

Identité, transformation et mise en récit :
Une analyse narrative de l'histoire de Luc, Pierre, Corneille et compagnie
(Actes 10,1–11,18)

par
Martha Milagros Acosta Valle

Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul
en vue de l'obtention du
doctorat de philosophie en théologie
et du doctorat en théologie

© Martha Milagros Acosta Valle, Ottawa, Canada, 2013

Living with the Scriptures is more like sailing than like building a cathedral. We don't have control over the elements – just enough to navigate in the face of surprising shifts of wind and changed water conditions. Some would perhaps hope for more stability, but for sailors, bedrock is where sunken ships lie.¹

Donald H. Juel

¹ Donald H. JUEL, « Your Word is Truth : Some Reflections on a Hard Saying », dans *Princeton Seminary Bulletin*, 17 (1996), p. 27. Cité par Beverly R. GAVENTA, « Donald Harrisville Juel : A Tribute », dans *Princeton Seminary Bulletin*, 24 (2003), p. 350.

Table de matières

Introduction	1
Chapitre I : État de la question et considérations méthodologiques	14
1. Luc–Actes et ses lecteurs : un ouvrage à visée identitaire	14
Audience pagano-chrétienne.....	20
Audience judéo-chrétienne.....	27
Audience mixte.....	33
Actes 10,1–11,18 et le lecteur lucanien.....	37
2. Actes 10,1–11,18 et ses personnages : une question d’identité	46
Apports de l’analyse narrative.....	48
3. Considérations méthodologiques	62
Distinctions de base.....	63
Quelques outils narratologiques et leur utilité pour notre projet.....	65
Limites de la méthode.....	69

Chapitre II : Un sommet longuement préparé : le contexte littéraire d'Actes 10,1–11,18	71
1. La mission/identité de Jésus	72
Des Gentils à Nazareth ? État des lieux.....	74
Nazareth (Luc 4,25-27) et Césarée (Actes 10,1–11,18) : remarquables coïncidences.....	77
Le vrai débat de l'heure : l'identité de Jésus.....	82
L'écart entre les niveaux narratifs et la naissance d'un paradigme.....	86
De Nazareth à Pâques	92
Fils de Dieu, prophète, Christ.....	92
La place accordée aux représentants des Nations.....	98
2. La mission/identité de l'Église	102
« Être ses témoins » (Luc 24,48 ; Actes 1,8)	102
« Jusqu'aux confins de la terre » (Actes 1,8).....	106
Trois lignes thématiques concomitantes	110
Le conflit à l'externe et à l'interne.....	110
Le combat contre Dieu.....	111
La parole grandissait	113
3. La mission/identité de Pierre	114
Le statut de Pierre.....	116
À Lydda.....	117
À Joppé.....	117
4. Conclusion	118

Chapitre III : Analyse narrative de l'épisode d'Actes 10,1–11,18.....	122
1. Deux hommes, deux visions, deux manières d'être/agir dans le moment présent	131
La vision de Corneille (Actes 10,1-8)	
« Maintenant, donc, envoie des hommes à Joppé »	133
La vision de Pierre (Actes 10,9-16)	
« Lève-toi, Pierre, tue et mange »	138
2. De la maison de Simon à la maison de Corneille : rencontres et transformation.....	150
Rencontres à Joppé (Actes 10,17-23).....	151
Sur la terrasse, l'Esprit Saint et Pierre (Actes 10,17-20)	
« Lève-toi, Pierre, descends et pars »	152
À l'étage, Pierre et l'ambassade de Corneille (Actes 10,21-23)	
« <i>Je suis</i> celui que vous cherchez »	155
« S'étant levé, il partit »	158
Rencontres à Césarée (Actes 10,24-48).....	162
À l'extérieur de la maison, Pierre et Corneille (Actes 10,24-26)	
« Lève-toi, moi aussi, <i>je suis</i> un humain ».....	164
À l'intérieur de la maison, les groupes de Césarée et de Joppé (Actes 10,27-48)	167
« Dieu m'a montré (...) ».....	168
« Je saisis (...) ».....	190
« Dieu n'est pas partial ».....	192
« Celui-ci [Jésus Christ] est lui le Seigneur de tous ».....	197
« Nous [<i>sommes</i>] témoins ».....	207
« Quiconque croit en lui ... ».....	213
« Comme nous! ».....	216
3. Répercussions à Jérusalem (Actes 11,1-18).....	226
4. Conclusion.....	244

Chapitre IV : Quelques implications pour la suite du macro-récit	251
1. Les croyants de Judée ont-ils compris ?.....	252
2. Le parallèle entre Pierre et Paul considéré d'un point de vue narratif	265
3. L'identité du témoin : une manière d'être/agir dans le moment présent	281
4. La continuité/discontinuité de la Loi	285
5. Questions ouvertes	291
Essai de synthèse	297
Bibliographie	315

INTRODUCTION

La présente recherche aborde un thème majeur de la pensée contemporaine : l'identité et ses transformations. Sujet récurrent depuis l'Antiquité jusqu'à l'époque moderne¹, la notion d'identité a connu une popularité sans précédent dans les décennies qui ont suivi la fin de la deuxième guerre mondiale², un intérêt qui n'a pas cessé de grandir si l'on considère la pluralité d'angles à partir desquels la question identitaire a été traitée et le nombre d'études qui continuent à lui être consacrées jusqu'à ce jour³. Philosophes, psychologues, historiens, sociologues, anthropologues, politologues et bien sûr, théologiens, tous semblent avoir un mot à dire, un aspect spécifique à souligner à propos d'une problématique particulièrement complexe qui a retenu l'attention des spécialistes les plus renommés dans le domaine des sciences humaines⁴.

¹ Depuis la célèbre inscription *connais-toi toi-même*, gravée sur le fronton du temple d'Apollon à Delphes, jusqu'à l'intérêt tout particulier des philosophes grecs pour le phénomène de la permanence et du changement, spécifiquement dans le monde physique, l'attention que la Grèce ancienne accordait à la question identitaire ne se peut plus vaste et diversifiée. Selon Caroline W. BYNUM, l'époque médiévale a connu, à son tour, un attrait singulier pour le problème ontologique de la *mutatio*, « the fundamental fact that something can become something else », *Metamorphosis and Identity*, New York, Zone Books, 2005, p. 18. En ce qui concerne l'époque moderne, c'est le philosophe anglais John Locke (1632-1704) qui reçoit le crédit de l'invention de l'identité dans un sens plus contemporain, quand il retient « l'équation entre identité personnelle et mémoire » et donne ainsi naissance à « l'identité psychique ». Voir Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 150-151. Sur le rôle de Locke, voir aussi Antonio ALLEGRA, « Crise de l'unum, avènement de l'identité : remarques lockiennes », dans Gabriela Federici VESCOVINI (éd.), *Le problème des transcendants du XIVe au XVIIIe siècle* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série), Paris, J. Vrin, 2002, p. 229-243. Une présentation succincte de l'évolution de cette notion chez Mary DOUGLAS, « La connaissance de soi », dans *Revue du Mouvement Anti-Utilitariste en Sociologie*, 8/2 (1990), p. 125-136.

² Voir Philip GLEASON, « Identifying Identity : A Semantic History », dans *The Journal of American History*, 69/4 (1983), p. 910-931.

³ Rogers BRUBAKER et Frederik COOPER découvrent une augmentation de plus de 50 pour cent dans le nombre d'articles répertoriés dans la base de données *Current Contents*, entre 1990-1997, contenant dans leur titre le mot identité/s. Pendant la même période, le nombre total d'articles dans la même base de données a augmenté seulement d'un 20 pour cent, « Beyond Identity », dans *Theory and Society*, 29 (2000), p. 38, n.14. Dans le monde francophone, l'intérêt accru pour le thème de l'identité se reflète, non seulement dans la tenue de colloques interdisciplinaires (voir, par exemple, Edgardo D. CAROSELLA – Bertrand SAINT-SERNIN – Philippe CAPELLE – S.E. Marcelo SÁNCHEZ SORONDO (éds.), *L'identité changeante de l'individu. La constante construction du Soi*, Paris, L'Harmattan, 2008 ; CHRÉTIENS DANS L'INFORMATION (dir.), *L'identité : en panne ou en devenir ?*, préface d'Olivier Abel, Valence, Peuple Libre, 2010), mais aussi dans la réédition récente de certaines contributions particulièrement significatives, telles que le séminaire sur l'identité dirigé par Claude LÉVI-STRAUSS dans les années soixante-dix : *L'identité : Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France (1974-1975)* (Quadrige. Grands Textes), sixième édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2010. La cinquième édition de cet ouvrage a été publiée par les Presses Universitaires de France dans la même collection trois ans plus tôt.

⁴ Pour n'en mentionner que quelques-uns, citons Erik H. ERIKSON, *Identity and the Life Cycle : Selected Papers*, avec une introduction historique de David Rapaport, New York, International Universities Press, 1959 ; Jean PIAGET, *Épistémologie et psychologie de l'identité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968 ; Claude LÉVI-STRAUSS (éd.), *L'identité : Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France (1974-75)*, Paris, Grasset, 1977 ; Paul RICŒUR, « L'identité narrative », dans Pierre BÜHLER – Jean-

De prime abord, parler d'identité semble aller de soi. L'emploi du terme est devenu si habituel qu'on serait tenté de penser que préciser son contenu sémantique s'avère superflu. Pour changer d'avis, il suffit d'effectuer un bref sondage de la littérature sur le sujet produite pendant les dix dernières années⁵. On découvre alors non seulement la polysémie du terme, mais les sens carrément opposés qu'on lui prête et qui provoquent des réactions partagées de la part des chercheurs⁶. Quand on parle d'identité, parle-t-on d'une réalité permanente ou en changement, d'une essence ou d'un processus⁷, d'attributs reçus ou de choix responsables⁸, d'un fait brut ou d'une interprétation des faits⁹ ? Confrontés à la charge d'ambiguïté que cette notion renferme, certains la déclarent

François HABERMACHER (éds.), *La narration. Quand le récit devient communication* (Lieux théologiques, 12), Genève, Labor et Fides, 1988, p. 287-307 ; « L'identité narrative », dans *Esprit* 78, (1988), p. 295-304 ; « L'identité personnelle et l'identité narrative », dans *Soi-même comme un autre*, p. 137-198 ; Charles TAYLOR, *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989 ; Jürgen HABERMAS, *Staatsbürgerschaft und rationale Identität : Überlegungen zur europäischen Zukunft*, St. Gallen, Erker, 1991 ; Richard JENKINS, *Social Identity* (Key Ideas), troisième édition, London / New York, Routledge, 2008 (première édition, 1996) ; Amartya SEN, *Identité et violence. L'illusion du destin*, traduit de l'anglais par Sylvie Kleiman-Lafon, Paris, Odile Jacob, 2007 (original en anglais, 2006). Je dois la référence de Jürgen Habermas à BRUBAKER – COOPER, « Beyond Identity », p. 38-39, n. 17.

⁵ Dans les années soixante-dix, LÉVI-STRAUSS mettait déjà en garde contre la tendance à tenir pour acquis le sens du terme. « Toute utilisation de la notion d'identité commence par une critique de cette notion », « Conclusions », dans Claude LÉVI-STRAUSS (éd.), *L'identité*, p. 331. JENKINS se prononce dans le même sens quand il prévient : « We should not take identity for granted », *Social Identity*, p. 5.

⁶ BRUBAKER – COOPER répertorient six emplois clefs du mot identité pour conclure : « These usages are not simply heterogeneous ; they point in sharply differing directions (...) 'Identity', then, bears a multivalent, even contradictory theoretical burden », « Beyond Identity », p. 8.

⁷ Richard HANDLER fait état de ce contraste dans son article « Is 'Identity' a Useful Cross-Cultural Concept ? », dans John R. GILLIS (éd.), *Commemorations : The Politics of National Identity*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 29 : « In current scholarly analyses of collective identities there is a tension between the notion that identity is essential, fundamental, unitary, and unchanging and the notion that identities are constructed and reconstructed through historical action ». Margaret R. SOMERS qualifie de « recurring problem » la tendance à renfermer les identités « into fixed 'essentialist' (pre-political) singular categories », « The Narrative Constitution of Identity : A Relational and Network Approach », dans *Theory and Society*, 23 (1994), p. 605. Contre la réification du concept, les propos de JENKINS : « It is a process – *identification* – not a 'thing'. It is not something that one can *have*, or not ; it is something that one *does* », *Social Identity*, p. 5. Une position partagée par HANDLER, pour qui l'identité est plus un verbe qu'un nom. Voir « Is Identity a Useful Cross-Cultural Concept ? », p. 29.

⁸ Avec la référence à des conflits sanglants de l'histoire contemporaine (le Kosovo, la Bosnie, le Rwanda, le Timor, Israël, la Palestine, le Soudan, etc.), SEN cautionne contre les haines sectaires qui sont « alimentées par l'illusion d'une identité unique, qui ne peut faire l'objet d'un choix », *Identité et violence*, p. 15-16. Dès lors, l'importance « capitale de reconnaître le rôle de la raison et du choix dans la pensée identitaire » (p. 32) et d'opposer une compréhension « prédéterminée, pour ainsi dire par la nature elle-même, sans intervention de la volonté humaine, et simplement 'reconnue' » (p. 27). Pour sa part, Judith LIEU souligne le caractère construit de l'identité, dans le sens que celle-ci implique la notion d'origines, mais inclut également « the mechanisms for managing change and claiming continuity », *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 13.

⁹ Un certain nombre d'auteurs se prononcent sur le caractère herméneutique de l'identité. Entre autres, citons LÉVI-STRAUSS : « L'identité est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il ait jamais d'existence réelle », « Conclusions », dans Claude LÉVI-STRAUSS (éd.), *L'identité*, p. 332 ; RICŒUR : « (...) la connaissance de soi est une interprétation », « L'identité narrative », dans *Esprit*, p. 295 ; « Se connaître (...), c'est s'interpréter soi-même sous le double régime du récit historique et du récit de fiction », « L'identité narrative », dans BÜHLER – HABERMACHER (dir.),

définitivement non-pertinente et prônent son abolition formelle du langage scientifique¹⁰. Pour d'autres, en revanche, il s'agit d'une catégorie heuristique indispensable dont la pertinence dépend du sens critique qui oriente son emploi¹¹.

Sans entrer davantage dans les méandres de ce débat, qui du reste ne concerne pas directement l'objet de notre recherche¹², disons que ses implications touchent de près le domaine de la théologie et, tout particulièrement, celui des études bibliques. Alors que les historiens du christianisme ancien excluent généralement les données apportées par le canon du Nouveau Testament¹³ et repoussent l'émergence d'une identité chrétienne proprement dite jusqu'au II^e siècle et même jusqu'au IV^e

p. 287 ; Hervé MARSHALL : « Difficile d'accepter, en effet, que nos propres sentiments au sujet de ce que nous sommes, ou de ce que nous croyons être, sur un plan collectif comme sur un plan individuel, ne sont pas des faits absolus mais une façon particulière de nous interpréter nous-mêmes », *L'identité en question* (Philo), Paris, Ellipses, 2006, p. 140. Sur le caractère symbolique de l'identité, voir JENKINS, *Social Identity*, p. 134.

¹⁰ Les raisons invoquées diffèrent. Pour BRUBAKER – COOPER : « [Identity] (...) is too ambiguous, too torn between 'hard' and 'soft' meanings, essentialist connotations and constructivist qualifiers, to be of any further use to sociology », « Beyond 'Identity' », p. 2. HANDLER, pour sa part, estime que le fait que les idéologues nationalistes s'engagent dans le discours de l'identité « is a sociocultural fact of no small importance ». Il conclut : « We need a language other than the discourse of identity in order to be able to comment creatively upon that discourse », « Is 'Identity' a Useful Cross-Cultural Concept ? », p. 30. La position de Regina SCHWARTZ se radicalise davantage. Pour elle, ce n'est plus une question de langage : « Acts of identity formation are themselves acts of violence », *The Curse of Cain : The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, p. 5. Cité par LIEU, *Christian Identity*, p. 15.

¹¹ Entre autres, JENKINS : « We need to find a compromise between a complete rejection of 'identity', in the style of Brubaker and Malešević, and an uncritical acceptance of its ontological status and axiomatic significance (...), what matters most is how we write and talk about them, not an artificial and mutually exclusive choice between them », *Social Identity*, p. 14-15 ; SEN : « (...) réprimer l'expression de l'identité en général ne saurait constituer une voie satisfaisante. Tout d'abord parce que l'identité peut être une richesse et un réconfort, en même temps qu'une source de violence et de terreur ; traiter la notion d'identité comme un mal universel aurait donc peu de sens », *Identité et violence*, p. 26. Sur une note plus existentielle, les propos de BYNUM : « These dichotomies of nature versus nurture, biology versus social construction, mind versus body, essence versus agency do not seem to me to give us the help we need to deal compassionately with ourselves or with others. In the complex decisions we must make as we gain and lose children, parents, lovers, friends, even the selves we thought we were, we need a sense of identity – identity as individuality, identity as group affiliation, identity as continuity – more labile and nuanced than these stark contrasts suggest. Who I am, who you are, is (as we all know at heart) seldom a matter of either-or », *Metamorphosis and Identity*, p. 187.

¹² En effet, la présente thèse ne vise pas l'éclaircissement du contenu du concept d'identité ni la mise en valeur ou le questionnement de sa pertinence, ce qui n'implique nullement qu'une telle discussion nous laisse indifférents. Au contraire, nous pensons avec JENKINS, SEN et BYNUM, entre autres, que cette catégorie est toujours valide lorsque employée de façon critique et nous souscrivons au caractère herméneutique de l'identité dont parlent spécifiquement LÉVI-STRAUSS, RICŒUR et MARSHALL. Pour l'exploration du lien entre identité et récit dans le contexte de la présente thèse, la définition de JENKINS va s'avérer particulièrement pertinente, étant donné sa clarté ainsi que l'importance y accordée au rôle du langage. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans la section méthodologique.

¹³ Comme le signale Averil CAMERON : « On the whole, histories of the development of Christianity in the Roman Empire written by historians and from the historical point of view have focused more on its social and institutional dimensions than on its modes of expression. There are two reasons for this : first, it is part of the wider indifference among historians to the use of literature (as distinct from 'literary sources') as evidence, and second, it stems from the well-established practice of leaving Christian texts aside except where they seem to provide factual evidence », *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse* (Sather Classical Lectures, 55), Berkeley, University of California Press, 1991, p. 2.

siècle¹⁴, les exégètes des plus diverses affiliations méthodologiques¹⁵ affirment le rôle central de la littérature néotestamentaire « non seulement pour documenter ce que voulait dire être chrétien, mais pour configurer réellement le christianisme »¹⁶. Les premiers cherchent des preuves tangibles, des faits historiquement vérifiables d'une séparation consommée entre judaïsme et christianisme, tandis que les derniers regardent les stades antérieurs de ce processus, particulièrement les manifestations langagières et à plus forte raison, textuelles, qui signalent l'apparition d'un univers symbolique distinctif¹⁷. En ce sens, les propos de David G. Horrell semblent tout à fait pertinents :

Le processus du « devenir chrétien », devenir quelque chose ayant une identité et un contenu distincts et définis vis-à-vis du judaïsme, n'a pas été un processus rapide et univoque et il ne peut être considéré achevé qu'après la période de la chrétienté primitive, qui atteint son apogée pendant le quatrième siècle et le cinquième siècle, avec la formulation classique de la doctrine chrétienne dans les Conciles de Nicée (325 n.e.) et de Chalcédoine (451 n.e.). Cependant, c'est durant la période du Nouveau Testament que les fondements de l'identité et du contenu proprement chrétiens sont établis ; dans cette période de la chrétienté primitive, on peut retracer les changements et les développements cruciaux dans le processus du « devenir chrétien ».¹⁸

¹⁴ LIEU remarque comment, en excluant les données apportées par les livres du Nouveau Testament, les historiens attendent jusqu'au II^e siècle, avec la figure d'Ignace d'Antioche, le premier auteur à employer le terme « christianismos », pour signaler l'émergence d'une identité chrétienne proprement dite. Parfois, on attend même au IV^e siècle avec la figure d'Athanase. La fixation du canon du Nouveau Testament est considérée alors le point de repère par excellence dans la reconnaissance du caractère distinct du christianisme par rapport au judaïsme. Voir « The New Testament and Early Christian Identity », dans *Neither Jew nor Greek ? Constructing Early Christianity*, London, T. & T. Clark, 2002, p. 192-193.

¹⁵ Y inclus les représentants de l'ensemble de méthodes réunies sous l'appellation d'exégèse historico-critique.

¹⁶ LIEU, *Christian Identity*, p. 6 : « That we are dealing with texts is important. Texts play a central part not only in the documentation of what it meant to be a Christian, but in actually shaping Christianity (...) It was through her remarkable literary creativity and productivity that a multifaceted self-conscious identity was produced ». Traduction libre.

¹⁷ JENKINS souligne le lien intrinsèque entre l'existence d'un univers symbolique partagé et le rôle du langage, quand il affirme : « It is in and out of what people *do* that a shared sense of things and a shared symbolic universe emerge. And it's in talking together [and *a fortiori* writing] about 'community' – which is, after all, a public *doing* – that its symbolic value is produced and reproduced », *Social Identity*, p. 138. Des applications du concept d'univers symbolique aux textes de l'Ancien et du Nouveau Testaments chez Philip F. ESLER, *Community and Gospel in Luke–Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 57), Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 16-23 ; Jerome NEYREY, « The Symbolic Universe of Luke–Acts : 'They Turn the World Upside Down' », dans Jerome NEYREY (éd.), *The Social World of Luke–Acts : Models of Interpretation*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1991, p. 271-305 ; Nicholas T. WRIGHT, « Story, Symbol, Praxis : Elements of Israel's Worldview », dans *The New Testament and the People of God*, vol. 1, Minneapolis, Fortress Press, 1991, p. 215-243.

¹⁸ « The process of 'becoming Christian', becoming something with a distinct and defined identity and content vis-à-vis Judaism, was hardly a swift singular process, and it can only be said to be completed after the period of earliest Christianity, reaching a culmination in the fourth and fifth centuries, with the classic formulations of Christian doctrine at the councils of Nicea (325 C.E.) and Chalcedon (451 C.E.). However, it is in the New Testament period that the foundations of the distinctively Christian identity and content are laid down; in this period of earliest Christianity one can trace the changes and developments that are crucial to the process of 'becoming Christian' », David G. HORRELL, « 'Becoming Christian' : Solidifying Christian Identity and Content », dans Anthony J. BLASI – Jean DUHAIME – Paul-André TURCOTTE (éds.), *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Walnut Creek / Lanham / New York / Oxford, Altamira Press, 2002, p. 309-310. Traduction libre.

Intéressée par le rapport entre identité et changement au sein de la tradition chrétienne, la présente recherche se tourne donc vers le Nouveau Testament, concrètement vers le livre des Actes des apôtres, candidat idéal si l'on considère le caractère véritablement unique de l'œuvre lucanienne à l'intérieur du canon néotestamentaire. En effet, dans l'ensemble des livres canoniques produits par les chrétiens, le diptyque attribué à Luc¹⁹ exprime de façon plus explicite, dans l'architecture même de l'ouvrage, la conscience d'un avant et d'un après, marqué par le sommet, voire l'hiatus radical qu'est la résurrection et l'ascension du Seigneur. Spécifiquement parmi les évangélistes, seul Luc a considéré inachevée sa tâche une fois racontée l'histoire du Jésus historique et des apparitions postpascales. Il recommence là où tous les autres achèvent et ce faisant, il reconnaît et présente le deuxième versant d'une expérience de foi où le Nazaréen devient Seigneur de tous (Actes 10,36)²⁰, le témoignage oculaire fait place au témoignage authentique²¹, les disciples deviennent Église²² et la Bonne Nouvelle voyage d'un milieu majoritairement palestinien, politiquement périphérique, jusqu'au cœur même de l'empire²³.

Certes, il faut chercher la genèse de ces transformations beaucoup plus tôt. Le premier volume à Théophile rapporte comment, durant le ministère public de Jésus, la rencontre avec le prophète de Nazareth entraîne souvent des changements majeurs, voire de vraies métamorphoses dans l'existence des individus. Comme le remarque avec justesse Beverly R. Gaventa : « Luc–Actes inclut plusieurs

¹⁹ Dans le cadre de la présente recherche, nous faisons par commodité référence à « Luc », en marge de toute considération de type historique ayant trait à l'identité réelle de l'auteur de Luc–Actes.

²⁰ Cette progression au niveau christologique est profondément reliée à la progression qui se vérifie au niveau théologique, concernant la figure narrative de Dieu en Luc–Actes. Comme l'affirme avec justesse François BOVON : « Luc est le seul dans le Nouveau Testament à exposer narrativement comment le Dieu des Pères est devenu le Dieu universel », « Le Dieu de Luc », dans *L'œuvre de Luc* (Lectio divina, 130), Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 238.

²¹ Le témoignage oculaire des témoins de la première heure (Luc 1,2), aussi important soit-il, doit être mis à l'épreuve de la passion et de la résurrection. Autrement dit, croire au Ressuscité va exiger des témoins une manière radicalement nouvelle de voir et conséquemment, de s'engager. Robert W. WALL – Anthony B. ROBINSON rendent compte de ce passage quand ils observent que, dans les Actes, « Christians move from being spectators to participants, from objects to agency », *Called to Be Church : The Book of Acts for a New Day*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006, p. 7.

²² L'absence du terme « église » du troisième évangile montre à quel point, dans la perspective lucanienne, la communauté ecclésiale se constitue seulement après la résurrection de Jésus. Parfois, le terme renvoie à l'ensemble de la communauté postpascale (Actes 5,11 ; 12,1.5 ; 15,22 ; 20,28) ; parfois, il possède une saveur plus locale (Actes 8,1.3 ; 11,22.26 ; 13,1 ; 14,23.27 ; 15,3-4 ; 18,22 ; 20,17).

²³ Walter T. WILSON le formule de la manière suivante: « The second volume of Luke's work in particular recounts Christianity's transformation from a small band of Galileans following Jesus to a vast, multicultural network of urban churches », « Urban Legends : Acts 10:1–11:18 and the Strategies of Greco-Roman Foundation Narratives », dans *Journal of Biblical Literature*, 120/1 (2001), p. 77.

épisodes de ce qu'on pourrait appeler "transformations identitaires". L'une des caractéristiques littéraires de l'ouvrage, un trait qui joue un important rôle théologique, est la tendance des personnages à entrer dans l'histoire avec une identité donnée, mais à en sortir avec une identité radicalement différente à cause de l'intervention de Jésus »²⁴. Qui aurait pu imaginer que Zachée, un pécheur selon le critère unanime de « tous » (Luc 19,7), recevrait le salut chez lui et serait appelé « fils d'Abraham » (Luc 19,9) sans causer un légitime scandale ? Qui, parmi l'assistance réunie à la synagogue le jour du sabbat, aurait pu penser que la femme courbée qu'ils savaient handicapée depuis dix-huit ans serait redressée, rétablie dans son intégrité et reconnue en toute justesse comme descendante, elle aussi, du patriarche (Luc 13,16) et à ce titre, bénéficiaire de la faveur promise (Luc 1,55.73) ?²⁵ Qui aurait pu prévoir que Simon, le pêcheur du lac Génésareth, abandonnerait un jour sur la rive, avec sa barque et ses filets, une façon habituelle de se comprendre, pour se transformer à la suite de Jésus en pêcheur d'humains (Luc 5,10), en apôtre (Luc 6,3-14), en témoin (Actes 3,15), en serviteur de *la* parole (Actes 6,4) ?

La perplexité provoquée par ces transformations, que Gaventa qualifie de « transformations identitaires », génère à son tour une quête au sujet de l'identité de Jésus qui engage, non seulement l'imaginaire collectif des foules (Luc 9,7.18-19), mais aussi la réflexion plus détachée des autorités (Luc 9,9), la réponse personnelle des disciples (Luc 9,20) et certainement, la participation du lecteur. Le fait que le passage de Jésus amène à réévaluer l'identité des « autres » ne se fait pas sans que son identité à lui soit elle aussi réévaluée, autant par les personnages que par les destinataires du récit lucanien. Avec la progression de l'histoire, plusieurs traits de l'identité du Nazaréen sont

²⁴ Beverly R. GAVENTA, « Learning and Relearning the Identity of Jesus from Luke–Acts », dans Beverly R. GAVENTA – Richard B. HAYS (éds.), *Seeking the Identity of Jesus. A Pilgrimage*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008, p. 152 : « Luke–Acts includes several episodes of what might be termed "identity changing". One of the literary features of the work, and a feature that plays an important role theologically, is the tendency for characters to come into a story with one identity but leave the story bearing a strikingly different identity because of the intervention of Jesus ». Traduction libre.

