».

Mt 25.34-40 :

Alors le roi dira à ceux qui seront à sa droite : « Venez, vous qui êtes bénis de mon Père ; héritez le royaume qui a été préparé pour vous depuis la fondation du monde. Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire ; j'étais étranger et vous m'avez recueilli ; j'étais nu et vous m'avez vêtu ; j'étais malade et vous m'avez visité ; j'étais en prison et vous êtes venus me voir. » Alors les justes lui répondront : « Seigneur, quand t'avons-nous vu avoir faim, et t'avons-nous donné à manger ? - ou avoir soif, et t'avons-nous donné à boire ? Quand t'avons-nous vu étranger, et t'avons-nous recueilli ? - ou nu, et t'avons-nous vêtu ? Quand t'avons-nous vu malade, ou en prison, et sommes-nous venus te voir ? » Et le roi leur répondra : « Amen, je vous le dis, dans la mesure où vous avez fait cela pour l'un de ces plus petits, l'un de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. »

Theissen défend la thèse que le christianisme primitif aurait réinterprété la charité orientale à la lumière des paroles de Jésus de Nazareth par un renversement des valeurs et de statuts. Mt 25.31-46 se focalise avant tout sur le service de l'autre et non la supériorité de principe. Ainsi, Dieu compose la classe des inférieurs : « Dieu apparaît ici dans le rôle de ceux qui souffrent ; aider devient servir et non dominer<sup>82</sup> ». Mais l'analyse de l'auteur ne s'arrête pas là puisqu'il atteste que le christianisme primitif a été influencé par la mentalité de la bienfaisance orientale. Cela frôle l'évidence dans les adieux de Paul à Milet desquelles nous lisons : « il n'y plus de bonheur à donner qu'à recevoir » (Ac 20.35). Effectivement, comme l'a relevé Theissen, cette parole de Paul<sup>83</sup> correspond à la pensée orientale sur la bienfaisance.

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 158. L'auteur ne manque pas de souligner les contradictions historiques de ce texte. Pour plus de renseignements, voir la note 12 de la même page.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> Paul attribue ces paroles à Jésus de Nazareth malgré leur absence des évangiles synoptiques.

L'auteur cite Thucydide (*Œuvres* II,97,4), Plutarque (*Œuvres morales* 173D) ainsi qu'Aristote (*Ethique à Nicomaque* IV,1,1120a) pour étayer son propos. Les écrits de ces auteurs anciens attestent de la libéralité des rois orientaux Artaxerxès et Ptolémée. Et cette libéralité est perçue comme étant une « vertu » des puissants. Elle est un moyen de s'assurer non seulement les honneurs du monde par des actes de générosité mais aussi de souligner les qualités morales des bienfaiteurs. Dans le christianisme primitif, il est fait mention de comportements altruistes chrétiens. Dans son discours à Milet, Paul se présente comme un exemple pour les communautés chrétiennes. Il insiste davantage sur la réalisation de cette maxime de la bienfaisance à travers le travail. Ainsi, il a pu vivre avec les moyens financiers obtenus grâce à des efforts physiques. Dès lors, le paradigme est posé. L'exercice de la bienfaisance dans le christianisme primitif s'inscrit dans la réalité du chrétien. Il se traduit par des gestes du quotidien au service du rétablissement de l'autre dans sa dignité perdue. Il se pose en modèle authentique de l'amour de l'autre non pas par devoir religieux mais en réponse concrète à des injustices sociales de fait. Si la mentalité de bienfaisance visait à une propagande des vertus morales des couches sociales supérieures, le chrétien primitif s'inscrit dans une démarche empathique, concrétisation de l'amour inconditionnel, par le jeûne diaconal ou le travail dans le but de supporter financièrement les pauvres. En citant Aristide, Theissen montre que les chrétiens pratiquaient le jeûne pour que les plus nécessiteux reçoivent le minimum. Ainsi, il conclut en disant : « L'antique maxime de la bienfaisance [...] ne pouvait donc être pratiquée dans les communautés que sous une forme modifiée : en lien avec un ethos du travail rigoureux et avec la disponibilité à se priver et à jeûner. Les valeurs de la couche sociale supérieure et de la couche sociale inférieure se combinent ici de façon caractéristique. Mais du coup le but de la bienfaisance se modifie : il ne s'agit plus d'affermir un pouvoir ou d'exhausser un prestige public. Il s'agit d'assurer la subsistance de tous dans une communauté dans laquelle tous se soutiennent mutuellement<sup>84</sup>. » A la lumière de ces faits, nous sommes en mesure d'ajouter que les pratiques de la communion des biens et l'exemple de Tabitha sont empreintes de cette idéologie chrétienne de la bienfaisance.

### **2.1.2. De la charité juive au I<sup>er</sup> siècle de notre ère**

Le premier avatar de la charité juive qui nous intéresse met en évidence le support matériel réservé aux pauvres de bonne famille. Cette forme de charité consistait à supporter financièrement ces personnes avec les revenus recueillis des dons des pécheurs. La Mishna

---

<sup>84</sup> Gerd THEISSEN, *La religion des premiers chrétiens*, p. 157.

nous donne plus d'éclaircissements : « Il y avait deux salles dans le Temple : l'une s'appelait Salle des silencieux, l'autre, Salle des ustensiles. Dans la salle des silencieux, les gens craignant le péché déposaient en silence et des pauvres de bonne famille étaient secourus en silence<sup>85</sup> » (*Sheqalim* V, 6). Autrement dit, ce sont les dons des « pécheurs » qui alimentaient la caisse. Le système d'assistance aux pauvres des Juifs du 1<sup>er</sup> siècle posent déjà les interrogations suivantes : Comment établit-on qu'un pauvre était de bonne famille ou non ? Est-ce que la proximité avec les familles royales ou sacerdotales distinguaient les pauvres de bonne famille des autres ? Nous disposons d'un élément de réponse : « Cette caisse se trouvait au Temple ; on peut donc facilement supposer que les autres institutions de soutien étaient également dans le Temple, d'autant plus que Hanan, le juge cité un peu plus haut qui prend une décision dans une question de subsides, faisait partie des scribes à la solde du Temple, et que les prêtres en chef avaient leur mot à dire dans ses affaires<sup>86</sup> ». Ainsi, bénéficiaire des ressources économiques réservées aux pauvres de bonne famille était laissé à l'appréciation des autorités religieuses juives. Dans ce cas précis, cette pratique présente un bon nombre d'ambiguïtés qui n'est pas sans rappeler celles de la société gréco-romaine<sup>87</sup>.

En effet, le judaïsme, religion *licita*<sup>88</sup> au I<sup>er</sup> siècle<sup>89</sup>, possédait un service d'assistance aux pauvres très structuré situé dans le Temple de Jérusalem. A ce sujet, nous sommes documentés par la Mishna. Elle apporte des renseignements précieux sur les décisions légales prises en faveur des pauvres de la région. Car, les Juifs du I<sup>er</sup> siècle avaient une conscience profonde du sort des pauvres. Ainsi, un ensemble de mesures officielles assurait la protection économique de ceux qui, par définition, sont incapables d'assumer leur condition d'homme dans le milieu où ils vivent. Ainsi, les autorités juives coordonnaient les distributions alimentaires et matérielles sur deux orientations principales. Réservée aux pauvres qui séjournaient temporairement dans la ville, « l'écuelle des pauvres » (le *tamhûy*) offraient le pain, les fèves, les fruits avec un supplément de vin lors des festivités de Pâque (*Peah* 8,7 ; *Tosefta* Baba Mesiah 3,9 (376) ; Baba Bathra 8b ; Baba Mesiah 38a ; *Pesahim* X, I). Ce

---

<sup>85</sup> Les textes cités sont extraits de Joachim JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus. Recherches d'histoire économique et sociale pour la période néo-testamentaire*, trad. Jean Le Moyne, Paris, Cerf, 1967, p. 187-190.

<sup>86</sup> Joachim JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 190.

<sup>87</sup> *Infra* p. 50. La charité adressée aux pauvres de bonne famille rappelle adressée aux pauvres « méritants » à Rome.

<sup>88</sup> Mireille CEBEILLAC-GERVASONI, Alain CHAUVOT, Jean-Pierre MARTIN, *Histoire romaine*, Paris, Armand Colin, p. 310 et Jean-Pierre LEMONON, *Les débuts du christianisme. De 30 à 135*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2003, p. 188.

<sup>89</sup> Pour la perception du Judaïsme dans l'Empire romain, Bruno WILDHABER, *Paganisme populaire et prédication apostolique*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 34-35 et Peter SCHÄFER, *Judéophobie. Attitudes à l'égard des Juifs dans le monde antique* (Patrimoine islam), Paris, Cerf, 2003.

service assumait quotidiennement les besoins de ces personnes. En ce qui concerne les pauvres ayant élu domicile à Jérusalem, l'aide matérielle était hebdomadaire. Ainsi, toujours selon la Mishna, les pauvres de la ville recueillaient dans le « panier des pauvres » (la *qûppah*) de quoi passer la semaine. Ils prenaient selon la nature de leurs besoins soit en vêtements soit en nourriture. Nous pensons que la pratique de la *qûppah* n'excluait pas une ration quotidienne, à l'instar de ce qui faisait dans la communauté chrétienne (Ac 6.1-7). Mais les sources nous manquent pour appuyer cette hypothèse.

Officiellement, le service d'assistance aux pauvres avait pour socle un ensemble de prescriptions légales juives que nous retrouvons dans la Mishna. A travers le *Shebiit* 9.3-4, nous examinons les exigences de l'année jubilaire qui édictent la rémission des dettes des pauvres. Cependant, les textes indiquent une application partielle du traité. Nous prenons l'exemple d'Hillel qui l'a réévalué à sa manière pour esquiver de s'acquitter de cette charge. C'est ainsi qu'a été inventé le *prosbole*. En effet, le *prosbole*, du grec *prosboli*, devant les juges, est un contrat par lequel le tribunal, non soumis au moratoire, se substitue au créancier, et permet d'éviter l'annulation de la dette, et donc de voir les prêteurs refuser les demandes de prêt<sup>90</sup>.

Hormis l'année jubilaire, il était demandé aux Juifs de payer la dîme des pauvres. La Mishna, toujours, nous indique en quoi cela consistait. Les Juifs du 1<sup>er</sup> siècle étaient contraints à réserver un dixième des fruits de leurs récoltes aux pauvres en plus des taxes déjà à payer. Il n'est pas étonnant que la même Mishna regrette le non versement de la dîme des pauvres. Elle avance que les famines et maladies telles que la peste en seraient la cause.

Nos recherches nous ont conduites à analyser d'autres mesures officielles ayant pour objectif d'aider les plus nécessiteux. D'emblée, la Torah prescrit à tout homme de ne pas oublier le pauvre lors des récoltes : « Quand vous ferez la moisson dans votre pays, tu ne moissonneras pas ton champ jusqu'au bord et tu ne ramasseras pas ce qui reste à glaner. Tu ne cueilleras pas non plus les grappes restées dans ta vigne, tu ne ramasseras pas les grains qui en seront tombés. Tu abandonneras cela au pauvre et à l'immigré. Je suis le SEIGNEUR (YHWH), votre Dieu » (Lv 19.9-10). Il nous faut ajouter l'exemple, repris par Jeremias, de cette femme qui, après de longues délibérations de l'autorité religieuse, a été autorisée à recevoir le minimum vital lors de l'absence à l'étranger de son mari. Quant aux veuves, elles disposaient et du logement et des biens du défunt mari jusqu'au terme de leur veuvage. Cette mesure avait valeur de droit pour ces femmes surtout si elles étaient israélites nous précise

---

<sup>90</sup> Charles PERROT, *Jésus et l'histoire*, Paris, Desclée, 1979, p. 135.

Jeremias<sup>91</sup>. Ce dernier souligne la souplesse de la législation juive sur les sacrifices faits par les nécessiteux. Ainsi, l'auteur explique que les plus démunis étaient autorisés à « offrir en sacrifice deux tourterelles<sup>92</sup> » voire une « offrande alimentaire<sup>93</sup> » dans le cas où ils subsisteraient dans des conditions économiques extrêmes.

A la lumière de ces faits, la charité juive s'apparente au devoir religieux voire de la piété pour ceux qui donnaient pour les pauvres de bonne famille. De fait, elle est demandée par Dieu (Lv 19.9-10). Elle est bien plus imposée que volontaire. Le centre névralgique du réseau d'assistance se situe non seulement au Temple mais aussi à la synagogue. Il ne faut pas manquer de signaler le rôle primordial de la synagogue. En plus d'occuper une place prépondérante dans la spiritualité du Juif, enseignements des docteurs de la loi et lectures de la Torah, elle constitue un bon substitut pour ceux qui ne peuvent pas se rendre au Temple. On aurait tort de ne pas souligner l'importance du réseau synagogal d'assistance aux pauvres dans les communautés juives de l'Empire romain. Edmond Stapfer indique qu'à l'entrée de la synagogue se situait une place réservée aux pauvres et aux « païens<sup>94</sup> ». Ainsi, dans ces deux structures étaient rassemblés tous les fonds, les aumônes : « dépôt pour les fonds communautaires. La synagogue servait de centre de dépôt pour les aumônes communautaires, recueillies chaque année pour le Temple. On les conservait à la synagogue locale, jusqu'à ce qu'on les transfère dans une banque régionale d'où on les transportait à Jérusalem (Mt 6,2 ; Tosephta, *Terumot* 1, 10 et *Shabbat* 16, 22)<sup>95</sup> ». A la tête de ce réseau, les autorités religieuses du temple et le chef de la synagogue tranchaient les affaires épineuses. Sinon, des hommes chargés de la récolte des aumônes s'occupaient et de la gestion des dons, des aumônes et de leur répartition selon les besoins des pauvres. Il n'est pas possible d'établir le nombre exact de ceux qui ont exercé cette fonction dans les synagogues. Nous pouvons penser qu'il pouvait travailler par paire dans les synagogues<sup>96</sup> et beaucoup plus dans le Temple. Pourtant, l'exemple du système chrétien entrevu dans Ac 6.1-7 montre qu'un réseau d'assistance de ce type mobilisait des forces vives importantes à savoir sept hommes. Il n'est pas exclu de

---

<sup>91</sup> Joachim JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 191.

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> Edmond STAPFER, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, Paris, Fischbacher, 1885, p. 324.

<sup>95</sup> Lee I. LEVINE, « Les fonctions de la synagogue » in *Aux origines du christianisme*, Paris, Gallimard, 2008, p. 50.

<sup>96</sup> Pour Edmond Stapfer, trois des dix membres des synagogues s'occupaient des charges spécifiques à la synagogue à savoir la gestion économique des finances, l'administration générale de la synagogue : justice et admissions. Edmond STAPFER, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, p. 322.



supposer que le réseau synagogaal puisse compter sur un nombre avoisinant ce chiffre alors qu'il était mieux structuré et élargi aux villes de la Palestine.

En d'autres termes, la charité juive du 1<sup>er</sup> siècle est codifiée et clairement règlementée. Elle conduit à la commisération envers le plus défavorisé. Elle sert à rétablir le pauvre dans sa dignité, dans le respect de sa personne alors que sa situation dégradée semble les lui ôter. Ainsi, elle met à sa disposition vivres et vêtements. Enfin, la charité juive invite le bienfaiteur à posé son regard sur la misère de l'autre. Ainsi, cela s'apparente à une charité de l'altérité poussant le bienfaiteur à une action positive. Theissen s'accorde à y voir un : « comportement prosocial à l'égard du voisin qui avait les mêmes droits. Un ethos des rois devint une obligation pour le peuple tout entier : tous devaient soutenir les veuves, les orphelins et les étrangers, non pas en raison d'une supériorité, mais parce que Israël, lui-même, en Egypte avait partie des faibles et des étrangers<sup>97</sup>. » Par conséquent, nous pouvons établir des parallèles entre la pensée juive antique sur la charité avec celle du christianisme primitif. Il est fort probable que le christianisme primitif se soit inspiré du réseau d'assistance aux pauvres des synagogues et du Temple. De plus, d'un point de vue éthique, la révolution des valeurs opérées par Jésus de Nazareth se situe dans le prolongement de la charité juive de l'altérité ; la communauté des biens en a été le plus illustre exemple. Encore une fois, Jésus de Nazareth dénonce le comportement de ceux qui donnent pour la vanité des honneurs de ce monde et qui par la même occasion se font remarquer (Mt 6.2).

Nous proposons maintenant un parcours historique sur l'exercice de la bienfaisance en Palestine. Cette reconstitution historique est basée sur les sources antiques notamment les ouvrages de Flavius Josèphe et aussi sur les travaux de Joachim Jeremias<sup>98</sup>. Ainsi, ce dernier nous apprend qu'un certain Hiérosolymite donnait une aumône à un mendiant paralysé de naissance. Par ailleurs, il s'est signalé pour avoir nourri le « pauvre fou ». Quant à Naqdemon ben Gorion, il est passé à la postérité pour sa grande générosité. L'auteur indique qu'il mettait à disposition des couvertures de laine aux pauvres. Selon Josèphe, Agrippa 1<sup>er</sup> était réputé pour ses œuvres charitables (*Antiquités juives* XIX, 7,3 ; 328 et 330). Ce même roi prit en charge un grand nombre nazirs, une attention qui, pour l'époque, montrait une très belle générosité (*Antiquités juives* XIX 6,1 ; 294). Le même auteur nous signale les mesures exceptionnelles décidées par Hérode contre la famine de 25 -24 av. J.-C. ; il fit distribuer des vivres ainsi que des vêtements. Il employa des boulangers afin d'aider ceux qui étaient dans

---

<sup>97</sup> Gerd THEISSEN, *La religion des premiers chrétiens*, p. 155.