²⁵ Dans l'évangile, les exemples de transformations identitaires offerts par GAVENTA incluent la femme aux flux de sang (Luc 8,43-48), la femme courbée (Luc 13,10-17) et Zachée (Luc 19,1-10). Dans les Actes, elle ne mentionne qu'un « splendid example of identity changing in the first account of the conversion of Saul ». Voir « Learning and Relearning the Identity of Jesus from Luke–Acts », p. 152-155.

graduellement redimensionnés, voire transformés²⁶. On pourrait peut-être suggérer qu'un phénomène de même ordre caractérise l'œuvre de Marc et de Matthieu. Or, le fait que l'entreprise narrative de Luc est la seule à franchir le seuil de l'absence physique du Maître, c'est-à-dire le seuil de son ascension, situe cet ouvrage dans une position véritablement unique pour montrer comment les différentes facettes de la quête identitaire commencée dans l'évangile s'ouvrent sur des avenues tout à fait inattendues, suscitées par la nouveauté inouïe de Pâques.

Un moment crucial dans ce processus se produit lors de la rencontre entre l'apôtre Pierre et le centurion Corneille, narrée en Actes 10,1–11,18, un passage clef du macro-récit des Actes dont la portée va bien au-delà de sa clôture²⁷. Fitzmyer a raison d'affirmer que celle-ci n'est pas « une histoire de conversion parmi d'autres »²⁸ et Marguerat n'exagère pas quand il reconnaît dans cet épisode « le chef-d'œuvre de Luc », le moment privilégié où l'investissement de la stratégie narrative « atteint un degré de sophistication sans égale dans toute l'œuvre à Théophile »²⁹.

Pour signifier la transcendance des événements qui ont lieu à Joppé, à Césarée et plus tard, à Jérusalem, « le plus étendu de tous les récits des Actes »³⁰ exhibe, en effet, un réseau de répétitions³¹ et

²⁶Selon GAVENTA, « major features of Jesus' identification that are later altered by the story include Jesus' kingship, his role as a prophet, his death by crucifixion, and his departure from the scene following the ascension », « Learning and Relearning the Identity of Jesus from Luke–Acts », p. 155-163.

²⁷ L'importance de cet épisode est soulignée de manière unanime par les exégètes. Entre autres, Charles K. BARRETT y voit « a decisive step, perhaps the decisive step, in the expansion of Christianity into the non-Jewish world », *The Acts of the Apostles. A Shorter Commentary*, London, T. & T. Clark, 2002, p. 153. Pour Ben WITHERINGTON III, il s'agit d'une « all-important story of the transference of Gentile synagogue adherents into the Christian movement, and perhaps equally importantly those with some considerable social standing and status », *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 340. Pour Frederic F. BRUCE et David J. WILLIAMS, l'importance de ce texte peut être mesurée par l'espace que Luc lui consacre, ainsi que par l'utilisation récurrente de la répétition. Voir respectivement, *The Book of Acts (The New International Commentary on the New Testament)*, édition révisée, San Francisco, Eerdmans, 1988, p. 202-203 et *Acts (Good News Commentaries)*, San Francisco, Harper & Row, 1985, p. 170.

²⁸ « The Cornelius story is not just another conversion story », Joseph A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible, 31)*, New York, Doubleday, 1998, p. 447. Traduction libre.

²⁹ Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1–12) (Commentaire du Nouveau Testament, Va. Deuxième série)*, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 365. Un constat semblable chez Luke T. JOHNSON, *Scripture and Discernment. Decision Making in the Church*, Nashville, Abingdon Press, 1996, p. 89-90 : « Nowhere else in Luke's writing do we find such painstaking attention to minute detail at each stage of the action. His narrative elsewhere moves lightly and rapidly. Here, it pauses, recapitulates, and interprets itself. The author does not want the reader to miss the meaning of these events ».

³⁰ Edgar HAULOTTE, « Fondation d'une communauté de type universelle : Actes 10,1–11,18. Étude critique sur la rédaction, la "structure" et la "tradition" du récit », dans *Recherches de Sciences Religieuses*, 58 (1970), p. 63.

une complexité remarquables. Multiples déplacements dans l'espace, synchronies temporelles, rebondissements de la mise en intrigue et une gestion des personnages qui rassemble d'une part des sujets humains appartenant à des contextes ethniques, sociologiques et géographiques hétérogènes et, d'autre part, une présence tout à fait extraordinaire du surnaturel³², allant d'une apparition angélique privée à la manifestation exceptionnellement tangible de l'Esprit Saint sur la communauté, apogée d'un *crescendo* fait d'extase, de voix célestes et d'ordres divins qui laissent peu de place au doute. De toute évidence, cet épisode touche à des enjeux fondamentaux de l'œuvre lucanienne.

D'ailleurs, dans le vaste réseau de connexions théologiques et narratives qui traversent Luc-Actes, l'épisode d'Actes 10,1–11,18 constitue un point vraiment névralgique, un pivot soigneusement préparé en amont, dont les implications se poursuivent en aval³³. Les exégètes parlent souvent du caractère paradigmatique dont l'épisode est investi³⁴, ainsi que de la place de choix qui lui est accordée

Aussi Gerhard A. KRODEL, *Acts* (Augsburg Commentary on the New Testament), Minneapolis, Augsburg Publication House, 1986, p. 187 : « With 66 verses it is the longest narrative in Acts. By comparison, the three accounts of Paul's conversion take up 43 verses ».

³¹ Une attention particulière ont reçu les quatre reprises de la vision de Corneille, chaque fois présentées par un agent narratif différent (la première, racontée par le narrateur primaire (Actes 10,1-6), la seconde, de la bouche des messagers (Actes 10,22), la troisième, dans les mots de Corneille lui-même (Actes 10,30-32) et la quatrième, rapportée par Pierre à l'église de Jérusalem (Actes 11,13-14)), ainsi que les trois reprises dont est gratifiée, à son tour, la vision de Pierre (racontée, d'abord, par le narrateur primaire (Actes 10,9-16), c'est Pierre, ensuite, qui en fait une allusion implicite chez Corneille (Actes 10,28), pour finalement la reprendre devant la communauté jérusalémite (Actes 11,5-10). D'autres répétitions à l'intérieur du récit ont reçu moins d'attention, comme c'est le cas de la double question de Pierre en Actes 10,21.29 et la réitération de certains mots clefs. Entre autres, le verbe εἰμί revient 18 fois (Actes 10,4.6.17.21.24.26.28.30(x2).34.35.36.38.42 ; 11,1.5.11.17), la racine πᾶς est employée à 17 reprises (Actes 10,2(x2).8.12.14.33(x2).35.36.38.39.41.43(x2).44 ; 11,10) et les substantifs ἀνὴρ/ἄνθρωπος apparaissent 13 fois (le premier mot, en Actes 10,1.5.17.19.21.22.28.30 ; 11,3.11.12 et le dernier, en Actes 10,26.28).

³² À titre d'indicatif statistique, le mot θεός est le plus mentionné : 22 reprises littérales (Actes 10,2(x2).3.4.15.22.28.31.33.34.38(x2).40.41.42.46 ; 11,1.9.17(x2).18(x2)), sans tenir compte des références pronominales et autres. Cette extraordinaire présence divine va amener Ernest HAENCHEN à questionner l'intégrité même de la théologie lucanienne : « Here stands revealed a peculiarity of Lucan theology which can scarcely be claimed as a point in its favour : in endeavouring to make the hand of God visible in the history of the Church, Luke virtually excludes all human decision (...) the obedience from faith which Luke would have liked to portray turns into something utterly different : very nearly the twitching of human puppets », *The Acts of the Apostles. A Commentary*, traduit par Bernard Noble et Gerard Shinn à partir de la 14^e édition allemande (1965), Philadelphia, Westminster Press, 1971, p. 362. Une telle évaluation sera solidement contestée par Robert C. TANNEHILL. Voir ci-dessous, p. 52.

³³ Outre les éléments apportés lors de l'état de la question, le chapitre deuxième de la présente thèse est consacré pleinement à mettre en lumière le contexte littéraire qui prépare les événements narrés en Actes 10,1–11,18, alors que le chapitre troisième est voué à développer ses implications pour la suite du macro-récit.

³⁴ Voir, entre autres, ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts*, p. 37 ; David L. MATSON, *Household Conversions in Acts : Pattern and Interpretation*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 91 ; WILSON, « Urban Legends », p. 87.

et qui le transforme en seuil à partir duquel la mission aux Nations devient possible³⁵. Plusieurs y voient *un* sommet et même, *le* sommet des Actes³⁶. Somme toute, difficile de manquer une telle accumulation d'indices, probablement le fruit d'actions en grande mesure délibérées de la stratégie narrative à l'intention des lecteurs. Et pourtant, les vues au sujet de l'interprétation du passage sont loin d'être homogènes³⁷.

Sur un point spécifique, cependant, les exégètes semblent s'accorder : le micro-récit d'Actes 10,1–11,18 constitue un véritable « point-tournant »³⁸, « un développement dangereux et révolutionnaire »³⁹, « un changement fondamental de paradigme »⁴⁰, « un incroyable retournement »⁴¹

³⁵ En ce qui concerne l'emplacement de choix de notre épisode dans les Actes, les interprétations diffèrent. Par exemple, Jacques DUPONT se demande « s'il était si naturel de donner le pas à l'incident de Césarée sur l'histoire de la fondation de l'Église d'Antioche », une question à laquelle il répond en invoquant chez Luc « des raisons d'ordre théologique plutôt qu'historique », « Les discours de Pierre dans les Actes et le chapitre XXIV de l'Évangile de Luc », dans Frans NEIRYNCK (éd.), *L'Évangile de Luc. The Gospel of Luke* (Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium, 32), édition révisée et élargie de *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*, Leuven, Leuven University Press / Peeters, 1989, p. 280. ESLER, pour sa part, se limite à constater : « The Cornelius story is very awkwardly intruded into the narrative between the persecution in Jerusalem following the martyrdom of Stephen and the subsequent mission to the Gentiles in Antioch », *Community and Gospel in Luke-Acts*, p. 96. Une évaluation opposée chez Ronald D. WITHERUP : « On the contrary, the context is an essential aid in its interpretation », « Cornelius Over and Over and Over Again », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 49 (1993), p. 49, n. 13. L'image du seuil associée à Actes 10,1–11,18 est implicite dans l'observation de François BOVON, assez représentative de l'exégèse du passage : « Par l'admission de ce païen dans la communauté, Pierre ouvre les portes de l'Église à tous les Gentils », « Tradition et rédaction en Actes 10,1–11,18 », dans *Theologische Zeitschrift*, 26 (1970), p. 97. Sur cette offre corporative du salut, voir MATSON, *Household Conversion Narratives in Acts*, p. 87.

³⁶ Pour Beverly R. GAVENTA, « this elaborated narrated unit constitutes the climactic moment in the first half of Acts », *Acts* (Abingdon New Testament Commentaries), Nashville, Abingdon Press, 2003, p. 162. Une affirmation semblable chez MATSON (*Household Conversion Narratives in Acts*, p. 92) et chez Loveday ALEXANDER, qui affirme : « The Cornelius episode (...) forms the narrative centre of Acts, creating a bridge to the Pauline mission, which will dominate the second half of the book », « 'This Is That' : The Authority of Scripture in the Acts of the Apostles », dans Sang Won (Aaron) SON (éd.), *History and Exegesis. New Testament Essays in Honour of Dr. E. Earle Ellis*, New York / London, T. & T. Clark, 2006, p. 64. MARGUERAT, pour sa part, considère que « Luc a fait [d'Actes 10,1–11,18] un sommet de son œuvre », *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 180), Paris, Éditions du Cerf / Genève, Labor et Fides, 1999, p. 226. Selon Richard J. DILLON, il s'agit du « pivot of Luke's argument in Acts », « Acts of the Apostles », dans Raymond E. BROWN – Joseph A. FITZMYER – Roland E. MURPHY (éds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, London, Geoffrey Chapman, 1993, p. 745.

³⁷ FITZMYER (*The Acts of the Apostles*, p. 447) signale le manque d'unanimité parmi les commentateurs concernant la division en scènes. BARRETT questionne la théologie du passage, qu'il trouve « undeveloped », *The Acts of the Apostles*, p. 162. Un point de vue qui s'accorde mal avec la considération du même texte comme « le chef-d'œuvre des Actes », MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1–12)*, p. 365. D'autres aspects du conflit d'interprétations ci-dessous, à la section « Actes 10,1–11,18 et le lecteur lucanien » (p. 37-45).

³⁸ « (...) a turning point », Frans NEIRYNCK, « Luke 4:16-30 and the Unity of Luke-Acts », dans Jozef VERHEYDEN (éd.), *The Unity of Luke-Acts*, (Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium, 142), Leuven, Leuven University Press / Peeters, 1999, p. 357 ; HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 354.

³⁹ « (...) a dangerous and groundbreaking development », WILSON, « Urban Legends », p. 87. Traduction libre.

⁴⁰ « (...) a fundamental paradigm shift », L. Susan BOND, « Acts 10:34-43 », dans *Interpretation*, 56/1 (2002), p. 80. Traduction libre.

et ainsi de suite. Ce diagnostic est particulièrement vérifiable au niveau des personnages, si l'on considère que l'ampleur du changement envisagé prend par surprise autant l'apôtre le plus chevronné (Actes 10,17.19) qu'une bonne partie de la communauté postpascale réunie à Jérusalem (Actes 11,18). S'il est vrai que l'événement de Césarée « nous est présenté comme la Pentecôte des Gentils » et qu'en vertu de ce fait, « on ne saurait [en] exagérer la portée »⁴², il est aussi vrai que la résistance manifestée à Joppé (Actes 10,14-16), la stupéfaction extériorisée à Césarée (Actes 10,45) et l'opposition soutenue à Jérusalem (Actes 11, 2) montrent à quel point la « Pentecôte des Gentils » se démarque de la Pentecôte des Juifs par son caractère totalement inattendu et radicalement nouveau.

Si la première venue de l'Esprit déconcerte ceux de l'extérieur, c'est-à-dire les passants, les Juifs venus d'ailleurs et rassemblés à Jérusalem à l'occasion des célébrations liturgiques, qui se pensent en présence d'un phénomène d'ivresse collective, l'effusion de l'Esprit sur les Gentils dérouté même ceux de l'intérieur, c'est-à-dire les Juifs qui forment la communauté ecclésiale. Légitime de se demander alors si la cause du déploiement narratif hors pair que l'épisode exhibe ne se trouverait pas justement là : dans les enjeux et les défis d'une rhétorique qui s'adresse *ad intra*. Quoiqu'il en soit, nous sommes clairement en présence d'une transformation capitale, une transformation qui concerne, comme l'ont indiqué plusieurs auteurs, l'identité même des personnages⁴³. L'un des buts de la présente thèse consiste précisément à vérifier, d'un point de vue narratif, ce que cela signifie. Autrement dit, peut-on affirmer qu'il y a transformation de l'identité des personnages à partir d'une étude narrative d'Actes 10,1-11,18 ? Si c'est le cas, quels sont les traits du changement envisagé et surtout, quelles sont ses implications pour la suite du macro-récit ?

⁴¹ MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, p. 227.

⁴² DUPONT, « Les discours de Pierre dans les Actes et le chapitre XXIV de l'Évangile de Luc », p. 279.

⁴³ Voir, entre autres, Raimundo PANIKKAR, « The Crux of Christian Ecumenism : Can Universality and Chosenness Be Held Simultaneously ? », dans *Journal of Ecumenical Studies*, 26/1 (1989), p. 85 ; ALEXANDER, « 'This is That' », p. 67 ; BOND, « Acts 10:34-43 », p. 80-81. La réflexion de Paul J. ACHTEMEIER permet de percevoir les vraies dimensions de cette quête d'identité, qui ne se circonscrit pas aux Actes mais qui se manifeste aussi dans le texte des épîtres. Il y discerne un double danger auquel est confrontée l'Église des origines : « the loss of the Jewish identity of the Jewish Christians, and the division of the community into Jewish and Gentile parts », « An Elusive Unity : Paul, Acts, and the Early Church », dans *The Catholic Biblical Quarterly*, 48 (1986), p. 2.

Notre deuxième objectif est nécessairement relié à ce premier, car l'intérêt du diptyque lucanien pour le phénomène de l'identité et ses transformations ne se limite pas à l'univers des personnages. Le texte narratif est certainement porteur d'une thématique identitaire qui les regarde, mais il est également le moyen choisi pour atteindre une finalité bien précise : la construction de l'identité de ses destinataires, ce que Luke T. Johnson appelle le rôle de « re-création » du récit⁴⁴. En empruntant les principes de la narratologie, on peut dire que Luc-Actes s'emploie non seulement à raconter des transformations qui touchent à l'identité des personnages dans le récit (niveau de l'histoire racontée), mais à promouvoir une transformation de même ordre par le récit chez le lecteur (niveau du discours)⁴⁵. C'est en ce sens que les exégètes parlent de la « visée identitaire » de l'œuvre à Théophile, une perspective particulièrement mise en valeur dans des études apparues au cours des cinq dernières décennies⁴⁶.

Proposée par un groupe assez hétérogène d'auteurs, cette hypothèse de lecture postule que Luc-Actes a été composé en vue de façonner la compréhension de soi de ses destinataires, en l'occurrence des chrétiens. Dans la présente enquête, nous voulons tester comment ceci se vérifie dans le récit clef d'Actes 10,1-11,18. Autrement dit, quelles stratégies proprement narratives sont mises à contribution en vue de transformer la compréhension de soi du lecteur et surtout, quels effets cherchent-elles à induire ou si l'on veut, quelle sorte de transformation s'emploient-elles à promouvoir chez lui ? En paraphrasant Esler, nous pouvons affirmer que peu de passages en Luc-Actes donnent un

⁴⁴ « Although some forms of storytelling do serve a recreational purpose, others perform a more fundamental, *re-creational* role within the life of communities, shaping both the group and its understanding of reality. This kind of storytelling has to do with personal and group identity (...). Our communal story – if we can give it shape – tells others, and first of all ourselves, how we have come to be who we are », JOHNSON, *Scripture and Discernment*, p. 29. Pour Paul RICŒUR, « individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant de tels récits qui deviennent pour l'un comme pour l'autre leur histoire effective », *Temps et récit. Le temps raconté* (Points, 229), vol. 3, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 444.

⁴⁵ Nous faisons appel ici à la distinction entre le niveau narratif de l'histoire racontée (dans lequel les personnages vivent, dans leur présent, la contingence des événements) et celui du discours (dans lequel l'auteur impliqué, détaché de l'immédiateté, révèle le sens à l'intention du lecteur), une distinction de base de la narratologie qui fait l'objet de l'ouvrage classique de Seymour CHATMAN, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca, Cornell University Press, 1978. Nous y reviendrons dans la section méthodologique.

⁴⁶ À notre connaissance, Jacob JERVELL est le premier exégète à avoir employé de manière systématique la notion d'identité dans le contexte d'une réflexion sur la finalité de Luc-Actes. Voir ci-dessous, p. 27-28. La formule « visée identitaire » nous l'empruntons à MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, p. 18.

meilleur accès aux agissements de la stratégie narrative que celui racontant l'histoire de l'apôtre et du centurion⁴⁷.

Certes, demandera-t-on, de quel lecteur s'agit-il ? Il n'est peut-être pas inutile de redire que les textes fondateurs des chrétiens, dont Luc–Actes, sont nés dans des contextes spécifiques, en réponse à des enjeux particuliers auxquels étaient confrontées les communautés de foi destinataires des écrits. Ceci, par contre, n'implique nullement que leur qualité d'inspiration s'épuise dans le passé. D'ailleurs, « la nécessité d'une herméneutique, c'est-à-dire d'une interprétation dans l'aujourd'hui de notre monde, trouve un fondement dans la Bible elle-même et dans l'histoire de son interprétation »⁴⁸. Relire les « transformations identitaires » racontées et promues en Luc–Actes s'avère donc essentiel car, sans rien perdre de leur enracinement socio-historique, elles continuent d'inspirer les disciples du Ressuscité dans les transitions personnelles, communautaires et institutionnelles que l'Esprit suscite encore aujourd'hui et ce, à une époque de changements rapides comme la nôtre, dans laquelle, non seulement l'identité individuelle pose problème et fait réfléchir⁴⁹, mais aussi « la place qu'il convient d'accorder aux identités collectives compte parmi les questions les plus sensibles »⁵⁰. Chose certaine : l'ouvrage de Luc ne fournit pas de recettes, mais invite ses destinataires à intégrer le changement dans leur compréhension de soi, car il fait partie du plan divin. Qui plus est, dans la perspective lucanienne, c'est le personnage de Dieu lui-même qui, par le biais de multiples médiations, incite l'Église à changer, parfois de façon radicale et même dérangeante. Dès lors, ce qu'elle devient ne lui appartient pas complètement, mais demeure ouvert à l'action de l'Esprit Saint qui déjoue les calculs vraisemblablement les plus sûrs et transforme chaque point d'arrivée en un nouveau point de départ.

⁴⁷ « Few passages in Luke–Acts are of greater moment in reaching an understanding of the author's intentions than that describing the conversion of Cornelius and its subsequent ratification by the Church in Jerusalem », ESLER, *Community and Gospel in Luke–Acts*, p. 37.

⁴⁸ COMMISSION PONTIFICALE BIBLIQUE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Montréal, Éditions Paulines, 1994, p. 67.

⁴⁹ Voir ci-dessus, p. 1, n. 3 et p. 1-2, n. 4.

⁵⁰ Philippe BORDEYNE, « Identités, langages et expérience de Dieu », dans Olivier ARTUS – Joëlle FERRY (dir.), *L'identité dans l'Écriture. Hommage au professeur Jacques Briand* (Lectio divina, 228), Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 9.

Ayant à l'esprit les buts ci-dessus énoncés, notre démarche se déroulera de la manière suivante. Tout d'abord, le premier chapitre sera consacré à exposer l'état de la question et à définir les principes méthodologiques qui guident notre enquête, en l'occurrence ceux de l'analyse narrative. Ensuite, le deuxième chapitre sera dédié à explorer le contexte littéraire plus large et le contexte littéraire immédiat du texte qui nous occupe. Le troisième chapitre, véritable cœur de la présente thèse, sera voué à l'analyse narrative du micro-récit d'Actes 10,1–11,18. Dans le quatrième et dernier chapitre, nous tâcherons d'explicitier la portée de nos découvertes pour la suite du macro-récit. Le bilan de nos recherches sera exposé en guise de conclusion.

Chapitre 1. État de la question et considérations méthodologiques

Comme nous venons de l'annoncer dans l'introduction, ce premier chapitre est consacré à exposer l'état de la question et à préciser les principes méthodologiques qui guident notre enquête. Divisé en deux parties, l'état de la question présente premièrement la problématique de l'identité du lecteur lucanien. Constatant l'impasse à laquelle conduit la quête exégétique du lecteur historique, nous amène à rendre compte d'essais plus centrés sur le texte et le lecteur que la stratégie narrative cherche à construire. Ensuite, étant donné notre intérêt pour l'articulation narrative de la thématique de l'identité dans le monde des personnages en Actes 10,1–11,18, la deuxième partie de l'état de la question est dédiée à passer en revue l'apport d'études proprement narratives à ce sujet. Notre exposé vise à mettre en relief que, dans le cas du lecteur (niveau du discours) aussi bien que dans celui des personnages (niveau de l'histoire racontée), il y a encore des angles inexplorés, d'autant plus qu'il n'existe aucune étude consacrée à examiner spécifiquement la question de l'identité en Actes 10,1–11,18, à partir d'une perspective narrative. Puisque notre objectif est de réaliser précisément une telle étude, la dernière section du présent chapitre est dédiée à rendre compte de notre choix méthodologique, à savoir celui de l'analyse narrative, qui nous semble fournir des outils particulièrement pertinents pour notre projet.

1. Luc–Actes et ses lecteurs : un ouvrage à visée identitaire

La question de la finalité de l'œuvre en deux volumes consacrée à Théophile a retenu l'attention des exégètes depuis plus de cinq cents ans, bien avant la parution de celle qu'on appelle « l'exégèse critique »¹. Dès lors, la diversité des perspectives adoptées pour aborder cette

¹ W. Ward GASQUE retrace l'intérêt pour la question du but des Actes jusqu'à la Réforme, particulièrement dans le commentaire en deux volumes sur ce texte composé par Jean Calvin. Voir « Pre-Critical Study of the Book of Acts », dans *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 17), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975, p. 7-20. GASQUE soutient : « The

problématique a donné lieu à une variété de positions pas toujours conciliables², parmi lesquelles aucune ne semble faire consensus³. Étant donné les multiples registres dans lesquels l'ouvrage de Luc peut être vraisemblablement lu, plusieurs auteurs préfèrent parler au pluriel des buts de Luc-Actes⁴. Notre objectif n'est certes pas de trancher ce débat fort complexe qui déborde, par ailleurs, les limites de la présente étude⁵. Comme nous l'avons annoncé dans l'introduction, nous partons plutôt d'une hypothèse de lecture soutenue par un groupe d'auteurs qui, à partir d'affiliations méthodologiques diverses, postulent la visée identitaire de l'œuvre lucanienne : Luc-Actes n'a pas été conçu d'abord pour des destinataires externes à la communauté des

discussion of "purpose" did not start and end with the Tübingen critics », p. 4. Une affirmation qui met implicitement en évidence l'importance des propositions de cette école par rapport à ce sujet.

² De bons bilans sur le sujet dans Charles H. TALBERT, *Luke and the Gnostics*, Nashville, Abingdon Press, 1966, p. 98-110 et Robert MADDOX, *The Purpose of Luke-Acts* (Studies of the New Testament and Its World, 3), édité par John RICHES, Edinburg, T. & T. Clark, 1982, p. 19-23.

³ Si bien que certaines positions ne soient plus retenues. Marcel DUMAIS cite, par exemple, la proposition d'un but de réconciliation, faite par BAUR et l'école de Tübingen, « aujourd'hui rejetée telle que formulée », la thèse de CONZELMANN concernant « le retard de la parousie », ainsi que « la visée apologétique vis-à-vis de Rome (...) comme motif premier de la rédaction des Actes », « Les Actes des Apôtres. Bilan et orientations », dans Michel GOURGUES – Léo LABERGE (éds.), « *De bien de manières* ». *La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle*, Actes du Cinquantenaire de l'ACEBAC, Montréal, Fides / Paris, Éditions du Cerf, 1995, p. 341. ESLER est convaincant dans sa contestation de la théorie de la *religio licita* comme but des Actes. Voir *Community and Gospel in Luke-Acts*, p. 211-214.

⁴ En ce qui concernent les Actes, Frederick J. FOAKES-JACKSON et Kirsopp LAKE maintiennent que « few books are ever written with a single purpose », « The Internal Evidence of Acts », dans Frederick J. FOAKES-JACKSON – Kirsopp LAKE (éds.), *The Beginnings of Christianity. The Acts of the Apostles*, vol. II, London, MacMillan, 1920-1933, p. 175. GASQUE souhaitait voir cette affirmation « written in bold letters and placed in a prominent position on the desk of any scholar who seeks to write anything on the purpose of Acts », *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, p. 175, n. 36. Sur les buts de Luc-Actes au pluriel, Gasque déclarait à la fin de la même contribution : « If anything has been learned from our study, it is that it is impossible to isolate one exclusive purpose or theological idea which is the key to the interpretation of the Third Gospel and Acts », p. 308. MADDOX, pour sa part, qui refuse l'identification entre but et théologie (*The Purpose of Luke-Acts*, p. 23, n. 10), affirme néanmoins « that Luke may have had more than a single purpose, or, to put it another way, that his overall purpose may have a variety of aspects » (p. 6). Des propos semblables chez Stephen G. WILSON, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 23), Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 265-267.

⁵ Il n'est cependant pas superflu de rappeler que, malgré les différences entre les deux volumes dédiés à Théophile, l'ensemble se présente comme un *continuum* qui révèle non seulement une architecture délibérément commune, mais aussi une finalité partagée. En ce sens, MADDOX parle du « purpose of Luke-Acts rather than separate purposes for two separate books », *The Purpose of Luke-Acts*, p. 6. Dans la même veine, BRUCE, *The Book of Acts*, p. 6 : « The purpose of Acts cannot be considered in isolation from the purpose of Luke's Gospel. The two parts, for all their stylistic differences, make up an integral whole, with one coherent purpose » ; I. Howard MARSHALL, *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary* (The Tyndale New Testament Commentaries), London, Inter-Varsity Press, 1980, p. 19 : « To ask questions about the purpose of Acts in isolation from the broader question of the purpose of Luke-Acts is to set off from the wrong starting-point, a practice which generally leads to arrival at the wrong destination ».

croyants, mais bien pour les membres de la communauté ecclésiale, en vue de façonner leur compréhension de soi en tant que chrétiens.

D'ailleurs, l'idée n'est pas nouvelle. L'identification des destinataires de l'œuvre lucanienne avec des chrétiens apparaît déjà dans les soi-disant prologues antimarcionites des manuscrits latins allant du cinquième siècle au quatorzième siècle⁶ et continue d'apparaître dans les siècles subséquents. La conviction que Luc s'adresse à des chrétiens constitue en fait l'une des rares constantes dans l'histoire de l'exégèse de Luc–Actes, même parmi ceux qui conçoivent d'abord ou parallèlement l'existence d'un public externe à la communauté ecclésiale⁷. À cet égard, les données du prologue de l'évangile concernant Théophile sont souvent invoquées :

Nous devons prendre au sérieux ce que Luc lui-même nous dit dans le prologue de son œuvre à propos de son but. Il s'adresse spécifiquement à « Théophile », qui, selon la compréhension la plus plausible de Luc 1,1-4, était déjà chrétien et qui peut être considéré typique parmi les lecteurs de Luc. Le but explicite de Luc était d'affirmer sa foi en lui fournissant un récit ordonné au sujet des choses qu'il avait apprises au cours de son instruction chrétienne.⁸

⁶ Voir HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 10-11. Selon les prologues antimarcionites, Luc écrit pour des croyants issus de la gentilité, en vue de raffermir leur foi contre « Jewish mythologies and legalism or heretical and empty fantasies », MADDIX, *The Purpose of Luke–Acts*, p. 14. Le texte intégral des prologues en Kurt ALAND (éd.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et Patrum adhibitibus edidit*, deuxième édition, Stuttgart, Württembergische Bibelstalt, 1965, p. 533, 539. Référence fournie par MADDIX, *The Purpose of Luke–Acts*, p. 28, n. 58.

⁷ Parmi les auteurs qui envisagent le public lucanien à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté se comptent Martin DIBELIUS, « The First Christian Historian », dans *Studies in the Acts of the Apostles*, traduction de Mary Ling, London, S.C.M. Press, 1973, p. 135 ; HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 49 ; MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, p. 20 ; *La première histoire du christianisme*, p. 116.

⁸ « We must take seriously what Luke himself tells us about his purpose in the prologue to his work. He specifically addresses himself to “Theophilus”, who, according to the most plausible understanding of Luke 1:1-4, was already a Christian, and who can be regarded as typical of Luke’s readers. Luke’s explicit purpose was to confirm his faith by providing him with an orderly account of the things which he had learned in the course of his Christian instruction », MARSHALL, *The Acts of the Apostles*, p. 21. Traduction libre. Des propos similaires chez Loveday ALEXANDER, *The Preface to Luke’s Gospel. Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1* (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 78), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 192 : « The preface itself makes it clear that Luke’s dedicatee is not being introduced to Christianity for the first time. Its allusive and elliptical character make it ill-adapted for such a purpose (...) and if our interpretation of verse 4 is correct, the *catechesis* which Theophilus has already received should be understood as some kind of Christian ‘instruction’ rather than neutral or hostile ‘information’ (...). Whether patron or not, then, Theophilus is not in the most obvious sense an ‘outsider’ to the Christian message ».

Évidemment, prendre au sérieux les propos exprimés dans le prologue suppose qu'on les vérifie dans l'ensemble des données du texte⁹. La seule littéralité de cette dédicace – considérée *a priori* – ne suffirait pas d'elle-même à faire de Théophile le type du lecteur lucanien, moins encore à combler l'écart qui sépare l'un de l'autre¹⁰. Or, c'est précisément au niveau du texte de Luc que les données du prologue concernant l'affiliation chrétienne de l'audience semblent se confirmer, car certains traits de l'ouvrage le rendent en grande mesure inintelligible pour le non-initié.

Un bon nombre d'auteurs soulèvent, par exemple, certains silences qui révèlent des connaissances et des compétences implicites chez les destinataires. Aussitôt le prologue fini, remarque Maddox, Luc « plonge son lecteur dans l'atmosphère du judaïsme et de l'Ancien Testament », des coutumes juives sont évoquées, des thèmes scripturaires sont invoqués sans que des références contextuelles supplémentaires soient pourtant fournies¹¹. Le texte lucanien livre l'image d'un lecteur familier avec le judaïsme, particulièrement avec sa version hellénistique, par

⁹ « The intention of the prologue has to be checked against what is actually said in the body of the work », MADDUX, *The Purpose of Luke-Acts*, p.14.

¹⁰ En s'appuyant sur l'étude de Henry J. CADBURY (*The Making of Luke-Acts*, London, S.P.C.K., 1958, p. 194-209), particulièrement les conventions littéraires hellénistiques à l'œuvre dans la composition de prologues, ESLER affirme le caractère hautement formel de la relation entre auteur et destinataire pour conclure : « Theophilus may or may not have been typical of the reading public for whom the work was intended ; its real readers may well have been different », *Community and Gospel in Luke-Acts*, p. 24. Dans le même sens, mais à partir de principes méthodologiques différents, Loveday ALEXANDER souligne la différence entre « implied audience and actual audience », une distance créée par la « fiction dramatique » typique des apologues littéraires, parmi lesquelles Luc-Actes a été souvent classé : « Those who suggest that the real audience of Acts is actually different from the audience implied by the dramatic situation are simply showing a proper awareness of the essentially fictive nature of the apologetic situation, or (more simply) of the potential in literary apologetic for a gap to open up between the text's inscribed audience and its real readers », « The Acts of the Apostles as an Apologetic Text », dans Mark EDWARDS – Martin GOODMAN – Simon PRICE (éds.) in association with Christopher ROWLAND, *Apologetics in the Roman Empire : Pagans, Jews, and Christians*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 22.

¹¹ MADDUX, *The Purpose of Luke-Acts*, p. 14 : « Luke plunges his reader immediately into the atmosphere of Judaism and the Old Testament. Frequently the Old Testament is quoted, and that is regarded as self-evident proof of an argument or assertion. Sometimes Old Testament themes are alluded to without explanation, in a way which is highly significant to a reader versed in the Old Testament, but opaque to one without that background ». Traduction libre. Le même constat chez ESLER (*Gospel and Community in Luke-Acts*, p. 24-26) et chez Gregory E. STERLING (*Historiography and Self-Definition : Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography* (Supplements to Novum Testamentum, 64), Leiden, E. J. Brill, 1992, p. 375), qui tirent pourtant des conclusions différentes concernant la composition du public de Luc.

le biais du texte grec des Écritures. L'imitation du style de la Septante, observe Gregory Sterling, révèle un public en mesure de le reconnaître¹². La question rhétorique d'Arthur D. Nock possède la vigueur d'un constat : « S'il était tombé dans les mains d'un païen, aurait-il compris à moins d'être déjà à moitié converti ? »¹³.

À ces remarques s'ajoutent, par ailleurs, le caractère ésotérique pour le lecteur non initié de certaines sections, particulièrement les béatitudes et les discours eschatologiques, l'emploi sans explication de termes théologiques clefs, tels « le Royaume de Dieu » et « le Fils de l'homme », ainsi que l'inclusion de formules comme les paroles de l'institution de la cène et la prière du Seigneur, références qui rendent improbable l'existence d'un public foncièrement étranger à la communauté des croyants¹⁴. Jean-Noël Aletti trouve particulièrement révélateur le fait que le narrateur lucanien ne se gêne pas d'appeler ouvertement Jésus « le Seigneur », signe probablement implicite de sa connivence avec le lecteur : « S'il ne s'adressait pas à un lecteur

¹² STERLING, *Historiography and Self-Definition*, p. 375. Dans le même sens, Jean-Noël ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ : L'écriture narrative de l'évangile de Luc* (Parole de Dieu), Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 224. Sur la connaissance de la Septante, la précision d'Arthur D. NOCK est révélatrice : « Certainly there is no indication of substantial knowledge of the Septuagint except as heard by those who frequented synagogues or were concerned to write polemical treatises against Christianity : as a book it was bulky, expensive, and inaccessible », *Conversion : The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Clarendon Press, 1933, p. 79.

¹³ Posée dans le contexte des Actes, cette question vaut aussi pour le troisième évangile : « If it had come into the hands of a pagan, would he have understood it unless he was already half-converted ? », Arthur D. NOCK, « The Book of Acts », dans *Essays on Religion and the Ancient World*, vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 825. Traduction libre. Dans la même veine, l'affirmation de Jacob JERVELL, *The Theology of Acts* (New Testament Theology), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 13 : « The readers are obviously not of a Gentile origin ; as we can see their Jewish origin, it is impossible for anyone without a Jewish background or firsthand information about Judaism to understand Luke's presentation ». ESLER fait une proposition intéressante quand il affirme : « We know how Luke would have thought it appropriate to address pagans with no knowledge of Jewish or Christian teaching merely looking at the approach he has Paul adopt before the Athenians on the Areopagus ; namely, by appealing to an aspect of their own religious tradition but also using philosophical language and literary allusions which his audience would understand », *Community and Gospel in Luke-Acts*, p. 25.

¹⁴ En invoquant ces raisons, MADDOX conclut : « If the work were addressed to pagans, one would expect to find much more in the way of explanatory comment by the evangelist, as he presents teachings of Jesus and incidents concerning him », *The Purpose of Luke -Acts*, 15. Le même constat chez ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts*, p. 25.

pour qui Jésus est aussi “le Seigneur”, le narrateur pourrait-il se laisser aller à de tels changements de perspective ? »¹⁵.

Trouvant appui sur ces évidences repérables à même le texte, l'exégèse lucanienne assume donc, avec un certain degré de probabilité, que les destinataires de l'œuvre de Luc, tout comme le Théophile du prologue, sont en effet des initiés à la foi chrétienne. Avec un tel lectorat, affirmer la visée identitaire de l'ouvrage revient à préciser dans quel sens Luc–Actes s'emploie effectivement à construire leur compréhension de soi en tant que chrétiens. Une tâche que les exégètes ont entreprise, au cours des cinq dernières décennies, en faisant intervenir la notion d'identité à partir surtout de deux volets : 1. la thématique de la continuité avec les origines et ses répercussions identitaires et 2. la mise en lumière de la discontinuité, voire des changements inévitables vécus en cours de route. À cet égard, souligne Judith Lieu, parler d'identité « implique non seulement parler des origines, mais aussi des mécanismes pour gérer les changements et pour réclamer la continuité »¹⁶. Le bref survol que nous présentons maintenant a pour but d'illustrer les points saillants d'un débat où le consensus est encore à atteindre. Notre tâche est de montrer spécifiquement comment l'explicitation des liens avec les origines et les changements subséquents dépendent en grande mesure de l'image du lecteur lucanien que les auteurs privilégient. Continuité et discontinuité se comprennent différemment en fonction de l'audience que l'on envisage¹⁷ : 1. pagano-chrétienne (ou majoritairement pagano-chrétienne) d'après la

¹⁵ ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ*, p. 224.

¹⁶ LIEU, *Christian Identity*, p. 13 : « To recognize that identity is constructed is not to talk only about origins, but also about the mechanisms for managing change and claiming continuity ». Traduction libre.

¹⁷ Nous employons le mot « audience » dans le sens de « nombre, pourcentage de personnes touchées par un média », *Le Petit Larousse Illustré*, Paris, Larousse, 2000, p. 98. Le *Larousse* en ligne (www.larousse.com/en/dictionaries/french/audience) donne, parmi d'autres, la définition suivante : « Attention, intérêt portés par le public à une personne, une chose, une action, etc. ; étendue de ce public, clientèle : *Un livre dont l'audience est limitée* ». Cette acception constitue un anglicisme qui commence à faire fortune dans le domaine de l'exégèse francophone. Voir, par exemple, Daniel MARGUERAT, « L'exégèse biblique à l'heure du lecteur », dans Daniel MARGUERAT (éd), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (Le Monde de la Bible, 48), Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 21-22.

position prédominante ; 2. judéo-chrétienne (ou majoritairement judéo-chrétienne) selon la position minoritaire ou 3. mixte, une troisième possibilité qui prend de plus en plus de l'ampleur.

Audience pagano-chrétienne

La conviction que Luc écrit pour des chrétiens issus de la gentilité s'est imposée de manière prédominante bien avant que son ouvrage ne devienne, selon l'expression bien connue de van Unnik, une véritable tempête dans l'exégèse contemporaine¹⁸. Esler retrace ce qu'il appelle « l'orthodoxie actuelle » du caractère pagano-chrétien de l'audience de Luc jusqu'à Overbeck qui, dans son commentaire de 1870, soutenait : « Rien de plus clair que les Actes ont abandonné la chrétienté juive comme telle et sont écrits d'un point de vue qui reconnaît la chrétienté païenne comme étant l'élément absolument dominant dans l'Église »¹⁹. Selon Martin Dibelius, pareillement, le livre des Actes avait été écrit à une époque dans laquelle « il était absolument clair pour tous que le christianisme s'éloignait du judaïsme »²⁰. Pour sa part, Ernst Haenchen considérait que l'enseignement de Luc se situait parmi « les nombreuses variantes de la théologie

¹⁸ Willem C. VAN UNNIK, « Luke—Acts, A Storm Center in Contemporary Scholarship », dans Leander E. KECK — J. Louis MARTYN (éds.), *Studies in Luke—Acts : Essays presented in honour of Paul Schubert*, Nashville, Abingdon Press, 1966, p. 15-32.

¹⁹ « Nothing could be clearer than that Acts has abandoned Jewish Christianity as such and is written from the point of view which recognizes Gentile Christianity as the absolutely dominant element in the Church », Franz C. OVERBECK, *Kurze Erklärung der Apostelgeschichte, Von W.M.L. de Wette, Vierte Auflage bearbeitet und stark erweitert von Franz Overbeck*, Leipzig, 1870. Cité par ESLER, *Community and Gospel in Luke—Acts*, p. 31 ; GASQUE, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, p. 82. Traduction libre. Selon GASQUE, ce serait plutôt Bruno BAUER le premier à s'être prononcé en ce sens. Dans sa monographie, *Die Apostelgeschichte. Eine Ausgleichung des Paulinismus und des Judenthums innerhalb der christlichen Kirche*, publiée à Berlin vingt ans avant que l'ouvrage d'OVERBECK, BAUER soutenait déjà que le livre des Actes « reflects a time when the members of the Church had lost touch with the Jewish heritage of the faith and needed to have it explained to them ; that is, it assumes an essentially Gentile Christianity », *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, p. 76.

²⁰ « The Acts of the Apostles was written at a time when it was abundantly clear to all that Christianity was moving away from Judaism », Martin DIBELIUS, « The Speeches in Acts and Ancient Historiography », dans *Studies in the Acts of the Apostles*, traduit par Mary Ling, London, S.C.M. Press, 1973, p. 173. Traduction libre.

pagano-chrétienne »²¹ à une époque où, ayant abandonné tout espoir de conversion parmi les Juifs, la mission s'adressait exclusivement aux Gentils²².

Sans parler encore de visée identitaire, le célèbre exégète allemand soulignait la problématique de la continuité – et corrélativement, de la discontinuité – développée dans l'œuvre de Luc, lequel « lutte, dès la première page jusqu'à la dernière, avec le problème de la *mission aux Gentils sans la loi* »²³. Selon Haenchen, la question se posait dans les termes suivants : « En renonçant à l'observance de la Loi juive, le christianisme se sépare du judaïsme ; ce fait ne brise-t-il pas la continuité de l'histoire du salut ? »²⁴. Sa réponse est négative. Non seulement Luc montre que les chefs de la mission chrétienne tiennent à leur foi juive, mais il est « soucieux de démentir l'accusation selon laquelle les pagano-chrétiens ne respectaient pas la loi »²⁵. En fait, selon Luc, ce sont les Pharisiens qui désavouent le témoignage des Écritures d'Israël, lesquelles parlent en faveur de la résurrection de Jésus, point focal de la doctrine chrétienne. Adeptes de longue date de cette doctrine, ils pèchent par inconséquence quand ils la rejettent. Paul, en revanche, après sa conversion au Christ, peut continuer à « vivre et à sentir » en toute cohérence comme un Pharisien²⁶.

²¹ Cette affirmation donne à HAENCHEN l'occasion de verbaliser son appréciation négative de la théologie lucanienne vis-à-vis la paulinienne : « This theology is no steep tumble from the Pauline heights – for on those heights Luke never stood. His teaching is one of the many variants of Gentile Christian theology which – more or less independent of the great Apostle to the gentiles – grew up alongside and after the theology of Paul », *The Acts of the Apostles*, p. 49. Voir aussi page p. 101. Sur l'affiliation pagano-chrétienne de la théologie de Luc, particulièrement en ce que touche à la lecture christologique de la Torah, voir MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1–12)*, p. 19.

²² HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 102.

²³ « Luke the historian is wrestling, from the first page to the last, with the problem of the mission to the Gentiles without the law », HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 100. Traduction libre. Emphase ajoutée.

²⁴ « By forsaking observance of the Jewish law Christianity parts company with Judaism ; does this not break the continuity of the history of salvation ? », HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 100. Traduction libre.

²⁵ « Luke was anxious to disprove the accusation that the Gentile Christians did not care for the law (...). He indicates that the Gentile Christians keep the law so far as they were bidden by the Old Testament », HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 101. Traduction libre.

²⁶ « Not only does he [Luke] stress the fact that Paul continued to live and feel as a Pharisee (...) », HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 101. Traduction libre.

En résumé, Haenchen voit bien les efforts de la part de Luc pour minimiser la distance entre juifs et chrétiens²⁷ mais, loin de concevoir la probabilité d'un lectorat juif pour Luc-Actes, il conclut :

Ce que la démonstration des liens avec Israël est censée rendre manifeste est l'unité implicite qui confirme la continuité de l'histoire du salut selon la volonté divine (...). De cette façon, Luc en tant qu'historien, a solutionné de son mieux le problème théologique posé par la mission aux Gentils sans la Loi.²⁸

Toujours en faveur d'une audience pagano-chrétienne pour Luc-Actes, les arguments exposés par Joseph Fitzmyer se veulent un complément de ceux présentés jusqu'ici. Au lieu d'interpréter le sens des liens avec le judaïsme dans l'œuvre de Luc, comme le faisait Haenchen, Fitzmyer offre une synthèse des évidences qui relie usuellement l'entreprise narrative lucanienne au monde de la gentilité. Parmi d'autres arguments d'importance inégale, il mentionne, par exemple, le nom grec du destinataire de l'œuvre²⁹, la tradition littéraire gréco-romaine dans laquelle elle s'inscrit (particulièrement grâce au prologue) et l'intérêt manifeste pour montrer que le salut promis à Israël atteint désormais les non-Juifs³⁰. En fonction d'un public pagano-chrétien, Fitzmyer note également une rédaction lucanienne qui « élimine » des matériaux traditionnels concernant des préoccupations typiquement juives³¹, la traduction de

²⁷ HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 102.

²⁸ « What the demonstration of the links with Israel is intended to make plain is the implicit unity which confirms the continuity of the history of salvation in the divine will (...). In this way Luke as a historian solved as best he could the theological problem posed by the mission to the Gentiles without the law », HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 102. Traduction libre.

²⁹ Il concède entre parenthèses, « though it could have been borne by a Jew », Joseph A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX. Introduction, Translation, and Notes* (The Anchor Bible, 28), Garden City, Doubleday, 1981, p. 58. Rebecca I. DENOVA en pourvoit l'exemple : « Theophilus does not have to be a Gentile at all, for this name is found in a discussion of the Jewish high priests under the Hasmonean dynasty in Josephus's *Antiquities* (18.5.3 ; 19.6.2), *The Things Accomplished Among Us. Prophetic Tradition in the Structural Pattern of Luke-Acts* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 141), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 224.

³⁰ Voir FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX*, p. 58.

³¹ « His [Luke's] elimination of materials from his sources, "Mk" or "Q", that are predominantly Jewish preoccupations (e.g. in the Sermon of the Plain – where most of the matter in the antitheses of Matt 5:21-48 disappears ; or the details about Jewish ritual purity and piety ; or the controversy about what is clean or

termes hébreux et araméens en grec³² et l'ajustement au contexte hellénistique de certaines traditions palestiniennes³³. La généalogie de Jésus, reculée au-delà de David et d'Abraham jusqu'à Adam, ainsi que l'utilisation de la Septante et particulièrement, l'appellation générique « Judée » pour faire référence à l'ensemble de la Palestine, lui suggèrent que Luc « écrivait avec des non-Palestiniens en tête »³⁴. Il termine : « Les destinataires envisagés par Luc en composant Luc–Actes sont surtout pagano-chrétiens et Théophile est l'un d'entre eux »³⁵.

Les arguments recueillis par Fitzmyer méritent certainement un traitement individuel qui, à ce point-ci de notre enquête, risqueraient de nous détourner quelque peu de notre focus. Nous nous limiterons donc à offrir trois considérations d'ordre général. D'abord, plusieurs points mis de l'avant par Fitzmyer, tout en se réclamant d'un contexte hellénistique, n'excluent pas la possibilité d'un contexte juif familier avec la culture grecque³⁶. Ensuite, le travail de rédaction réalisé par Luc déplace de l'évangile aux Actes le traitement explicite de certaines thématiques³⁷ comme, par exemple, la question de la pureté, qui touchera le texte qui nous occupe (Actes 10,1–

unclean, Mark 7:1-23) are best explained by this Gentile Christian destination of his writings », FITZMYER, *The Gospel According to Luke I–IX*, p. 58.

³² Entre autres, *rabbi/rabouni*, *Golgotha* et *Kananaïos* substitués respectivement par *kyrios/epistatēs*, *kranion* et *Zēlōtēs*. Pour les références précises et d'autres exemples, voir FITZMYER, *The Gospel According to Luke I–IX*, p. 58.

³³ Par exemple, celles qui ont trait à l'architecture domestique (Luc 5,19 comparé à Marc 2,4 ; Luc 6,48-49 comparé à Matthieu 7,24-27). Voir FITZMYER, *The Gospel According to Luke I–IX*, p. 58, 582 et 644.

³⁴ « He wrote with non-Palestinians in mind », FITZMYER, *The Gospel According to Luke I–IX*, p. 58. Traduction libre.

³⁵ « The audience envisaged by Luke in his writing of Luke–Acts is one that is predominantly Gentile Christian, and Theophilus is one of them », FITZMYER, *The Gospel According to Luke I–IX*, p. 59. Traduction libre.

³⁶ Sur ce point, l'observation de ESLER : « The Greco-Roman literary tradition evident in the prologues to the Gospel and Acts, those aspects of the two volumes indicating a provenance outside Palestine, Luke's use of the Septuagint and the fact that he and his contemporaries spoke Greek, (...) none of these features leads to this conclusion [*i.e.* to the existence of a Gentile community behind the work], since one would expect to encounter all of them even in a work written by an educated Jew for other Jews of that milieu. They apply to the writings of Philo of Alexandria, for example », *Community and Gospel in Luke–Acts*, p. 32. Aussi STERLING, *Historiography and Self-Definition*, p. 375, n. 319.

³⁷ Voir, entre autres, Daniel MARGUERAT, « Luc–Actes : Une unité à construire », dans Jozef VERHEYDEN (éd.), *The Unity of Luke–Acts* (Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium, 142), Leuven, Leuven University Press / Peeters, 1999, p. 62-63 ; *La première histoire du christianisme*, p. 71-72 ; Michael PETTEM, « Luke's Great Omission and His View of the Law », dans *New Testament Studies*, 42 (1996), p. 35-54.

11,18). Finalement, si l'on convient que Luc « élimine » en fonction de ses destinataires des préoccupations essentiellement juives, comment rendre compte du portrait lucanien de Paul, particulièrement explicite au sujet de son intégrité en tant que Juif³⁸ ? Autrement dit, Luc élimine-t-il des contenus juifs en fonction de son audience ou à l'inverse, les expose-t-il ? Le diagnostic de Philip F. Esler nous semble en ce contexte tout à fait juste : l'absence d'ouvrages récents voués à creuser le bien-fondé des arguments en faveur de la position majoritaire montre à quel point celle-ci est largement tenue pour acquise³⁹.

Les vues d'Overbeck, de Dibelius et de Haenchen fournissent donc les arguments fondamentaux invoqués en faveur d'une audience majoritairement païenne pour l'œuvre de Luc. Car les Actes semblent, en effet, progresser vers un dénouement de plus en plus définitif dans lequel le conflit entre l'Église et la Synagogue s'envenime, l'espoir de conversion parmi les Juifs s'estompe et la mission chrétienne trouve un terrain de plus en plus propice chez les Gentils. Autrement dit, l'œuvre à Théophile semblerait faire état d'une séparation consommée, irrécusable⁴⁰. La progression de la mission vers le monde des Gentils constituerait donc une évidence, repérable à même le texte, de la situation de son lectorat, voire de l'identité pagano-chrétienne des destinataires de l'ouvrage⁴¹. Si l'on ajoute à ceci la datation la plus communément

³⁸ FITZMYER est d'accord avec JERVELL au sujet de la judaïté de Paul, que le récit lucanien met en évidence. Toutefois, leurs interprétations respectives de cette donnée sont totalement différentes. Voir *The Gospel According to Luke I–IX*, p. 58-59. Pour la position de JERVELL, voir ci-dessous, p. 27-31.

³⁹ Voir ESLER, *Community and Gospel in Luke–Acts*, p. 31. Le dernier ouvrage d'envergure à traiter ce sujet remonte à 1982. Il s'agit de la monographie de MADDOX, *The Purpose of Luke–Acts*, dont nous parlons en quelque détail dans les prochaines pages.

⁴⁰ Les propos récents de MARGUERAT à cet égard se veulent en grande mesure représentatifs : « L'insistance des Actes sur le rejet de l'Évangile par la Synagogue n'est guère concevable si le dialogue entre chrétiens et juifs est encore ouvert au moment de la rédaction de l'écrit ; c'est après 70 que le conflit judaïsme/christianisme s'envenime. L'utilisation abondante de l'appellation "les juifs" dans un sens dépréciatif (dès 9,23) implique qu'à l'époque de la rédaction, judaïsme et christianisme sont institutionnellement séparés », *Les Actes des apôtres (I–12)*, p. 19.

⁴¹ Toutefois, les difficultés inhérentes à cette logique, qui semble établir un lien trop direct entre le monde réel et la situation dramatique relatée dans le texte, sont soulevées par ALEXANDER dans son étude sur le caractère apologétique des Actes. Voir ci-dessus, p. 17, n. 10. Luke T. JOHNSON considère aussi « hazardous to move from the presence of a theme or topos to the situation of the readers », « On Finding the Lucan Community : A Cautious Cautionary Essay », dans Paul J. ACHTEMEIER (éd.), *Society of Biblical*

acceptée, après la destruction de Jérusalem en 70, ainsi que « l'écart notable entre le portrait lucanien de Paul et la pensée de l'apôtre déployée dans ses épîtres »⁴², l'on comprend mieux que la majorité des exégètes s'accordent pour considérer Luc–Actes comme un témoin de la fin de l'influence d'une chrétienté juive dans l'Église et, de manière concurrentielle, de la montée fulgurante du pagano-christianisme⁴³.