<sup>98</sup> Joachim JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 185-186.

l'incapacité physique de préparer leur nourriture. Enfin, l'acte le plus notoire attribué à Hérode fut d'avoir sacrifié sa fortune dans le but d'aider les plus touchés par la famine (*Antiquités juives* XV 9,2 ; 306). Lors des famines des années 47 et 49, Hélène Adiabène, qui se serait convertie au judaïsme, distribua du blé et des figues sèches pour les pauvres de Jérusalem. Elle acheta les denrées alimentaires à Alexandrie et à Chypre (*Antiquités juives* 20, 2 ; 5 ; 51). En se basant sur Josèphe, Jeremias interprète que les pèlerins en visite à Jérusalem étaient remarqués par la pratique de la charité<sup>99</sup>. A la lecture du texte de Flavius Josèphe, on ne peut nier la cohérence de cette interprétation.

Si la société gréco-romaine pratique une bienfaisance clientéliste honorifique, le judaïsme du 1<sup>er</sup> siècle se conforme aux exigences de la Torah quand il s'agit de pratiquer les bonnes œuvres. Avec l'exemple de la charité adressée aux pauvres de bonne famille, l'essence de la pensée juive sur la bienfaisance semble être écornée puisqu'elle se refuse d'être sélective. Sur ce point, les pratiques clientélistes romaines et grecques diffèrent très peu de ce qui a été fait en Palestine. Autre avatar péjoratif du support matériel juif, nous avons souligné à propos la critique de Jésus de Nazareth envers ceux qui se donnent pour recevoir les honneurs de la société. Est-ce une forme d'évergétisme juif ?

Nous pouvons conclure que le support matériel vécu dans le christianisme primitif a actualisé les différentes idéologies existantes sur la charité à la lumière du message de Jésus de Nazareth. L'aide matérielle appelle chaque chrétien à une conscience morale de la condition sociale du pauvre et d'œuvrer à son rétablissement dans la société dans laquelle il évolue. Le christianisme primitif n'œuvre pas pour un prestige moral ni pour des ambitions dans la cité au contraire, il fonde le support matériel sur la base du service quotidien. Il refuse tout rapport de domination. Sa proximité avec le judaïsme n'est pas étrangère à l'organisation structurelle adoptée afin que les aides matérielles puissent circuler plus facilement. La spécificité du christianisme primitif est de s'être approprié cet héritage culturel pluriel, de le réinterpréter à la lumière des enseignements de Jésus quant aux rapports aux biens, puis de réfléchir aux moyens d'organisation pour les vivre quotidiennement dans la communauté.

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 185.

## 2.2. La mise en commun des biens dans l'Empire romain

### 2.2.1. Les communautés esséniennes et de Qumran

A la naissance du christianisme, les communautés esséniennes et de Qumran<sup>100</sup> se distinguaient par une organisation économique interne non sans ressemblance avec les petits groupes chrétiens émergents. En plus des repas communautaires, l'autre point corrélatif aux mouvements sadocite et chrétien demeure dans la mise en partage des biens. A ce propos, l'évolution des communautés esséniennes en Palestine n'est pas passée inaperçue dans le monde ancien puisque plusieurs auteurs ont laissé d'intéressantes descriptions à leur sujet. Nous disposons des témoignages de Pline l'Ancien dans son *Histoire naturelle* puis de Flavius Josèphe dans la *Guerre des Juifs* et les *Antiquités juives* et de Hyppolite de Rome dans la *Réfutation de toutes les hérésies*. Quant à Philon d'Alexandrie, il les cite dans *Quod omnis probus liber sit* et *Apologiae pro Judaeis*. Celui-ci est repris dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée. Il est important de signaler tous les manuscrits découverts dans les grottes de Qumran en 1947 notamment *IQS* et la *Règle de la congrégation*<sup>101</sup> (*IQSa*), qui sont des documents précieux dans l'étude de l'organisation interne de ces dites communautés.

Au sujet des Esséniens, Pline l'Ancien déclarait : « A l'occident [de la mer Morte], mais à une distance du rivage où il n'y a rien à craindre des exhalaisons, sont les esséniens, nation solitaire, singulière par-dessus toutes les autres, sans aucune femme, et ayant renoncé entièrement à l'amour, sans argent, vivant dans la société des palmiers. Elle se reproduit de jour en jour, grâce à l'affluence de nouveaux arrivants ; et la foule ne manque pas de ceux qui, fatigués, de la vie, sont amenés par les fluctuations de la fortune à adopter ce genre de vie » (*Histoire naturelle* V,71-73). Pour Lemonon et Cousin, le mot essénien serait une dérivation de l'araméen *hasayyahasin* qui serait une traduction de *hassidim* qui signifie « pieux » en français. Cette analyse étymologique les pousse à envisager un point d'origine commun entre les Esséniens et les Pharisiens<sup>102</sup>. De son côté, Schiffman pense que le même mot serait du

---

<sup>100</sup> Dans cette étude, nous analysons les communautés esséniennes et celles de Qumran qui possèdent des points convergents dans leur organisation. André PAUL, « Bulletin du Judaïsme ancien (II) », *RSR* 1/2006 (Tome 94), p. 129-160, *Qumrân et les Esséniens. L'éclatement d'un dogme*, Paris, Cerf, 2008 et « Du bon usage des Esséniens. Soixante ans après », *Études* 4/2007 (Tome 406), p. 498-507.

<sup>101</sup> Pour une vue générale des règles communautaires, Jean POUILLY, *La Règle de la communauté de Qumran*, Paris, Gabalda, 1976.

<sup>102</sup> Dans le chapitre rédigé par Hugues COUSIN, Jean-Pierre LEMONON, « un judaïsme aux sensibilités diverses », in Hugues COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998, p.684, Jean-Pierre Lemonon et Hugues Cousin rapproche un point d'origine étymologique entre les Pharisiens et les Esséniens. Quant à

grec *Essenoi* ou *Essaioi*. Ce qui lui permet de faire une corrélation entre les adeptes du culte d'Artemis<sup>103</sup> et la secte juive essénienne. Selon l'auteur, les Esséniens se seraient inspirés des pratiques religieuses dédiées au culte d'Artemis<sup>104</sup>. On date la naissance du mouvement essénien vers 150 av. J.-C. et sa fin vers 68 de notre ère. Même s'il est difficile d'établir un chiffre exact : « on estime à environ mille deux cents le nombre d'hommes qui, sur deux siècles, ont vécu à Qoumrân... A côté donc des quarante ou cinquante hommes, au maximum, qui pouvaient y séjourner en permanence, et des familles qui vivaient dans les oasis le long du rivage de la mer Morte, au sud de l'établissement central, la grande majorité des esséniens se rencontraient dans les villes et les bourgs d'Erets Israël, voire de Transjordanie<sup>105</sup> ». Lawrence Schiffmann comptabilise 4000 esséniens disséminés dans toute la Palestine, installés à l'extérieur des villes<sup>106</sup>. Quant à Pline l'Ancien, il identifie une communauté essénienne sur la rive ouest de la mer Morte entre Jéricho et Ein Gedi.

La secte juive essénienne prônait un retour à un judaïsme authentique et originel par une observance rigoureuse des ordonnances, le respect des règles de pureté. L'initié déclarait sous serment de garder secret tout ce qui concerne la communauté d'où son caractère ésotérique. La secte juive essénienne était régie par des règles strictes qui ont été établies selon « les expériences de la vie communautaire; dans un second temps, on aurait affirmé voire démontré qu'ils bénéficient eux-mêmes de l'autorité scripturaire<sup>107</sup> ». Dès l'entrée dans la communauté essénienne, il était exigé de renoncer à tous ses biens parce que, dans la philosophie religieuse essénienne, la richesse possède un pouvoir aliénant et conduit indubitablement à la « perdition » de l'homme (*IQS* 1,11-12 ; 6,16-23, 9,8-9). Les Esséniens reconnaissent l'utilité des possessions matérielles. Elles sont un moyen d'assurer les besoins essentiels en nourriture et vêtements. Elles demeurent, toutefois, vectrices à la fois d'inégalités et d'injustices sociales. Pour qu'elles ne soient pas visibles à l'intérieur du groupe : « il est de règle que ceux qui entrent dans la secte fassent abandon de leurs biens au profit de l'ordre, de sorte que chez aucun d'eux ne se manifeste ni une pauvreté dégradante, ni une richesse insolente ; les biens de chacun sont mélangés à l'ensemble et tous, comme des frères, ne possèdent qu'une

---

Edmond STAPFER, il établissait un constat similaire dans un vaste ouvrage sur l'environnement socio-culturel dans lequel Jésus-Christ a grandi et exercé son ministère. Edmond STAPFER, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, p. 433.

<sup>103</sup> Lawrence SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme. L'apport de l'ancienne bibliothèque de Qoumrân à l'histoire du judaïsme*, trad. Jean DUHAIME, Montréal, Fides, 2003, p. 88.

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> Hugues COUSIN, Jean-Pierre LEMONON, « un judaïsme aux sensibilités diverses », p. 684.

<sup>106</sup> Lawrence SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 88.

<sup>107</sup> André PAUL, « Bulletin du judaïsme ancien (I) », *RSR* 1/2009 (Tome 97), p. 81.

seule fortune » (Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs* 2,122). Quant à Eusèbe de Césarée, il renforce l'idée d'une mise en partage des biens sans évoquer le dépouillement obligatoire réclamé : « Pour témoin de cette liberté, ils ont leur vie. Personne n'admet d'acquérir quoi que ce soit en propre, ni maison, ni esclave, ni terre, ni bétail, ni aucun des autres apanages et privilèges de la richesse ; après avoir tout déposé à l'ensemble, ils jouissent en commun des ressources de tous » (Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 11,4). Cette description est non sans rappeler la vie communautaire de quelques groupes chrétiens de l'âge d'or à Jérusalem (Ac 4.32-35). Dans *quod omnis probus liber sit* (86), Philon nous donne des renseignements plus précis sur la gestion du capital économique de la communauté. Ainsi : « il n'y a qu'une seule bourse commune à tous, et les dépenses sont communes : communs sont les vêtements et communs les aliments. »

Ces sources brossent le portrait d'une communauté hiérarchisée avec un pouvoir central qui récupère les possessions matérielles de chacun : « des officiers élus les administraient au profit de tous. Ainsi, les richesses étaient partagées également entre les membres, sans distinction entre riches et pauvres<sup>108</sup> ». Il n'est pas à exclure que l'autorité essénienne ait pu détenir un capital économique important puisque les auteurs antiques précisent bien que les esséniens vivent « sine pecunia » (Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 5,73). D'ailleurs, en 1947, il a été découvert les « rouleaux de cuivre » sur lesquels étaient inscrits tous les détails des richesses accumulées. Le doute subsiste encore sur la véracité des détails financiers lisibles sur les tablettes de cuivre<sup>109</sup>. De plus, les textes indiquent que l'usage de ses possessions matérielles était clairement destiné aux besoins de la communauté. Lawrence Schiffman précise à son tour que les officiers élus avaient à charge non seulement les adeptes invalides mais aussi les membres les plus âgés. Il affirme, par ailleurs, que les communautés esséniennes choisissaient d'autres officiers qui avaient pour tâche d'accueillir et fournir les nécessités matérielles à tous les membres itinérants.

Les groupes esséniens forment une communauté religieuse organisée prônant un détachement obligatoire à la richesse et vivant de revenus engrangés et répartis équitablement. Par conséquent, toutes les possessions matérielles servent à la pérennité économique de la communauté. Il nous faut ajouter à ce tableau que les esséniens ne vivaient pas uniquement des biens donnés par les initiés. Il y avait une partie des revenus qui provenait des activités agricoles et artisanales. En somme, la convivialité englobait toutes les activités de la vie

---

<sup>108</sup> Lawrence SCHIFFMAN, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 89.

<sup>109</sup> A ce jour, il est difficile d'identifier l'emplacement de ces richesses et à qui elles appartenaient. Elles auraient pu être aux Esséniens, au Temple de Jérusalem ou une pure invention.

quotidienne ce qui a conduit Lemonon à y voir : « un comportement ecclésial à Qoumrân. La confraternité sacerdotale aboutit à une véritable communauté-temple où les repas pris en commun jouent un rôle important ; ceux qui ne sont pas issus de la tribu de Lévi sont tenus, malgré tout, à vivre l'idéal sacerdotal. La mise en commun du savoir, des forces et de la fortune (*IQS* I, 11-13) montre bien qu'on imite l'Israël originel du désert où chacun avait selon ses besoins<sup>110</sup> ». Sur ce dernier point, les communautés esséniennes et celles de Qumran fondent leur identité sur un idéal communautaire semblable à l'Israël originel par conséquent les besoins sont évalués d'après les manques de la communauté et non à ceux qui sont propres aux adeptes.

Ainsi, nous ne pouvons pas exclure une possible influence<sup>111</sup> de l'idéal économique essénien sur le christianisme primitif. Il est fort probable que les groupes chrétiens pratiquant la communauté des biens aient compté des membres pénétrés par la pensée essénienne sur le partage des biens. Dans *Essai sur les origines du christianisme*, Etienne Nodet et Justin Taylor établissent une parenté entre la pensée religieuse chrétienne et celle qui provient des Esséniens. Quant à Lemonon, il compte des anciens esséniens dans le christianisme primitif. Malheureusement, il ne se base sur aucun argument scripturaire pour étayer son propos<sup>112</sup>. Il n'est pas impossible que d'anciens esséniens se soient convertis au christianisme puis ont actualisé le partage des biens à la lumière du message de Jésus de Nazareth.

En revanche, quelques points obscurs apparaissent dans la communauté essénienne ce qui la distingue de celle des premiers chrétiens. En cas d'exclusion, le membre rejeté vivait sans aucunes ressources et, dans ce cas précis, dans des conditions qui s'apparentent à la survie (*Règle* VI,24 ; VIII,25).

De plus, Schiffman indique qu'il y eut des gestes de charité à l'égard des pauvres de Jérusalem. Cette thèse ne peut être attestée qu'à l'appui de sources historiques. Ce qui n'est pas le cas. D'ailleurs, l'ensemble des sources à disposition ne nous fournit pas des éléments concrets confirmant cette thèse.

De fait, l'idéal religieux essénien s'est assis sur une conscience aigüe de l'aliénation causée par la richesse. Ainsi, les autorités esséniennes instaurèrent des pratiques religieuses rigoureuses. La communion des biens pratiquée chez les premiers chrétiens n'était pas imposée par une règle rigide assurant la survie économique d'un groupe autonome vivant en

---

<sup>110</sup> Hugues COUSIN, Jean-Pierre LEMONON, « un judaïsme aux sensibilités diverses », p. 694.

<sup>111</sup> Dans l'article de Jean-Pierre LEMONON, « Qumran : où en est-on ? », *Études* 11/2002 (Tome 397), p. 499-511, l'auteur détaille les possibles influences de la pensée essénienne sur le christianisme des débuts.

<sup>112</sup> Hugues COUSIN, Jean-Pierre LEMONON, « un judaïsme aux sensibilités diverses », p. 715.

autarcie mais un geste de solidarité économique spontanée envers les membres nécessiteux : « La *koinônia* (communion) d'Actes 2, 42-47 ou de Paul n'est pas s'en rappeler l'idéal de mise en commun des biens chère à Qumran, mais les Actes des Apôtres ne prônent pas l'obligation d'une telle pratique ; ils insistent sur la nécessité que nul ne soit dans le besoin, signe que les richesses sont à disposition de tous<sup>113</sup> ». Par ailleurs, les communautés esséniennes et de Qumran se différencient du christianisme primitif de par les motivations qui les conduisent à la mise en commun des biens. Durant l'âge d'or chrétien, le partage des biens fut pratiqué spontanément alors que la mise à disposition des biens constituait l'ossature économique des communautés du désert.

Pour finir, quand nous considérons la réflexion critique d'André Paul partant d'une description des Esséniens par Flavius Josèphe, nous voudrions tempérer les arguments avancés par Lemonon, Nodet et Taylor sur la possible influence des Esséniens sur les pratiques communautaires des premiers chrétiens. Ils auraient été : « une gent menant une vie conforme aux préceptes qu'enseigna Pythagore chez les Grecs » (*Antiquités juives* XV, 371<sup>114</sup>). André Paul pose cette question pertinente : « Comment rendre compte des traits pythagoriciens repérables chez les Esséniens et partant chez les chrétiens du Nouveau Testament, les Actes des apôtres en particulier ?<sup>115</sup> ». Nous relevons sa réponse : « Un mouvement pré-essénien serait représenté par les Thérapeutes d'Égypte, qui adoptèrent une façon de vivre « philosophique » de type pythagorien. Le mouvement aurait ensuite gagné certains milieux de la *Ioudaïa*. D'où l'origine des Esséniens, attestée par Plin, Philon et Josèphe, et par une partie des textes dits de Qumrân<sup>116</sup> ». La plausibilité de cette réponse d'André Paul nous semble certaine tout en admettant que la matière scientifique nous fait défaut pour participer au débat puis avancer un avis personnel.