Le débat sur le/s but/s de Luc–Actes ne se limite cependant pas à préciser *qui* auraient été les destinataires de l'œuvre, mais *comment* celle-ci est censée les mouvoir, c'est-à-dire les effets qu'elle cherche à produire chez eux. C'est en fonction de cette deuxième question que, depuis les années soixante-dix, plusieurs tenants de la position majoritaire commencent à faire appel à la notion d'identité. Dans leur article « New Testament Communities in Transition : A Study of Matthew and Luke »⁴⁴, Eugene A. LaVerdiere et William G. Thompson considèrent que la chrétienté hellénistique des années quatre-vingt, pour laquelle Luc écrit⁴⁵, réclamait « une nouvelle formulation de l'identité chrétienne »⁴⁶, confrontée qu'elle était au problème de la « distance historique » avec les origines juives de la foi, voire à la « séparation *de facto* des

Literature 1979. *Seminar Papers*, vol. I, Chico, Scholars Press, 1981, p. 89. En ce qui a trait aux évangiles spécifiquement, il affirme : « to agree that they emerge from a life-setting does not allow us to conclude that the life-setting is determinative of the document's meaning, either as a whole or in its parts. If this is so, neither can we move directly from the concerns of the text to its life-setting, or the attitudes of its readers. Without the clear and unequivocal indication by the author in his text, we cannot establish the connection between the presence of a particular motif and the stance of the readers. At the most, we can learn something about the author's perception of his reader's situation », p. 90-91.

⁴² MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1–12)*, p. 19.

⁴³ Voir GASQUE, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, p. 65.

⁴⁴ Eugene A. LAVERDIERE – William G. THOMPSON, « New Testament Communities in Transition : A Study of Matthew and Luke », dans *Theological Studies*, 37 (1976), p. 567-597.

⁴⁵ Non seulement LAVERDIERE – THOMPSON voient en Luc « a man of the Hellenistic Christian mission », mais ils considèrent aussi que la chrétienté hellénistique destinataire de son ouvrage dépasse les limites d'une communauté pour inclure une pluralité d'églises. Voir « New Testament Communities in Transition », p. 585.

⁴⁶ « In several respects the situation addressed by the author of Luke–Acts is quite similar to that confronted by Matthew. (...) the church he represented confronted a set of conditions calling for a new formulation of Christian identity », LAVERDIERE – THOMPSON, « New Testament Communities in Transition », p. 582. Traduction libre.

racines socioreligieuses du judaïsme »⁴⁷. Jacques Dupont, à partir d'un parcours méthodologique en sens opposé à celui de LaVerdiere et Thompson⁴⁸, arrive à des résultats semblables quand il identifie à la fin de son étude détaillée sur la conclusion des Actes « un problème capital qui se révèle être celui de Luc à travers tout son ouvrage »⁴⁹ :

Ce problème, on peut penser qu'il ne s'est pas posé à Luc dans l'abstrait. Il est celui d'une Église chrétienne composée en majeure partie de Gentils, mais qui n'en tient pas moins à se considérer comme héritière légitime des promesses faites par Dieu à Israël. C'est pour elle une question d'identité. Désormais séparée de ceux qui sont devenus pour elle « les Juifs », de quel droit peut-elle se prétendre continuatrice d'une histoire de salut dont Israël avait été jusqu'à ici le bénéficiaire ?⁵⁰

Dans ce qui est, à notre connaissance, la plus récente étude d'envergure faite sur le/s but/s de l'œuvre à Théophile, Maddox formule une conclusion similaire : « Luc–Actes est, dans tous les sens possibles, un livre consacré à éclaircir la compréhension de soi des chrétiens »⁵¹, des croyants d'origine païenne soumis à la pression d'une fracture de plus en plus aiguë entre judaïsme pharisaïque et Église, qui remuait les fondements mêmes de leur adhésion au Christ⁵².

⁴⁷ « Luke confronted the historical distance between the Gentile churches of the eighties and their earlier Jewish origins. Awareness of temporal separation and *de facto* removal from socio-religious roots in Judaism, coupled with a need to confront ongoing history and assume a place in the Greco-Roman world, called for a clarification and a new affirmation of historical continuity », LAVERDIERE – THOMPSON, « New Testament Communities in Transition », p. 583. Traduction libre. Dans le même sens, voir Timothy RADCLIFFE, « The Emmaus Story : Necessity and Freedom », dans *New Blackfriars*, 64 (1983), p. 487.

⁴⁸ Alors que c'est l'analyse exégétique qui amène DUPONT à avancer son hypothèse sur les destinataires historiques du récit, LAVERDIERE – THOMPSON identifient au départ le contexte socio-historique des destinataires, pour y situer ensuite les données du texte lucanien. Leur approche *a priori* de l'histoire a des conséquences sur l'interprétation même des faits historiques. Comparer, par exemple, leur évaluation de la signification du renouveau pharisaïque à Jamnia (« New Testament Communities in Transition », p. 583) avec celle d'un auteur comme MADDOX (*The Purpose of Luke–Acts*, p. 184), également en faveur de la position majoritaire, mais procédant méthodologiquement en sens inverse, c'est-à-dire du texte à l'histoire.

⁴⁹ Jacques DUPONT, « La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc », dans *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 118), Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 509.

⁵⁰ DUPONT, « La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc », p. 510.

⁵¹ « Luke–Acts is in every way a book devoted to clarifying the Christian self-understanding », MADDOX, *The Purpose of Luke–Acts*, p. 181. Traduction libre.

⁵² Selon MADDOX, le conflit de fond auquel étaient confrontés les chrétiens peut se résumer de la manière suivante : « How could non-Jews hope to find any value in something which has his roots in Judaism, yet seems to be repudiated by the leaders of the Jews ? », *The Purpose of Luke–Acts*, p. 184. Dans la même veine, en partant du double but pastoral et missionnaire qu'il discerne dans les prologues de l'évangile et des Actes, DUMAIS soutient que, « par son œuvre, Luc entendait contrer une “crise d'identité” qui se posait dans sa communauté pagano-chrétienne doutant de la valeur de sa foi, qui avait ses racines dans le judaïsme mais que la majorité des Juifs avaient rejetée », « Les Actes des Apôtres », p. 342. Pour sa part, Luke T. JOHNSON souligne la dimension éminemment théologique du conflit : « The question posed both

Plus proche de nous et encore à partir d'avenues méthodologiques diverses concernant respectivement le genre historiographique, la propagande romaine et l'épopée, Daniel Marguerat, Gary Gilbert et Marianne P. Bonz reviennent toujours sur l'idée d'une lecture de l'œuvre lucanienne en clef d'identité à l'intention d'un lectorat chrétien issu de la gentilité⁵³.

Audience judéo-chrétienne

La contestation de la position majoritaire la plus systématique jusqu'à maintenant est venue d'un exégète scandinave, Jacob Jervell, qui a également été le premier, à notre connaissance, à invoquer de manière systématique la notion d'identité pour désigner la problématique à laquelle s'attaque l'ouvrage de Luc. Pendant les années soixante, il écrit une série d'articles dont « le thème central est l'ecclésiologie lucanienne, la question de l'identité

by the inclusion of the Gentiles and the exclusion of the Jews is : does God keep his promises ? If God is *not* faithful, then the Gentiles who now enjoy God's favour are really no better off than the Jews, for if God abandoned the people of the promise, the Gentiles could be rejected even more easily. Can the Gentiles be "secure" in their own possession of the blessings ? », *The Acts of the Apostles* (Pagina Sacra Series, vol. 5), Collegeville, Liturgical Press, 1992, p. 8.

⁵³ Dans le contexte d'un Luc historien et en s'appuyant sur les postulats d'Arnaldo MOMIGLIANO (*Les fondations du savoir historique*, Paris, Les Belles Lettres, 1992) sur « la visée identitaire de tout geste historiographique » (*La première histoire du christianisme*, p. 18), Daniel MARGUERAT considère que « Luc–Actes répond en effet à un besoin identitaire », le besoin qu'éprouve la chrétienté de Luc de « cerner son identité par une commémoration de ses origines » (« Les Actes des apôtres », dans Daniel MARGUERAT (éd.), *Introduction au Nouveau Testament : son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible, 41), 2^e édition augmentée, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 107). Un autre angle de ce même phénomène est présenté par Gary GILBERT, qui part des stratégies rhétoriques de la propagande romaine que Luc serait en train de s'approprier. Le sauveur, le faiseur de la paix, le seigneur – autant des titres et des réalisations que la propagande politique de Rome réservait au *Princeps* –, c'est Jésus, non pas Auguste. Luc–Actes répondrait ainsi à une « alternative vision of universal authority » qui, ayant ses racines dans la rhétorique officielle de l'empire, « mines the heritage of Rome for the language and ideas that will contribute to the formation of a Christian identity », « Roman Propaganda and Christian Identity in the Worldview of Luke–Acts », dans Todd PENNER – Caroline Vander STICHELE (éds.), *Contextualizing Acts : Lucan Narrative and Greco-Roman Discourse* (Society of Biblical Literature. Symposium Series, 20), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, p. 254-255. Pour sa part, Marianne P. BONZ établit un parallèle entre les entreprises narratives de Virgile et de Luc. Si le premier crée une épopée de fondation (« foundational epic ») à l'intention du peuple romain à partir de la tradition homérique, « so also did Luke create his foundational epic for the early christian community », en s'appropriant à son tour des traditions bibliques narrées dans la Septante. Luc–Actes chercherait ainsi à conférer « a noble identity and an aura of destiny upon the Christian present, raising the designation 'Christian' to the level of universal human aspiration », *The Past as Legacy : Luke–Acts and Ancient Epic*, Minneapolis, Fortress Press, 2000, p. 26.

d'une église qui est héritière des promesses faites à Israël, une église qui affirme être Israël et qui, cependant, inclut des Gentils incirconcis parmi ses membres »⁵⁴. Jusqu'ici, rien de nouveau. En fait, Jervell ne conteste pas les vues de ceux qui jugent achevée la mission parmi les Juifs dans le temps de Luc⁵⁵. Ce qu'il conteste, c'est la considération des Actes – d'ailleurs, de l'ensemble de l'œuvre lucanienne – comme un document pagano-chrétien :

Cette théorie ne tient plus parce qu'elle s'appuie largement sur l'idée qu'après l'an 70 de notre ère, la chrétienté juive était disparue, n'avait plus aucune importance et qu'elle existait seulement comme un élément marginal en dehors de l'Église. Dès lors, aucun judéo-chrétien n'aurait pu écrire un livre tel que les Actes après 70. Pourtant, la chrétienté juive était une partie importante et bien tangible de l'Église tout au long du premier siècle.⁵⁶

Il faut tout de suite ajouter que Jervell n'a pas été le premier à concevoir des destinataires d'origine juive pour l'ouvrage de Luc. Déjà au dix-neuvième siècle, Matthias Schneckenburger soutenait que le livre des Actes avait été écrit à l'intention des judéo-chrétiens de Rome, spécifiquement à des fins apologétiques concernant la figure de Paul contre les attaques des judaïsants⁵⁷. Plus d'un siècle après, une proposition ayant plusieurs éléments communs avec celle

⁵⁴ « In all the essays the central theme is how Luke deals with ecclesiology, *the question of the identity of a church which is heir to the promises given to Israel, a church which claims to be Israel and yet still includes uncircumcised Gentiles within its membership* », Jacob JERVELL, *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis, Augsburg Publication House, 1972, p. 17. Traduction libre. Les articles en question sont les suivants : « Zur Frage der Traditionsgrundlage der Apostelgeschichte », dans *Studia Theologica*, 16 (1962), p. 25-41 ; « Das gespaltene Israel und die Heidenvölker », dans *Studia Theologica*, 19 (1965), p. 68-96 ; « Paulus – Der Lehrer Israels », dans *Novum Testamentum*, 10 (1968), p. 164-190 ; « The Law in Luke-Acts », dans *Harvard Theological Review*, 64 (1971), p. 21-36.

⁵⁵ Voir JERVELL, *Luke and the People of God*, p. 68.

⁵⁶ « This is not tenable any longer, as it is based to a great extent upon the idea that after 70 A.D. Jewish Christianity had disappeared, was of no importance, existing only as a marginal feature outside the church. And so no Jewish Christian could have written a book like Acts after 70 A.D. But Jewish Christianity was an important and widely spread part of the church throughout the first century », JERVELL, *The Theology of the Acts of the Apostles* (New Testament Theology), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 5. Traduction libre. À l'appui de l'existence d'une chrétienté d'origine juive bien au-delà du premier siècle, ESLER cite les témoignages d'Ignace d'Antioche et du martyr Justin, entre autres, lesquels mettent en évidence les efforts faits « in some quarters to push Christianity in a Jewish direction », *Community and Gospel in Luke-Acts*, p. 108.

⁵⁷ Les points saillants de son étude, *Ueber den Zweck der Apostelgeschichte*, publiée en 1841, sont présentés par Andrew J. MATTILL, Jr. dans un article qui se veut revendication de la thèse fondamentale de SCHNECKENBURGER, lequel nous aurait donné « the first elaborate investigation of the purpose of Acts », « The Purpose of Acts : Schneckenburger Reconsidered », dans W. Ward GASQUE – Ralph P. MARTIN (éds.), *Apostolic History and the Gospel : Biblical and Historical Essays Presented to Frederick F. Bruce*, Grand Rapids, Eerdmans, 1970, p. 108. Selon SCHNECKENBURGER, c'est la défense de l'intégrité de Paul en

de Schneckenburger, attentive cette fois-ci à l'immanquable – et selon l'auteur, « fictive » –, judaïté de l'apôtre des Nations dans les Actes, est venue d'Erwin R. Goodenough⁵⁸. En prenant appui sur les recherches de Viehlauer, cet auteur considérait que Luc s'inscrivait dans un mouvement de retrait des positions eschatologiques du début au profit d'un retour à une chrétienté juive, dont Paul aurait été le paradigme⁵⁹.

Si le portrait de l'homme de Tarse avait donc persuadé certains auteurs de l'existence d'un public juif pour l'ouvrage de Luc, ce sera Jacob Jervell qui, le premier, va identifier explicitement, derrière le traitement de la figure de Paul, une problématique de nature identitaire touchant à une communauté dont la composante juive est importante. Pour Jervell, la défense de l'intégrité de Paul en tant que Juif concerne en réalité la légitimité de l'Église⁶⁰, l'affirmation

tant que Juif qui motive le portrait lucanien de l'apôtre des Gentils dans les Actes. Les pratiques juives de ce dernier rapportées par Luc, l'omission presque complète de la thématique du renoncement à la Loi, l'emphase placée sur les relations plutôt harmonieuses de Paul avec l'Église de Jérusalem, les parallèles manifestes avec la figure de Pierre et le complexe agencement de la narration, qui fait en sorte que la légitimation de la mission aux Nations (Actes 10,1–11,18) précède le travail missionnaire de Paul parmi les Gentils, deviennent autant d'évidences de la finalité apologétique qui motive l'auteur des Actes. Voir MATTILL, « The Purpose of Acts : Schneckenburger Reconsidered », p. 108-112. MATTILL partage sans réserve ces vues, si bien que, contrairement à son prédécesseur, l'acceptation de l'unité de Luc–Actes l'amène à considérer que, non seulement le deuxième volume, mais l'ensemble de l'ouvrage constitue essentiellement un plaidoyer en faveur de l'apôtre des Nations. Mary A. MOSCATO considère « an exaggeration to base one's whole argument for the composition of Luke's audience upon this concern alone », « Current Theories Regarding the Audience of Luke–Acts », dans *Currents in Theology and Mission*, 3 (1976), p. 357.

⁵⁸ Erwin R. GOODENOUGH, « The Perspective of Acts », dans Leander E. KECK – J. Louis MARTIN (éds.), *Studies in Luke–Acts : Essays Presented in Honour of Paul Schubert*, Nashville, Abingdon Press, 1966, p. 51-59. Sur le caractère fictif du portrait de « rabbin expérimenté » de Paul dans les Actes, voir spécialement p. 56-57. Disons en passant que l'expression « apôtre des Nations », que nous avons employée pour identifier Paul, n'apparaît pas telle quelle dans les Actes. En fait, Paul n'est appelé explicitement apôtre qu'en Actes 14,4.14. Ceci dit, sa condition « apostolique » est reconnue implicitement et ce, par le Christ ressuscité lui-même à deux moments clefs du macro-récit sur lesquels nous reviendrons plus loin dans notre analyse : Actes 22,21 (ἐγὼ (...) ἐξαποστελλῶ σε) et Actes 26,17 (ἐγὼ ἀποπέλλω σε).

⁵⁹ Voir GOODENOUGH, « The Perspective of Acts », p. 58.

⁶⁰ « Luke turns down the Jewish accusations that Paul has opposed Israel, the law and the temple (21:28 ; 24:13-16 ; 26:22f ; 28:17), and that therefore the church is not the people of God, and the mission to the Gentiles is not legitimate. Luke is out to demonstrate and guarantee to his readers that the church actually is Israel, that the promises now are being fulfilled and that salvation is given », JERVELL, *The Theology of the Acts of the Apostles*, p. 12.

incontestable de son identité en tant que « peuple de Dieu »⁶¹. Or, deux groupes sont en train de réclamer l'héritage d'Israël, sauf que l'un d'eux, les chrétiens, en comptant des incirconcis parmi ses membres, sont accusés de transgresser la Loi et de mépriser l'autorité des Écritures⁶² ; somme toute, de réclamer cet héritage de manière illégitime. La réponse de Luc à ces charges est consistante, selon Jervell, depuis l'évangile jusqu'à la fin des Actes : non seulement les chrétiens, Paul y inclus, gardent la Loi, mais Jésus lui-même lui a été fidèle tout au long de sa vie, depuis son jeune âge⁶³. Ce qui distingue les Juifs des judéo-chrétiens n'est pas l'observance de la Loi, laquelle « prouve l'identité du peuple de Dieu destiné au salut », mais bien la foi dans « tout ce qui est dans la loi et les prophètes », particulièrement l'acceptation du Messie⁶⁴. Ceux qui l'ont rejeté se sont eux-mêmes exclus du peuple de Dieu. Ceux qui ont cru font partie de l'unique Israël auquel les promesses de Dieu ont été faites et pour lequel elles sont accomplies⁶⁵. En ce sens, il n'y a pas de rupture dans l'histoire du salut : l'Église ne remplace pas Israël. Au contraire, ces Juifs convertis au Christ sont le seul Israël qui soit, le peuple restauré et repentant auquel s'associent les Nations.

La lecture que Jervell propose au sujet du respect de la Loi en Luc–Actes le démarque assez radicalement de l'interprétation prédominante. Avant lui, Haenchen avait bien vu que Luc était « soucieux de démentir l'accusation selon laquelle les pagano-chrétiens ne respectaient pas

⁶¹ « The question of the people of God was the burning question which concerned the 'identity' of the church », JERVELL, *The Theology of the Acts of the Apostles*, p. 117. Traduction libre.

⁶² Voir JERVELL, *Luke and the People of God*, p. 17.

⁶³ Voir JERVELL, *Luke and the People of God*, p. 140. En ce qui touche à l'interprétation de passages clefs et controversés portant sur le respect de la Loi par Jésus pendant son ministère public, voir p. 140-141.

⁶⁴ « Luke attaches importance to the Mosaic Law and to the primitive church and Jewish Christians as being zealous for the law. Precisely in this manner they prove their identity as the people of God, entitled to salvation. The mark of distinction between Christian Jews and other Jews is not law or circumcision. The mark of distinction is that the Christian Jews believe *all things* in the law and the prophets, which includes the acceptance of the circumcised Messiah promised the people and now come », JERVELL, *Luke and the People of God*, p. 142. Traduction libre.

⁶⁵ La perspective de JERVELL contredit ainsi l'un des axiomes de plus longue vie dans les études lucaniennes : que le rejet de l'Évangile de la part des Juifs a ouvert la voie aux Gentils. Au contraire, affirme-t-il, « only when Israel has accepted the gospel can the way to Gentiles be opened. The acceptance of the message took place primarily through the Jewish Christian community in Jerusalem », *Luke and the People of God*, p. 55.

la Loi »⁶⁶, mais l'hypothèse qu'il avait avancée, que ceci signalait la continuité de l'histoire de salut à l'intention d'un public païen, est renversée dans l'interprétation alternative défendue par Jervell. Selon ce dernier, l'emphase placée sur le thème du respect de la Loi signale plutôt la présence d'une communauté pour laquelle l'observance de celle-ci demeure une question essentielle⁶⁷. Si l'obéissance à la Loi n'accorde ni la rémission des péchés ni le salut⁶⁸, le peuple de Dieu restauré, l'Église, se doit toutefois de la garder car elle constitue « un signe de son identité »⁶⁹. En fait, conclut Jervell, Luc ne connaît pas de mission aux Gentils libre de la Loi⁷⁰. La mission se fait selon la Loi, car non seulement elle est autorisée par les Écritures (Actes 15,15-18), mais les Gentils eux-mêmes⁷¹ sont tenus de l'observer en tant que tels, d'après les dispositions du décret apostolique⁷².

Sans être exempts de questionnement⁷³, les propos de Jervell ont néanmoins mis en évidence, comme le formule l'un de ses critiques, les contenus de « Luc–Actes qui parlent du judaïsme et de ses intérêts, lesquels ont été trop facilement et fréquemment ignorés »⁷⁴, sans doute au détriment d'une compréhension plus juste de la visée identitaire de l'ouvrage. À la suite de Jervell, certains auteurs vont envisager la possibilité d'une audience dans laquelle l'élément juif est significatif, alors que d'autres vont commencer à entrevoir l'existence d'une communauté

⁶⁶ Voir ci-dessus, p. 21, n. 25.

⁶⁷ Voir JERVELL, *Luke and the People of God*, p.147

⁶⁸ Voir JERVELL, *The Theology of Acts*, p. 14.

⁶⁹ « Luke's view of the law is bound with his ecclesiology ; it's a sign of the identity of the church (...) Jewish Christians, being the restored Israel, are the foundation of the church, so they must be upholders of the law », JERVELL, *Luke and the People of God*, p. 143. Traduction libre.

⁷⁰ « He [Luke] knows about a Gentile mission without circumcision, not without the law », JERVELL, *Luke and the People of God*, p. 144.

⁷¹ Selon JERVELL, il s'agit des craignant-Dieu, pas des païens au sens strict du mot. Voir « The Church of Jews and Godfearers », dans Joseph B. TYSON (éd.), *Luke–Acts and the Jewish People*, Minneapolis, Augsburg Publication House, 1988, p. 11-20.

⁷² Voir JERVELL, *Luke and the People of God*, p. 143-145.

⁷³ Voir, entre autres, les critiques de MOSCATO, « Current Theories Regarding the Audience of Luke–Acts », p. 358-359 ; FITZMYER, *The Gospel According to Luke I–IX*, p. 58-59 ; MADDOX, *The Purpose of Luke–Acts*, p. 31-56.

⁷⁴ MADDOX, *The Purpose of Luke–Acts*, p. 35: « The value of these studies, and especially those of Jervell, is that they force us to come to terms with those parts of Luke–Acts which speak about Judaism and its interests, which have been too easily and frequently ignored ». Traduction libre.

dans laquelle l'apport des judéo-chrétiens et des pagano-chrétiens s'avère équivalent. Ce qui nous intéresse davantage à ce stade-ci de notre parcours est de faire noter que la visée identitaire de Luc–Actes, conçue dans le sens d'une défense de la continuité avec les racines juives de la foi est une notion partagée, autant par les défenseurs de l'opinion majoritaire que par les tenants de la position contraire. Autrement dit, si le *qui*, l'audience historique envisagée, ne fait pas consensus, le *comment*, les effets que le texte cherche à produire sur ses destinataires, même d'origines diverses, semblent être analogues ; ce besoin de continuité, bien entendu, se rapportant à des expériences de discontinuité de nature différente⁷⁵.

Des positions assez semblables à celle de Jervell en ce qui concerne les destinataires de Luc–Actes se retrouvent chez David L. Tiede⁷⁶, Donald Juel⁷⁷ et plus récemment, Marilyn Salmon⁷⁸ et Rebecca Denova⁷⁹. George D. Kilpatrick et de Loveday Alexander les rejoignent : le premier, persuadé que, contrairement à la formule amplement répandue, le troisième évangile n'est pas « l'évangile des Gentils »⁸⁰ et la dernière, convaincue que le livre des « Actes est un récit mettant en scène un débat intra-communautaire, un plaidoyer demandant d'être honnêtement entendu à la barre de la communauté juive de la diaspora, peut-être spécifiquement à Rome »⁸¹.

⁷⁵ Pour les pagano-chrétiens, les convertis incirconcis, il serait question de contrecarrer le détachement *de facto* du judaïsme, alors que pour les judéo-chrétiens, il s'agirait de contrer une éventuelle accusation d'apostasie de la foi ancestrale.

⁷⁶ David L. TIEDE, *Prophecy and History in Luke–Acts*, Philadelphia, Fortress Press, 1980.

⁷⁷ Donald JUEL, *Luc–Actes : La promesse de l'histoire* (Lire la Bible, 80), traduit de l'anglais par Marie-Françoise Brunet, Paris, Éditions du Cerf, 1987.

⁷⁸ Marilyn SALMON, « Insider or Outsider? Luke's Relationship with Judaism », dans Joseph B. TYSON (éd.), *Luke and the People of God : Eight Critical Perspectives*, Minneapolis, Augsburg Publication House, 1988, p. 76-82.

⁷⁹ Pour la référence, voir ci-dessus, p. 22, n. 29.

⁸⁰ Voir George D. KILPATRICK, « AAOI at Luke II.31 and Acts IV.25-27 », dans *Journal of Theological Studies*, 16 (1965), p. 127 ; « The Gentiles and the Strata of Luke », dans Otto BRÖCHER – Klaus HAACKER (éds.), *Verborum Veritas, FS. Gustaf Stählin*, Wuppertal, R. Brockhaus, 1970, p. 83-88. MADDOX cite aussi une conférence non publiée, « Luke – Not a Gentile Gospel », qui aurait été donnée par KILPATRICK dans plusieurs universités pendant les années soixante. Voir *The Purpose of Luke–Acts*, p. 34, n. 20.

⁸¹ « Acts is a dramatized narrative of intra-communal debate, a plea for a fair hearing at the bar of the wider Jewish community in the Diaspora, perhaps especially in Rome », ALEXANDER, « The Acts of the Apostles as an Apologetic Text », p. 43. Traduction libre.

Audience mixte

Comme nous l'avons avancé plus tôt, la possibilité réelle d'une audience mixte, proportionnellement composée de croyants d'origine juive et d'origine païenne émerge dans l'histoire de l'exégèse lucanienne grâce, en grande mesure, aux travaux de Jervell. Dans les années soixante-dix, après avoir fait un bref tour d'horizon des théories courantes à propos des destinataires de Luc–Actes⁸², Mary A. Moscato considère que les préoccupations exprimées par Luc dans son ouvrage, au lieu d'être comprises de manière exclusive à l'intention des uns *ou* des autres, comme jusqu'alors⁸³, reflètent plutôt des points d'intérêt communs aux croyants de l'une *et* l'autre origine au sein d'une même communauté. Dans ce milieu mixte, signale-t-elle, « Luc a voulu souligner de maintes façons la continuité entre le judaïsme et le christianisme »⁸⁴, donc les liens entre les membres d'une église hybride. À son avis, c'est dans un tel contexte qu'il devient davantage important de clarifier la relation entre Paul, Pierre et Jacques, la question de l'observance de la Loi et le thème de la mission aux Gentils⁸⁵.

La position de Moscato, bien qu'inspirée de Jervell et novatrice dans son contexte, trouve des précédents dans l'école de Tübingen au XIX^e siècle. L'idée que Luc écrit pour une église mixte avait déjà été avancée par cette école, dont plusieurs représentants concevaient l'œuvre lucanienne, datée au deuxième siècle, comme un effort de conciliation de tendances mutuellement hostiles, pétriniennes et pauliniennes, qui trahissait un stade avancé de développement

⁸² Pour la référence, voir ci-dessus, p. 29, n. 57.

⁸³ « Rather than viewing Lucan problems and concerns in terms of *either* Jewish Christianity *or* Gentile Christianity, which have been the basic options taken by scholars up to this point (...) », MOSCATO, « Current Theories Regarding the Audience of Luke–Acts », p. 359.

⁸⁴ « We propose that Luke was writing for a community of Jews and Gentiles in which milieu Luke wished to stress in many ways the continuity between Judaism and Christianity », MOSCATO, « Current Theories Regarding the Audience of Luke–Acts », p. 359. Traduction libre.

⁸⁵ Voir MOSCATO, « Current Theories Regarding the Audience of Luke–Acts », p. 359.

ecclésiastique⁸⁶. Bien que cette théorie ne soit plus présentement retenue telle que formulée⁸⁷, il faut créditer l'école de Tübingen d'avoir souligné la pertinence du texte de Luc à l'endroit de croyants d'origine juive aussi bien que d'origine païenne et pour avoir cherché à articuler « l'identité du christianisme vers la fin du premier siècle »⁸⁸. Sous cet angle spécifique, les critiques de Tübingen s'assurent une descendance dans l'exégèse contemporaine. Nous nous limiterons ici à en citer trois exemples.

D'abord, celui de Philip F. Esler qui, à partir de la perspective de la sociologie, cherche à mettre en valeur les motivations sociales et politiques de la théologie lucanienne. D'après son étude, *Community and Gospel in Luke–Acts*⁸⁹, Luc écrit pour une église composée de Juifs et de Gentils : les premiers éventuellement coupés de la synagogue, les derniers provenant, non pas directement de la gentilité, mais des rangs des craignant-Dieu, des initiés en principe à la foi et aux pratiques juives, parmi lesquels on aurait compté un certain nombre de Romains⁹⁰. Selon Esler, cette composition mixte ainsi que les spécificités proposées permettraient de mieux rendre compte de certains traits du récit lucanien depuis longtemps remarqués par les chercheurs.

⁸⁶ Voir MATTILL, « The Purpose of Acts : Schneckeburger Reconsidered », p. 112-113.

⁸⁷ Pour un exposé des positions des représentants de l'école de Tübingen, ainsi que celles de leurs critiques, voir GASQUE, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, p. 21-72.

⁸⁸ MARGUERAT considère cet effort d'articulation identitaire mené par l'école de Tübingen comme « le mérite éminent de la *Tendenzkritik* », *La première histoire du christianisme*, p. 13-14.

⁸⁹ Pour la référence, voir ci-dessus, p. 4, n. 17.

⁹⁰ Comme JERVELL (voir ci-dessus, p. 31, n. 71), ESLER considère que les Gentils qui composent la communauté lucanienne ne sont pas des païens au sens strict, mais des craignant-Dieu. Voir *Community and Gospel in Luke–Acts*, p. 210. En plus, il maintient que les qualités des craignant-Dieu comme Corneille constituent en fait « essential prerequisites for the conversion of Gentiles to Christianity », p. 38. Ceci voudrait dire qu'il y aurait des conditions préalables à l'annonce de la Bonne Nouvelle, une idée que HAENCHEN avait lui aussi exprimée : « (...) the community does not accept *any* Gentile, but only Gentiles of such piety that even a Jew must approve », *The Acts of the Apostles*, p. 357-358. Or, la perspective apportée par GAVENTA nous semble contester solidement ces propos. Bien qu'elle reconnaisse que Luc dépeint souvent des Gentils rattachés aux synagogues, elle précise : « That is not to say that all Gentile converts are God-fearers or that Luke has no place for a mission to Gentiles unless they are already connected to the synagogue », *Acts*, p. 47. De fait, l'exemple du proconsul Sergius Paulus (Actes 13,4-12), celui du geôlier de Philippes et sa maisonnée (Actes 16,25-34), ainsi que celui de Denys l'Aréopagite et de Damaris (Actes 17,34) contrediraient une telle perspective, car « the text gives no indication that any of them was a God-fearer or a proselyte to Judaism », p. 47-48. Quant à la conversion de Corneille et des siens, GAVENTA soutient : « God's action is unilateral (...) When the Spirit acts, it acts not only on the carefully described Cornelius but on all the assembly. Even if that group includes his household, it also includes "friends" whose loyalties Luke makes no attempt to describe », p.174-175.

L'atmosphère typiquement juive de l'ouvrage pointerait difficilement en direction d'un public païen⁹¹, alors que le matériel politiquement sensible par rapport à Rome pourrait probablement obéir à une rhétorique qui s'orienterait vers l'interne, voire qui viserait des officiers de l'empire faisant partie de la communauté pour laquelle Luc écrit⁹².

En réponse aux défis sociaux et politiques qu'affronte cette congrégation mixte, l'œuvre de Luc constitue, selon Esler, un véritable exercice de légitimation⁹³ grâce auquel le christianisme est présenté comme une foi ancestrale, une authentique continuation du judaïsme qui, d'une part, accomplit les anciennes promesses faites à Israël et d'autre part, n'a rien à voir avec les nouveaux mouvements révolutionnaires qui fragilisent la stabilité politique de Rome⁹⁴. Évidemment, comme d'autres l'ont remarqué avant lui, il s'agit d'une continuité paradoxale dans la mesure où elle renferme une « incompatibilité fondamentale »⁹⁵ : la pratique de la commensalité entre Juifs et Gentils prônée dans son église « transgressait le sens même de l'identité et de la séparation

⁹¹ Tout comme MADDUX, ESLER remarque que « Luke plunges his readers into the atmosphere of Judaism and the Old Testament at the very beginning of his Gospel and leaves them there until the end of Acts », *Community and Gospel in Luke–Acts*, p. 25. Cependant, il tire de ce fait une conclusion tout à fait opposée à celle de son collègue. Voir ci-dessus, p. 17, n. 11 et p. 26.

⁹² ESLER rejette « the usual explanation offered by scholars for this politically sensitive material (...) that it constitutes some form of apologetic addressed to Roman authorities or Roman citizens generally, with the aim of seeking toleration from them for Christian beliefs and practices », *Community and Gospel in Luke–Acts*, p. 205. Selon lui, « there is only one answer which offers a satisfying explanation for the political theme in Luke–Acts, that among the members of Luke's community were a number of Romans serving the empire in a military or administrative capacity, and that part of Luke's task was to present Christian history in such a way as to demonstrate that the faith in Jesus Christ and allegiance to Rome were not mutually inconsistent », p. 210. STERLING maintient, par contre, que le motif du caractère inoffensif de l'Église vis-à-vis le pouvoir politique de Rome pointe vers d'autres raisons que la seule présence d'une poignée de Romains parmi les destinataires de Luc–Actes. Voir *Historiography and Self-Definition*, p. 383

⁹³ Puisqu'il conçoit les destinataires de Luc comme faisant partie de la communauté des croyants, ESLER insiste : « This is legitimation, not apologetic » (*Community and Gospel in Luke–Acts*, p. 218), le terme étant réservé à la défense *ad extra* des positions propres. Voir aussi p. 205. Cependant, voir ci-dessous, p. 37, n. 102.

⁹⁴ Voir ESLER, *Community and Gospel in Luke–Acts*, p. 69-70, 217. STERLING rappelle que la situation va changer au début du deuxième siècle. La lettre de Pline le Jeune à Trajan (109 après Jésus-Christ), ainsi que les commentaires de Tacite et de Suétone montrent que le climat par rapport à la nouvelle « superstitio » venue d'Orient n'est plus le même, que la foi chrétienne est bel et bien perçue comme une menace sur le plan politique. Voir *Historiography and Self-Definition*, p. 311-312.

⁹⁵ « There was, of course, a fundamental incompatibility between a Christianity which included Jews and Gentiles in one closely knit community and Judaism », ESLER, *Community and Gospel in Luke–Acts*, p. 114. Traduction libre.

d'Israël » que la Loi de Moïse protégeait⁹⁶. En fonction donc de l'unité de sa propre communauté locale⁹⁷ se construit la réponse lucanienne qui, d'une part, rassure les judéo-chrétiens sur le fait que leur foi au Christ ne met pas en cause leur allégeance à la Loi ni leur fidélité à l'ethos juif et, d'autre part, rejoint les Gentils par une présentation de la Loi qui, tout en évitant le langage trop technique, établit fermement la continuité du christianisme avec les promesses ancestrales et dissout du même trait tout soupçon concernant la stabilité du *statu quo*⁹⁸.

Le problème toujours pressant de l'identité du christianisme en tant que continuation légitime du judaïsme a été traité respectivement par Gregory A. Sterling⁹⁹ et par Todd Penner¹⁰⁰, dont l'angle d'approche commun est celui de l'historiographie à caractère apologétique. Dans le cadre de notre exposé et au risque de simplifier, nous attirons brièvement l'attention ici sur les liens de parenté que ces auteurs discernent entre l'œuvre lucanienne et la grande tradition des historiens hellénistiques juifs, tels Artapanos, Pseudo-Eupolemos, Eupolemos et Josèphe, pour n'en mentionner que quelques-uns. À leur instar, Luc serait en train de montrer la grandeur du christianisme en hellénisant les traditions reçues, dans le but de révéler aux communautés mixtes pour lesquelles il écrit le sens de leur remarquable histoire et du même coup, de leur identité dans le contexte plus large de l'empire¹⁰¹. Comme le résume David L. Balch dans la préface de l'ouvrage de Penner, ce dernier (comme l'avait fait auparavant Sterling), apporte un appui

⁹⁶ « In practising table-fellowship his community had transgressed against the very sense of Jewish identity and separateness which the Mosaic law functioned to protect », ESLER, *Community and Gospel in Luke–Acts*, p. 111. Traduction libre.

⁹⁷ ESLER, *Community and Gospel in Luke–Acts*, p. 33.

⁹⁸ ESLER, *Community and Gospel in Luke–Acts*, p. 217.

⁹⁹ Pour la référence, voir ci-dessus, p. 17, n. 11.

¹⁰⁰ Todd PENNER, *In Praise of Christian Origins : Stephen and the Hellenists in Lucan Apologetic Historiography* (Emory Studies in Early Christianity, 10), New York, T. & T. Clark, 2004.

¹⁰¹ Voir STERLING, *Historiography and Self-Definition*, p. 386-389 ; PENNER, *In Praise of Christian Origins*, p. 235-261. STERLING conçoit une audience mixte sans proportionnalité numérique. Selon cet auteur, sur la base de l'histoire racontée par Luc, « the composition of the audience was probably mainly God-fearers with Jews and Gentiles forming smaller groups ». Il soutient également que la relation du christianisme avec l'empire, ainsi que la conception de l'ouvrage comme « *sacred narrative* », suggèrent « that the implied audience was wider than a single community », *Historiography and Self-Definition*, p. 377-378. Sur ce dernier point, il s'accorde avec LAVERDIÈRE – THOMPSON. Voir ci-dessus, p. 25, n. 45.

supplémentaire à l'hypothèse courante selon laquelle l'apologétique lucanienne ne s'adresse pas à des étrangers (« outsiders »), mais plutôt à des initiés (« insiders »), des chrétiens d'origine juive et païenne, qui cherchent à définir leur identité propre¹⁰².

Actes 10,1–11,18 et le lecteur lucanien

L'enquête que nous avons menée jusqu'ici nous a permis de constater qu'il n'y a pas de consensus parmi les auteurs concernant la composition ethnique de la communauté lucanienne. Parfois, on a l'impression qu'on part d'une compréhension préconçue des destinataires historiques, qui trouve ensuite justification dans le texte¹⁰³. Mais, comme nous l'avons remarqué, les indices textuels semblent fonctionner pour les uns autant que pour les autres, de sorte que pousser davantage l'examen des données conduit nécessairement à l'impasse. Un exemple typique de ceci se rapporte à l'interprétation du récit d'Actes 10,1–11,18, cité souvent à l'appui des positions opposées concernant l'audience historique vraisemblablement ciblée par Luc.

Faudrait-il considérer avec Juel que l'histoire de Pierre et Corneille certifie la destination judéo-chrétienne de l'ouvrage, ou contrairement, avec Maddox, qu'elle témoigne d'une audience majoritairement pagano-chrétienne ? À qui donner raison : au premier, pour qui « aucun autre récit (...) ne manifeste plus clairement un attachement à la Loi juive (...) structure de la vie de la communauté »¹⁰⁴ ou contrairement, au dernier, qui défend que, non seulement Pierre transgresse

¹⁰² Voir David L. BALCH dans la préface à PENNER, *In Praise of Christian Origins*, p. xix. Bien qu'à partir d'une perspective méthodologique différente à celle de PENNER et de STERLING, ALEXANDER (« The Acts of the Apostles as an Apologetic Text ») souscrit aussi à cette tendance, qui renverse de plus en plus la définition traditionnelle de l'apologie comme effort rhétorique de défense *ad extra* des positions propres.

¹⁰³ À ce propos, la pertinente mise en garde de TIEDE : « Beginning with an historical reconstruction and eventually returning to the question of Luke's relevance to such historical occasions is fraught with perils of circularity and risks of obscuring the internal coherence of the text », *Prophecy and History in Luke-Acts*, p. 18.

¹⁰⁴ JUEL, *Luc-Actes*, p. 165.

la Loi, mais que Dieu lui-même l'a abolie¹⁰⁵ et qu'en fin de compte, même « Luc ne sait pas vraiment ce qu'est la Loi »¹⁰⁶ ? Au-delà des lectures individuelles, ce choix divise l'exégèse contemporaine du passage¹⁰⁷. Faudrait-il encore chercher à trouver une issue à cette controverse de positions mutuellement exclusives et affirmer avec Esler la composition historiquement mixte du public lucanien, sur la base des données sociales et politiques discernables dans l'histoire de l'apôtre et du centurion ?

La réponse à ces questions a atteint un tournant avec l'avènement de méthodes exégétiques qui privilégient l'axe rhétorique de la communication par rapport à l'axe mimétique de la représentation¹⁰⁸, ce dernier favorisé largement par les approches historico-critiques des Écritures. À la quête des destinataires réels du récit d'Actes 10,1–11,18 a succédé alors la quête du lecteur dans le texte, c'est-à-dire l'étude des mécanismes rhétoriques mis de l'avant pour mouvoir le lecteur dans une direction donnée et ce, au travers des coordonnées spatio-temporelles et autres qui seraient les siennes. D'ailleurs, certains exégètes intéressés à la dimension historique

¹⁰⁵ MADDUX, *The Purpose of Luke–Acts*, p. 37.

¹⁰⁶ « It is also clear that Luke has no understanding of what this Law is », MADDUX, *The Purpose of Luke–Acts*, p. 39. Traduction libre. À l'appui de ce diagnostic, MADDUX cite la connaissance déficiente de Luc par rapport au rituel juif, particulièrement son « garbled description » en Actes 21,23-27 de la participation de Paul à la clôture du naziréat de quatre disciples tenus par vœux : « (...) the way the vow is carried out bears little resemblance to what we know from Jewish ritual practices of orthodox Judaism » (p. 39). Pour HAENCHEN, qui avait signalé auparavant cette même difficulté (*The Acts of the Apostles*, p. 610-612), « [t]he only thing clear is that Paul through the proposed action will prove himself a law-abiding Jew » (p. 610).

¹⁰⁷ En faveur de la signification symbolique de la vision pétrinienne, c'est-à-dire n'impliquant pas l'abolition des lois alimentaires juives se prononcent, entre autres, HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 362 ; Martin DIBELIUS, « The Conversion of Cornelius », dans *Studies in the Acts of the Apostles*, traduction de Mary Ling, London, S.C.M. Press, 1973, p. 111-112 ; Hans CONZELMANN, *Acts of the Apostles. A Commentary on the Acts of the Apostles* (Hermeneia), Philadelphia, Fortress Press, 1987, p. 80 et Robert TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke–Acts. A Literary Interpretation*, vol. 2, Minneapolis, Fortress Press, 1990, p. 135. L'interprétation contraire chez WILLIAMS, *Acts*, p. 171 ; BRUCE, *The Book of Acts*, p. 206 ; GAVENTA, *Acts*, p. 165-166 ; Emanuelle STEFFEK, « Quand Juifs et Païens se mettent à table (Ac 10) », dans *Études théologiques et religieuses* 80/1 (2005), p. 103-111 ; David L. MATSON – Waren S. BROWN, « Tuning the Faith : The Cornelius Story in Resonance Perspective », dans *Perspectives in Religious Studies* 33/4 (2006), p. 457 et MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1–12)*, p. 369, pour ne mentionner que quelques noms. Comme le fait noter François BOVON (« Tradition et rédaction en Actes 10,1–11,18 », p. 33), même l'exégèse patristique était divisée à ce sujet.

¹⁰⁸ Voir Daniel MARGUERAT – Yvan BOURQUIN, *La Bible se raconte : Initiation à l'analyse narrative*, Paris, Éditions du Cerf / Genève, Labor et Fides / Montréal, Novalis, 1998, p. 8-11.

avaient déjà amorcé ce virage. Dibelius faisait remarquer que l'analogie du discours de Pierre à Césarée (Actes 10,34-43) avec d'autres discours de l'apôtre dans les Actes visait plutôt les lecteurs de Luc que la foule rassemblée chez Corneille¹⁰⁹. Dans la même veine, Haenchen observait que la technique de la répétition discernée dans les sections narratives de l'épisode cherchait à provoquer une impression plus profonde chez le lecteur. À l'occasion et sans amener l'analyse plus loin, il remarquait aussi la différence du niveau de connaissance entre le lecteur et les personnages¹¹⁰.

Ces remarques initialement isolées vont s'intégrer à l'étude systématique du texte au fur et à mesure que se développent des méthodologies plus centrées sur la dimension rhétorique de l'acte de raconter et corrélativement, sur les effets que celui-ci cherche à produire, non seulement chez ses premiers destinataires, mais chez tout lecteur qui prend le risque de « devenir ce que le texte ambitionne de faire de lui »¹¹¹. En ce sens, Carol J. S. LaHurd fait figure de pionnière dans les années quatre-vingts avec son étude *The Author's Call to the Audience in the Acts of the Apostles*, une application des principes de l'analyse de la réponse du lecteur (« reader-response ») portant sur les discours dans les Actes, l'épisode d'Actes 10,1–11,18 et les trois récits de la vocation de Paul¹¹². Dans la section qu'elle consacre au texte qui nous occupe, LaHurd se montre attentive à la différence entre l'audience narrative (« narrative audience ») et l'audience lectrice (« Luke's reading audience »)¹¹³. En analysant certaines ellipses, ainsi que l'emploi stratégique de certains pronoms personnels, elle remarque que le niveau de connaissance des personnages et des lecteurs diffère, ce qui contribue à constituer ces derniers en participants (« insiders ») des

¹⁰⁹ DIBELIUS, « The Conversion of Cornelius », p. 110-111. Une perspective semblable chez MARSHALL, *The Acts of the Apostles*, p. 197 ; Ulrich WILKENS, « Kerygma und Evangelium bei Lukas (Beobachtungen zu Acta 10:34-43) » dans *Zeitschrift für die Neutestament Wissenschaft*, 49 (1958), p. 226-229. Ce dernier auteur est cité par Beverly R. GAVENTA, *From Darkness to Light : Aspects of Conversion in the New Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1986, p. 118.

¹¹⁰ HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 357-358.

¹¹¹ Daniel MARGUERAT, « L'exégèse biblique à l'heure du lecteur », p. 40.

¹¹² Carol J. S. LAHURD, *The Author's Call to the Audience in the Acts of the Apostles : A Literary-Critical-Anthropological Reading*, thèse de doctorat, University of Pittsburgh, 1987.

¹¹³ Voir LAHURD, *The Author's Call to the Audience in the Acts of the Apostles*, p. 160.

événements racontés¹¹⁴. Ce constat va s'avérer essentiel pour nous, étant donné notre intérêt pour la transformation identitaire que la mise en récit lucanienne promet chez le lecteur impliqué. Bien que son intention soit d'éviter de se prononcer sur l'auteur et les destinataires historiques du macro-récit¹¹⁵, LaHurd glisse des points de vue traditionnels et rédactionnels dans son analyse¹¹⁶ et soutient que son étude aide à préciser l'audience réelle de Luc-Actes¹¹⁷. Ces fluctuations méthodologiques, unies peut-être à l'étendue de la matière à investiguer, ont laissé la porte ouverte à d'autres essais.

La thèse doctorale de David A. Handy, *The Gentile Pentecost : A Literary Study of the Story of Peter and Cornelius (Acts 10:1-11:18)*¹¹⁸, faite surtout à partir des principes de l'analyse de la réponse du lecteur et apparue dix ans après l'étude de LaHurd, a l'avantage de se concentrer sur un objet moins vaste, donc de permettre en principe un examen plus ciblé. Dans la première partie de son exposé, Handy s'emploie à relever les échos et les allusions bibliques présentes dans un texte dans lequel on signale souvent le manque de citations scripturaires. La deuxième partie de l'analyse est dédiée à la question des répétitions et des ellipses, que l'auteur explore surtout dans la perspective de l'analyse de la réponse du lecteur, si bien qu'il fait également intervenir certains concepts de l'analyse narrative, notamment ceux qui ont trait à la chronologie distinctive

¹¹⁴ Voir LAHURD, *The Author's Call to the Audience in the Acts of the Apostles*, p. 159-171. Moins convaincantes nous semblent ses suggestions que, en fonction des destinataires, « the explanation of the Italian cohort in 10:1 would seem unnecessary » et que l'absence d'un motif pour la mission de Pierre à Césarée constitue « a logical piece of information for the narrative audience, but probably unnecessary for Luke's readers, who are familiar with either the Cornelius legend or Peter's usual apostolic function or both », LAHURD, *The Author's Call to the Audience in the Acts of the Apostle*, p. 163. Nous verrons que ces deux éléments (le profil professionnel – et implicitement, sociopolitique – de Corneille, ainsi que l'ellipse délibérée qui passe sous silence la finalité du voyage de Pierre) s'avèrent, au contraire, fondamentaux pour réussir à transformer le lecteur en participant (le « "insider" sense » (p. 170) dont parle LAHURD).

¹¹⁵ « This analysis of Acts has avoided making claims about the actual historical author and audience/s », LAHURD, *The Author's Call to the Audience in the Acts of the Apostles*, p. 247.

¹¹⁶ Voir LAHURD, *The Author's Call to the Audience in the Acts of the Apostles*, p. 174-175.

¹¹⁷ Voir LAHURD, *The Author's Call to the Audience in the Acts of the Apostles*, p. 171-181.

¹¹⁸ David A. HANDY, *The Gentile Pentecost : A Literary Study of the Story of Peter and Cornelius (Acts 10:1-11:18)*, thèse de doctorat, Union Theological Seminary, 1998.

du niveau du discours (« discourse ») et du niveau de l'histoire racontée (« story »)¹¹⁹. Il se propose ainsi de combler une lacune concernant l'étude des répétitions, des ellipses et des blancs dans le récit d'Actes 10,1–11,18. Il note que les travaux de Robert C. Tannehill¹²⁰, Luke T. Johnson¹²¹ et Ronald D. Witherup¹²², tous conçus dans la mouvance de l'analyse narrative, laissent sur ce point de la place pour l'approfondissement¹²³, bien qu'ils aient clairement établi que les variations apparemment banales repérables dans le texte « aident à clarifier le sens des événements et raniment l'histoire en ajoutant vivacité et suspense »¹²⁴.

L'étude de Handy, concise et intéressante, attire alors l'attention sur le procédé littéraire par lequel Luc retient « de l'information cruciale au lecteur », comme le ferait l'auteur d'une « histoire de détectives »¹²⁵. En ce sens, Handy remarque une corrélation jusque-là passée largement inaperçue aux exégètes, à savoir qu'il y a une correspondance entre ellipses et répétitions et que cette correspondance vise stratégiquement le lecteur. Ceci dit, le sujet n'est pas épuisé. Les stratégies de contrôle de l'information entre le niveau de l'histoire racontée et celui du discours sont plus diverses que ce que le tableau dépeint par Handy suggère. De plus, ces stratégies ne se manifestent pas exclusivement à l'intérieur de la clôture de l'épisode, mais concernent aussi le contexte qui le prépare, une dimension que l'auteur laisse complètement en marge de son étude¹²⁶. Le regard qu'il pose sur Actes 10,1–11,18 s'arrête donc là, dans les limites

¹¹⁹ Voir HANDY, *The Gentile Pentecost*, p. 65-68.

¹²⁰ Robert C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke–Acts. A Literary Interpretation*, 2 vols., Minneapolis, Fortress Press, 1986-1990.

¹²¹ Pour la référence, voir ci-dessus, p. 27, n. 52.

¹²² Pour la référence, voir ci-dessus, p. 9, n. 35.

¹²³ Voir HANDY, *The Gentile Pentecost*, p. 72.

¹²⁴ « These scholars have convincingly demonstrated subtle ways that some of the seemingly trivial and stylistic variations actually help to clarify the meaning of events and enliven the story by increasing its vividness and suspense », HANDY, *The Gentile Pentecost*, p. 73. Traduction libre.

¹²⁵ « This rather subtle literary device is the author's deliberate withholding of vital information from the reader in a manner that makes Luke resemble the writer of a detective story », HANDY, *The Gentile Pentecost*, p. 73. Traduction libre.

¹²⁶ En effet, l'auteur n'explore pas le contexte littéraire qui prépare l'épisode, mais se limite à signaler certains liens entre Actes 10,1–11,18 et l'évangile, notamment Luc 7,1-10 et Luc 10,1-12. Voir HANDY, *The Gentile Pentecost*, p. 42-45 et 51-54.

du micro-récit. Or, le caractère programmatique amplement reconnu de ce texte invite à regarder plus loin.

Par ailleurs, comme le laissent entendre les propos de Handy sur les travaux de Tannehill, de Johnson et de Witherup, l'analyse narrative s'est aussi penchée sur ces questions, bien que de manière souvent fragmentaire, se limitant à des remarques sur les différents degrés de connaissance disponibles aux personnages et au lecteur, sans aboutir à une étude systématique de ce procédé rhétorique et de ses effets sur les destinataires du récit lucanien¹²⁷. À titre d'exemple des pistes effleurées, nous citons l'observation incisive de Johnson, que nous chercherons à mettre en relief dans le cours de la présente enquête :

Le lecteur est un observateur privilégié, connaissant bien mieux que les personnages ce que Dieu veut et ce qu'il est en train de faire. Cependant, le lecteur est profondément absorbé par l'intensité inhérente à la confusion humaine et au conflit que cause l'agir de Dieu. La lutte de Pierre et de ses compagnons pour comprendre ce que Dieu est en train de faire influence subtilement le lecteur, créant ainsi en lui, un sens aigu de la grandeur sans précédent du don.¹²⁸

En rapport avec les effets de cette différence cognitive, deux constats de Witherup et de Kurz, respectivement, doivent être mentionnés ici. Witherup discerne en Actes 10,1–11,18 une « technique par laquelle les points de vue de différents personnages dans l'histoire coïncident avec celui de l'auteur implicite », ce qui contribue à promouvoir « le point de vue idéologique primaire » qui sert à évaluer tous les autres¹²⁹. Pour sa part, Kurz va ajouter que les reprises de

¹²⁷ Disons que la perspective synchronique privilégiée par l'analyse narrative s'est employée surtout à montrer l'articulation interne du passage, ainsi que la logique narrative de son emplacement dans le livre des Actes, deux éléments mis en question de manière soutenue par des décennies et même des siècles de lecture diachronique. Nous y reviendrons dans la section suivante de notre exposé.

¹²⁸ « The reader is a privileged observer, knowing far more than the characters about what God wills and what God is doing. But the reader is also drawn sympathetically into the poignancy of the human confusion and conflict caused by God's action. The struggle of Peter and his fellow believers to understand what God is doing works subtly on the reader, shaping a sharper sense of the enormity and unprecedented character of the gift », JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, p. 188. Traduction libre.

¹²⁹ « This technique in which the viewpoints of various characters in the story matches that also of the implied author (in the person of the narrator in a text such as Acts) is a way of establishing and promoting the one primary ideological point of view from which all others are viewed or evaluated », WITHERUP, « Cornelius Over and Over and Over Again », p. 54. Traduction libre.

narrateurs fiables comme Pierre contribuent à l'avancement du point de vue de l'auteur implicite, autant sinon plus, que le rapport initial fourni par le narrateur primaire¹³⁰. Comme nous le verrons, il s'agit d'une corrélation qui joue sur deux niveaux car, s'il est vrai qu'à Jérusalem le personnage de Dieu est glorifié (Actes 11,18) et que l'empreinte divine est reconnue dans l'ensemble du parcours pétrinien entre Joppé et Césarée, confirmant ainsi la perspective que l'auteur implicite s'était efforcé à faire valoir tout au long du passage, il ne faut pas oublier l'emplacement de choix d'Actes 10,1–11,18 dans le livre des Actes et l'importance capitale dont il est investi dans l'ensemble de l'œuvre lucanienne. Autrement dit, si au niveau du micro-récit d'Actes 10,1–11,18, il y a, en effet, une progression vers la reconnaissance du point de vue de l'auteur implicite par les personnages, il faut aussi considérer qu'un processus de nature analogue se vérifie dans le contexte plus vaste du macro-récit. Or, c'est à ce niveau que l'épisode de la rencontre de l'apôtre et du centurion constitue un point-tournant. Il y aurait sans doute avantage à le reconnaître et le mettre en lumière, sans oublier les implications encourues pour le lecteur.