Si on se prend au jeu des analogies entre les idéaux et les pratiques des deux communautés, on peut être surpris : refus de la richesse, pauvreté volontaire, repas communautaires rituels qui n'est pas sans rappeler la Cène, pratiques baptistes et adoration de la figure du Maître. Ce sont autant de similitudes frappantes entre le mouvement de Jésus de Nazareth et les communautés esséniennes. De là, à affirmer que : « le christianisme est un essénisme à largement réussi<sup>117</sup> » comme l'a fait Ernest Renan est un pas que nous ne franchirons pas car

---

<sup>113</sup> Jean-Pierre LEMONON, « Qumran : où en est-on ? », p. 510.

<sup>114</sup> La citation provient de l'article d'André PAUL, « Bulletin du Judaïsme ancien (II) », p. 134.

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> *Ibid.* p. 134-135.

<sup>117</sup> Cité dans le livre d'André LEMAIRE, Simon C. MIMOUNI, *Qoumrân et le Judaïsme du tournant de notre ère. Actes de la Table ronde, Collège de France, 16 Novembre 2004*, Paris-Louvain, Peeters, 2006, p. 143.

ce serait une réduction facile qui a le tort de négliger le fait que le christianisme primitif est né dans un contexte culturel pluriel : au sein d'un « judaïsme aux sensibilités religieuses diverses<sup>118</sup> » et au sein des philosophiques gréco-romaines. Revenons sur ce dernier point.

### **2.2.2. La communauté des biens dans les *thiasos* grecs et les *collegias* romaines**

Dans l'empire romain, l'idéal grec de l'amitié était une conception assez répandue. Elle est passée à la postérité grâce à la *République* (464b) de Platon. Preuve de la mise en pratique de cette idéologie sociale, plusieurs auteurs anciens rapportent des pratiques communautaires similaires à la communion des biens décrite par Luc notamment chez les Scythes (Strabon, *Géographie* 7,3-9), aux îles Lipari (Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* 5,9-4) et chez les disciples de Pythagore : « tous les biens étaient communs et identiques pour tous, et personne ne possédait rien pour soi » (Jamblique, *La vie de Pythagore* 168). Euripide témoigne : « car aux amis, rien n'est à soi, ils sont vraiment des amis, mais les biens sont communs » (*Andromaque* 376-377). De nombreuses *collegias* romaines et les *thiasos* ou *koinon*<sup>119</sup> grecs fleurirent sur l'espace impérial et vécurent la solidarité économique. Ce furent aussi des organisations religieuses et professionnelles légales à intérêts communs dans lesquelles les hommes qui les composent demeurent égaux : « ils demeurent indépendants, spécialement au niveau économique, pleinement intégrés dans les structures complexes de la famille et de la cité ; mais ils consacrent à la cause commune leur temps, leur influence et une partie de leurs biens personnels<sup>120</sup> ». Aristote ne manque pas de souligner que : « l'égalité et la ressemblance déterminent l'amitié » donc « s'il est beau de rendre des services sans espoir de retour, il est avantageux pour nous d'en recevoir » (*Ethique à Nicomaque* 8,8,5 ; 8,13,8). Toutefois, ces relations servaient clairement l'ambition personnelle de chacun<sup>121</sup>. A la différence de ce que vivaient les groupes chrétiens de Jérusalem, ces microsociétés aux intérêts convergents étaient marquées par un clientélisme bien marqué c'est-à-dire la protection économique des plus nécessiteux par les plus nantis. En y regardant de plus près, nous relevons que les possessions matérielles définissaient souvent les hiérarchies même si elles n'étaient pas clairement établies. *De facto*, le clientélisme était largement répandu dans

---

<sup>118</sup> Hugues COUSIN, Jean-Pierre LEMONON, « un judaïsme aux sensibilités diverses », p. 659-740.

<sup>119</sup> Généralement, le mot grec *koinon* signifie communauté en français. Son usage était couramment utilisé dans le monde gréco-romain. Il entre dans la notion de *thiasos*. Walter BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, p. 37.

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> Eric GUERBER, Joëlle NAPOLI, Yann RIVIERE et al., *Rome, ville et capitale. I<sup>er</sup> siècle av. J.-C – II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.*, Neuilly, Atlande, 2002, p. 241.



ces associations gréco-romaines : « les liens de clientèle se définissent avant tout comme des liens de fidélité et solidarité réciproque entre des citoyens libres de condition et de ressources inégales. Ils impliquent un échange de bienfaits et de devoirs réciproques entre le patron et son client. Les clientèles sont le plus souvent héréditaires sur plusieurs générations. Elles peuvent être renforcées par des liens matrimoniaux<sup>122</sup> ». Le client vivait de la générosité de son bienfaiteur dans une relation de dépendance économique. Quant au patron, il vivait du respect de ses protégés tandis que ses actes de générosité étaient mentionnés sur des inscriptions. Une bonne clientèle peut pousser le patron à l'ambition politique. Dans le système de clientélisme cher aux romains, le patron lui-même est client d'un supérieur hiérarchique. Le premier patron reste l'empereur romain à qui on doit tous les honneurs<sup>123</sup> : « Auguste se souvient plus tard de la politique de Clodius à l'égard des associations : pour inspirer loyalisme et fidélité à la population, il reconnaît officiellement les 265 quartiers de Rome, leur offre un banquet aux frais de l'Etat et leur demande d'honorer les dieux protecteurs de la Ville sur les autels des carrefours<sup>124</sup> ».

Le spécialiste des religions antiques, Walter Burkert livre davantage de renseignements sur ses organisations gréco-romaines avec l'exemple des cultes à mystères. Rappelons que les cultes à mystères promettaient un épanouissement spirituel et personnel au contact de la divinité. Par le culte à la divinité, l'initié partait en quête d'une relation intime avec le ou les dieux : « qui devaient assurer son salut, dans la vie comme dans la mort, et non à s'initier à une théologie systématique orientée vers le salut de l'âme<sup>125</sup> ». Ce furent également des associations religieuses qui permirent de renforcer des liens mutuels moins visibles dans la société. A l'intérieur du groupe, le culte de la divinité concentre l'attention et les moyens financiers des membres. L'association religieuse était génératrice de liens d'amitiés. En premier, il note une relation entre l'initié et la divinité puis entre les autres initiés. Cette fraternisation autour du culte est rendue par le mot grec *symmystai* qu'il traduit par « l'attachement mutuel<sup>126</sup> ». D'ailleurs, les découvertes archéologiques confirment cela puisqu'on aurait retrouvé l'inscription : « à Dionysos et aux *symmystai*<sup>127</sup> ». Dans les thiasés grecs, l'identité du groupe associatif se fonde sur ce concept de l'amitié. L'objectif recherché est de montrer son appartenance à un groupe à qui on a attribué sa confiance, son temps et de

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 242-244.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>125</sup> John SCHEID, *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin, 2002, p. 153.

<sup>126</sup> Walter BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, p. 49.

<sup>127</sup> *Ibid.*

l'argent. En ce qui concerne l'assistance aux pauvres, il n'y a aucune mention d'une charité tournée vers les plus nécessiteux. Certes, il y avait un partage des biens correspondant aux exigences légales des thiasés. Ainsi, l'amitié romaine et grecque se concrétise également par des aides matérielles en cas de difficultés juridiques ou des besoins économiques liées à des funérailles. Walter Burkert précise que les *soliditates* romaines et *koinon* grecques valorisaient au sein de leurs groupes les : « honneurs (*timai*) qui sont recherchés parmi les *symmystai* d'un thiasé, honneurs gagnés spécialement par de généreuses contributions financières. Les inscriptions honorifiques occupent le premier plan dans les témoignages, spécialement en ce qui concerne les mystères bachiques<sup>128</sup> ». Le partage des biens s'apparente plus à une solidarité économique palliant aux manques d'un des adeptes. Nous reconnaissons que les descriptions lucaniennes de la communion des biens des Actes des apôtres se rapprochent bien plus à l'utopie sociale gréco-romaine qu'aux pratiques esséniennes, néanmoins elles occultent l'instauration obligatoire de rapport de dépendance économique entre le patron et le client. Cependant, nous ne pouvons pas exclure que ce rapport a existé dans le christianisme primitif notamment dans la maison de Tabitha (Ac 9.36-42). Au sujet, des fonds investis par chacun pour l'entretien des lieux de culte, des sommes versées, les offrandes, il nous manque des éléments nécessaires à la reconstitution du puzzle historique. Il n'empêche que la participation de tous était souhaitée : « La VIIe Lettre de Platon mentionne les liens d'amitié singulièrement étroits qui se développent par l'hospitalité et la participation commune aux mystères<sup>129</sup> ».

Si nous résumons, l'association religieuse ou professionnelle gréco-romaine s'organise autour d'administrateurs qui gèrent, sans le moindre doute, la caisse alimentée par les dons et les offrandes de chacun. Elle vit sous la tutelle de patrons qui lui ouvre des portes dans les couches supérieures. Par ailleurs, elle est composée de membres d'honneur réputés pour la plupart qui lui confère un certain crédit<sup>130</sup>. Au final, il est utile de répéter que les membres de ces associations se satisfont des honneurs octroyés. Fait plus singulier aux associations religieuses, les cotisations servaient aux funérailles puis aux repas communautaires à la mémoire du défunt<sup>131</sup>.

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> Ce n'est pas le cas pour les cultes à mystère qui gardent le secret autour de leurs activités.

<sup>131</sup> Pour une approche globale des banquets funéraires, John SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005.

Par ailleurs, la composition sociale du christianisme primitif était tout autre même si nous ne devons pas exclure les chrétiens nantis<sup>132</sup>. Pourtant, il apparaît peu probable que les cultes à mystères, *collegias* romaines ainsi que les thiasés grecs aient accueilli des hommes d'une condition plus que modeste c'est-à-dire des mendiants, des marginaux. Nous avons souligné la précarité économique qui touchait les chrétiens de Jérusalem. Et pour cause, les Actes des apôtres mentionnent deux collectes organisées en faveur des chrétiens de Palestine et des gestes de charité connus de Josèphe (Ac 11.27-30). Dans les associations religieuses et professionnelles gréco-romaines, le pauvre n'avait pas sa place. Il ne pouvait survivre que de ses propres ressources. Car, l'assistance des pauvres était sélective et à l'appréciation des généreux bienfaiteurs.

Dans une vaste étude sur la condition du pauvre dans la société gréco-romaine, Charles Whittaker indique que les aides matérielles étaient souvent attribuées à ce que les auteurs anciens appellent les pauvres « méritants ». Whittaker cite Sénèque à ce propos : « [le riche] donnera de sa fortune aux bons, ou à ceux qu'il sera capable de rendre bons. Mais à certains je ne donnerai pas bien qu'ils soient dans le besoin, parce que même si je donnais ils seraient encore dans le besoin » (*De la vie heureuse* 235-24,1).

La charité sélective antique pourrait faire pâlir notre société contemporaine. Les pauvres « non méritants » sont condamnés à trouver d'autres opportunités économiques pour exister dans la société. Cette petite citation de Sénèque décrit, malgré tout, une certaine réflexion sur la condition du pauvre dans l'Empire romain. Elle conduit à l'institutionnalisation officielle d'une *benignitas* sélective adressée à ceux que l'on considérait digne de confiance et de recevoir les honneurs financiers : « les pauvres étaient soigneusement triés et la charité (*benignitas*) était considérée comme un moyen de maintenir les liens de patronage, l'objectif étant d'inculquer à ceux qui pouvaient rendre des services les valeurs traditionnelles de soumission déférente<sup>133</sup> ». Car, penser la pauvreté dans l'Antiquité se fonde sur les statuts sociaux. D'une manière générale, le facteur indicateur de la pauvreté est la richesse en partant du haut de l'échelle vers le bas.

Ainsi, le pauvre serait celui qui n'appartiendrait pas aux classes dirigeantes. Ne pouvant être inclus dans les classes sénatoriales et sacerdotales, le pauvre est stigmatisé par ces activités professionnelles et ses possessions matérielles. En bas de l'échelle, le pauvre qui

---

<sup>132</sup> Voir aussi Gerd THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif*, p. 91-160. L'auteur allemand propose une analyse sociologique du christianisme primitif et les différents problèmes sociaux qu'ont rencontrés les communautés corinthiennes.

<sup>133</sup> Charles WHITTAKER, « le pauvre », *L'homme romain*, Paris, Seuil, 2002, p. 377.

n'entre dans aucuns de ces critères cristallise les peurs des élites. Les pauvres « méritants » décrits par Whittaker relèvent de ceux qui se manifestent par une activité professionnelle ou se signalent par des possessions foncières. Ceux-là bénéficient d'une attention particulière outre le fait qu'ils peuvent être manipulés en périodes électorales<sup>134</sup>.

Donc, il nous est peint le portrait d'une société romaine fortement inégalitaire : « accusant de forts contrastes entre les individus, entre libres et non-libres, entre citoyens et non-citoyens, entre riches et pauvres, statut juridique et niveau de vie ne se recouvrant souvent pas<sup>135</sup> ». De fait, elle se compose des classes sociales supérieures, généralement aisées, et les classes inférieures qui dépendent économiquement de l'Etat. Si la mobilité sociale est facilitée par les possessions matérielles, l'ascension sociale est possible sur plusieurs générations. Par conséquent, dans la société romaine, l'argent ouvre les portes de la liberté pour les esclaves, des postes de hauts fonctionnaires pour ceux qui embrassent une carrière politique. Il favorise l'amélioration des conditions de vie d'une famille. Ainsi, l'entretien de rapports sociaux à travers le système de patronage semble primordial pour un romain.

En conséquence, dans ce contexte social ambiant, il nous semble peu probable que les pauvres « non méritants », dans le sens antique du terme, aient pu être acceptés dans les communautés gréco-romaines. Sur ce point, la mise en partage des biens pratiquée dans le christianisme est différente. Luc, attaché à la condition sociale des plus défavorisés, inscrit le christianisme primitif dans cette utopie sociale partagée par ses contemporains dans le cadre de l'amour du prochain qui bannit toutes les distinctions de classes sociales. Le christianisme primitif englobe une population diverse qui souhaite vivre une charité authentique et moins intéressée, résultat d'une conscience communautaire de la condition de celui qui est en situation de manques qui abandonne la propriété privée au profit du bien de la communauté. Contrairement, à la confraternité romaine et grecque, concrétisation d'une société en manque de liens sociaux, divisée par des classes sociales, l'entraide chrétienne poussait le chrétien à sortir des barrières sociales établies et rigides afin de se rapprocher de celui qui avait obtenu la même liberté grâce à Jésus de Nazareth qui, dans la conception chrétienne, est mort et ressuscité pour répondre à cet objectif. L'attente du retour de leur maître se traduit par une communion fraternelle intense et donc l'amélioration des conditions de vie de chacun.

---

<sup>134</sup> Pour un approfondissement, de la condition du pauvre dans la société gréco-romaine, Eric GUERBER, Joëlle NAPOLI, Yann RIVIERE et al., *Rome, ville et capitale*, p. 241-248.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 246.

### **3. Le support matériel, pilier du christianisme primitif**

La pénétration du christianisme primitif dans les villes a posé de nouvelles problématiques éthiques et sociales. Les communautés participatives chrétiennes vivant dans les zones urbaines pratiquent une autre forme de support matériel que celles de Palestine et d'Orient. Ce type de support matériel est aussi révélateur des réflexions que posent une société gréco-romaine en manque de liens sociaux. Par ailleurs, les Actes des apôtres confirment la croissance numérique significative de la communauté chrétienne. Si le second livre de Luc souligne le rôle important des prédications, il évoque dans une moindre mesure celui du support matériel. A l'aube du christianisme, la communauté naissante s'organise structurellement et économiquement afin d'aider tous ceux qui souffrent de la faim, qui n'ont pas de quoi se vêtir ou de quoi loger.