Que l'information ne soit pas révélée à tous, lecteur et personnages, en même temps et de la même manière est donc un trait saillant d'Actes 10,1–11,18 que certains auteurs ont partiellement repéré¹³¹. Bien entendu, l'écart entre le monde des personnages (niveau de l'histoire

¹³⁰ William S. KURZ, « Effects of Variant Narrators in Acts 10–11 », dans *New Testament Studies*, 43 (1997), p. 570-586, p. 585.

¹³¹ En plus des remarques de JOHNSON, WITHERUP, KURZ, LAHURD et HANDY mentionnées ci-dessus, voir WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles*, p. 351 : « Luke in this section [Acts 10,23b-33] continues his usual technique of gradually revealing portions of a story as it unfolds in repeated tellings of the major events (...). It is still not entirely clear to Peter why in particular he was summoned » (p. 353) ; « God had told Cornelius, but not Peter, that Peter was to address him and his folk when he came (p. 354) » ; Yvan MATHIEU, *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc (Évangile et Actes des apôtres) : une approche synchronique* (Études bibliques, 52), Paris, Gabalda, 2004, p. 256 : « Le lecteur ne sait pas ce qui faisait l'objet de la prière de Corneille, ni la raison pour laquelle il doit faire venir Pierre chez lui (...) À ce point [Actes 10,6], les émissaires de Corneille en savent plus que le lecteur puisque le centurion leur a "tout raconté" » (p. 256) ; « Reste à savoir à quel moment Dieu a purifié les animaux impurs. Le texte ne le dit pas » (p. 260) ; « (...) le lecteur n'apprend qu'au v. 22 que Corneille doit "faire venir [Pierre] dans sa maison" pour entendre "des paroles" de sa bouche » (p. 263) ; Christian DIONNE, *La Bonne Nouvelle de Dieu : une analyse de la figure narrative de Dieu dans les discours pétriniens d'évangélisation des Actes des Apôtres* (Lectio divina, 195), Paris, Éditions du Cerf, 2004, p. 285 : « En nous situant cette fois-ci d'un point de vue chronologique, on constate que l'ordre dans lequel le personnage de Pierre, d'une part, et le

racontée) et celui du lecteur (niveau du discours) n'est pas exclusif de ce texte, mais se veut la caractéristique constitutive par excellence de tout récit¹³². Si l'épisode d'Actes 10,1–11,18 rend effectivement compte d'une intensification de ce décalage, c'est à cause du caractère paradigmatique dont l'épisode est investi, un aspect que les exégètes ont mentionné souvent, sans toutefois en faire valoir l'articulation narrative ni expliciter davantage les effets rhétoriques qui lui sont associés. D'ailleurs, le fait que la majorité des auteurs font à ce sujet des remarques assez ponctuelles, sans discerner dans le décalage informatif des uns et des autres une importante clef de lecture qui fonctionne sur le plan épisodique, aussi bien qu'au niveau de l'ensemble du macro-récit, invite à faire un pas de plus dans cette direction.

Sous cet angle spécifique, c'est Jean-Noël Aletti qui semble avoir poussé plus loin l'analyse dans ses ouvrages *L'art de raconter Jésus Christ*¹³³, centré sur le troisième évangile et *Quand Luc raconte*¹³⁴, destiné surtout à l'analyse des Actes. Malgré le fait qu'Aletti accorde seulement quatre pages à l'épisode d'Actes 10,1–11,18¹³⁵, il fournit à notre connaissance l'effort le plus soutenu pour rendre compte du décalage cognitif qui affecte les personnages et le lecteur depuis l'évangile de l'enfance jusqu'aux Actes. Il lit le texte en étant attentif à ces différences et en s'arrêtant sur des passages de choix, ce qui lui permet de rendre compte simultanément de la progression narrative et du projet théologique poursuivi par Luc. Du coup, il y dépiste une clef de

lecteur impliqué, d'autre part, prennent connaissance des faits qui débouchent sur la conclusion énoncée au v. 34, n'est pas identique » ; Emmanuelle STEFFEK, « Simon, surnommé Pierre, et 'l'homme en question' : la mise en intrigue des personnages en Actes 10,1–11,18 », dans *Raconter, interpréter, annoncer : parcours de Nouveau Testament. Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60^e anniversaire*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 299 : « Cette information [dikaios] s'explique, à mon avis, parce que ce jugement est posé par les envoyés de Corneille pour l'information de Pierre, qui, contrairement au lecteur, ne sait encore rien du centurion ».

¹³² Voir ci-dessus, p. 11, n. 45 et ci-dessous, p. 63, n. 206-207.

¹³³ Pour la référence, voir ci-dessus, p. 18, n. 12.

¹³⁴ Jean-Noël ALETTI, *Quand Luc raconte : Le récit comme théologie* (Lire la Bible, 115), Paris, Éditions du Cerf, 1998.

¹³⁵ ALETTI, *Quand Luc raconte*, p. 42-46.

lecture inestimable qui permet de défaire plus d'une impasse¹³⁶. Ceci dit, le fait qu'il concède une place si limitée à l'analyse d'un récit aussi important que celui d'Actes 10,1–11,18 laisse entrevoir qu'à plus d'un égard nos perspectives diffèrent, ce qui ouvre du même trait le chemin au présent essai. En outre, ce n'est pas l'intérêt pour l'articulation narrative du thème de l'identité qui guide sa quête, bien qu'il qualifie l'évangile de « récit gnoseologique »¹³⁷, c'est-à-dire un récit qui vise à répondre fondamentalement à la question de l'identité du protagoniste¹³⁸. Aussi, Aletti rend compte du phénomène typiquement lucanien des récits paradigmatiques, mais il nous semble qu'il faudrait insister davantage sur leur configuration narrative, c'est-à-dire sur le constat fondamental qu'ils se constituent en réseau narratif dans lequel se vérifie la progression de la thématique identitaire qui sous-tend l'œuvre à Théophile.

Sans prétendre à l'exhaustivité, nous arrêtons ici le compte rendu des précédents sur lesquels s'appuie la présente thèse, spécifiquement ceux qui touchent à la visée identitaire du récit, autrement dit, à la transformation de ses destinataires par le biais des stratégies rhétoriques proprement narratives. Notre objectif n'était pas d'épuiser le sujet, mais de souligner autant ce qui a été fait, voire l'enracinement de notre contribution dans les recherches existantes, que le besoin de faire un pas de plus. Dans ce qui suit, nous cherchons à préciser, par une démarche similaire, l'autre versant de notre étude, à savoir la question de l'identité, non pas en fonction du lecteur, mais bien des personnages du récit d'Actes 10,1–11,18.

¹³⁶ Comme c'est le cas de la controverse sans issue concernant l'emplacement de l'histoire de l'eunuque éthiopien, lequel pourrait bien être le premier païen converti, alors que Luc réserve clairement cette place à Corneille et les siens. Nous y reviendrons en quelque détail dans le chapitre prochain.

¹³⁷ Une terminologie qu'il emprunte à Tzvetan TODOROV (*La notion de littérature et autres essais*, Paris, Seuil, 1987). Voir ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ*, p. 59.

¹³⁸ ALETTI va affirmer ailleurs que les évangiles en général « développent des intrigues de révélation (qui est Jésus, comment va-t-il manifester ce qu'il est, etc. ?) », *Quand Luc raconte*, p. 12. MARGUERAT – BOURQUIN font confirmer ces propos, spécifiquement par rapport à « l'intrigue unifiante » du troisième évangile. Voir *La Bible se raconte*, p. 72.

2. Actes 10,1–11,18 et ses personnages : une question d'identité

Comme nous le mentionnions dans l'introduction, les exégètes s'accordent pour considérer l'histoire de Pierre et Corneille comme l'histoire d'un grand retournement¹³⁹. Ce renversement, affirment certains, s'assimile à une problématique qui affecte l'identité même des personnages du récit. La vision de Pierre à Joppé, avec son lot d'animaux purs et impurs indistinctement mélangés et offerts à la manducation, constitue un véritable embrouillement des catégories culturelles de classification, observe Wilson¹⁴⁰. L'ordre de « tuer et manger » qui s'ensuit rencontre une persistante résistance, car elle porte atteinte à « l'identité ethnique et religieuse de Pierre »¹⁴¹. Sur cette même note, bien qu'en déplaçant légèrement l'accent, Alexander souligne le défi presque insurmontable de l'apôtre, mis en situation de désavouer la parole de Dieu contenue dans les Écritures, qui lui ordonnait expressément de « distinguer entre pur et impur » (Lévitique 11,47). En tant que Juif observant, « c'est entendu que manger chez un païen est *ἀθέμιτόν*, sacrilège, profondément répugnant »¹⁴². En ce sens, c'est la rencontre de Pierre avec le centurion romain qui « met profondément en question son identité religieuse, laquelle est intimement reliée à sa compréhension des Écritures »¹⁴³. À ce qui précède, Bond ajoute que le conflit se veut réciproque. Non seulement la compréhension de soi de Pierre en tant que membre du peuple élu est ébranlée, l'identité de Corneille à l'intérieur d'une élite de pouvoir est aussi secouée. L'évangile de la paix peut sans doute s'avouer problématique pour le soldat de

¹³⁹ Voir ci-dessus, p. 9.

¹⁴⁰ Voir WILSON, « Urban Legends », p. 89.

¹⁴¹ « Obeying the charge to “kill and eat” would undermine Peter’s ethnic and religious identity », WILSON, « Urban Legends », p. 89. Traduction libre.

¹⁴² « It is the Bible, God’s revelatory Word, that tells Peter (and has told him all his adult life) that certain foods are unclean : it is the Bible that tells him to “make a distinction between the clean and the unclean”. And that, for Peter as for any observant Jew, is part of a package that tells him that sharing a meal in a Gentile house is *ἀθέμιτόν*, sacrilegious, deeply abhorrent to his religious sensibilities (10:28) », ALEXANDER, « “This Is That” », p. 67. Traduction libre.

¹⁴³ « Peter’s encounter with Cornelius throws into question his whole religious identity – and that is intimately bound up with his whole understanding of Scripture », ALEXANDER, « “This is That” », p. 67. Traduction libre. Dans le même sens, ESLER, *Community and Gospel in Luke–Acts*, p. 76.

César aussi bien que pour l'apôtre, dont l'expérience d'une communauté radicalement ouverte à « ceux du dehors » fait sauter les points de repère¹⁴⁴.

La question qui se pose alors, celle qui nous intéresse, touche à l'articulation narrative de cette problématique. Comment le récit d'Actes 10,1–11,18 rend-il compte de cette profonde transformation dite « identitaire » ? Qu'est-ce qui la prépare, quels sont ses traits caractéristiques et surtout, quelles sont ses implications dans la suite du macro-récit ? En fonction de ces préoccupations spécifiques, il nous semble plus productif de nous concentrer sur l'apport d'études qui se rattachent de manière plus directe à notre sujet, au lieu d'entreprendre une présentation détaillée de l'histoire de l'exégèse du passage, par ailleurs, assez vaste¹⁴⁵. Ceci, par contre, ne nous empêchera pas d'évoquer certains débats saillants, compte tenu du fait que c'est souvent en

¹⁴⁴ BOND, « Acts 10:34-43 », p. 80-81.

¹⁴⁵ Ne serait-ce que très brièvement, disons que les plus grands efforts des exégètes ont été consacrés à déterminer l'apport de la tradition et de la rédaction lucaniennes, ainsi qu'à établir l'historicité des faits rapportés par Luc. À propos à la première question, l'article de DIBELIUS, « The Conversion of Cornelius », constitue une référence obligée (voir ci-dessus, p. 38, n. 107), mais la bibliographie sur le sujet est trop vaste pour la reprendre ici. On trouvera un état de la question chez HANDY, *The Gentile Pentecost*, p. 13-25. Parmi les commentaires récents qui prennent position dans ce débat, voir MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1–12)*, p. 367-369. Par rapport à la deuxième problématique, l'historicité discutée du passage, elle concerne, entre autres, la question de l'existence des craignant-Dieu, la présence de troupes romaines cantonnées sur le territoire de la Palestine dans la période historique visée (avant la mort d'Hérode Agrippa, en 44) et les contradictions vis-à-vis les faits rapportés dans les épîtres, spécialement Galates 2. Un survol représentatif de quelques enjeux historiques du passage est fourni encore par HANDY, *The Gentile Pentecost*, p. 27-31. Au sujet de l'existence réelle des craignant-Dieu, la découverte de l'inscription d'Aphrodisias a tempéré en quelque sorte le scepticisme dominant. Voir Jerome MURPHY-O'CONNOR, « Lots of God-Fearers ? *Theosebeis* in the Aphrodisias Inscription », dans *Revue biblique*, 99/2 (1992), p. 418-424. Une bibliographie détaillée à ce sujet chez Yvan MATHIEU, *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc (Évangile et Actes des apôtres) : une approche synchronique*, thèse de doctorat, Université Saint-Paul, 2000, p. 417-418, n. 114. En ce qui concerne la cohorte Italique, voir les évidences récentes présentées par Irina LEVINSKAYA, « The Italian Cohort in Acts 10:1 », dans Peter J. WILLIAMS *et al.* (éds.), *The New Testament in Its First Century Setting. Essays on Context and Background in Honour of Bruce W. Winter in his 65th Birthday*, Grand Rapids, Eerdmans, 2004, p. 106-125. Pour un bilan des recherches sur le lien entre Galates 2 et le texte des Actes, voir Russell LESTER, « Galatians 2:1-10 and Acts : The Old Problem Revisited », dans Naymond H. KEATHLEY (éd.), *With Steadfast Purpose : Essays on Acts in Honour of Henry Jackson Flanders Jr.*, Waco, Baylor University, 1990, p. 217-231. D'autres voies explorées par l'exégèse contemporaine incluent l'analyse structurale (Roland BARTHES, « L'analyse structurale du récit. À propos d'Actes X–XI », dans *Recherches de science religieuse*, 58 (1970), p. 17-37 ; Louis MARIN, « Essai d'analyse structurale d'Actes 10,1–11,18 », dans *Recherches en science religieuse*, 58 (1970), p. 39-61) ; les approches sociologiques (Andrew E. ARTERBURY, *The Custom of Hospitality in Antiquity and Its Importance for Interpreting Acts 9:43–11:18*, thèse de doctorat, Baylor University, 2003 ; Jerome H. NEYREY, « The Symbolic Universe of Luke–Acts : 'They Turn the World Upside Down' », dans Jerome H.

fonction de questions déjà soulevées par d'autres méthodes exégétiques que l'analyse narrative apporte sa perspective particulière.

Apports de l'analyse narrative

L'exploration de l'articulation proprement narrative de notre texte commence, à notre connaissance, en 1986, année de publication de deux ouvrages de portée différente, mais largement apparentés sur le plan méthodologique : *From Darkness to Light*, livre que Beverly R. Gaventa consacre à explorer des histoires de conversion dans le Nouveau Testament¹⁴⁶ et *The Narrative Unity of Luke-Acts*, de Robert C. Tannehill, lequel constitue le premier essai d'application systématique des principes de la narratologie à l'ensemble de l'œuvre lucanienne¹⁴⁷.

NEYREY (éd.), *The Social World of Luke-Acts : Models of Interpretation*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1991, p. 271-305 ; « Ceremonies in Luke-Acts : The Case of Meals and Table-Fellowship », dans *The Social World of Luke-Acts*, p. 361-388) ; les approches contextuelles et féministes (Ute E. EISEN, « Boundary Transgression and the Extreme Point in Acts 10,1-11,18 », dans Jane SCHABERG – Alice BACH – Esther FUCHS (éds.), *On the Cutting Edge : The Study of Women in Biblical Worlds. Essays in Honour of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, New York, Continuum, 2004, p. 161 ; Dagmar HENZER, « Peter : A Transgressor in His Own Time », dans Claudia JANSSEN – Ute OCHTENDUNG – Beate WHEN (éds.), *Transgressors : Toward a Feminist Biblical Theology*, traduit par Linda M. Maloney, Collegeville, Liturgical Press, 2002, p. 47-51 ; Chan-Hie KIM, « Reading the Cornelius Story from an Asian Immigrant Perspective », dans Fernando F. SEGOVIA – Mary Ann TOLBERT (éds.), *Reading from This Place*, vol. 1 : *Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, p. 165-174 ; Hisao KAYAMA, « The Cornelius Story in the Japanese Cultural Context », dans Daniel SMITH-CHRISTOPHER (éd.), *Text and Experience : Towards a Cultural Exegesis of the Bible* (The Bible Seminar, 35), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 180-194) ; ainsi que l'exploration des traits littéraires, tels que le genre (Robert A. SORENSEN, *The Literary Function of Acts' Vision Narratives*, thèse de doctorat, Loyola University of Chicago, 2005 ; Shawn J. KELLEY, *'And Your Young Will See Visions' : A Functionalist Literary Reading of the Visions to Saul and Peter in Acts*, thèse de doctorat, Vanderbilt University, 1991 ; Robert A. BLACK, *The Conversion Stories in the Acts of the Apostles. A Study of Their Forms and Functions*, thèse de doctorat, Emory University, 1985) et l'inter/intratextualité (Michel GOURGUES, « Du centurion de Capharnaüm au centurion de Césarée : Luc 7,1-10 et sa fonction proleptique par rapport à Actes 10,1-11,18 », dans *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt : FS. für Albert Fuchs* (Linzer philosophisch-theologische Beiträge, Bd. 7), Frankfurt am Main, Peter Lang, 2002, p. 259-269 ; Robert W. WALL, « Peter, 'Son' of Jonah : The Conversion of Cornelius in the Context of the Canon », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 29 (1987), p. 79-90 ; Paul E. DION, « Dt 12 et la vision de Pierre à Joppé », dans *Science et Esprit*, 36 (1984), p. 207-210).

¹⁴⁶ Pour la référence, voir ci-dessus, p. 39, n. 109.

¹⁴⁷ Pour la référence, voir ci-dessus, p. 41, n. 120.

Persuadée que « seulement après avoir accordé de l'attention au texte, pouvons-nous poser des questions concernant son origine et son histoire »¹⁴⁸, Gaventa propose de commencer par le texte lui-même, sa dynamique interne et son fonctionnement en tant que récit dans le cadre d'un ensemble narratif plus vaste. Tout d'abord, son étude met en évidence le contexte narratif de cette histoire de conversion, qui est préparée par d'autres histoires de conversion, notamment celle des Samaritains (Actes 8,4-25), de l'eunuque éthiopien (Actes 8,26-40), de Saul (Actes 9,1-30) et finalement, des habitants de Lydda (Actes 9,32-35) et de Joppé (Actes 9,36-43). L'emplacement du récit n'est donc pas inattendu, comme le voulaient certaines analyses¹⁴⁹, mais il répond à une progression qui fournit « un signe clair au lecteur des Actes que la mission inaugurée à la Pentecôte n'appartient pas aux Juifs de Jérusalem ou de Judée, mais qu'elle s'ouvre aux dimensions du monde et qu'elle embrasse même les ennemis »¹⁵⁰.

L'auteure s'attaque alors à montrer l'articulation narrative qui sous-tend l'épisode, ce qui, du coup, expose le rôle fondamental de la vision pétrinienne (Actes 10,9-16) dans la compréhension de l'ensemble. En fait, depuis Dibelius, l'effort visant à séparer les données traditionnelles des rédactionnelles, ainsi que l'identification de la soudure qui avait un supposément après coup le récit de vision à l'histoire de conversion, avaient monopolisé l'exégèse et même, pourrions-nous dire, avaient amené l'exégèse à se heurter à un obstacle

¹⁴⁸ « Only after we have given attention to the narrative itself can we ask its origin and history », GAVENTA, *From Darkness to Light*, p. 100. Traduction libre. CADBURY énonçait à sa manière ce même principe quelques décennies plus tôt : « We should inquire what the author thought took place before we ask what took place. We should ask why the author narrates it as he does before we ask whether it is true as he narrates it. The study of the making of a book is a prerequisite to its evaluation », *The Making of Luke-Acts*, p. 362.

¹⁴⁹ Voir ci-dessus les propos d'ESLER, p. 9, n. 35.

¹⁵⁰ « The conversions of Samaritans, the Ethiopian eunuch, and the persecutor Saul provide the reader of Acts with a clear signal that the mission inaugurated at Pentecost does not belong to the Jews of Jerusalem or Judea. On the contrary, God has reached out to one from “the ends of the earth” and to one who had been “the enemy”. In this way Luke sets the stage for the narrative of Peter and Cornelius », GAVENTA, *From Darkness to Light*, p. 107. Traduction libre.

méthodologiquement insurmontable¹⁵¹. Gaventa attire l'attention sur un élément apparemment anodin dont les spécialistes n'ont pas tenu suffisamment compte¹⁵², à savoir que le propre de la vision, qui ne semble pas avoir de connexion explicite avec le restant de l'histoire¹⁵³, consiste à dévoiler son sens au fur et à mesure que la narration progresse et ce, à l'instar de modèles littéraires contemporains de Luc-Actes¹⁵⁴. Qui plus est, soutient l'auteure, non seulement l'extase de l'apôtre s'avère essentielle à l'histoire racontée¹⁵⁵, mais son exclusion embrouillerait le lien volontaire que le récit établit entre la conversion du centurion et la question de l'hospitalité :

Par le biais du thème de l'hospitalité, Luc met en évidence que la conversion des premiers Gentils a impliqué aussi la conversion de l'Église. En effet, dans le récit de Luc, Pierre et ses compagnons éprouvent un changement bien plus radical que le changement expérimenté par Corneille.¹⁵⁶

Le parallélisme caractéristique de ce passage, composé selon Gaventa de quatre paires de scènes construites l'une vis-à-vis de l'autre, est ensuite mis en relief : d'abord, deux visions (celle de Corneille, en Actes 10,1-18 et celle de Pierre, en Actes 10,9-16) ; puis, deux voyages suivis d'accueils respectifs à Joppé (Actes 10,17-23a) et à Césarée (Actes 10,23b-29) ; deux proclamations (l'une de Corneille, en Actes 10,30-33 et l'autre de Pierre, en Actes 10,34-43) ; enfin, deux confirmations (celle de l'Esprit, en Actes 10,44-48 et celle de la communauté en

¹⁵¹ Contrairement aux évangiles synoptiques, dans lesquels l'existence plus manifeste de sources communes constitue un point de référence repérable à même les textes, dans les Actes, les critères pour définir ce qui procède de la tradition et de la rédaction trouvent des fondements beaucoup moins solides. Dès lors, le caractère en grande mesure hypothétique des propositions et le constat inévitable qui s'impose au bout de plus de six décennies de recherche : « No consensus has been achieved », HANDY, *The Gentile Pentecost*, p. 25.

¹⁵² « Part of the difficulty may be that the exegetes have forgotten that this *is* a vision », GAVENTA, *From Darkness to Light*, p. 114.

¹⁵³ « The vision does not have any *explicit* connection with the surrounding story, since the vision pertains to food laws, not to the inclusion of a pious Gentile », GAVENTA, *From Darkness to Light*, p. 108.

¹⁵⁴ GAVENTA, *From Darkness to Light*, p. 110-111.

¹⁵⁵ « The vision of Peter is integral to the narrative », GAVENTA, *From Darkness to Light*, p. 109. Même constat chez WITHERINGTON : « The conversion story as we have it (...) is triggered by and dependent upon the two visions », *The Acts of the Apostles*, p. 344.

¹⁵⁶ « By means of the issue of hospitality, Luke demonstrates that the conversion of the first Gentile required the conversion of the church as well. Indeed, in Luke's account, Peter and company undergo a change that is more wrenching by far than the change experienced by Cornelius », GAVENTA, *From Darkness to Light*, p. 109. Traduction libre.

Actes 11,1-18)¹⁵⁷. Le parallélisme est renforcé par le fait que la réalisation de chaque étape permet d'avancer vers la suivante. Ceci se répercute sur le caractère énigmatique de la vision de l'apôtre, dont la signification devient de plus en plus manifeste au fil de la mise en récit. Gaventa perçoit aussi une progression dans l'attitude du personnage de Pierre : d'une réponse peu engagée aux messagers, en Actes 10,21, à l'investissement personnel de la déclaration d'Actes 10,34, lorsqu'il reconnaît l'impartialité divine¹⁵⁸.

Dans son commentaire du livre des Actes, publié plus récemment¹⁵⁹, l'auteure reprend certains éléments de sa première analyse, particulièrement sa conviction que « ce qui est en question entre Pierre et la voix céleste n'est pas le menu de l'apôtre, mais la manière dont il emploie les termes 'souillé' et 'impur' »¹⁶⁰. Nous reviendrons sur cette remarque. Sa conclusion, à savoir que la vision s'appliquerait « autant à la nourriture qu'aux personnes d'après l'histoire qui s'ensuit »¹⁶¹, nous semble encore ouverte au débat. Finalement, une mention ne serait-ce que brève de la place de choix accordée au micro-récit d'Actes 10,1-11,18, lequel est considéré par l'auteure comme l'un de deux pivots (« climactic events ») qui ancrent la mise en récit de l'ensemble des Actes¹⁶². Cette proposition risque d'être confirmée à plusieurs égards par notre analyse.

¹⁵⁷ Voir GAVENTA, *From Darkness to Light*, p. 111-112.

¹⁵⁸ Voir GAVENTA, *From Darkness to Light*, p. 118.

¹⁵⁹ Pour la référence, voir ci-dessus, p. 9, n. 36.

¹⁶⁰ « What is at issue between Peter and the heavenly voice is not Peter's luncheon menu but the way he applies the terms "profane" and "unclean" », GAVENTA, *Acts*, p. 166. Traduction libre.

¹⁶¹ « The vision may apply to both food and people, as it does in the story that follows », GAVENTA, *Acts*, p. 166.

¹⁶² Pour GAVENTA (*Acts*, p. 54-56), le livre des Actes se structure de la manière suivante :

PROLOGUE 1:1-2,47
PART I 3:1-15:35
 Preparation (3:1-9,43)
 Climactic event (10:1-11:18)
 Denouement (11:19-15:35)
PART II 15:36-28:31
 Preparation (15:36-25:27)
 Climactic event (26:1-26)
 Denouement (27:1-28:31)

En ce qui concerne la contribution de Tannehill, l'auteur s'inspire d'une étude de Johnson, lequel avait lu l'histoire de l'apôtre et du centurion sous l'angle de la prise de décisions dans l'Église¹⁶³. De ce point de vue, précise Tannehill, les différentes étapes du parcours deviennent autant d'incitations (« promptings ») qui se complètent les unes les autres seulement dans la mesure où chaque personnage répond aux appels reçus. En ce sens, l'analyse met en évidence l'articulation autant narrative que théologique du récit et conteste du même coup l'évaluation négative que Haenchen réservait à la théologie lucanienne. S'il est vrai que l'action se déclenche sous l'instigation divine, il est aussi vrai que, par la suite, « indépendamment de la réponse humaine (...), rien ne serait accompli »¹⁶⁴. D'ailleurs, comme le remarque l'auteur, c'est le partage actif des appels reçus qui permet aux personnages de découvrir le vouloir de Dieu¹⁶⁵.

Nous aurons l'occasion de revenir sur plusieurs éléments soulevés par la lecture de Tannehill, qui demeure attentif non seulement à l'articulation interne du passage, mais aussi à l'articulation de celui-ci dans le contexte plus vaste de Luc–Actes. Il observe, par exemple, que l'eunuque éthiopien aurait été un meilleur représentant (que Corneille) de la mission aux confins

Cette proposition est particulièrement intéressante, parce que les deux pivots (« climactic events ») identifiés se rapportent respectivement aux deux figures emblématiques qui dominent le livre des Actes. Dans chaque cas, ils concernent une expérience visionnaire qui a profondément basculé leur existence et qui, sur le plan narratif, fait l'objet d'un impressionnant jeu de répétitions. L'analyse de la mise en récit (pour GAVENTA, « the plot ») supporterait ainsi les affirmations au sujet de la structure binomiale du livre, lesquelles remontent à GROTIUS et à LIGHTFOOT (voir GASQUE, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, p. 20). Cette structure binomiale a été mise en relief plus récemment par Justin TAYLOR, *Les actes des deux apôtres*, (Études bibliques. Nouvelle série, 23, 30, 41), Paris, Gabalda, 1994-2000 ; Jacques de FEYTAUD, *Les Actes des deux apôtres : Pierre et Paul*, Paris, P. Téqui, 1998 ; Marie-Émile BOISMARD – Arnaud LAMOUILLE, *Les actes des deux apôtres*, (Études bibliques. Nouvelle série, 12-14), Paris, Gabalda, 1990. On trouvera un bilan des différentes manières dont les exégètes ont envisagé la division du livre des Actes (en deux, trois, quatre, cinq ou six sections), chez Jacques DUPONT, « La question du plan des Actes à la lumière d'un texte de Lucien de Samosate », dans *Nouvelles études sur les Actes des apôtres* (Lectio divina, 118), Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 24-26.

¹⁶³ Luke T. JOHNSON, *Decision Making in the Church : A Biblical Model*, Philadelphia, Fortress Press, 1983.

¹⁶⁴ « Apart from human response to this prompting nothing would be accomplished », TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke–Acts*, vol. 2, p. 128-129. Traduction libre.

¹⁶⁵ Voir TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke–Acts*, vol. 2, p. 130.

de la terre, alors que sa conversion demeure un « événement privé et isolé qui n'a pas d'effet »¹⁶⁶. Il signale également que c'est la question de l'impureté, obstacle majeur dans l'exécution de la mission confiée par le Ressuscité à son Église, qui empêche les apôtres d'annoncer la Bonne Nouvelle aux Gentils qui sont tout proches, comme c'est le cas de Corneille. Selon Tannehill, Pierre en particulier donne des signes (Actes 2,39 ; 3,25-26) qu'il est conscient que la promesse accomplie en Jésus concerne les Gentils¹⁶⁷. Pourtant, reconnaît-il, en Actes 10, alors qu'il est question de s'adresser à des païens, le personnage semble apprendre quelque chose de nouveau¹⁶⁸, en même temps qu'il doit commencer à nouveau, reléguant ainsi son rôle de vérificateur pour celui d'initiateur de nouvelles démarches missionnaires¹⁶⁹. Nous reviendrons sans doute sur l'importante remarque à propos de l'adjectif verbal δεκτός (propice, acceptable, agréable – Actes 10,35), réminiscence suggestive de l'épisode de la visite de Jésus à Nazareth (Luc 4,19.24)¹⁷⁰, ainsi que sur l'interprétation de la vision pétrinière en fonction des humains plutôt que de la nourriture¹⁷¹, un point sur lequel la perspective de Tannehill diffère clairement de celle de Gaventa.

Il ne faudrait pas oublier ici le livre de Robert W. Funk, *The Poetics of Biblical Narrative*¹⁷², publié deux ans après les ouvrages de Gaventa et de Tannehill. En fait, l'objectif de Funk n'est pas d'analyser intégralement des épisodes bibliques spécifiques, mais plutôt d'illustrer

¹⁶⁶ « The conversion of the Ethiopian was a private and isolated event that had no effect », TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke–Acts*, vol. 2, p. 137. Traduction libre. TANNEHILL met le doigt ici sur un élément de première importance, à savoir que la rencontre entre Philippe et l'eunuque se produit effectivement dans un endroit isolé. Or, à moins de considérer le passage totalement superflu, ce qui ne semble pas être la position de TANNEHILL, il faudrait préciser à l'intention de qui cet événement « had no effect », autrement dit, à l'intention de qui il est relaté. Sur cette question, nous revenons brièvement un peu plus loin. Voir ci-dessous, p. 107-109.

¹⁶⁷ « Peter's early preaching in Jerusalem contained indications that he was aware that the promise fulfilled in Jesus is also relevant for the Gentiles (...). So Peter did not forget the comprehensive dimensions of God's purpose in Jesus », TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke–Acts*, vol. 2, p. 134.

¹⁶⁸ « Yet he is portrayed in Acts 10 as learning something new », TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke–Acts*, vol. 2, p. 134. Traduction libre. Voir aussi p. 138-139.

¹⁶⁹ Voir TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke–Acts*, vol. 2, p. 143.

¹⁷⁰ Voir TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke–Acts*, vol. 2, p. 137-138.

¹⁷¹ Voir TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke–Acts*, vol. 2, p. 135.

¹⁷² Robert W. FUNK, *The Poetics of Biblical Narrative*, Sonoma, Polebridge Press, 1988.

différents concepts narratologiques à travers des exemples extraits surtout de textes néotestamentaires. C'est ainsi que ses remarques sur notre épisode, nécessairement fragmentaires, se veulent particulièrement révélatrices. Par exemple, il distingue trois types d'énoncés d'action (« action statements »)¹⁷³ et observe que, malgré que ce soient les actions proprement dites qui prédominent en Actes 10, dans le discours de Pierre à Césarée, par contre, il y a la présence de deux énoncés d'état (« 'is' statements ») significatifs : « C'est lui [Jésus] le Seigneur de tous » (Actes 10,36) et « Dieu était avec lui » (Actes 10,38). Spécialement pertinente pour une étude comme la nôtre, la présence d'énoncés d'état sera reprise et amplifiée car, comme nous aurons occasion de le voir, non seulement le discours de Pierre à Césarée, mais aussi son contexte narratif, ainsi que le discours à Jérusalem comptent d'autres énoncés du même type qui mettent en exergue la question de l'identité tout au long du micro-récit¹⁷⁴. Nous reprendrons également la remarque de Funk au sujet de la période chronologique couverte par le discours d'Actes 10,34-43, laquelle excède celle des autres discours pétriniens¹⁷⁵ et nous reviendrons sur sa suggestive définition du récit comme « un dispositif littéraire pour transformer l'auditeur ou le lecteur en spectateur d'un événement ou d'une série d'événements »¹⁷⁶.

La lecture narrative de notre passage s'est enrichie ensuite par la publication de deux thèses qui, sans viser premièrement le récit d'Actes 10,1-11,18, lui consacrent tout de même une attention particulière eu égard à la nature des projets envisagés. Il s'agit, dans un premier temps, de la dissertation d'Yvan Matthieu, *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc (Évangile et Actes*

¹⁷³ « Those depicting (1) actions, in which a participant is agent ; (2) happenings , in which a participant is patient ; (3) status statements, in which something or someone is said to exist or is characterized », FUNK, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 112.

¹⁷⁴ Comme nous l'avons signalé plus tôt, le verbe εἶμι revient explicitement à 18 reprises en Actes 10,1-11,18. Voir ci-dessus, p. 8, n. 31.

¹⁷⁵ Quoique FUNK commence le discours proprement dit au verset 36 et considère les versets 34-35 comme « rhetorical context ». Voir *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 41.

¹⁷⁶ « Narrative is a literary device for making a listener or reader an observer of an event or series of events », FUNK, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 102 et 148. Traduction libre.

des apôtres)¹⁷⁷ et dans un deuxième temps, de celle de Christian Dionne, vouée à *La figure narrative de Dieu dans les discours pétriniens d'évangélisation*¹⁷⁸. L'intérêt de ces deux études pour la présente recherche, outre des considérations méthodologiques, vient du fait que la première constitue la plus récente et la seule approche narrative de l'évolution du personnage de Pierre dans l'ensemble de l'œuvre lucanienne, alors que la dernière, attentive surtout à la « théologie » des discours au sens strict du mot, s'attarde aussi à montrer l'enracinement de ceux-ci dans leur contexte narratif.

L'analyse de Mathieu, qui semble adhérer à la considération d'Actes 15 comme « le point tournant dans l'histoire de la propagation de l'Évangile telle que Luc l'a comprise »¹⁷⁹, l'amène néanmoins à conclure que le récit d'Actes 10–11 constitue le sommet dans le parcours narratif du personnage de Pierre, réalisation de sa mission de pêcheur d'hommes pour leur rendre la vie et réalisation de sa mission d'affermir ses frères après la résurrection¹⁸⁰. Sur ce point spécifique, il s'accorde avec d'autres auteurs¹⁸¹, si bien que cette remarque s'accompagne d'une deuxième, rarement faite par l'exégèse et aussi importante pour notre étude : à cette jonction précise du récit lucanien « Pierre choisit de ressusciter »¹⁸². À cause de la nature même de son étude, Mathieu est pratiquement le seul auteur à mettre en valeur, d'un point de vue narratif, la progression qui

¹⁷⁷ Cette thèse (voir ci-dessus, p. 47, n. 145) a été publiée sous le titre *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc (Évangile et Actes des apôtres) : une approche synchronique*. Pour la référence, voir ci-dessus, p. 43, n. 131.

¹⁷⁸ Christian DIONNE, *L'annonce de la bonne nouvelle de Dieu : une analyse de la figure narrative de Dieu dans les discours pétriniens d'évangélisation des Actes (Ac 2,14-40 ; 3,12-26 ; 4,8-12 ; 5,29-32 et 10,34-43)*, thèse de doctorat, Université Saint-Paul, 2001. Cette thèse a été publiée sous le titre *La Bonne Nouvelle de Dieu : une analyse de la figure narrative de Dieu dans les discours pétriniens d'évangélisation des Actes des Apôtres*. Pour la référence, voir ci-dessus, p. 43, n. 131.

¹⁷⁹ MATHIEU, *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc*, thèse de doctorat, p. 282. Voir aussi p. 283.

¹⁸⁰ MATHIEU, *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc*, thèse de doctorat, p. 465.

¹⁸¹ MATHIEU mentionne spécifiquement Wolfgang DIETRICH, (*Das Petrusbild der lukanischen Schriften* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 94), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1972, p. 291), *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc*, p. 286. Voir aussi Jacques DUPONT, *The Salvation of the Gentiles : Essays on the Acts of the Apostles*, traduit par John R. Keating, New York, Paulist Press, 1979, p. 24 : « The baptism of Cornelius constitutes the culmination of Peter's apostolic career, his decisive contribution to Luke's history, after which he has only to fade away, yielding the spotlight to Paul ».

¹⁸² MATHIEU, *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc*, thèse de doctorat, p. 434. Emphase ajoutée.

caractérise la figure de Pierre, ce qui s'avère inestimable pour la présente enquête. La nature même de celle-ci, par contre, demande que nous soyons particulièrement attentifs au caractère paradigmatique de certains épisodes, dont Actes 10,1–11,18, ce qui ouvre potentiellement l'horizon de l'analyse en amont, avant la première parution de Pierre sur scène et en aval, après sa disparition définitive du macro-récit.

L'étude de Dionne, pour sa part, se donne comme objectif de montrer le rôle majeur du personnage de Dieu dans les cinq discours pétriniens d'évangélisation des Actes (Actes 2,14-40 ; 3,12-26 ; 4,8-12 ; 5,29-32 ; 10,34-43), lesquels ont été lus traditionnellement et largement en fonction de leur composante christologique. En ce qui a trait au discours de Césarée, le premier et le seul que l'apôtre adresse à un auditoire composé de non-Juifs, l'auteur le caractérise comme « le plus “ontologique” »¹⁸³ de tous, confirmant et amplifiant ainsi les remarques de Funk consignées plus haut à propos de la présence récurrente d'énoncés d'état. En ce sens, Dionne souligne la nouveauté de la découverte pétrinienne au sujet de l'impartialité divine et signale que ce « nouveau trait de la figure de Dieu invite le lecteur à comprendre que les êtres humains [y inclus l'apôtre] *ne savent pas tout de Dieu* »¹⁸⁴, bien qu'à ces mêmes êtres humains, à Pierre tout particulièrement, revienne la tâche de parler de Dieu et d'accomplir ainsi une fonction herméneutique réservée aux personnages du récit¹⁸⁵. Dans un article intitulé « Le discours, lieu

¹⁸³ DIONNE, *La Bonne Nouvelle de Dieu*, p. 326.

¹⁸⁴ DIONNE, *La Bonne Nouvelle de Dieu*, p. 326.

¹⁸⁵ À propos de cette fonction herméneutique, DIONNE précise : « Comment la figure narrative de Dieu se fait connaître ? À cette question, les cinq discours d'évangélisation proposent invariablement la même réponse. La figure de Dieu se fait connaître, d'une part, en agissant dans le monde par des intermédiaires et, d'autre part, en *sollicitant une parole humaine capable de reconnaître et de nommer cette action*. Dans tous les discours étudiés, nous avons vu que Pierre jouait un rôle fondamental : celui d'interprète ou d'herméneute de la figure de Dieu. La part de l'être humain apparaît donc considérable lorsque vient le temps de nommer Dieu et son action. Sans l'intermédiaire d'une parole humaine, la figure narrative de Dieu et les traits qui lui sont propres sont pour ainsi dire voués à demeurer inconnus. (...) il revient à Pierre, un personnage humain du récit lucanien, de nommer Dieu. C'est Pierre qui agit interprétativement et reconnaît la signification théo-logique des événements racontés dans les contextes narratifs où sont insérés les discours », *La Bonne Nouvelle de Dieu*, p. 344-345.

de (re)lecture du récit »¹⁸⁶, Marguerat souscrit à une proposition semblable. Nous la reprenons ici étant donné sa pertinence pour notre étude, avec la précision que non seulement les discours des apôtres dans les Actes, mais aussi et spécialement ceux prononcés par Jésus dans le premier volume à Théophile et au début du deuxième volume accomplissent la même fonction :

Le discours, dans le livre des Actes, n'investit pas seulement de sens l'événement auquel il est attaché ; il est un lieu où le narrateur travaille à la compréhension du récit global. Sous le couvert du personnage parlant dans l'histoire racontée, le narrateur fournit au lecteur un code de lecture ou de relecture de son récit. Le discours est donc ce lieu privilégié où le récit construit et énonce sa vérité.¹⁸⁷

L'intérêt pour la configuration narrative des événements cruciaux qui ont lieu à Césarée Maritime se poursuit avec deux articles écrits respectivement par Steffek¹⁸⁸ et Marguerat¹⁸⁹, portant sur certains aspects de la gestion des personnages en Actes 10,1–11,18. Steffek centre son attention concrètement sur les stratégies de caractérisation de Corneille et de Pierre, des personnages « installés dans un entre-deux », dans une « double appartenance identitaire propice à favoriser le rapprochement »¹⁹⁰. Alors que Corneille est fermement « campé » du côté du paganisme aussi bien que du judaïsme (en tant que craignant-Dieu), l'apôtre, lui, est défini par le double attachement au judaïsme et au « christianisme », comme l'indique l'acte même par lequel il est désigné « Simon, le surnommé Pierre »¹⁹¹. Marguerat, pour sa part, qui jette un regard

¹⁸⁶ Daniel MARGUERAT, « Le discours, lieu de (re)lecture du récit. Actes 2 et 26 », dans Daniel MARGUERAT (éd), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (Le Monde de la Bible, 48), Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 395-409.

¹⁸⁷ MARGUERAT, « Le discours, lieu de (re)lecture du récit », p. 409. Nous verrons que ce code de lecture du « récit global », dans la bouche des personnages, constitue une stratégie conçue en *tandem*, dans le sens qu'elle vient confirmer ce que le niveau du discours, dès le début de la mise en récit, fait valoir à l'intention du lecteur implicite, à l'insu des acteurs sur scène.

¹⁸⁸ STEFFEK, « Simon, surnommé Pierre, et "l'homme en question" ». Pour la référence, voir ci-dessus, p. 44, n. 131.

¹⁸⁹ Daniel MARGUERAT, « Luc, metteur en scène des personnages », dans Camille FOCANT – André WENIN (éds.), *Analyse narrative et Bible : Deuxième Colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004* (Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium, 191), Leuven, Leuven University Press / Peeters, 2005, p. 281-295.

¹⁹⁰ STEFFEK, « Simon, surnommé Pierre, et "l'homme en question" », p. 304.

¹⁹¹ La mention du mot « christianisme » dans ce contexte est accompagnée de manière très pertinente par une parenthèse de l'auteure : « Risquons l'anachronisme ! », STEFFEK, « Simon, surnommé Pierre, et l'homme en question », p. 303.

global sur la construction des personnages dans le macro-récit de Luc–Actes, revient succinctement sur ce « brouillage identitaire » qui caractérise le centurion, pour y voir un « effet pragmatique » dont le but est « d’induire précisément l’indécision : si ce païen exemplaire revêt les traits du juste, quelle différence entre l’un et l’autre ? »¹⁹². Il nous semble que la brièveté et la pertinence de ces indices réclament qu’ils soient davantage approfondis : d’une part, en précisant à l’intention de qui, lecteur ou personnages, opère le rapprochement constaté par Steffek¹⁹³ ; d’autre part, en identifiant d’autres stratégies narratives à l’œuvre qui pourraient rendre compte de manière plus systémique de l’« effet d’indécision » dont parle Marguerat¹⁹⁴. Dans leur ouvrage bien connu, *La Bible se raconte*, Marguerat et Bourquin avaient brièvement signalé la présence de la technique de mise en abyme dans l’épisode qui nous occupe¹⁹⁵. Étant donné la nature de notre recherche, cette technique retiendra spécialement notre attention à cause de sa fonction structurante au niveau de l’ensemble de Luc–Actes et à cause aussi de son rôle dans le processus de transformation identitaire que le récit raconte chez les personnages et promet chez le lecteur.

À la suite des travaux mentionnés jusqu’ici, autant de contributions à l’analyse de traits narratifs spécifiques du récit d’Actes 10,1–11,18, Priscilla Djomhoué a publié en 2007 celle qui constitue, à notre connaissance, la première thèse dédiée à la lecture narrative de cet épisode. Son titre : *Étranger dans la maison de Dieu ? Étude narrative d’Actes 10,1–11,18 et essai*

¹⁹² MARGUERAT, « Luc, metteur en scène des personnages », p. 295.

¹⁹³ En ce qui a trait aux agents narratifs sollicités par ce « rapprochement », disons pour le moment ceci : par rapport aux personnages du récit, particulièrement Pierre et plus tard, la communauté réunie à Jérusalem, les lettres de créance de Corneille vis-à-vis du judaïsme, aussi impeccables soient-elles, ne rendent aucunement plus acceptable la relation étroite avec lui.

¹⁹⁴ MARGUERAT signale le choix du narrateur lucanien, qui commence la séquence d’Actes 10,1–11,18 en focalisant sur le personnage du centurion à Césarée, au lieu de continuer à focaliser sur l’apôtre comme jusque-là. Pour lui, ceci montre que le narrateur « a préféré rompre et installer, avec le portrait de Corneille, un effet d’indécision qui introduit narrativement la thématique sotériologique de la séquence », « Luc, metteur en scène des personnages », p. 295, n. 25. À ceci, il faut ajouter qu’une lecture plus systémique de ce choix du narrateur est possible dans le contexte des mécanismes de contrôle de l’information opérant, non seulement dans ce micro-récit spécifique, mais dans l’ensemble du macro-récit lucanien. Nous y reviendrons en plus de détail dans les chapitres 2 et 3.

¹⁹⁵ MARGUERAT – BOURQUIN, *La Bible se raconte*, p. 138-139.

*d'actualisation*¹⁹⁶. En fait, l'étude de Djomhoué combine des considérations de type historique concernant, par exemple, la question des sources, avec une approche proprement narrative guidée par certains concepts opératoires de base de la narratologie tels l'analyse de l'intrigue, la gestion des personnages et le cadre spatio-temporel¹⁹⁷. En ce qui concerne l'importance des lois alimentaires pour l'identité du peuple juif, comme d'autres auteurs auparavant, elle rapporte ce fait en fonction des données de l'histoire, sans engager l'exploration de la configuration narrative du thème de l'identité en Actes 10,1–11,18. De ce point de vue, la porte demeure grande ouverte à la présente thèse.

Une contribution qui a été déjà mentionnée est l'article de Gaventa, « Learning and Relearning the Identity of Jesus from Luke–Acts »¹⁹⁸. Nous reprenons, en fait, la référence à cette étude, dont les lignes majeures ont été présentées dans l'introduction. Essentiellement, la thèse de base de Gaventa s'avère idoine pour lancer une enquête comme la nôtre, en ce sens qu'elle identifie en Luc–Actes « plusieurs épisodes de ce qu'on pourrait appeler “transformations identitaires”. L'une des caractéristiques littéraires de l'ouvrage, un trait qui joue un important rôle théologique, est la tendance des personnages à rentrer dans l'histoire avec une identité donnée, mais à en sortir avec une identité radicalement différente à cause de l'intervention de Jésus »¹⁹⁹.

Gaventa remarque avec justesse que le processus de transformation de ceux qui entrent en contact avec le Nazaréen ne finit pas lors de son enlèvement, mais se poursuit après son

¹⁹⁶ Priscille DJOMHOUÉ, *Étranger dans la maison de Dieu ? Étude narrative d'Actes 10,1–11,18 et essai d'actualisation* (Réflexions théologiques du Sud), Yaoundé, Éditions CLE, 2007.

¹⁹⁷ C'est le constat de MARGUERAT dans sa préface. Voir DJOMHOUÉ, *Étranger dans la maison de Dieu ?*, p. 20.

¹⁹⁸ Pour la référence, voir ci-dessus, p. 6, n. 24.

¹⁹⁹ Voir ci-dessus, p. 6, n. 24.

départ d'une manière « plus complexe qu'il ne paraît à prime abord »²⁰⁰. Le cas peut-être le plus typique est celui de Saul, interpellé directement par le Ressuscité lui-même sur le chemin de Damas (Actes 9,4-5), mais il y en a d'autres, bien que l'expérience de Pierre en Actes 10,1–11,18 ne soit pas mentionnée par l'auteure²⁰¹. D'ailleurs, comme elle l'avoue, GAVENTA ne cherche pas à épuiser le sujet²⁰². Chose certaine : les exemples de « transformations identitaires » qu'elle cite, celui de la femme courbée, de Zachée et de Saul, quoique similaires jusqu'à un certain point, ne sont pas homogènes, ne serait-ce qu'à cause de l'importance relative de chacun de ces personnages. De ce point de vue, on peut percevoir la particularité de l'éventuelle « transformation identitaire » de Pierre en Actes 10,1–11,18, un personnage qui, d'une part, contrairement à la femme et à Zachée, parcourt de manière considérable le macro-récit et, d'autre part, contrairement à Saul, n'est pas au début mais à la fin de sa course, d'où la dimension de progression narrative nécessairement impliquée.

En terminant, nous voudrions faire référence à deux études publiées assez récemment : le livre d'Ute E. Eisen, *Die Poetik der Apostelgeschichte : eine narratologische Studie*²⁰³ et celui de Bonnie J. Flessen, *An Exemplary Man : Cornelius and Characterization in Acts 10*²⁰⁴. Par rapport à la contribution d'Eisen, il faudrait dire qu'il s'agit d'un premier essai d'exploration narrative de l'ensemble des Actes en langue allemande. Au lieu d'en faire une lecture suivie à la manière d'un commentaire, l'auteure examine les épisodes qui représentent en quelque sorte le début (« der

²⁰⁰ « Indeed, many readers of Acts think of it as the story of what the church does on its own, after Jesus has departed. Yet this aspect of Jesus' identity too is more complex than first appears », GAVENTA, « Learning and Relearning the Identity of Jesus from Luke–Acts », p. 161. Traduction libre.

²⁰¹ Parmi les interventions explicites du Ressuscité, GAVENTA signale les suivantes : Actes 2,33 ; 7,56 ; 9,34 ; 20,24 ; 22. S'ajoutent à celles-ci d'autres interventions dans lesquelles l'emploi du mot κύριος rend moins directe la référence explicite à Jésus, bien que ce soit de lui dont il est question : Actes 12,11.17 ; 13,47 ; 14,3 ; 16,7 ; 18,9-10 ; 22,19-20 ; 26,23. Voir « Learning and Relearning the Identity of Jesus from Luke–Acts », p. 162-163.

²⁰² Voir GAVENTA, « Learning and Relearning the Identity of Jesus from Luke–Acts », p. 164.

²⁰³ Ute E. EISEN, *Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 58), Fribourg, Academic Press / Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

²⁰⁴ Bonnie J. FLESSION, *An Exemplary Man : Cornelius and Characterization in Acts 10*, Eugene, Pickwick, 2011.

Anfang der Erzählung der Acta » : Actes 1,1-14), le milieu (« die Mitte der Erzählung der Acta » : Actes 10,1–11,18 ; Actes 15,1-35) et la fin du livre (« das Ende der Erzählung der Acta » : Actes 28,16-31). Ce choix met en évidence l'importance qu'elle accorde à l'épisode de la rencontre de l'apôtre et du centurion et à celui du « concile » de Jérusalem dans la structure du deuxième volume de l'œuvre lucanienne, un aspect sur lequel nous reviendrons au chapitre quatrième. En ce qui concerne l'ouvrage de Flessen, il a des points communs avec notre étude, dans le sens que l'auteure met en lumière plusieurs stratégies rhétoriques qui, opérant au niveau de la caractérisation des personnages, ont pour but d'influencer la compréhension de soi des lecteurs lucaniens. Ceci dit, la perspective adoptée par Flessen se distingue de la nôtre, car elle focalise exclusivement sur le personnage de Corneille en Actes 10 et s'intéresse spécifiquement à la question du genre à la lumière d'une herméneutique de la masculinité qui s'appuie sur les évidences littéraires et autres provenant de l'Antiquité. Ainsi, elle cherche à montrer la manière dont le texte aurait fonctionné à l'intention des lecteurs réels de l'Antiquité, en offrant, par le biais de la caractérisation de Corneille, l'exemple d'une masculinité reconfigurée²⁰⁵.

Ici s'achève le bilan des travaux exégétiques portant sur l'épisode d'Actes 10,1–11,18 à partir d'une perspective narrative. De ce compte rendu se dégagent plusieurs constats. D'abord, que l'application des principes de la narratologie a contribué de maintes façons à la compréhension de ce texte : 1. sur le plan de la logique narrative de son emplacement ; 2. sur le plan de son articulation interne et 3. sur le plan de la gestion des personnages. Une deuxième conclusion suit cette première : il n'existe jusqu'à maintenant aucune étude consacrée spécifiquement à explorer, d'un point de vue narratif, la transformation majeure, dite « identitaire », qui affecte les personnages du récit et qui, comme nous l'avons vu dans la section précédente, concerne aussi les stratégies mises en place pour transformer la compréhension de soi

²⁰⁵ On trouvera l'excellente recension que Jean-François RACINE fait de cet ouvrage dans le site *Review of Biblical Literature*, <http://www.bookreviews.org/bookdetail.asp?TitleId=8362>, consulté le 27 novembre 2012.

du lecteur. En ce qui regarde ces stratégies, très peu a été dit au sujet d'une configuration narrative qui réussit à créer, à l'intention du lecteur, des micro-récits dont le caractère paradigmatique – comme dans le cas d'Actes 10,1–11,18 – dépasse les limites de leur clôture. D'après la particularité propre à chacun des travaux mentionnés, l'ensemble des propositions fournit néanmoins la matière première à partir de laquelle notre contribution devient possible, un fait que nous avons essayé de mettre en valeur tout au long de notre exposé. Enfin, un dernier constat : l'exploration proprement narrative de la transformation de l'identité des personnages à cette jonction stratégique qu'est l'épisode d'Actes 10,1–11,18, aussi bien que dans son contexte littéraire, contribuerait à une meilleure compréhension du micro-récit autant que du macro-récit lucanien et, en ce sens, elle se répercuterait aussi sur une compréhension plus juste de la visée identitaire de l'ouvrage consacré à Théophile. C'est cette intuition qui oriente et lance la présente recherche, dont les principes méthodologiques seront maintenant précisés.

3. Considérations méthodologiques

Ce n'est peut-être pas une surprise que nous privilégions l'analyse narrative pour mener la présente enquête. D'une part, l'application de cette méthode au texte qui nous occupe et à son contexte immédiat a donné jusqu'à maintenant des résultats fort encourageants. D'autre part, le fait que la problématique de l'identité s'est retrouvée en grande mesure dans l'« angle mort » de l'exégèse narrative du passage montre qu'il y aurait effectivement avantage à employer plus à fond les outils de la méthode. Mais de quels outils parlons-nous et comment entendons-nous nous en servir pour travailler la question qui nous intéresse, celle de la manipulation proprement narrative de l'identité, dans sa double dimension de *thème* à l'intérieur de l'histoire racontée par Luc et de *but* visant les destinataires de l'ouvrage ?