### **3.1. Le support matériel chrétien, voie d'intégration sociale**

#### **3.1.1. La mutation sociale du christianisme primitif**

On ne saurait s'étonner que les trois caractéristiques principales du support matériel chrétien étayées par Luc à savoir l'exercice de la bienfaisance, majoritairement pratiqué du temps de l'auteur, la communauté des biens et le radicalisme éthique (Lc 18.22-27) s'imposent au lecteur lucanien comme des appels à la justice sociale. Des appels primordiaux que ne peuvent ignorer les chrétiens du Ier siècle alors que le christianisme primitif encore naissant se compose d'agglomérats de groupes divers par leur histoire : « d'abord la vaste expansion du christianisme "hellénistes" (judéo-chrétiens) dans les synagogues de la Diaspora et les conflits qu'elle a engendrés avec le judaïsme ; ensuite la mission paulinienne, dont le programme est de s'adresser directement aux païens, avec l'apparition qui s'ensuit de communautés pagano-chrétiennes sans relations ni racines directes dans le judaïsme et les conflits qu'elle a engendrés avec le "judéo-christianisme" de Jérusalem ; enfin en Palestine, le développement de la crise politique et religieuse qui aboutira à la Guerre juive<sup>136</sup> ». Le christianisme primitif se compose, d'ailleurs, de communautés de partage aux différences sociales palpables. Il serait mal aisé de considérer un christianisme soit uniquement composé de couches prolétariennes soit uniquement composé de couches élevées. Dans une vaste étude sur la communauté corinthienne, Gerd Theissen affirme que, contrairement à la composition sociale de certaines associations religieuses ou professionnelles du monde gréco-romain, le

---

<sup>136</sup> François VOUGA, *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats*, Genève, Labor et Fides, 1997, p. 85. L'auteur fait un panorama de tous les groupes chrétiens, leurs origines et le milieu socio-culturel dans lequel ils évoluent.

christianisme des premiers jours reçoit, en son sein, différentes classes ce qui en souligne sa richesse ainsi que « une diversité d'intérêts, de coutumes et d'évidences propres au groupe<sup>137</sup> ». Dernière donnée historique qui n'est pas sans importance, l'Empire romain unifié facilite la circulation des hommes, des biens et des idées d'où la pluralité des traditions culturelles, des religions et la diffusion des idées philosophiques. D'un point de vue extérieur, le mouvement chrétien se présente comme une religion nouvelle qui attise la curiosité d'hommes qui n'ont aucun enracinement dans la foi juive. Dans l'Empire romain, elle reste encore indifférenciée du judaïsme de par sa proximité avec ce dernier alors qu'elle est une communauté religieuse comme les autres. Les textes néotestamentaires notamment les écrits pauliniens et l'œuvre à Théophile témoignent d'une construction d'un christianisme primitif de la diversité. Nous entendons ici une diversité culturelle et sociale. Dans le second livre de Luc, l'auteur nous peint l'essor du christianisme puis son ouverture à la société hellénistique qui a provoqué des bouleversements sociaux. Gerd Theissen les voit dès le premier conflit entre « hellénistes » et judéo-chrétiens (Ac 6.1-6) : « l'histoire du christianisme primitif est marquée, dès la première génération, par une mutation sociale profonde au cours de laquelle d'importants facteurs socio-culturels, socio-écologiques et socio-économiques se modifièrent, dans des processus d'hellénisation, d'urbanisation et d'ascension vers les classes supérieures<sup>138</sup> ». Pour l'auteur, ce processus de mutation sociale est d'autant plus visible au fur et à mesure que le christianisme pénètre la sphère urbaine romaine alors que, jusque-là, le mouvement chrétien évoluait dans des milieux plus modestes vivant principalement des cultures agricoles et de la pêche<sup>139</sup>. L'observation d'une mutation sociale est un élément déterminant dans cette réflexion historique puisqu'elle ouvre de nouvelles perspectives de lecture sur la mise en application d'une éthique sociale développée dans les évangiles, particulièrement Luc, dans le but de soutenir les nécessiteux, les marginaux dans une société gréco-romaine fortement hiérarchisée. Nous considérons que Luc a posé les jalons d'une philosophie de l'aide sociale, plus précisément, une éthique sociale grâce à une démarche empirique sur laquelle il tire la communauté des biens qu'il érige en idéal communautaire en situation d'attente de la parousie puis, l'exercice de la bienfaisance par le don d'aumône tel qu'il est pratiqué dans les synagogues et le Temple quand l'Eglise chrétienne voit cette parousie tarder.

---

<sup>137</sup> Gerd THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif*, p.135.

<sup>138</sup> *Ibid.*

<sup>139</sup> Nous pouvons avoir une vision générale de la progression de la première mission chrétienne dans Jean-Noël ALETTI, *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie*, Paris, Le Cerf, 1998, p. 277-278.

### 3.1.2. Le patriarcalisme de l'amour, une alternative aux problèmes d'intégration sociale

De cette éthique sociale, nous relevons, par ailleurs, la pénétration d'une « mentalité de la bienfaisance » dans les milieux modestes. Le chrétien, dans sa propre mesure, s'inscrivait dans une action qui œuvre au rétablissement du pauvre dans la société. Gerd Theissen n'avait pas manqué de repérer une influence importante de la mentalité de la bienfaisance des hauts fonctionnaires sur l'exercice de la charité dans les groupes chrétiens<sup>140</sup>. Le même auteur, prolifique sur le sujet, met en exergue un autre avatar du support matériel observé dans les communautés pauliniennes : l'instauration du patriarcalisme de l'amour dans les groupes chrétiens pauliniens. Une idée qu'il reprend de Troeltsch<sup>141</sup> et qu'il définit ainsi : « ce patriarcalisme de l'amour admet les différences sociales comme un donné, mais il les adoucit par l'exigence d'égards et d'amour, exigence qu'il adresse justement à ceux qui sont socialement en position de force, alors qu'il demande aux plus faibles sur le plan social soumission, fidélité et respect<sup>142</sup> ». En se fondant sur les textes de 1Co 7.21 et 11.3-16, Theissen signale que le patriarcalisme de l'amour s'avère être une solution entérinée par les communautés urbaines pauliniennes et hellénistiques afin de répondre à l'éthique sociale prônée par les évangiles et notamment par Luc. Ainsi, le christianisme primitif hellénistique se distingue de par une mesure sociale qui semble concilier les réalités temporelles avec la pensée chrétienne sur les inégalités socio-économiques. Au-delà de la sollicitude matérielle, de la solidarité financière, il s'agit d'un facteur déterminant de lien social mais plus encore, elle met en évidence une quête de renforcement de la fraternité communautaire. Par extension, la mise en pratique du patriarcalisme de l'amour est avant tout un vecteur d'intégration sociale dans le groupe mais également une réponse concrète à la conviction chrétienne de l'égalité de principe de tous les hommes devant Dieu. Le choix du christianisme primitif fut de se positionner en tant que communautés d'ouverture sociale, le support matériel étant le moyen à la finalité déjà évoquée. Sans contribution matérielle, cette mesure sociale est caduque puisque l'Eglise assure la protection économique des plus démunis, œuvre pour l'amélioration de ses conditions de vie. Sur le fond, le choix d'un patriarcalisme de l'amour est une solution concrète aux problématiques temporelles sur les inégalités sociales et économiques posées par le christianisme primitif à l'instar de la communauté des biens et

---

<sup>140</sup> Gerd THEISSEN, *La religion des premiers chrétiens*, p. 154-168.

<sup>141</sup> Cf. la note 88 de Gerd THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif*, p. 135.

<sup>142</sup> *Ibid.*



l'exercice de la bienfaisance. A cette différence près que le patriarcalisme de l'amour tente de concilier les différences inégalitaires existantes dans les groupes chrétiens qui accueillent toutes les classes sociales. Le patriarcalisme de l'amour a joué un rôle dans le christianisme primitif, Gerd Theissen rappelle sa portée dans l'histoire religieuse et sociale du christianisme : « Ce patriarcalisme de l'amour des premières communautés a continué de marquer de son conservatisme modéré la pensée sociale du christianisme. Il s'est imposé au IIe s. contre le montanisme et la gnose. Il a posé les normes fondamentales de l'Eglise, créé des institutions durables, résolu des problèmes d'organisation et préparé le christianisme à l'accueil des grandes masses. Son efficacité dans l'histoire repose de façon non négligeable sur sa capacité à intégrer des membres venus de classes différentes : les membres de l'élite pouvaient y trouver un vaste champ d'activité dans des postes de direction<sup>143</sup> ».

Theissen tire ces conclusions selon une reconstitution socio-historique des différences classes sociales puis généralise l'adoption de cette mesure d'intégration aux communautés hellénistiques. Si le propos a une réelle pertinence, nous regrettons un manque d'exploitation suffisante des sources pour étayer cette argumentation historique contrairement à la méthode utilisée lors des développements antérieurs sur le visage social de la communauté corinthienne. Quant au rôle joué par le patriarcalisme de l'amour dans l'évolution structurelle et institutionnelle de l'Eglise chrétienne, l'auteur omet de citer des exemples précis qui nous permettrait d'évaluer et de le comparer aux autres modèles chrétiens d'éthique sociale et économique puis de mesurer leur impact sur la croissance des communautés primitives. De même, l'application de cette mesure sociale dans la communauté corinthienne est le couronnement d'une hypothèse historique sur les couches sociales que compose ce groupe. Le patriarcalisme de l'amour serait, rappelons-le, une mesure conciliatoire en faveur de l'intégration sociale des couches inférieures par l'acceptation des inégalités sociales et économiques à l'intérieur de la communauté. Si l'on veut prouver une attitude analogue chez les autres communautés hellénistiques, il nous semble plus judicieux de procéder à une analyse sociologique globale des classes sociales étendue à toutes les communautés chrétiennes hellénistiques. De fait, il semblerait que, pour Theissen, la possible existence du patriarcalisme de l'amour dans la communauté corinthienne serait une preuve suffisante pour attester sa mise en application dans toutes les communautés hellénistiques.

Du reste, le patriarcalisme de l'amour reste une notion historique vague sous la plume de l'auteur allemand. D'un point de vue historique, il semble poindre deux incohérences que ne

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 135-136.

signale pas l'auteur. Selon Theissen, cette conception nouvelle des relations humaines suppose l'attribution de postes de direction aux membres issus de couches sociales supérieures ce qui peut susciter un vif étonnement. Sur quels critères attribue-t-on les postes dans ces communautés ?

En outre, le patriarcalisme de l'amour se fonde sur l'intériorisation religieuse de l'égalité sociale de l'Eglise chrétienne (Ga 3.26) en appelant les couches supérieures à une sollicitude financière, signe d'une conscience du sort du plus démuné. Pourtant, l'appel à la responsabilisation des couches supérieures ne satisfait pas l'impératif de justice sociale des évangiles. Les rapports de domination restent inchangés. Le patriarcalisme de l'amour n'est-il pas une forme de reproduction des liens de patronage à l'intérieur des groupes chrétiens hellénistiques ?

Au final, la thèse formulée par Gerd Theissen dépeint un christianisme naissant comme le miroir d'une société gréco-romaine encore en questionnement sur les différences sociales. L'auteur allemand conclut à propos du patriarcalisme de l'amour entrevu dans les communautés hellénistiques : « [...] il faut lui rendre cette justice devant l'histoire qu'il représente une tentative humaine de résoudre les questions sociales et de forger les relations. Il n'a jamais effacé les autres modèles sociaux et traditions éthiques du christianisme : le radicalisme éthique de la tradition synoptique et la vision spirituelle d'une communauté spirituelle d'amis et de frère unis par les seuls liens de l'amour comme on le voit dans l'évangile de Jean<sup>144</sup> ».

### **3.1.3. Les limites de ces modèles : exemples de dépendance sociale et économique**

Evaluer l'impact réel du support matériel dans les communautés chrétiennes nous paraît de l'ordre de l'impossible. Les sources néotestamentaires nous fournissent quelques descriptions parcellaires de la vie quotidienne, des aperçus historiques incomplets. Elles nous décrivent plutôt des formes du christianisme primitif moins un tableau général de ses débuts. Il nous reste encore beaucoup d'hypothèses à explorer, à travailler que les découvertes historiques futures infirmeront ou confirmeront. En ce qui concerne notre réflexion de base, le livre des Actes des apôtres rédigé sous la plume de Luc révèle la préoccupation générale du christianisme des premiers jours sur les questions de l'égalité, des inégalités économiques, de la répartition des chances de vie, d'intégration sociale des nécessiteux. Dès lors, le support

---

<sup>144</sup> Gerd THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif*, p. 138.

matériel devient un pilier du christianisme primitif. Car, les communautés chrétiennes disséminées dans l'Empire romain accueillent des hommes et des femmes sous la condition que les intéressés attestent une foi en Jésus-Christ puis par le rituel du baptême qui valide son entrée dans la communauté. Donc, le christianisme s'offre à tous, fait fi des distinctions sociales et connaît une croissance numérique significative. Toutefois, les différences sociales et culturelles existent et posent de nouvelles problématiques. Les différences d'ordre culturel sont discutées à la conférence de Jérusalem par le concile des apôtres qui statue sur un compromis qui : « définissait le rapport entre judéo- et pagano-chrétiens comme celui d'une reconnaissance mutuelle acceptant l'existence parallèle de modes de vie différents et prévoyant en conséquence une répartition des champs de mission après des juifs et païens<sup>145</sup> ». Puis, se cristallisent des tensions sociales, à Corinthe par exemple, à mesure que le christianisme progresse dans les villes grecques et romaines. Ainsi, chaque communauté chrétienne a cherché une solution adéquate pour répondre à cet impératif de sollicitude financière à l'égard des pauvres selon le contexte culturel et socioéconomique dans lequel elle évoluait. Gerd Theissen a vu juste sur ce point fondamental. Le christianisme primitif tente de vivre cette éthique sociale en fonction de tous ces paramètres : la communauté des biens, l'exercice de la charité par l'aumône ou par l'assistance journalière des plus démunis et le patriarcalisme de l'amour ont été des solutions envisagées pour la croissance de la communauté chrétienne, la finalité étant, nous le rappelons encore une fois, l'intégration et la réalisation sociale du nécessaire. La mise en partage des biens représentait l'idéal communautaire par excellence de cette utopie sociale. Elle la valorise du fait que Luc la présente comme un modèle d'indifférenciation sociale c'est-à-dire la perte d'un statut social lors du don octroyé à la communauté. En ce sens, la communauté des biens est une pratique unique et l'on comprend mieux l'insistance lucanienne à l'ériger en idéal communautaire. Cependant, rien n'est moins sûr quant à son application dans les milieux urbains. Nous avons souligné l'objectif avoué de ces trois modèles qui est d'œuvrer à la réalisation sociale des plus nécessaires. A vrai dire, les sources néotestamentaires ne fournissent aucuns exemples concrets d'une réalisation sociale d'un pauvre. Par contre, nous relevons plutôt le contraire montrant déjà une limite commune aux modèles de la charité chrétienne et du patriarcalisme de l'amour. Nous avons évoqué le cas veuves éplorées qui montraient à Pierre les vêtements que leurs confectionnait Tabitha. La perte de cette dernière assombrissait l'avenir de la petite collectivité de solidarité matérielle. Au vu de cette situation présentée comme dramatique

---

<sup>145</sup> François VOUGA, *Les premiers pas du christianisme*, p. 91.

sous la plume de l'auteur, nous avons noté une forme de rapport de dépendance entre les veuves et Tabitha. En formulant l'hypothèse que la fonction première d'une religion est de pouvoir contribuer à l'équilibre spirituel, psychologique et social de celui qui l'intègre, elle encourage implicitement le chrétien à progresser dans toutes ces dimensions : « dans la lutte pour la répartition des chances de vie, le christianisme primitif prend une position sans équivoque. Nous y trouvons l'effort pour donner du pouvoir à ceux qui en sont démunis, des biens à ceux qui ne possèdent rien, de la sagesse à ceux qui y sont dépourvus de culture, même si pouvoir, propriété et culture n'y ont plus la même signification que "dans le monde"<sup>146</sup>. Au sujet du support matériel, l'Eglise chrétienne primitive garantit la protection économique de celui en situation de manque jusqu'à son autonomie économique. Cela voudrait dire que le protégé devrait passer d'un rapport de dépendance économique à un rapport d'indépendance économique. Ainsi, l'aide matérielle sociale n'est qu'une première étape à sa réalisation dans la société. Il peut être amené à entamer un nouveau projet de vie qui commence par exercer un emploi. Au travers des exemples de Tabitha et du système d'assistance journalier entrevue à Jérusalem, cette réalisation sociale reste bloquée. Cependant, nous tempérons notre réflexion en supposant qu'au regard de la condition précaire des veuves dans la société une indépendance économique prend du temps. Puis, dans le second cas, nous n'avons aucune preuve de la réalisation sociale des plus démunis ou du contraire. En revanche, dans le patriarcalisme de l'amour, l'acceptation des inégalités terrestres encourage ce rapport de dépendance entre les couches supérieures et ceux qui sont en situation de manque.

Au final, le support matériel s'est découvert sous plusieurs visages : l'exercice de la charité, le patriarcalisme de l'amour et la communauté des biens. Il s'intègre dans une profonde réflexion menée par les chrétiens sur les inégalités socioéconomiques visibles dans la société gréco-romaines. En réponse à cette finalité, les trois modèles de support matériel ont été trois alternatives possibles en fonction des milieux sociaux, des sphères géographiques dans lesquels ils ont pris naissance. L'idée que soutiennent les chrétiens est d'œuvrer pour la justice sociale. Si la communauté des biens s'est portée en modèle paradigmatique de cette conscience communautaire sociale, le patriarcalisme de l'amour et l'exercice de la bienfaisance ont été des solutions moins utopiques en s'inscrivant dans les réalités socioéconomiques temporelles et terrestres afin de soulager économiquement les plus nécessiteux. Mais, cette conception d'une réalisation sociale englobe l'idée d'un

---

<sup>146</sup> Gerd THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif*, p. 289.

rétablissement de la valeur de l'homme, de l'octroi d'un statut positif. Le succès du christianisme doit se concevoir en ce sens comme un mouvement de révolutions des valeurs : « cette attribution d'un statut positif "à tout le monde" dans la prédication du christianisme primitif a pu créer, chez des gens simples, une "conscience aristocratique de leur propre valeur". Ils avaient conscience d'être les témoins d'un tournant décisif (Mt 13.16ss) et de constituer la race élue, la communauté sacerdotale du roi, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis<sup>147</sup> (1 Pi 2.9) ». D'un autre côté, l'auteur allemand poursuit son analyse historique en précisant que cette conception révolutionnaire à l'époque impériale n'a pas manqué de créer des tensions au sein de la société<sup>148</sup>. Selon ces considérations finales, l'Eglise chrétienne diffuse une philosophie religieuse d'intégration sociale qui lui garantit des liens sociaux forts, une protection économique certaine et surtout une nouvelle identité. Le support matériel a joué un rôle particulier dans cette vision globale d'intégration sociale surtout à l'endroit des classes socialement inférieures qui y voyaient une promesse matérielle séduisante. De fait, le support matériel est un pilier du christianisme primitif.

## **3.2. Evaluation de l'influence du support matériel dans la croissance numérique de la communauté chrétienne**

### **3.2.1. Problèmes d'une évaluation de l'influence du support matériel dans la croissance numérique de la communauté chrétienne**

Etablir une relation entre le support matériel et l'accroissement des communautés chrétiennes du I<sup>er</sup> siècle s'avère être une entreprise périlleuse. Notre tentative d'élaboration d'une thèse si osée se heurte, d'emblée, aux sources à disposition notamment les Ac, seul écrit à vocation historique, qui valorise l'œuvre de l'Esprit à l'origine de la croissance surprenante des groupes chrétiens et encore plus comme le moteur de la poussée du christianisme primitif dans l'Empire. Comme le conclut Daniel Marguerat dans son excellent commentaire sur les Actes des apôtres, pour Luc et ses contemporains, la communauté chrétienne prend naissance véritablement lors de l'irruption de l'Esprit lors de la Pentecôte<sup>149</sup> (Ac 2.1-13). Par conséquent, la parenté entre croissance de communauté et l'Esprit, force motrice d'un

---

<sup>147</sup> *Ibid.*

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>149</sup> Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres*, p. 80.

christianisme émergent est le *leitmotiv* de l'œuvre historique lucanienne<sup>150</sup>. Un *leitmotiv* qui n'est possible qu'au moyen de la prédication. Il n'y a qu'à relire les retentissantes prédications de Pierre à la Pentecôte puis devant le Temple qui entraînèrent des conversions spectaculaires (Ac 2.14-41, 4.4). Dans ces deux cas, Luc indique, non sans fierté, les résultats chiffrés de ces deux événements particuliers qu'il estime à 3000 et 5000 conversions. De tels événements avec des résultats autant flatteurs pour l'Eglise chrétienne ne se rencontrent plus dans l'historiographie lucanienne. Ce qui souligne leur singularité. Il n'empêche que les seules deux indications statistiques chiffrées à notre disposition mentionnent des conversions de masse suite à une activité homilétique. Ce fait est valable pour les conversions de masse mais aussi pour les conversions tout court. Il suffit de lire les récits où l'on voit les Samaritains s'attacher aux « chose dites<sup>151</sup> » par Philippe l'évangéliste (Ac 8.6), où l'on voit l'apôtre Paul discourir à Athènes (Ac 17.16-34) et dans les synagogues (Ac 5.13). Dans la majorité des cas, Luc précise que ces discours-prédications entraînèrent encore et toujours une ou des conversions (Ac 17.12, 34). Outre la prédication, il faudrait mentionner des conversions suite à une activité catéchétique. La conversion de l'eunuque d'Ethiopie en est le plus illustre exemple (Ac 8.26-40). Force est de constater que pour Luc, le moyen puissant servant à l'essor du christianisme primitif reste et demeure la prédication. Que dire du rôle des guérisons, des signes et des prodiges et de celui du support matériel ? Sur ces sujets, Luc agence son texte de manière à montrer la primordialité de la Parole au moyen des prédications ou d'explications verbales sur les signes et les prodiges ainsi que les guérisons. Ils viennent attester le discours, la prédication, les paroles prononcées. Nous disposons d'un exemple frappant dans Ac 8.5-8. C'est une séquence qui introduit le travail d'évangélisation du diacre Philippe :

« Philippe, qui était descendu dans la ville de Samarie, y proclama le Christ. Les foules, d'un commun accord, s'attachaient à ce que disait Philippe, en apprenant et en voyant les signes qu'il produisait. Car des esprits impurs sortaient de beaucoup en poussant de grands cris, et beaucoup de paralytiques et d'infirmes furent guéris. Il y eut une grande joie dans cette ville. »

Le texte met en exergue le vif succès de la mission d'évangélisation de la Samarie. Philippe prêche, opère des signes et des prodiges et exerce une activité thérapeutique ce qui cause une « grande joie dans la ville » sans doute des conversions en masse comme l'indique le verset

---

<sup>150</sup> Jean-Pierre LEMONON, *Les débuts du christianisme*, p. 39.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 291.

12 : « Mais quand ils eurent cru Philippe, qui leur annonçait la bonne nouvelle du règne de Dieu et du nom de Jésus-Christ, ils reçurent le baptême, hommes et femmes ». *De facto*, Luc nous raconte la naissance d'une communauté chrétienne en Samarie. Pour l'auteur, la diffusion du message de Jésus n'a été possible qu'au moyen de la prédication légitimée par des signes et une activité thérapeutique. Autrement dit, l'activité homilétique ne suffit pas toujours à une conversion. L'attestation du message prêché ne peut être certaine qu'avec des signes, des prodiges et des guérisons. En tout cas, dans le contexte samaritain, cet argument prend toute sa valeur puisque les populations ont un goût prononcé pour le merveilleux<sup>152</sup>. Malgré une forte conviction de la primordialité de la prédication, le texte montre que la certitude d'une réception du Salut se fonde aussi par le rôle mineur de signes, des prodiges et des guérisons. Pour affirmer cette argumentation, nous disposons de l'exemple de Simon le magicien qui est impressionné par les œuvres accomplies par Philippe (Ac 8.13). Evidemment, le texte ne remet pas en question l'authenticité de sa conversion sur le moment. Précisons à ce sujet que les chrétiens primitifs comprenaient la conversion de la manière suivante : « le comportement humain n'est pas fixé une fois pour toutes, mais il est susceptible d'une réorientation radicale. La rencontre avec Jésus amène à abandonner des anciens modèles de conduite et à se convertir à de nouvelles formes de vie. Elle peut entraîner une rupture si profonde qu'on parlera de "mourir avec le Christ" et de "vivre avec lui"<sup>153</sup>. Seulement, l'exemple de conversion de Simon le Magicien montre une ambiguïté. La conversion se base sur un acte de foi et une transformation progressive des modèles de conduite chrétiens. Malgré la conviction profonde qui le pousse à se rattacher à cette nouvelle communauté, le texte suggère que Simon raisonne et vit sa nouvelle identité sur ses anciens modèles de conduite spécifiques à son ancien métier de magicien : « il était assidu auprès de Philippe et voyait avec stupéfaction les signes et les grands miracles qui se produisaient » (Ac 8.13). Patrick FABIEN rajoute que : « l'attachement, au lieu d'être médiatisé par un enseignement, se trouve occulté au profit d'une relation directe avec la personne. L'attachement à la personne de Philippe montre indubitablement une compréhension qui n'est pas exactement dans la ligne de la foi<sup>154</sup> ». Etonné des signes et prodiges accomplis par Philippe, le magicien n'est pas en reste lorsqu'il voit Pierre et Jean imposer les mains. Cela l'incite à vouloir marchander l'Esprit et sans doute avoir une puissance similaire à celle que possède Philippe (Ac 8.18-20). S'est-il donc réellement converti ? Pour Christine Prieto : « le

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>153</sup> Gerd THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif*, p. 265.

<sup>154</sup> Patrick FABIEN, *Philippe « l'évangéliste »*, p. 92.

malentendu est évident : Simon vit dans la logique et le dynamisme de la magie et a confondu les apôtres avec des magiciens plus puissants et plus expérimentés que lui (c'est-à-dire utilisant des forces supérieures aux siennes)<sup>155</sup> ». Cela renforce notre thèse déjà émise en introduction selon laquelle les intéressés prêtent attention d'emblée aux promesses d'une religion et, plus encore, par les promesses de type matérielles. Simon a-t-il pensé qu'intégrer le christianisme lui donnerait accès à une puissance supérieure à la sienne ? Il est difficile de nier ce fait. Cette idée revient au regard du tableau d'Ac 5.12-16 duquel Luc dépeint les relations entre la communauté chrétienne et l'extérieur. Il est frappant de noter que Luc mentionne clairement qu'il a eu des conversions suite aux nombreux prodiges et surtout aux activités thérapeutiques de Pierre. Luc nous narre que : « beaucoup de signes et de prodiges se produisaient dans le peuple par les mains des apôtres » (Ac 5.12). Il ajoute que : « de plus en plus de gens croyaient au Seigneur, une multitude d'hommes et de femmes » (Ac 5.14). Il n'est pas exclu de penser que les activités thérapeutiques eurent été accompagnées de prédications. Cependant, on ne peut ignorer le verset 14 qui spécifie clairement l'attitude des personnes malades qui recherchent d'abord à recouvrer leurs facultés physiques (Ac 5.15-16). D'ailleurs, la renommée des apôtres est telle que les malades des autres villes s'acheminent vers Jérusalem dans l'espoir de retrouver également une santé physique optimale. A la lumière de ces faits, nous croyons au discours lucanien qui place l'activité homilétique comme une action puissante du christianisme primitif quant à son accroissement numérique. Même si elles ne bénéficient pas du même crédit dans le texte lucanien, il transparaît que les activités thérapeutiques, les signes et les prodiges ont joué un rôle tout aussi important dans la croissance du christianisme primitif. Le support matériel n'est pas en reste. Nous y reviendrons.

Revenons aux écueils que posent une évaluation chiffrée de la croissance de la communauté chrétienne. Nous sommes confrontés au problème de l'amplification systématique lucanien des traits de la communauté, surtout celle de l'âge d'or, et donc de sa croissance numérique étonnante. N'oublions pas que, d'après l'historiographie lucanienne, la communauté chrétienne de Jérusalem se distingue par une augmentation significative de sa population, c'est pourquoi la plupart des exégètes et historiens estiment qu'elle appartient à l'âge d'or. Une exagération que Marguerat explique en ces termes : « Cet effet s'estompe si le

---

<sup>155</sup> Christine PRIETO, *Christianisme et paganisme. La prédication de l'Évangile dans le monde gréco-romain*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 103. Voir aussi le très intéressant travail de Patrick FABIEN, *Philippe « l'évangéliste »*, p. 75-153. La fine analyse exégétique de l'épisode mettant en scène le personnage de Simon met en exergue toutes les ambiguïtés de sa conversion.



lecteur n'isole pas le sommaire, mais tient compte de sa fonction : relier entre eux des épisodes narratifs qui, eux, n'idéalisent rien du tout. Ac 4,1-31 et 5,17-42 montrent les croyants en butte à l'hostilité des autorités ; Ac 5,1-11 et 6,1-6 présentent les crises internes de la communauté Il faut absolument prendre en compte l'organisation de la séquence : la progression d'Ac 2 à Ac 5 organise narrative le passage à l'idéal à la faisabilité, de l'utopie à la réalité<sup>156</sup> ». L'argument de l'auteur fondé sur l'analyse narrative des trois sommaires nous avertit du danger d'accorder à ces tableaux une valeur historique de fait alors que sa fonction dans le texte est tout autre. S'ajoute aussi à cela la difficulté d'évaluer exactement le nombre de membres qui se convertissent. Mis à part la mention des 3000 et 5000 convertis à la Pentecôte et au Temple de Jérusalem, Luc vante une croissance de l'Eglise chrétienne dans des termes insuffisants pour envisager une reconstitution historique statistique des communautés : « Et le Seigneur ajoutait chaque jour à la communauté ceux qu'il sauvait » (Ac 2.47). Cette formule propre à Luc pour signifier une augmentation numérique de la communauté se rencontre encore dans Ac 4.4, 5.14, 6.1, 8.6 et 9.31 pour ne citer qu'eux. Ainsi, ce n'est pas la préoccupation générale de Luc d'établir une liste statistique des personnes entrant dans le christianisme primitif. De plus, ces éléments manquants nous empêchent d'élaborer une théorie comparée sur le rapport entre conversion et prédications, activités thérapeutiques et support matériel. Par conséquent, pour évaluer les corrélations entre la croissance numérique chrétienne des groupes chrétiens et l'aide matérielle, nous tenterons de formuler tout au plus des hypothèses de lecture en fonction des infimes indices historiques dont nous disposons.

### **3.2.2. Le rôle de l'aide matérielle dans la croissance numérique du christianisme primitif**

Nous souhaitons orienter notre réflexion sur la validité de cette thèse en fonction des textes et, par la suite, faire émerger les tendances qui confirment cette lecture. Pour cela, il nous semble judicieux de préciser que le support matériel chrétien que nous entendons évaluer considère les formes d'aides sociales adoptées par les communautés chrétiennes et moins le support matériel octroyé aux charismatiques itinérants sans lequel le christianisme primitif n'aurait pu progresser. Dans ce dernier cas, nous concluons d'emblée que ce type de soutien financier entrainé dans le cadre d'une évangélisation itinérante de masse. Sans les soutiens des communautés chrétiennes, des cercles de soutiens, l'entrée du christianisme primitif dans

---

<sup>156</sup>Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres*, p. 109.

l'Empire romain se serait heurtée au découragement des charismatiques itinérants chrétiens qui auraient souffert de l'extrême précarité de leur condition. Le support matériel, dans l'optique de faire des disciples, se révèle comme une rampe de lancement de ce vaste programme de mission chrétienne ordonnée par Jésus de Nazareth. L'Eglise chrétienne primitive pris conscience très tôt de l'importance de disposer de ressources économiques pour nourrir ses activités missionnaires. En période de récession économique, l'apôtre Paul aurait arrêté ses activités missionnaires pour un temps et aurait recommencé à monter des tentes (Ac 8.3). Dans le même ordre d'idée, la mise à disposition des locaux et de maisons pour le service cultuel constitue, à bien des égards, une forme de soutien matériel. Sur ce point, historiens et exégètes s'accordent sur le rôle primordial joué par les maisons et les locaux dans l'enracinement et la pérennisation du christianisme primitif dans le monde religieux gréco-romain. Certes, le choix d'évoluer dans des locaux ou des maisons que de généreux bienfaiteurs ont réservé à la vie culturelle a été une conséquence des tensions palpables entre juifs et chrétiens<sup>157</sup>. A ce titre, n'oublions pas que le rejet du christianisme, dans une certaine mesure, a entraîné un rejet de la fréquentation des synagogues. En acceptant l'hypothèse formulée selon laquelle le support financier a été un pion essentiel dans l'avancé du christianisme en terres impériales, on peut émettre l'idée que la mise à disposition de maisons et de locaux a joué un rôle considérable dans la construction de l'identité chrétienne et dans son ancrage géographique dans le monde religieux gréco-romain. Cependant, ces deux critères ne suffisent pas à dresser une tendance générale sur la potentielle influence de l'aide sociale chrétienne sur les conversions. Si nous sommes confrontés au problème récurrent que les sources néotestamentaires et tardives ne fournissent aucune indications détaillées qui puissent dresser une conclusion chiffrée satisfaisante, nous disposons, toutefois, de quelques minuscules indices à exploiter sur la communauté des biens. Voyons ses modalités. Nous avons abordé les trois sommaires qui décrivent l'état de communion caractéristique de la communauté de l'âge d'or qui s'est concrétisé par une mise en partage des biens. Les nouveaux chrétiens disposant de biens matériels les vendaient puis remettaient l'argent obtenu aux disciples qui le redistribuait selon les besoins de chacun. Le tableau descriptif lucanien de la communauté des biens d'Ac 2.42-47 se termine ainsi : « Et le Seigneur ajoutait chaque jour à la communauté ceux qu'il sauvait ». Parmi les trois sommaires, seul celui d'Ac 2.42-47 évoque des hypothétiques conversions grâce à l'aide sociale. Dans ce sommaire, il ressort une vie communautaire harmonieuse qui véhicule quatre marques de l'identité de l'Eglise :

---

<sup>157</sup> Cf. Daniel MARGUERAT, *L'aube du christianisme*, Paris, Bayard, 2008, p. 441-468.

l'enseignement des apôtres, la communion d'esprit et le partage des biens, la vie culturelle et les prières. Dans ses propres termes Luc peint une vie communautaire selon ces quatre modalités. Il induit au terme de cette peinture de la vie sociale authentique communautaire que l'Eglise connaît une croissance significative. Daniel Marguerat souligne à juste titre que : « cette vie exemplaire est récompensée par l'accroissement de la communauté, ce qu'avait déjà relevé 2.41b [...] ce verset 47b est le premier des refrains de croissance, qu'on lira fréquemment dans la suite des Actes (4.4 ; 5.14 ; 6.1 ; 8.6 ; 9.31). Le refrain de croissance est doublement révélateur : a) l'essor de l'Evangile dans le monde est vu comme le fruit de la bénédiction de Dieu ; b) la force d'attraction de la communauté n'est pas attribuée aux prouesses de ses membres, mais à l'action de Dieu qui « ajoute à la communauté » ceux qui sont sauvés<sup>158</sup> ». La perception lucanienne de la vie communautaire de l'Eglise chrétienne de l'âge d'or est éclairante. Elle mentionne clairement que la croissance numérique des groupes est la conséquence directe d'une harmonie chrétienne visible au dehors et cela malgré les conflits avec l'autorité sacerdotale. Elle est d'autant plus frappante car elle pose les bases identitaires du mouvement : l'union des esprits des chrétiens, l'enseignement et l'étude des écritures, l'éthique participative par la mise en commun des biens, une vie culturelle. Même s'il convient de souligner le langage abusif de Luc quant à son idéalisation de l'Eglise chrétienne de l'âge d'or, cette vie sociale communautaire pouvait séduire de par le lien social qui les unit qui s'est concrétisé aussi par une aide adressée aux besoins de chacun. La communauté des biens pouvaient attirer bien plus que celle qui était pratiquée chez les Esséniens car les modalités d'entrée dans l'Eglise chrétienne primitive exigeait uniquement la foi en Jésus-Christ alors que, chez les Esséniens, l'entrée était soumise à condition d'une déclaration des ressources et ressemblait bien plus à un égalitarisme économique qu'à un « communisme de l'amour<sup>159</sup> ». Ainsi, la communauté chrétienne née du mouvement religieux de Jésus de Nazareth a porté ses idéaux très haut à Jérusalem ce qui a abouti à un accroissement numérique significatif. En plus de l'action de l'Esprit qui construit la communauté naissante, Luc attribue à ses idéaux une part de responsabilité dans la croissance numérique du christianisme primitif. Les personnes socialement défavorisés trouvaient une occasion de se réaliser, de partir de nouveau grâce cette communauté de partage leur assurant une protection économique.

---

<sup>158</sup> Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres*, p. 109.

<sup>159</sup> Marguerat emprunte l'expression à Ernst Troeltsch. Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres*, p. 109.

L'évaluation du rapport conversion et aide sociale est moins évidente en ce qui concerne l'exercice de la bienfaisance chrétienne. Dès Ac 6.1-7 apparaît pour la première fois un système d'assistance aux pauvres spécialisé dans le service aux tables. Outre le fait qu'il n'y ait aucune indication sur une possible conversion suite à la réception d'une aide matérielle de la communauté chrétienne primitive. Quand on se déplace dans les villes moins importantes, rien ne vient attester ce cas précis. L'exemple de Tabitha reste au conditionnel. Certes, dans Ac 9.42, Luc suggère qu'il y aurait eu des conversions : « Cela fut connu de tout Joppé, et beaucoup se mirent à croire au Seigneur ». Cependant, elles se produisirent davantage à la connaissance de la résurrection de Tabitha moins par son travail caritatif et humanitaire auprès des veuves. Pourtant, les communautés chrétiennes s'efforçaient d'aider les nécessiteux : « les traditions du christianisme primitif montrent ailleurs encore des tendances à élargir la disponibilité à apporter de l'aide au-delà des frontières nationales et culturelles. Cet élargissement est la pointe de l'histoire exemplaire du bon Samaritain : l'amour se manifeste ici dans la relation avec l'étranger (Luc 10,25s.). Cela est dit également dans la grande évocation du jugement universel en Mt 25,31s. : toutes les nations [...] y seront jugées selon l'aide qu'elles auront apportée aux frères et aux sœurs du juge des monde. La question s'adresse tous indépendamment de leur nationalité<sup>160</sup> ». Il est fort possible que les chrétiens primitifs aient réellement adressées des aides matérielles aux nécessiteux non chrétiens conformément à l'éthique de participation qui constituait l'essence de leurs croyances. Comme l'affirme Theissen, nous partageons l'hypothèse que l'Eglise chrétienne ait pu distribuer des aides matérielles aux démunis chrétiens de toutes origines puis aux nécessiteux non chrétiens de toutes origines. Néanmoins, rien ne prouve que la bienfaisance des chrétiens primitifs ait conduit à la conversion.

En ce qui concerne le patriarcalisme de l'amour, il a été une alternative précieuse dans la volonté affichée du christianisme primitif de créer du lien social. Ce modèle d'intégration sociale a, comme nous l'avons souligné dans les analyses précédentes, été une vitrine dans le monde associatif gréco-romain en matière d'intégration sociale. Theissen signale l'influence du patriarcalisme de l'amour dans la société en ces termes : « Dans l'Antiquité tardive, le patriarcalisme de l'amour a pris une importance dans l'ensemble de la société. Il offrait une conception nouvelle des relations et des solutions sociales, une alternative à l'Antiquité gréco-romaine. Celle-ci cherchait à résoudre ses problèmes d'intégration sociale par la vision grandiose de l'égalité de tous les citoyens. C'est cette égalité des droits qui faisait l'objet des

---

<sup>160</sup> Gerd THEISSEN, *La religion des premiers chrétiens*, p. 162.

conflits politico-sociaux<sup>161</sup> ». Nonobstant, le patriarcalisme de l'amour est à considérer dans une réflexion plus large qui traite, avant tout, de l'intégration et de l'égalité sociale. Il est certain que la sécurité économique qu'offrait ce modèle social aurait pu entraîner des conversions mais, au regard de l'idéologie qui sous-tend au travers de cette pratique communautaire, on ne peut que conclure du rôle mineur de ce type de support matériel sur la croissance numérique de la communauté chrétienne.

Ainsi, l'évaluation historique et chiffrée du rôle du support matériel dans la croissance numérique conclut un point d'appui essentiel dans la progression de l'évangélisation au travers des soutiens financiers destinés aux prédicateurs itinérants de même pour la mise à disposition des maisons. Des supports matériels sociaux, nous ne pouvons tirer aucunes conclusions satisfaisantes. A la lumière de ses faits, nous penchons davantage sur l'hypothèse que le support matériel constitue l'ossature économique sur lequel le christianisme s'est construit.

### **3.3. Considérations finales : vers une théorie du support matériel chrétien**

#### **3.3.1. Le support matériel et la mise en application de la liberté évangélique face à Mamon**

A bien des égards, ce parcours historique sur le rôle du support matériel dans la croissance de la communauté chrétienne part du présupposé posé par Theissen : « La religion est une communauté d'interprétation et d'action. Elle répond à l'expérience du sacré. Cette réponse se traduit par des conduites sociales et éthiques communes, c'est-à-dire des modèles de comportements et des institutions auxquels une expérience scientifique du sacré confère un caractère obligatoire, et qui sont mis en œuvre et transmis dans la conviction qu'ils permettent de répondre de manière adéquate à l'appel du sacré<sup>162</sup> ». En d'autres termes, l'engagement matériel du christianisme primitif constitue une réponse dynamique et active à « l'appel du sacré » de porter un regard péremptoire sur les conditions d'extrême précarité économique dans lequel vit le pauvre. L'action sociale à l'égard des pauvres est la concrétisation de ces modèles de comportements chrétiens. Nous remontons l'origine de ces schémas de pensée chrétiens au débat qui a agité très tôt les chrétiens quant à leurs rapports aux biens. Rappelons

---

<sup>161</sup> Gerd THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif*, p. 136.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 264.

que les chrétiens considèrent la relation à Jésus comme étant une force salvatrice et libératrice d'une relation à l'argent aliénante voire destructrice. Lors du très célèbre Sermon sur la montagne, Jésus de Nazareth avait sollicité son auditoire à se questionner sur leur relation avec l'argent : « Personne ne peut être esclave de deux maîtres ; en effet, ou bien on détestera l'un ou on aimera l'autre, ou bien on s'attachera à l'un et on méprisera l'autre. Vous ne pouvez être esclaves de Dieu et de Mamon » (Mt 6.24). A ce sujet, l'axiome fondamental du christianisme primitif définit l'attachement à l'argent comme étant dangereux car il est le « Mamon » c'est-à-dire le dieu sur lequel l'homme s'appuie, en qui il a confiance : « là encore, le nom est révélateur : Mamon vient de la racine hébraïque *âman*, qui a donné le mot « amen », par quoi nous affirmons que notre prière est vraie. *Aman* indique la stabilité, la fermeté. Mamon désigne ce qui est solide, stable, en quoi l'on peut avoir confiance. Mamon s'offre comme une garantie de stabilité<sup>163</sup> ». Autrement dit, l'argent est garantie de stabilité face aux incertitudes matérielles qui traverse l'existence humaine à savoir les périodes de précarité économique. Ainsi, le christianisme primitif invite l'homme à une réflexion spirituelle et existentielle. La sécurité économique qu'offre l'argent enferme l'homme dans un cercle vicieux duquel il ne peut sortir et détermine le sens de sa vie. Pour ainsi dire, il voue une existence à travailler constamment dans le but de ne manquer de rien par conséquent, passer une vie à conjurer ses peurs du lendemain. De ce constat, le christianisme primitif questionne l'homme sur l'ordre de valeur à donner à l'argent. De même, la critique chrétienne au sujet de l'argent s'élargit à toute la société. Cette dernière est régie par un système économique générateur d'injustices. L'argent n'y est pas étranger. Il circule çà et là dans un système économique où les riches s'enrichissent toujours plus alors que les pauvres s'appauvrissent toujours plus. Pour les chrétiens primitifs, la relation à Jésus permet une désacralisation de l'argent, cela implique un rapport et un usage de l'argent renversés. Il s'agit d'adopter un comportement et une conduite qui engagent à enrayer le système d'injustices économiques : « il ne s'agit pas de se sentir coupable de posséder de l'argent. Dans la perspective de la liberté évangélique, il s'agit bien plutôt de déployer sa réflexion et son imagination pour que ces biens servent à l'enrichissement de beaucoup. Reçu comme un don de Dieu, l'argent n'est plus destiné à être l'oasis de nos peurs, mais un signe de gratuité, créateur de vie et d'amitié – de telle sorte que l'emploi de nos biens illustre non plus le caractère illimité de nos convoitises, mais l'amour donateur de Dieu<sup>164</sup> ». L'essence du

---

<sup>163</sup> Daniel MARGUERAT, « Entre Dieu et Mamon », p. 36.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 41.

support matériel chrétien se situe dans cet axiome fondamental. Les comportements altruistes, les mesures sociales adoptées, les actes de générosité font ressortir une typologie du support matériel. Revenons sur cette typologie.

### **3.3.2. Evolution de la pensée chrétienne sur l'aide matérielle**

D'emblée, notre vaste réflexion sur le support matériel a fait émerger quatre modèles corrélatifs à l'éthique chrétienne de participation : le radicalisme éthique, la communauté des biens, l'exercice de la bienfaisance et le patriarcalisme de l'amour. Dans le christianisme primitif, il n'existe pas un type particulier de support matériel pratiqué par tous les groupes dans leur ensemble. Comme nous l'avons souligné auparavant, l'adoption d'un type a été envisagée en fonction du contexte politico-social dans lequel la ou les communautés ont pris naissance.

De plus, nous notons une évolution significative de la pensée chrétienne sur l'aide matérielle au fur et à mesure que le christianisme pénètre les zones urbaines. Cette évolution est largement décrite dans les deux livres de Luc. Soyons plus clair. Le mouvement de Jésus débute en Palestine et rassemble des marginaux déracinés. Il quitte leur domicile et leurs biens matériels pour suivre un charismatique itinérant. L'ordre de Jésus au jeune homme riche l'invite au dépouillement radical : « Si tu veux être parfait, va vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux. Puis viens suis-moi » (Mt 19.21). Le jeune homme riche ne répond pas favorablement à cet appel, ce qui n'a pas été le cas de Pierre : « nous avons tout quitté pour te suivre » (Mt 19.27). Le dépouillement radical est ce premier modèle d'utopie qui a construit le fondement de la théorie du support matériel chrétien. Les charismatiques secondaires ont formé un cercle dont la figure principale était Jésus. Ils vivaient dans un premier type de communauté de biens. Après le départ du charismatique primaire Jésus, les disciples entament une activité missionnaire vigoureuse qui aboutit à des résultats fructueux. Les Actes des apôtres rapportent une croissance importante des groupes chrétiens qui vivent désormais en communauté de biens. C'est-à-dire que le christianisme ne se vit plus dans un cercle restreint de disciples et de sa figure centrale à l'origine du mouvement, mais il prend une dimension communautaire et regroupe diverses couches sociales. Si l'idéal de perfection véhiculé par le dépouillement radical représente une valeur fondamentale pour les apôtres, ces derniers prennent conscience des nouvelles problématiques communautaires que pose la composition sociale du christianisme primitif même ses différences sociales ne sont pas profondément marquées. En nous appuyant sur les

travaux de Jérémias, nous avons constaté que les premiers groupes chrétiens se composaient plutôt de classes sociales moyennes, modestes et de marginaux<sup>165</sup>. Il est difficile pour un pauvre de se dépouiller de ses biens puisqu'il n'en a pas. Les problématiques communautaires soulevées par l'entrée des nécessiteux ont trouvé une solution dans la communauté de biens.

A ce propos, la pratique de mise en commun des biens est l'aboutissement absolu du modèle du dépouillement radical dans une dynamique communautaire. En effet, c'est la vision d'une communauté renonçant volontairement à leurs possessions matérielles au bénéfice des plus démunis. Cela nous rappelle évidemment les paroles de Jésus à l'endroit du jeune homme riche : « Si tu veux être parfait » (Mt 19.21). L'idéal de perfection caractéristique du dépouillement radical l'est aussi pour la communauté des biens. Marguerat ajoute : « l'idéal israélite de disparition des pauvres au sein du peuple de Dieu, vainement recherché par la législation deutéronomienne, est donc atteint<sup>166</sup> ». Cependant, ce modèle d'utopie n'a pas échappé à une tentative de subversion du couple Ananias et Saphira. A la suite de cet évènement, les autorités chrétiennes ont décidé de créer un système d'assistance aux pauvres similaire à celui pratiqué dans le judaïsme. Le christianisme primitif se structure dans le but de s'occuper convenablement des pauvres sans mettre en péril la légitimité de l'Eglise chrétienne comme l'avaient fait Ananias et Saphira. La décision d'opter pour un système d'assistance aux plus pauvres signifie également que le christianisme primitif de l'âge d'or comptait dans ses rangs un grand nombre de personnes touchées par la précarité économique. L'idéal de perfection porté par la communauté de biens valorisait le don volontaire de nantis au bénéfice des groupes chrétiens. La communauté des biens ne pouvait présenter un modèle économique viable et pérenne dans ce cas de figure puisque sa survie économique ne dépendait que des dons reçus. Donc, il nous paraît évident que la communauté chrétienne de Jérusalem en majorité composée de couches sociales inférieures avait besoin de s'organiser économiquement. Les autorités chrétiennes de Jérusalem se retrouvent face à une communauté croissante avec des besoins spécifiques c'est-à-dire des besoins alimentaires, vestimentaires, les soins médicaux, le matériel nécessaire pour vivre. Il est envisageable qu'un trésorier ait pu s'occuper de la gestion des ressources économiques comme le faisait le disciple Judas dans le cercle qui entourait Jésus (Jn 12.6). Si les disciples s'occupaient de la diaconie quotidienne, cela veut dire aussi que la distribution des repas et des vivres se faisaient dans une maison ou un lieu spécifique réservé pour cette cause. Quant au trésorier, il

---

<sup>165</sup> Cf. Joachim JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, p.129-172.

<sup>166</sup> Daniel MARGUERAT, « Entre Dieu et Mammon », p. 43.



aurait diligenté des personnes de confiance pour l'approvisionnement. Les cuisinières se chargeaient de préparer les rations quotidiennes pour le service des tables. Par ailleurs, concernant le don, on peut l'analyser sous deux angles : le don en argent et le don matériel. Dans le premier de cas de figure, nous avons souligné que les judéo-chrétiens étaient encore très attachés à leurs traditions religieuses. Par conséquent, il est possible qu'ils aient géré l'argent recueilli de manière à aider les pauvres comme cela se faisait dans le judaïsme. Cet argent était utilisé pour payer les dépenses d'approvisionnement en nourriture, en vêtements, couvertures, blés. Dans le second cas, il n'est pas impossible que les chrétiens du I<sup>er</sup> siècle ont autant fait preuve de solidarités matérielles que de solidarités financières. Par solidarités matérielles, nous entendons le don en nature de vêtements, de couvertures, de blés, de légumes à l'image de ce que faisait Tabitha à Joppé. Enfin, nous voudrions souligner l'hospitalité des chrétiens. On peut émettre l'hypothèse que les chrétiens sans-abris ont été sans doute recueillis dans des maisons d'accueil. Tous ces faits, nous permettent de conclure une organisation économique de la communauté primitive dans laquelle nous voyons une circulation de biens et la création de services aux pauvres. Ainsi, le support matériel constitue l'ossature économique du christianisme primitif de l'âge d'or. Des comportements similaires ont pu être reproduits lors de l'ouverture du christianisme aux communautés pagano-chrétiennes. Cependant, cette remarque est de l'ordre de l'hypothèse.

L'axiome fondamental sur le rapport aux biens trouve sa forme d'expression la plus absolue dans le dépouillement radical puis dans sa dimension communautaire par la communauté des biens. La réflexion sur l'argent conduit le chrétien à reconnaître le danger de s'attacher à un dieu au cœur d'un système d'injustices, qui offrent des promesses illusoires. Au contraire, le chrétien perçoit que ses bénédictions matérielles proviennent de Dieu et s'engage à faire profiter ceux en situation de manques. Ainsi, ses dons procurent la joie de celui qui le reçoit alors que le garder égoïstement l'isolerait des autres. Sur ce point, l'histoire de Zachée avale cet axiome fondamental du christianisme primitif (Luc 19.1-10). A l'époque de l'âge d'or, la mise en œuvre d'une éthique de participation a été réellement accomplie lors de l'instauration du système d'assistance des pauvres. Il n'y pas de négation du rôle et de l'utilité de l'argent ; il s'agit d'une utilisation de l'argent au profit de la relation sociale et aux solidarités mutuelles. Au fur et à mesure que le christianisme primitif connaît une « ascension sociale<sup>167</sup> », l'éthique de participation revêt un caractère politico-social ; l'instauration du patriarcalisme de l'amour en est l'exemple le plus frappant. Ce dernier est

---

<sup>167</sup> Gerd THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif*, p. 270.

envisagé comme une alternative possible au débat sur l'égalité et l'intégration sociales qui agite les philosophes anciens.

Par ailleurs, il faut y voir aussi un support matériel transnational. Le don est en argent car il réduit les distances. Et, de fait, il est souhaité et chacun donne selon ses revenus (Ac 11.29). De même que le christianisme connaît une mutation sociale et pénètre les villes de l'Empire romain, de même le support matériel évolue. Les observations historiques sur le support matériel chrétien aux temps de l'âge d'or centralisaient l'attention sur les pauvres, les personnes en situation de manques. Désormais, le constat est clair. L'aide matérielle est adressée à une communauté chrétienne en difficulté économique car elle est touchée par la famine (Ac 11.29). C'est aussi à des communautés que s'adressent l'apôtre Paul quand il souhaite récolter des fonds pour aider la communauté-mère. Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, il développe une « théologie de l'aide matérielle » afin de convaincre ses lecteurs de donner. L'apôtre Paul organise cette collecte de fonds en vue de l'unité de l'Eglise chrétienne encore scindée en deux pôles : « la christianisation de la société n'implique donc pas une rupture, ni un renversement radical du système des valeurs. Les formes de l'action sociale pratiquée par les premières communautés chrétiennes sont celles où s'engageaient déjà les bienfaiteurs des cités : remise des créances, prêt gratuit, accueil des réfugiés et étrangers, aide aux prisonniers[...] Très tôt, Paul avait érigé la communauté chrétienne en lieu de redistribution pour éviter la fracture sociale : la collecte servait à cela<sup>168</sup> ». Dans cette visée, le support matériel a joué un rôle primordial.

Au final, il est intéressant de noter que la communauté-mère, présentée par les Actes des apôtres comme celle qui a porté haut les idéaux de perfection des modèles d'utopie et a fait preuve d'un support matériel très actif en créant un système d'assistance aux pauvres, a été dans une situation de précarité économique et a bénéficié d'aides matérielles des communautés chrétiennes hellénistiques et pagano-chrétiennes.

Le rôle joué par l'aide matérielle dans l'accroissement numérique du christianisme primitif est certain même si Luc ne lui accorde pas le même crédit qu'à la prédication. La communauté chrétienne organisée économiquement dans le service aux pauvres a pu recueillir un certain nombre de personnes issues de classes inférieures. Le service d'assistance aux pauvres mis sous la tutelle des apôtres fonctionnait dans l'objectif d'aider tous ceux qui souffrent d'un système économique qui cause des injustices. C'est là, le message de Jésus de

---

<sup>168</sup> Marie-Françoise BASLEZ, *Comment notre monde est devenu chrétien*, Tours, CLD, 2008, p. 90-91.

Nazareth. L'essence du support matériel chrétien se situe dans cet axiome fondamental et cher au christianisme primitif : le rapport aux biens. Celui qui possède des richesses l'attribue aux bénédictions divines et par conséquent, il les partage pour créer du bonheur et la joie de ceux qui les recevront et, en quelque sorte, renverser le système économique terrestre qui cause de nombreuses injustices. Les chrétiens primitifs ont porté cette éthique sociale en pratiquant le dépouillement radical, la communauté des biens, la charité et le patriarcalisme de l'amour. Au sujet du patriarcalisme de l'amour, il répond à une réflexion plus large d'une société gréco-romaine en perte de liens sociaux. Il a été non seulement une alternative possible pour répondre à ces questionnements et a profondément marqué l'histoire de l'Eglise chrétienne et ses institutions. Il est, sans aucun doute, le modèle d'éthique sociale qui a le plus perduré en plus de la charité chrétienne. Le patriarcalisme de l'amour était une opportunité séduisante de se réaliser pour tous ceux qui appartenaient aux classes sociales inférieures. Au final, la restauration sociale du pauvre est aussi un fondement majeur du support matériel chrétien et sur ce point, il a joué un rôle important dans la vie du chrétien.

## *Conclusion*

Au terme de ce parcours, tirons quelques conclusions sur le rôle que joua le support matériel dans les communautés chrétiennes primitives selon les auteurs chrétiens de la fin du 1<sup>er</sup> siècle, notamment Luc. Les récits que nous avons traités racontent différents types d'aides matérielles apparus dès l'âge d'or à savoir la communauté des biens et le service d'assistance aux pauvres, puis, le patriarcalisme de l'amour et l'exercice de la bienfaisance dans les communautés chrétiennes urbaines. D'ailleurs, les événements racontés par ses récits ont eu lieu dans les années 30 à 60 alors que les auteurs néotestamentaires, excepté Paul, les rédigent dans les années 80-90. Ainsi, ils se situent dans une période historique déterminée qui révèlent les préoccupations des chrétiens du temps.

Dans les années 80-90, l'Eglise chrétienne a déjà achevé sa première phase missionnaire. Dès lors, de nouvelles problématiques surgissent autour de la question de l'intégration des communautés dans la cité romaine mais surtout celle des déclassés, des marginaux. Dans le premier cas, l'Eglise chrétienne veut affirmer son identité en se démarquant des structures religieuses païennes<sup>169</sup> alors que dans le second cas, elles accueillent en son sein des hommes et des femmes aux origines et aux traditions religieuses diverses et par-dessus tout, aux statuts sociaux différents. Sachant que ces différences sociales et culturelles ont conduit à des tensions sociales, puisque dès les premières missions chrétiennes : « le christianisme se présente comme une religion désintéressée et dont la nouveauté (suspecte par nature) consiste à ne pas se structurer autour de l'exploitation commerciale de la piété, mais autour du don gratuit d'une parole de vie<sup>170</sup> ». Ainsi, autant les questions sur les statuts sociaux que les questions sur les aides matérielles préoccupent l'Eglise chrétienne.

Au sujet des aides matérielles, les auteurs néotestamentaires distinguent nettement et clairement le support matériel destiné aux charismatiques itinérants et, donc, servant à la progression des missions chrétiennes dans l'Empire romain et celles réservées aux classes inférieures. Ils précisent que les prédicateurs itinérants chrétiens sont mandatés par Jésus de Nazareth à être ses « témoins » (Ac 1.8) et pour cela, à parcourir les villes, les bourgs et les bourgades dans le seul but d'annoncer un Evangile de libération dans son expérience avec le sacré mais aussi des structures qui asservissent les humains. C'est aussi un Evangile qui prône une émancipation sociale et économique. L'acceptation d'un tel mandat exige de vivre dans des conditions de vie précaires, de renoncer à tous biens matériels et de compter sur les soutiens financiers non seulement des cercles de sympathisants mais aussi des communautés

---

<sup>169</sup> Cf. Christine PRIETO, *Christianisme et paganisme*, p. 159.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 160.

chrétiennes. Cependant, les textes néotestamentaires tiennent à distinguer les charismatiques itinérants chrétiens des autres en racontant des épisodes qui montrent la supériorité de la puissance divine sur les magiciens et les exorcistes, leurs qualités morales, des guérisons miraculeuses, des signes et des prodiges, leur refus d'être rémunéré : l'opposition entre Philippe l'évangéliste et Simon le magicien est un des exemples le plus frappant (Ac 8.1-8). Enfin, comme nous l'avons souligné, le radicalisme d'itinérance prôné par les charismatiques et prédicateurs chrétiens supposaient des soutiens financiers de la part des cercles de sympathisants puis des communautés chrétiennes. Dans le but de repérer les authentiques charismatiques chrétiens dévoués à l'évangélisation, l'apologétique chrétienne met en garde non seulement les cercles de soutien mais aussi les communautés chrétiennes contre ceux qui en tirent des avantages financiers. Elle interpelle à la vigilance : le charismatique ne peut élire séjour que durant trois jours dans la maison d'accueil, il ne reçoit pas d'argent pour le message qu'il prêche et on lui donne le minimum vital pour son voyage. Le support matériel est cadré et constitue une rampe de lancement de l'évangélisation chrétienne.

Le second aspect de l'aide matérielle considère les questions d'inégalités sociales et économiques. Le christianisme primitif pénètre dans un monde gréco-romain en perte de liens sociaux. La société gréco-romaine est fortement hiérarchisée et la mobilité sociale n'est possible qu'au travers de liens de patronage et de clientèles avec des codes sociaux déjà établis. Nous entendons par là que le système de patronage servait l'intérêt des plus riches qui devaient disposer d'une clientèle assez large et importante pour avoir des appuis. Celui qui recevait le soutien financier était sélectionné et choisi en fonction de son histoire et de sa classe sociale. Puisque nos analyses ont montré que, généralement, les classes supérieures portaient un regard péjoratif sur les pauvres qui cristallisaient de nombreuses peurs à tel point qu'ils distinguaient les pauvres « méritants » de la populace. Au final, les pauvres « méritants » bénéficiaient des soutiens financiers, les autres comptaient sur leurs propres forces pour se réaliser. Ainsi, les questions sur l'égalité et l'émancipation sociales débattues dans les communautés chrétiennes ne sont que le reflet des préoccupations sociales de la société antique. Le monde associatif gréco-romain a été une opportunité de créer un lien social. Bien souvent, les associations religieuses et professionnelles gréco-romaines regroupèrent des hommes et des femmes des mêmes couches sociales, des mêmes corps de métiers, aux intérêts communs. L'idéal grec de l'amitié et la mise en partage des ressources faisaient force de loi. Dans la réalité, le groupe avait le devoir d'aider matériellement tous ceux qui étaient en situation de manque mais ce support financier devait être retourné par la

suite. Il est évident qu'au vu de ces considérations, les associations gréco-romaines rassemblèrent des hommes d'une même classe sociale. En revanche, le christianisme primitif, porté par un message universel, accueille des hommes et des femmes de toutes conditions sociales. Cette situation propre au christianisme primitif a soulevé des tensions sociales que nous voyons notamment dans les communautés pauliniennes et qui ont pour origine une profonde mutation sociale observée lors de la pénétration du christianisme dans les sphères urbaines. Pour répondre à ces questionnements, le christianisme primitif a adopté trois modèles de support matériel : la communauté des biens, l'exercice de la bienfaisance et le patriarcalisme de l'amour. Ces deux dernières formes d'aides matérielles ont perduré dans les années 80-90 car elles s'inscrivaient dans la réalité des chrétiens urbanisés puis proposaient une alternative efficace à la création de lien social. Celui qui faisait l'aumône entamait une démarche empathique et participait à la misère du pauvre en contribuant peu ou prou à son rétablissement social. Dans le patriarcalisme de l'amour, la mesure est plus globale. Il s'agit d'admettre les inégalités sociales et économiques entre chrétiens d'une même communauté. Le chrétien en position de force prend ses responsabilités en protégeant économiquement ceux qui sont en position de faiblesse tandis que ces derniers leur doivent fidélité et respect. L'adoption de cette mesure visait à l'amélioration des relations entre les couches sociales aisées et les couches sociales inférieures. Ainsi, le patriarcalisme de l'amour assis sur un conservatisme modéré a eu des répercussions institutionnelles et des conséquences profondes sur l'organisation du christianisme primitif. C'est sans aucun doute le type de support matériel qui a le plus profondément marqué l'Eglise chrétienne. Quant à la communauté des biens, elle a porté haut l'idéal de l'égalité socio-économique. Les comportements altruistes et les gestes solidaires se sont concrétisés par une mise en partage des biens c'est-à-dire un dépouillement radical des nantis au bénéfice non pas des plus pauvres mais de la communauté toute entière. La peinture lucanienne de la vie des groupes chrétiens pratiquant la communauté des biens met en évidence que ce renoncement aux biens signifiait un renoncement d'un statut social. Car, l'Eglise primitive, organisée sous une forme collégiale<sup>171</sup>, évolue dans une même direction, dans l'unité d'esprit. Cette conception unitaire conduit à la renonciation des statuts sociaux qui n'existent plus dans les groupes. La libéralité spontanée qui caractérise les groupes chrétiens pratiquant la communauté des biens n'est pas étrangère à leur attente du retour de Jésus de Nazareth. Ainsi, celui qui souffre de la faim est pris en charge comme tous

---

<sup>171</sup> Jusqu'à la fin de l'ère apostolique, l'Eglise conserve une organisation de type collégial dans certains milieux géographiques notamment en Palestine, en Egypte et à Rome. Michel MESLIN, Jean-Rémy LAPLANQUE, *Le christianisme antique*, Paris, Armand Colin, 1967, p. 20-21.

ceux qui ont besoin de vêtements et d'argent. De fait, la communauté des biens a été la concrétisation dans l'absolu de l'idéal communautaire grec. Cependant, le drame qui touche Ananias et Saphira change la donne. Avant le drame, le support matériel découlait d'une attitude spontanée des généreux donateurs. Après la mort du couple, il semblerait que le support matériel est mieux organisé sous la houlette des apôtres. Un système d'assistance aux pauvres, qui n'est pas sans rappeler celui du Temple et des synagogues, est mis en place. On distribuait des repas mais également les aides matérielles pour chacun. Nos analyses ont fait émerger les hypothèses d'une organisation économique intéressante permettant aux plus démunis de recevoir les aides matérielles. Nous avons envisagé que l'un des apôtres (le trésorier) était à la tête de ce système et considérait les demandes de la communauté, les évaluait en fonction de l'argent et des dons matériels récoltés puis assurait la distribution avec les autres apôtres. Cette structuration du support matériel semblait s'imposer au regard des conflits internes qui ont secoué la communauté chrétienne (Ac 5.1-11 ; 6.1-7). L'aide matérielle est donc à l'origine, nous l'avons déjà relevé, de la création des institutions mais aussi de la nomination des diacres.

Par ailleurs, les chrétiens développèrent des petites collectivités de solidarité matérielle à l'instar de Tabitha qui réunit autour d'elle un groupe de veuves dans la ville de Joppé. L'aide matérielle constitue également une stratégie d'unification de l'Eglise scindée en deux pôles : les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens. Soulignons tous les efforts littéraires de l'apôtre Paul pour convaincre ses communautés et celles d'origine hellénistique de donner en argent pour la communauté-mère de Jérusalem touchée par la précarité économique. En ce sens, le support matériel a été un pilier du christianisme primitif.

Au final, le support matériel a joué un rôle important dans l'édification de l'Eglise chrétienne. Il faudrait également mettre en évidence que le support matériel est né d'une réflexion spirituelle sur le rapport du chrétien à l'argent. Dans la pensée chrétienne sur l'argent, le chrétien est invité à mettre le superflu de ses richesses au profit des pauvres. Ainsi, il tissera des relations avec les autres et créera du bonheur autour de lui. De cette conception est née les types de support matériel que nous avons largement analysés dans cette réflexion. Cette fonction du support matériel est aussi séductrice pour ceux du dehors. Au travers du support matériel chrétien ouvert à tous, il y avait ces avantages concrets pour l'individu : argent, vêtements, couverture, blés, repas. Sur ce point, même si les textes néotestamentaires ne mentionnent pas directement des conversions liées au support matériel. Pourtant, il serait difficile de nier cette hypothèse.



Au résultat, le christianisme s'est aussi construit grâce au support matériel. Il s'est appuyé sur les structures et les mentalités contemporaines pour mieux vivre son idéal communautaire. Le support matériel chrétien a été un moyen de renverser un système économique, vecteur d'inégalités sociales. Enfin, le christianisme primitif a fait preuve de génie en adoptant des formes de soutien matériel selon les contextes socio-culturels dans lesquels vivaient ces communautés. Aujourd'hui encore, de nombreux débats sur les inégalités sociales et économiques agitent notre société postmoderne. On ne saurait oublier que, dès le 1<sup>er</sup> siècle, que le christianisme primitif avait posé les jalons d'une réflexion sur l'aide matérielle et que certains des modèles d'utopie et de participations qui ont été adoptés sont encore pratiqués dans les religions chrétiennes.

## *Editions utilisées pour les Sources :*

**ARISTOTE**, *Ethique de Nicomaque*, trad. de VOILQUIN Jean, Paris, Flammarion, 1990.

**DIODORE DE SICILE**, *Bibliothèque historique*, trad. HOEFER Ferdinand, Clermont-Ferrand, Paleo, 2011.

**EURIPIDE**, *Andromaque*, trad. BOLLACK Jean et Mayotte, Paris, Editions de Minuit, 1994.

**EUSEBE DE CESAREE**, *La Préparation évangélique*, 9 vol., Paris, Cerf, 1991.

**FLAVIUS JOSEPHE**, *Guerre des Juifs. Livre I*, trad. PELLETIER André, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

- *Guerre des Juifs. Livre II et III*, trad. PELLETIER André, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- *Guerre des Juifs. Livre IV et V*, trad. PELLETIER André, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- *Les Antiquités Juives. Livre I-III*, trad. NODET Etienne, Paris, Cerf, 1992.
- *Les Antiquités Juives. Livre IV-V*, trad. NODET Etienne, Paris, Cerf, 1995.
- *Les Antiquités Juives. Livre VI-VII*, trad. NODET Etienne, Paris, Cerf, 2001.
- *Les Antiquités Juives. Livre VIII-IX*, trad. NODET Etienne, Paris, Cerf, 2005.
- *Les Antiquités Juives. Livre X-XI*, trad. NODET Etienne, Paris, Cerf, 2010.

*La Doctrine des Douze apôtres (Didachè)*, 2e éd. (1re éd. 1978), trad. RODORF Willy et TUILIER André, Paris, Cerf, 1998.

*L'Épître des apôtres. Accompagnée du testament de notre Seigneur et notre Sauveur Jésus-Christ*, traduction de l'éthiopien, (Apocryphes 5), introduction et notes PERES Jacques-Noël, Brepols, 1994.

**LUCIEN DE SAMOSTATE**, *Œuvres complètes*, trad. TALBOT Eugène, Paris, Hachette, 1857.

**PHILON D'ALEXANDRIE**, *Apologiae pro Judaeis*, Paris, Cerf, 1974.

- *Quod omnis probus liber sit*, trad. PETIT Madeleine, Paris, Cerf, 1974.

**PLATON**, *La République*, trad. CAZEAUX Jacques, Paris, Librairie Générale française, 1995.

**PLINE L'ANCIEN**, *Histoire naturelle*, Paris, Dubochet, Editions d'Emile Littré, 1848-1950.

**PLUTARQUE**, *Œuvres morales*, trad. PHILIPPON André et SIRINELLI Jean, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

**SENEQUE**, *De la vie heureuse*, LAURAND Valéry (éd.), Paris, Ellipses, 2005.

**STRABON**, *Géographie*, trad. AUJAC Germaine, LASSERRE François, Paris, Les Belles Lettres, 1996.

**SUETONE**, *Vie des Douze Césars (2). Tibère, Caligula, Claude, Néron*, trad. AILLOUD Henry, Paris, Les Belles Lettres, 1932.

**TACITE**, *Annales. Livre I-III*, trad. GOELZER Henry, Paris, Les Belles Lettres, 1946.

- *Annales. Livre IV-XII*, trad. GOELZER Henry, Paris, Les Belles Lettres, 1938.

**TERTULLIEN**, *Du voile des vierges*, trad. MATTEI Paul, Paris, Cerf, 1997.

**THUCYDIDE**, *Œuvres*, trad. DE ROMILLY Jacqueline, 5 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1990.

# *Bibliographie*

## DICTIONNAIRES, ENCYCLOPÉDIES, LEXIQUES, OUTILS

**ALAND** Kurt, *Synopsis quattuor evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit*, Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1976.

*Ancien Testament interlinéaire. Hébreux-Français*, Villiers-le-Bel, Société Biblique Française, 2007.

**BAILLY** Anatole, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1950.

**BALZ** Horst, **SCHNEIDER** Gerhard (éd.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 3 vol., Grand Rapids (USA), William B. Eerdmans publishing company, 1990.

**BRENTON** Lancelot C. L., *The septuagint version. Greek and english*, Londres, Samuel Bagster and sons, 1976.

**CARREZ** Maurice, *Nouveau Testament interlinéaire grec/français*, Villiers-le-Bel, Société Biblique Française, 1993.

**CHANTRAINE** Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, 2 vol., Paris, Klincksieck, 1968.

*Computer-konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, Berlin, Walter de Gruyter, 1980.

**EARLE** Ralph, *Word Meanings in the New Testament. One-volume Edition*, Grand Rapids (USA), Baker Book House, 1986.

**EVEN-SHOSHAN** Abraham (éd.), *A new concordance of the Bible. Thesaurus of the language of the Hebrew Bible and Aramaic roots, word, proper names, phrases and synonyms*, Jérusalem, Keryat sepher, 1997.

**FLOBERT** Pierre (dir.), *Le grand Gaffiot. Dictionnaire Latin-Français*, Paris, Hachette, 2000.

**FRIBERG** Barbara et Timothy, *Analytical Greek New Testament* (Baker's Greek New Testament), Grand Rapids (USA), Baker Book House, 1981.

**HATCH** Edwin, **REDPATH** Henry A., *A concordance to the Septuagint. And the other greek versions of the Old Testament*, Grand Rapids (USA), Baker Books, 1998.

**JENNI** Ernst, **WESTERMANN** Claus (dir.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody (USA), Hendrickson, 1997.

**KITTEL** Gerhard (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vol., Grand Rapids (USA), William B. Eerdmans Publishing, 1965.

**LACOSTE** Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/PUF, 2007.

**LIDDELL** Henry G., **SCOTT** Robert, *A Greek-English Lexicon*, 9<sup>e</sup> éd. révisée (1<sup>ère</sup> éd. 1843), Oxford, Clarendon Press, 1940.

**NESTLE** Eberhard, **NESTLE** Erwin, **ALAND** Kurt (éd.), *Novum Testamentum Graecae*, 27<sup>e</sup> éd. (1<sup>ère</sup> éd. 1898), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1995.

**RENGSTORF** Karl Heinrich, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, 4 vol., Leiden (Hollande), Brill, 1975.

**SANDER** N. P., **TRENEL** Isaac L., *Dictionnaire hébreux-français*, Genève, Slatkine Reprints, 1991.

**THUILLIER** Jean-Paul (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité grecque et romaine* (Carré Histoire 56), Paris, Hachette, 2002.

**WENHAM** J. W., *Initiation au grec du Nouveau Testament* (Les Classiques Bibliques), Paris, Beauchesne, 1994.

#### INTRODUCTIONS, COMMENTAIRES ET ESSAIS THEOLOGIQUES

**ALETTI** Jean-Noël, *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie*, Paris, Le Cerf, 1998.

**BASSIN** François, **HORTON** Frank, **KUEN** Alfred, *Introduction au Nouveau Testament. Evangiles et actes*, Saint-Légier (Suisse), Emmaüs, 1990.

**BAUDRILLART** André, *La charité aux premiers siècles du christianisme*, Paris, Librairie Bloud et compagnie, 1903.

**BOISMARD** Marie-Emile, **LAMOUILLE** Arnaud, *Les Actes des deux apôtres. Le sens des récits*, II (Etudes Bibliques 13), Paris, Gabalda, 1990.

**BOISMARD** Marie-Emile, **TAYLOR** Justin, *Les Actes des deux apôtres* (Etudes Bibliques. Nouvelle série 41), Paris, Gabalda, 2000.

**BOVON** François, « Des noms et des nombres dans le christianisme primitif », *ETR* 3/2007 (Tome 82), p. 337-360.

- *Luc, le théologien. Vingt-cinq ans de recherche (1950-1975)*, Genève, Labor et Fides, 1978.

**CHABERT D'HYERES** Sylvie, *L'Evangile de Luc et les Actes des Apôtres selon le Codex Bezae Cantabrigiensis*, Paris, L'Harmattan, 2009.

**COULANGE** Pierre, *L'option préférentielle pour les pauvres. Parcours biblique et théologique*, Paris, Parole et Silence, 2011.

**DIONNE** Christian, *L'Évangile aux juifs et aux païens. Le premier voyage missionnaire de Paul (Actes 13-14)*, Paris, Cerf, 2011.

**DUPONT** Jacques, *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Paris, Cerf, 1984.

**FABIEN** Patrick, *Philippe « l'évangéliste » au tournant de la mission dans les Actes des apôtres*, Paris, Cerf, 2010.

**FLICHY** Odile, *L'œuvre de Luc. L'Évangile et les Actes des apôtres*, Paris, Cerf, 2000.

**GRAPPE** Christian, *Initiation au monde du Nouveau Testament (Le Monde de la Bible 63)*, Genève, Labor et Fides, 2010.

**KATO** Takashi, *La pensée sociale de Luc-Actes*, Paris, PUF, 1997.

**L'ÉPLATTENIER** Charles, *Les Actes des apôtres (La Bible, Porte-Parole)*, Genève, Labor et Fides, 1992.

**LOISY** Alfred, *Les Actes des apôtres*, Paris, Emile NOURRY Editeur, 1920.

**LÜTHI** Walter, *Les Actes des apôtres*, trad. MARION Emile, Genève, Labor et Fides, 1958.

**MARECHAL** Jean-Paul, « Aux origines bibliques de l'éthique économique », *Ecologie & Politique*, 2/2004 (N° 29), p. 215-226.

**MARGUERAT** Daniel, « Entre Dieu et Mamon. Parcours sur biblique sur l'argent » in *Parlons argent. Economistes, psychologues et théologiens s'interrogent*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 31-51.

- *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie (Le Monde de la Bible 41)*, 3<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 2000), Genève, Labor et Fides, 2004.
- *La première histoire du christianisme. Les Actes des apôtres*, Genève-Paris, Labor et Fides-Cerf, 1999.
- *L'aube du christianisme*, Genève-Paris, Labor et Fides-Bayard, 2008.
- *Le Dieu des premiers chrétiens*, Genève, Labor et Fides, 2010.
- *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle (Le Monde de la Bible 32)*, Genève, Labor et Fides, 1996.
- *Les Actes des apôtres (1-12) (Commentaire du Nouveau Testament Va deuxième série)*, Genève, Labor et Fides, 2007.
- « LUC, pionnier de l'historiographie chrétienne », *RSR* 4/2004 (Tome 92), p. 513-538.

**MIES** Françoise (éd.), *Bible et économie. Servir Dieu ou l'argent*, Bruxelles, Lessius, 2003.

**TROCME** Etienne, *Le Livre des Actes et l'histoire*, Paris, PUF, 1957.

#### HISTOIRE ET RELIGIONS DE L'ANTIQUITE

**BASLEZ** Marie-Françoise, *Bible et histoire, judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris, Fayard, 1998.

- *Comment notre monde est devenu chrétien*, Tours, CLD, 2008.
- « Communautés sans communautarisme. Les premiers chrétiens dans la cité », *Études* 12/2007 (Tome 407), p. 629-639.
- *Ecrire l'histoire à l'époque du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 2007.
- *Les premiers temps de l'église de Saint Paul à Saint Augustin*, Paris, Gallimard, 2004.
- *Saint Paul. Artisan du monde chrétien*, Paris, Fayard, 2008.

**BEARD** Mary, **NORTH** John, **PRICE** Simon, *Religions de Rome*, Paris, Picard, 2006.

**BURKERT** Walter, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, trad. SEGONDS Alain-Philippe, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

**CABANES** Pierre, *Introduction à l'histoire de l'Antiquité* (Cursus), 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1995), Paris, Armand Colin, 2001.

**CEBEILLAC-GERVASONI** Mireille, **CHAUVOT** Alain, **MARTIN** Jean-Pierre, *Histoire Romaine* (Collection U. Histoire), 2e éd. revue et augmentée, Paris, Armand Colin, 2010.

**COUSIN** Hugues, **LEMONON** Jean-Pierre, **MASSONET** Jean, *Le Monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 2004.

**GIRI** Jacques, *Les nouvelles hypothèses sur les origines du christianisme. Enquête sur les recherches récentes*, Paris, Karthala, 2009.

**GUERBER** Eric, **NAPOLI** Joëlle, **RIVIERE** Yann et al., *Rome, ville et capitale. I<sup>er</sup> siècle av. J.-C – II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.*, Neuilly, Atlande, 2002.

**JACQUES** François, **SCHEID** John, *Les structures de l'Empire romain*, Paris, PUF, 2010.

**JEREMIAS** Joachim, *Jérusalem au temps de Jésus. Recherches d'histoire économique et sociale pour la période néotestamentaire* (Etudes annexes de la Bible de Jérusalem), Paris, Cerf, 1967.

**LEMAIRE** André, **MIMOUNI** Simon C., *Qoumrân et le Judaïsme du tournant de notre ère. Actes de la Table Ronde, Collège de France, 16 Novembre 2004*, Paris-Louvain, Peeters, 2006.

**LEMONON** Jean-Pierre, *Les débuts du christianisme. De 30 à 130*, Paris, L'Atelier, 2003.

- « Qumran. Où en est-on ? », *Études*, 11/2002 (Tome 397), p. 499-511.

**LEPELLEY** Claude, *L'Empire romain et le christianisme*, Paris, Flammarion, 1969.

**LEVINE** Lee I., « Les fonctions de la synagogue » in *Aux origines du christianisme*, Paris, Gallimard, 2008.

**MESLIN** Michel, **LAPLANQUE** Jean-Rémy, *Le christianisme antique*, Paris, Armand Colin, 1967.

**MIMOUNI** Simon-Claude, **MARAVAL** Pierre (éd.), *Le Christianisme. Des origines à Constantin*, Paris, PUF, 2006.

**PAUL** André, « Bulletin du judaïsme ancien (1) », *RSR* 1/2009 (Tome 97), p. 75-106.

- « Bulletin de judaïsme ancien (1) (Deuxième partie) », *RSR* 1/2010 (Tome 98), p. 109-127.
- « Bulletin du Judaïsme ancien (II) », *RSR* 1/2006 (Tome 94), p. 129-160.
- « Du bon usage des Esséniens. Soixante ans après », *Études* 4/2007 (Tome 406), p. 498-507.
- *Jésus-Christ, la rupture. Essai sur la naissance du christianisme*, Paris, Bayard, 2001.

**PERROT** Charles, *Jésus et l'histoire*, Paris, Desclée, 1979.

**POUILLY** Jean, *La règle de la communauté de Qumrân. Son évolution littéraire* (Cahiers de la Revue biblique 17), Paris, Gabalda, 1976.

**PRIETO** Christine, *Christianisme et Paganisme. La prédication de l'Évangile dans le monde gréco-romain*, Genève, Labor et Fides, 2004.

**SCHEID** John, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005.

- *Religion et piété à Rome*, Paris, Albin Michel, 2001.
- *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin, 2002.



**SCHÄFER** Peter, *Judéophobie. Attitudes à l'égard des Juifs dans le monde antique* (Patrimoine islam), Paris, Cerf, 2003.

**SCHIFFMAN** Lawrence H., *Les manuscrits de la mer Morte et le Judaïsme. L'apport de l'ancienne bibliothèque de Qumrân à l'histoire du Judaïsme*, Montréal, Fides, 2003.

**STAPFER** Edmond, *La Palestine au temps de Jésus-Christ d'après le Nouveau Testament, l'historien Flavius Josèphe et les Talmuds*, 3e éd. revue et corrigée, Paris, Fischbacher, 1885.

**TAYLOR** Justin, *D'où vient le christianisme ?* (Lire la Bible 130), Paris, Cerf, 2003.

**THEISSEN** Gerd, *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus-Paul-Jean*, Genève, Labor et Fides, 1996.

- *La religion des premiers chrétiens. Une théorie du christianisme primitif*, trad. HOFFMANN Joseph, Paris, Cerf, 2002.
- *Le mouvement de Jésus. Histoire sociale d'une révolution des valeurs*, Paris, Cerf, 2006.
- *Psychologie des premiers chrétiens. Héritages et ruptures*, trad. HOFFMANN Joseph, Genève, Labor et Fides, 2011.

**TROCME** Etienne, *L'enfance du christianisme*, Paris, Noësis, 1998.

**VOUGA** François, *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats* (Le Monde de la Bible 35), Genève, Labor et Fides, 1997.

**WHITTAKER** Charles, « le pauvre », *L'homme romain*, Paris, Seuil, 2002, p. 349-384.

**WILDHABER** Bruno, *Paganisme populaire et prédication apostolique*, Genève, Labor et Fides, 1987.

# Table des matières

<i>Remerciements</i> .....	1
<i>Abréviations</i> .....	2
<i>Introduction</i> .....	3
1. Regards sur les textes : étude des caractéristiques du support matériel .....	7
1.1. La mise en commun des biens à Jérusalem (Ac 2.42-47, 4.32-37) .....	8
1.1.1. Evaluation de l'historicité de la communauté des biens.....	9
1.1.2. Mode de fonctionnement de la communauté des biens .....	10
1.1.3. Influence de la communauté des biens sur l'organisation structurelle du support matériel chrétien .....	15
1.2. Ethique de participation chrétienne : l'exercice de la bienfaisance et les collectes au secours des nécessiteux .....	17
1.2.1. Les actes de compassion de Tabitha (Ac 9.36-42) .....	18
1.2.2. Les collectes organisées en faveur des pauvres de Jérusalem .....	21
1.3. Les soutiens financiers aux charismatiques itinérants chrétiens .....	24
1.3.1. Le charisme d'itinérance : définitions.....	24
1.3.2. L'aide matérielle aux charismatiques itinérants chrétiens .....	28
1.3.3. L'exemple de l'apôtre Paul .....	30
2. Du support matériel dans l'Orient ancien et dans l'Empire romain .....	33
2.1. L'exercice de la bienfaisance dans l'Orient ancien et le Judaïsme ancien	34
2.1.1. L'exercice de la bienfaisance dans l'Orient ancien .....	34
2.1.2. De la charité juive au I <sup>er</sup> siècle de notre ère .....	36
2.2. La mise en commun des biens dans l'Empire romain .....	42
2.2.1. Les communautés esséniennes et de Qumran .....	42
2.2.2. La communauté des biens dans les <i>thiasos</i> grecs et les <i>collegias</i> romaines .....	47

3.	Le support matériel, pilier du christianisme primitif .....	52
3.1.	Le support matériel chrétien, voie d'intégration sociale.....	53
3.1.1.	La mutation sociale du christianisme primitif.....	53
3.1.2.	Le patriarcalisme de l'amour, une alternative aux problèmes d'intégration sociale.....	55
3.1.3.	Les limites de ces modèles : exemples de dépendance sociale et économique .....	57
3.2.	Evaluation de l'influence du support matériel dans la croissance numérique de la communauté chrétienne .....	60
3.2.1.	Problèmes d'une évaluation de l'influence du support matériel dans la croissance numérique de la communauté chrétienne .....	60
3.2.2.	Le rôle de l'aide matérielle dans la croissance numérique du christianisme primitif .....	64
3.3.	Considérations finales : vers une théorie du support matériel chrétien.....	68
3.3.1.	Le support matériel et la mise en application de la liberté évangélique face à Mamon .....	68
3.3.2.	Evolution de la pensée chrétienne sur l'aide matérielle .....	70
	<i>Conclusion</i> .....	75
	<i>Editions utilisées pour les Sources</i> : .....	81
	<i>Bibliographie</i> .....	83
	Table des matières .....	89