Distinctions de base

Tout d'abord, la distinction classique faite par les narratologues entre l'histoire racontée et le discours s'avère tout à fait essentielle dans la présente thèse²⁰⁶. Car tout récit – combien plus l'épisode à caractère paradigmatique qui nous occupe – suppose par définition un écart insurmontable entre, au moins, deux mondes parallèles : d'une part, celui des personnages (niveau de l'histoire racontée) et, d'autre part, celui du lecteur (niveau du discours). Comme le remarque O'Neill, le monde de l'histoire racontée se révèle radicalement différent pour l'observateur externe, c'est-à-dire le lecteur, et pour le participant, c'est-à-dire le personnage du récit²⁰⁷. Le lecteur se trouve donc engagé dans un « combat herméneutique » dans lequel il est, dès le début, « essentiellement et inévitablement en déséquilibre » et ce, même dans le cas des textes narratifs les plus éloignés de la fiction²⁰⁸. C'est notre intention d'observer de manière systématique le déroulement de ce combat et de repérer les conséquences interprétatives de ce déséquilibre, ce qui devrait nous éviter le risque inhérent au passage périlleux du monde du récit au monde réel²⁰⁹, un passage dont les conséquences, particulièrement pour la visée identitaire de l'œuvre à Théophile, ont été exposées plus tôt²¹⁰.

²⁰⁶ Sur cette distinction, voir ci-dessus, p. 11, n. 45 ; Dan SHEN, « Story-Discourse Distinction », dans David HERMAN – Manfred JAHN – Marie-Laure RYAN (éds.), *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, New York, Routledge, 2005, p. 566-568.

²⁰⁷ « For the external observer (the reader, for example), the world of story emerges as not only inaccessible, but always potentially fantastic, and finally indescribable ; while for the (internal) actor/participant, it reveals itself as a world that is entirely provisional, fundamentally unstable, and wholly inescapable », Patrick O'NEILL, *Fictions of Discourse : Reading Narrative Theory (Theory/Culture)*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 34.

²⁰⁸ « Narrative is always and in a very central way precisely a game structure, involving its readers in a hermeneutic contest in which, even in the case of the most ostensibly solid non-fictional accounts, they are essentially and unavoidably off balance from the very start », O'NEILL, *Fictions of Discourse*, p. 34. Traduction libre.

²⁰⁹ À ce propos, voir ci-dessus les remarques de JOHNSON et d'ALEXANDER, p. 24, n. 41.

²¹⁰ Nous avons constaté que, lorsqu'on essaie d'établir un lien trop direct entre le monde du récit et le monde réel, la quête des destinataires historiques du macro-récit lucanien conduit à l'impasse. Voir ci-dessus le bref bilan qui débute la section « Actes 10,1-11,18 et le lecteur lucanien » (p. 37).

D'ailleurs, il n'est pas superflu de redire ici qu'entrer de plain-pied dans le monde du récit implique qu'on mette en sourdine toute tentative d'établir, d'une part, l'identité historique des personnages individuels et collectifs qui peuplent l'ouvrage de Luc et, d'autre part, l'identité réelle de ses premiers destinataires. En ce qui concerne les figures historiques devenues personnages du récit lucanien, le verdict d'O'Neill semble irrévocable : « Une entité réelle ne peut pas marcher sur des voies fictives pas plus qu'une entité fictive ne peut marcher sur des voies réelles »²¹¹. Par rapport à l'auteur et au lecteur, les recherches en narratologie des trente dernières années ont suffisamment montré qu'ils constituent, autant que les personnages, des instances narratives encodées à même le texte, que l'auteur réel demeure à toute fin pratique inatteignable sauf par la trace de ses « décisions stratégiques dont le texte est le produit »²¹², d'où la notion d'auteur impliqué²¹³ et que le lecteur réel, pour sa part, n'est pas si hors de la portée du texte qu'on le voudrait parfois, car celui-ci anticipe, voire programme en grande mesure sa participation²¹⁴, d'où la notion de lecteur impliqué (ou implicite)²¹⁵. Dans une étude sur l'identité médiatisée par le récit, comme la nôtre, ces distinctions de base de la narratologie permettent de « partir du bon pied », en ce sens qu'elles délimitent notre objet : « Si la narratologie abdique devant la possibilité de reconstruire l'identité de l'auteur et des récipiendaires historiques de l'écrit (...), elle ne renonce pas pour autant à reconstruire leur identité *narrative* »²¹⁶. Une notion

²¹¹ « A real entity can no more walk fictional streets than a fictional entity can walk real streets », O'NEILL, *Fictions of Discourse*, p. 36. Traduction libre.

²¹² MARGUERAT, « L'exégèse biblique à l'heure du lecteur », p. 18.

²¹³ Qu'on appelle aussi auteur implicite ou stratégie narrative.

²¹⁴ Voir Humberto ECO, *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1992. Original italien publié en 1990.

²¹⁵ Mark A. POWELL aide à comprendre la manière dont les narratologues conçoivent la relation qui se noue entre ces agents narratifs : « Narrative critics generally speak of an *implied reader* who is presupposed by the narrative itself. This implied reader is distinct from any real, historical reader in the same way that the implied author is distinct from the real, historical author. The actual responses of real readers are unpredictable, but there may be clues within the narrative that indicate an anticipated response from the implied reader », *What Is Narrative Criticism ?*, (Guides to Biblical Scholarship. New Testament Series), Minneapolis, Fortress Press, 1990, p. 19. « Au sens strict, signalent MARGUERAT – BOURQUIN, la narratologie désigne donc sous l'appellation *lecteur implicite* une position formelle destinée à être investie par le lecteur », *La Bible se raconte*, p. 21.

²¹⁶ MARGUERAT – BOURQUIN, *La Bible se raconte*, p. 15.

qui se veut d'autant plus valable par rapport aux figures historiques devenues personnages du récit lucanien²¹⁷.

Quelques outils narratologiques et leur utilité pour notre projet

Une fois délimité *grosso modo* notre objet, le prochain pas consiste à préciser le sens attribué au mot identité dans le cadre de cette enquête, ce qui va permettre de mieux comprendre notre choix d'outils narratologiques. Étant donné sa clarté, ainsi que l'importance qui y est accordée au rôle du langage – et implicitement, à sa manifestation spécifique dans les textes narratifs –, nous retenons la définition de Richard Jenkins:

L'identité est la capacité humaine – enracinée dans le langage – qui permet de savoir « qui est qui » (et par conséquent, « quoi est quoi »). Ceci implique de nous connaître nous-mêmes et de connaître les autres, eux, sachant qui nous sommes, ainsi que nous, sachant qui ils pensent que nous sommes, et ainsi de suite : une classification multidimensionnelle, une sorte de cartographie du monde des humains et de notre place à l'intérieur de ce monde, comme individus et comme membres de collectivités. Il s'agit d'un processus, – *identification* – non d'une « chose ». Ce n'est pas un objet que l'on peut *avoir* ou non, mais plutôt une action qu'on *fait*.²¹⁸

Trois éléments sont à retenir ici. D'abord, parler d'identité, c'est parler d'un processus, d'où l'importance du temps. Deuxièmement, il y a l'image de la cartographie, donc des points de repère. Finalement, l'identité suppose relation et niveaux de connaissance différenciés. Nous croyons que les notions narratologiques de mise en récit, de narration et de point de vue peuvent nous aider à bien rendre compte de l'expression narrative de chacune de ces réalités.

²¹⁷ Consacrée par Paul RICŒUR (pour les références, voir ci-dessus, p. 1-2, n. 4), la notion d'« identité narrative » est employée ici dans un sens bien spécifique, car l'identité dont il sera question tout au long de la présente thèse est celle de deux entités foncièrement narratives, c'est-à-dire deux entités (lecteur impliqué et personnages) dont l'existence même est médiatisée par le récit.

²¹⁸ « Identity is the human capacity – rooted in language – to know 'who's who' (and hence 'what's what'). This involves knowing who we are, knowing who others are, them knowing who we are, us knowing who they think we are, and so on : a multi-dimensional classification or mapping of the human world and our places in it, as individuals and as members of collectivities. It is a process – *identification* – not a 'thing'. It is not something that one can *have*, or not ; it is something that one *does* », JENKINS, *Social Identity*, p. 5. Traduction libre.

Commençons par la mise en récit ou mise en intrigue²¹⁹. Activité par excellence par laquelle l'auteur impliqué « met en système » les événements aussi bien que les agents narratifs²²⁰, la mise en récit s'avère une notion essentielle pour nous, car elle va nous permettre de suivre l'engrenage qui fait marcher le récit et, du coup, mettre en lumière la progression inhérente au processus de révélation des identités des uns et des autres. Au niveau des événements, il s'agit de discerner autant la configuration interne des épisodes particuliers (mise en récit épisodique), que l'articulation de l'ensemble (mise en récit unifiante), le jeu avec la linéarité du temps (analepses, prolepses, synchronies, etc.), aussi bien que les manipulations de la vitesse (le ralentissement des pauses, l'accélération des sommaires, le temps « réel » des scènes) et de la fréquence (répétitions et ellipses)²²¹. En ce qui a trait aux agents narratifs (lecteur impliqué, narrateur et personnages), c'est percevoir le niveau de participation que l'auteur impliqué sollicite de chacun à chaque étape du parcours. Le fait qu'il se montre hautement sélectif par rapport aux expériences qu'il permet de vivre aux uns et aux autres, le fait, par exemple, qu'il réduit parfois au minimum le nombre de personnages sur scène pour donner un accès privilégié au lecteur ou qu'il choisit de présenter les événements dans un ordre précis, ne sont pas des données sans importance, surtout en tenant compte que c'est à partir des expériences vécues que les uns et les autres prennent graduellement position en ce qui concerne la compréhension de leurs identités respectives.

²¹⁹ Nous préférons parler de mise en récit ou de mise en intrigue (en anglais, *emplotment*) plutôt que d'intrigue (*plot*), pour souligner le caractère actif, dynamique, que renferme cette notion. Voir RICŒUR, « L'identité narrative », dans BÜHLER – HABERMACHER (éds.), p. 292 ; Hayden WHITE, « *Emplotment* », dans David HERMAN – Manfred JAHN – Marie-Laure RYAN (éds.), *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, New York, Routledge, 2005, p. 137.

²²⁰ Voir Hilary P. DANNENBERG, « *Plot* », dans David HERMAN – Manfred JAHN – Marie-Laure RYAN (éds.), *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, New York, Routledge, 2005, p. 435-439.

²²¹ L'étude encore classique des dimensions temporelles du récit (ordre, durée et fréquence) est celle de Gérard GENETTE, *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1972. L'ouvrage a été traduit à l'anglais sous le titre : *Narrative Discourse. An Essay in Method*, traduit par Jane E. Lewin, Ithaca, Cornell University Press, 1980. Voir spécialement p. 33-160.

En deuxième lieu, si parler d'identité est parler de cartographie, donc d'orientation et de points de repère, dans une perspective narrative cela revient à suivre de près les indications du guide par excellence du récit : le narrateur. Dans le cas du narrateur lucanien, comme c'est d'ailleurs le cas du narrateur biblique en général, il se constitue en voix de la stratégie narrative conçue par l'auteur impliqué et partagée avec lui l'omniscience divine et la totale fiabilité qui la caractérisent²²². Pour le dire avec une image, dans la cartographie du récit lucanien, la voix narrative constitue l'indispensable indication du Nord, celle qui permet de lire la carte dans le bon sens. Dans un projet comme le nôtre, suivre les modulations de cette voix s'avère donc essentiel, car c'est en verbalisant souvent subtilement l'idéologie de l'auteur impliqué qu'elle rend possible, d'une part, l'évaluation de l'identité des personnages du récit et, d'autre part, le travail rhétorique sur l'identité du lecteur. À cet égard, il ne faut pas se laisser prendre par un narrateur qui donne la parole aux personnages et minimise ses commentaires, laissant ainsi le plus souvent au lecteur le soin de tirer ses propres conclusions. C'est, en fait, le métier du raconteur expérimenté qui tâche de passer inaperçu en vue de transformer le lecteur en observateur²²³, pour qu'il puisse ensuite raconter lui-même, à l'instar des personnages, ce qu'il a « vu et entendu », c'est-à-dire l'expérience « vécue » au fil de la mise en récit²²⁴. Il importe donc de faire attention à la manière

²²² Voir Marcel DUMAIS, « La critique narrative », dans Jean DUHAIME – Odette MAINVILLE (éds.), *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible* (Lectures bibliques, 41), Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 191 ; Mark A. POWELL, *What Is Narrative Criticism ?*, p. 24 ; Meir STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, p. 131. Dans le cadre de la présente enquête, précisément parce que le narrateur lucanien se constitue en voix de la stratégie narrative, nous adhérons à un modèle narratologique binaire (niveau de histoire racontée / niveau du discours) et ne considérons pas la narration comme un niveau narratif indépendant. Or, ce choix n'implique pas un jugement de valeur des modèles ternaires et quaternaires existants (voir le tableau comparatif fourni par O'Neill, *Fictions of Discourse*, p. 21). Nous pensons avec O'NEILL que, d'un point de vue méthodologique, la question n'est pas de déterminer de manière absolue « the only right system, but rather what the advantages and disadvantages of each as an analytical model may be », *Fictions of Discourse*, p. 22.

²²³ Rappelons ici la définition du récit donnée par FUNK, laquelle s'avère particulièrement pertinente pour un texte comme Luc-Actes qui, depuis son prologue (notamment, Luc 1,2) jusqu'à la dernière scène (spécifiquement, Actes 28,26-27), insiste sur le rôle du « voir » : « Narrative is a literary device for making a listener or reader an observer of an event or series of events ». Voir ci-dessus, p. 54, n. 176.

²²⁴ Il s'agit de l'effet rhétorique par excellence du texte narratif, dont parle O'NEILL : « "Telling", in other words, is a two-sided affair : the teller tells what happened so that the audience can also tell what happened », *Fictions of Discourse*, p. 14.

dont la voix du narrateur positionne le lecteur, se tenir à l'affût, par exemple, de ce qu'il choisit de dire d'une manière plus diégétique, de ce qu'il choisit de montrer d'une manière plus mimétique et de ce qu'il choisit de cacher, autant de la vie intérieure et des traits extérieurs des personnages, que de leur environnement. C'est dans ce jeu spatial aussi bien qu'idéologique que se décide largement le combat herméneutique dans lequel les identités des uns et des autres sont appelées à être transformées.

Finalement, si l'identité est une capacité humaine qui implique l'être, le connaître et la relation entre les deux, il importe d'explorer systématiquement les mécanismes de contrôle de l'information et les canaux qui la rendent disponible, c'est-à-dire qui la filtrent, d'où la notion de point de vue. Bien que le narrateur cartographie en grande mesure le monde de l'histoire racontée, « loin de donner une présentation uniforme et détachée d'une série d'événements, la narration biblique emploie des techniques qui donnent au lecteur une perspective multidimensionnelle de l'histoire racontée »²²⁵. Rendre compte du combat herméneutique qui se livre en vue de connaître « qui est qui » doit passer nécessairement par l'assemblage des fragments d'information dont dispose chacun. Le caractère multidimensionnel de la notion de point de vue va nous permettre d'explorer le caractère également multidimensionnel de l'identité qui, dans le récit paradigmatique d'Actes 10,1-11,18, combine les plans individuel (« Je *suis* [Simon, le surnommé Pierre,] celui que vous cherchez », Actes 10,21), collectif (« Nous [*sommes*] témoins », Actes 10,39.41), théologique (« Dieu *n'est* pas partial », Actes 10,34), christologique (« Celui-ci [Jésus Christ] *est* lui le Seigneur de tous », Actes 10,36) et bien sûr, rhétorique (le *je suis* du lecteur).

²²⁵ « Far from giving a uniform, detached presentation of a series of events, biblical narrative employs a number of techniques which give the reader a many-faceted perspective of the story », Adèle BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Bible and Literature Series, 9), Sheffield, Almond Press, 1983, p. 44. Traduction libre.

Limites de la méthode

Conscients des limites d'une approche méthodologique qui privilégie l'axe rhétorique de la communication et là encore, la figure d'un lecteur implicite au texte, nous optons pour l'analyse narrative. S'il est vrai qu'elle laisse en grande mesure dans l'ombre le fonctionnement du texte dans son contexte de production, c'est-à-dire les effets escomptés chez les premiers destinataires du récit, ainsi que le potentiel d'actualisation inhérent au travail du lecteur réel, cette méthode centre son attention, par contre, sur un élément de première importance : le fait que c'est précisément par l'intermédiaire d'une narrativité constitutive que le macro-récit lucanien se propose de transformer l'identité du lecteur impliqué et ce, quelles que soient les coordonnées spatio-temporelles dans lesquelles se vérifie l'acte de lecture.

Certes, ce qui vient d'être dit ne doit pas laisser entendre que l'analyse narrative ignore – et encore moins, promeut –, la « décontextualisation » de l'acte de réception ou de celui de production. Au contraire, tout en reconnaissant le rôle fondamental joué par les circonstances socio-historiques et en intégrant dans l'analyse les apports spécifiques d'autres méthodes, elle se concentre prioritairement sur les indices et les stratégies discernables à même le texte, persuadée que « dans la mesure où nous comprenons le *medium* de l'artiste biblique, son langage et sa façon de l'employer, ses techniques littéraires et sa façon de les manipuler, nous serons capables de voir ce qu'il a représenté »²²⁶. Dans le cas qui nous occupe, étant donné que récit et théologie sont « inextricablement et irréversiblement » reliés chez Luc²²⁷, il s'avère incontournable d'explorer à

²²⁶ « To the extent that we understand the medium of the biblical artist – his language and how he uses it, his literary techniques and how he manipulates them – we will be able to see what he represented », BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, p. 139. Traduction libre.

²²⁷ « Lucan theology is intricately and irreversibly bound up with the story he tells and cannot be separated from it », Beverly R. GAVENTA, « Toward a Theology of Acts. Reading and Rereading », *Interpretation*, 42 (1988), p. 150.

fond les méandres de la rhétorique narrative de son ouvrage, tout en sachant que ce choix, comme n'importe quel autre, implique nécessairement des limites.

Par ailleurs, dire que l'analyse narrative se concentre sur *le texte* soulève une autre série de questions. En effet, étant donné que n'importe quel ouvrage – narratif ou autre –, est le résultat d'un processus d'écriture et d'édition plus ou moins intense réalisé par étapes, de quel texte au juste s'agit-il ? Ici, encore, on se butte à une autre frontière, si l'on préfère, à un autre choix inhérent à cette méthode : l'abandon de tout labeur archéologique sur le texte au profit d'une lecture de celui-ci dans sa « forme finale ». Comme le signale Adèle Berlin, une telle option requiert que le lecteur assume plus pleinement sa fonction interprétative²²⁸, ce qui s'avère essentiel quand on parle d'identité dans le sens adopté dans la présente thèse : l'identité comme processus cognitif multidimensionnel, qui implique la participation active et responsable des individus et des collectivités²²⁹. Voilà pourquoi, malgré les limites de la méthode, son cadre herméneutique et théologique ne se peut plus pertinent, nous semble-t-il, pour notre projet. Puisqu'elle « assume que la révélation peut être aussi un événement qui a lieu maintenant, dans le présent de la rencontre avec le texte »²³⁰, opter pour l'analyse narrative implique affirmer que les transformations identitaires que le macro-récit lucanien raconte et promet ne sont pas une affaire du passé, mais qu'elles sont censées inspirer les disciples d'aujourd'hui, car c'est ultimement à eux que le choix de l'identité revient.

²²⁸ « To view the story as it now stands as an integrated whole, an intentional composition of literary merit, is to give the redactor or author total freedom over his material. This puts the burden on the interpreter. He may no longer abdicate his responsibility as a critic (...) It is his job, often difficult, to make sense of the present arrangement of the text », BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, p. 81.

²²⁹ Conformément au concept de JENKINS (ci-dessus, p. 65, n. 218).

²³⁰ « The method assumes that revelation can also be an event that happens now, in a present encounter with the text », POWELL, *What Is Narrative Criticism ?*, p. 98. Traduction libre.

Chapitre 2 Un sommet longuement préparé : le contexte littéraire d'Actes 10,1–11,18

Comme le titre ci-haut l'indique, ce chapitre est consacré à explorer le contexte littéraire dans lequel s'insère le récit d'Actes 10,1–11,18. Il s'agit d'honorer un principe de base : tenir compte du contexte dans lequel une parole est prononcée s'avère indispensable si l'on veut bien saisir son sens et sa portée, tout spécialement dans le cas des œuvres narratives. Dans celles-ci, l'opération de mise en récit impose de l'ordre sur les événements de l'histoire racontée, de sorte que l'emplacement spécifique d'une péricope est souvent indissociable de la fonction qu'elle est appelée à réaliser dans l'ensemble¹. De surcroît, dans le cas qui nous occupe, la notion d'ordre est revendiquée explicitement, dès le prologue de l'évangile (καθεξις – Luc 1,3), comme un critère majeur qui guide la composition de l'ouvrage à Théophile.

La séquence dans laquelle les événements sont racontés doit donc être prise au sérieux. Par contre, la difficulté qui se pose est celle de savoir jusqu'où « jeter le filet », c'est-à-dire jusqu'où aller pour rendre compte de la préparation de cette rencontre exceptionnelle. Au risque de simplifier, nous assumons le défi d'élargir le contexte littéraire pour embrasser non seulement les chapitres qui précèdent le récit d'Actes 10,1–11,18 dans les Actes, mais aussi quelques signes précurseurs des événements de Césarée discernables dans le troisième évangile. Un tel effort nous semble indispensable, car les transformations qui touchent à l'identité des personnages en Actes 10,1–11,18 ne se produisent pas par génération spontanée, mais s'inscrivent dans un débat en cours qui, depuis les premières pages de l'évangile, concerne l'identité de Jésus et les changements profonds que suscite son intervention dans la vie des acteurs humains du récit. En d'autres mots, le débat identitaire en Luc–Actes ne commence pas au chapitre 10 du deuxième volume de l'ouvrage. Ignorer ce fait ou éviter de l'aborder au moins *grosso modo* risquerait de nous faire perdre de vue des connections fondamentales qui orientent en grande mesure l'interprétation.

¹ JOHNSON, « On Finding the Lucan Community, p. 93.

D'ailleurs, que la rencontre de l'apôtre et du centurion a été soigneusement préparée bien avant qu'elle ne se produise est un fait assez fermement établi par plusieurs études et ce, à plusieurs niveaux². La spécificité de notre démarche consiste à faire intervenir systématiquement la notion toute centrale des niveaux narratifs (histoire racontée et discours), présentés dans la section méthodologique. En explorant brièvement l'état des lieux, nous rendons compte à notre tour de cette préparation en identifiant, non seulement des indices thématiques récurrents, mais aussi les agents narratifs sollicités (personnages ou lecteur) lorsque le macro-récit fournit des signes avant-coureurs de cette rencontre, notamment des évidences que les Gentils, dont Corneille et les siens seront les prémices (Actes 11,1), sont bel et bien destinataires légitimes de la Bonne Nouvelle au même titre qu'Israël, selon le plan de Dieu. Dans les pages qui suivent, nous nous arrêtons sur trois moments qui se supposent sans se confondre dans l'œuvre de Luc : d'abord la mission de Jésus, ensuite, la mission de l'Église et finalement, la mission de Pierre. Le contexte de la visite apostolique à Lydda, Joppé et Césarée n'est autre que celui de la mission plus large de la communauté postpascale, à son tour, jaillissement indissociable, bien que distinct, de la mission de Jésus. Nous verrons que ces trois moments constituent des jalons d'une quête d'identité qui, commencée dans l'évangile, s'étend aux Actes, dans un effort rhétorique qui dépasse le monde des personnages pour tenter d'influencer l'identité même du lecteur impliqué.

1. La mission/identité de Jésus

Notre objectif ici n'est certainement pas de faire un compte rendu exhaustif de tous les textes qui, dans le récit évangélique, pourraient être reliés de près ou de loin aux événements qui auront lieu chez Corneille à Césarée Maritime. Au lieu d'opter pour une étude extensive, nous choisissons l'exploration intensive que l'architecture même du macro-récit de Luc semble autoriser. Car l'auteur

² En plus des observations de GAVENTA et de TANNEHILL consignées dans l'état de la question (p. 48-53), il faudrait citer trois contributions qui illustrent la préparation de cette rencontre exceptionnelle : 1. dans le contexte plus vaste du troisième évangile (GOURGUES, « Du centurion de Capharnaüm au centurion de Césarée », voir ci-dessus, p. 48, n. 145) ; 2. dans le contexte plus immédiat des chapitres qui la précèdent dans les Actes (MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, p. 369-370) et 3. dans le contexte narratif du micro-récit proprement dit (DIONNE, *La Bonne Nouvelle de Dieu*, p. 308-309).

impliqué du troisième évangile contrarie la chronologie marcienne et matthéenne et inaugure le ministère public de Jésus un jour de Sabbat à la synagogue de son village (Luc 4,16-30), un passage caractérisé par une intensité et une prééminence absentes des parallèles synoptiques. Non seulement la stratégie narrative lucanienne bouleverse l'ordre des événements, mais elle investit aussi l'épisode d'un caractère paradigmatique, de sorte que la visite à Nazareth devient une véritable prolepse, un concentré des thèmes à être développés par la suite³. Selon l'heureuse expression de Jerome Kodell, il s'agit de « l'évangile de Luc dans une capsule »⁴, un constat qui exemplifie l'affirmation plus large de Frederick W. Danker, à savoir que, chez Luc, le milieu et la fin se trouvent au début⁵.

En termes narratifs, on peut dire que le micro-récit de Luc 4,16-30 constitue un cas probablement typique de ce que Lucien Dällenbach appelle mise en abyme prospective : « un miroir interne réfléchissant [par anticipation] l'ensemble du récit »⁶, un résumé inaugural « qui dit *tout* avant que la fiction [c'est-à-dire, l'histoire racontée] n'ait véritablement pris son départ »⁷. Sans nous arrêter donc davantage sur cette notion (mise en abyme), disons qu'elle nous permet de fixer l'attention sur ce qui nous intéresse à ce moment-ci : le fait que, si nous voulons examiner dans quelle mesure les

³ Au sujet du caractère programmatique amplement reconnu de l'épisode, les propos de Jack T. SANDERS: « This scene is 'programmatic' for Luke-Acts, as one grows almost tired of reading in the literature on the passage », *The Jews in Luke-Acts*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, p. 165. Voir aussi Robert J. KARRIS, « Poor and Rich : The Lucan Sitz im Leben », dans Charles H. TALBERT (éd.), *Perspectives on Luke-Acts* (Perspectives in Religious Studies. Special Studies Series, 5), Edinburgh, T. & T. Clark, 1978, p. 117-118 ; NEIRYNCK, « Luke 4:16-30 and the Unity of Luke-Acts », p. 357.

⁴ Jerome KODELL, « Luke's Gospel in a Nutshell (Luke 4:16-30) », dans *Biblical Theology Bulletin*, 13 (1983), p. 16-18. Traduction libre.

⁵ Frederick W. DANKER, « St. Luke for a New Millennium : The Middle and the End are in the Beginning », dans *Currents in Theology and Mission*, 28/1 (2001), p. 5-16.

⁶ Lucien DÄLLENBACH, *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme* (Poétique), Paris, Éditions du Seuil, 1977, p. 52 et 61. L'auteur identifie trois sortes de mise en abyme en fonction de leur emplacement dans le macro-récit : « la première, *prospective*, réfléchit avant terme l'histoire à venir ; la deuxième, *rétrospective*, réfléchit après coup l'histoire accomplie ; la troisième, *rétro-prospective*, réfléchit l'histoire en découvrant les événements antérieurs et les événements postérieurs à son point d'ancrage dans le récit », p. 83.

⁷ DÄLLENBACH, *Le récit spéculaire*, p. 87. En concevant une mise en abyme inaugurale, l'auteur impliqué de Luc-Actes aurait opté pour le choix le moins fréquent en littérature (p. 83), un choix qui a des répercussions sur la structure générale de son œuvre, ainsi que sur la manière de l'interpréter. En effet, observe DÄLLENBACH, « la fonction narrative de toute mise en abyme fictionnelle [i.e. portant sur « l'aspect référentiel d'*histoire racontée* (ou fiction) » (p. 76)] se caractérise fondamentalement par un cumul des propriétés ordinaires de l'itération et de l'énoncé au second degré, à savoir l'aptitude de doter l'œuvre d'une structure forte, d'en mieux assurer la signification, de la faire dialoguer avec elle-même et de la pourvoir d'un appareil d'auto-interprétation », p. 76. MARGUERAT – BOURQUIN (*La Bible se raconte*, p. 211) identifie l'emploi de la technique de mise en abyme dans l'épisode de Luc 4,16-30, bien qu'ils n'élaborent pas davantage sur les conséquences de ce choix vis-à-vis la structure de l'ouvrage et ses mécanismes d'auto-interprétation. Sur ces points spécifiques, nous reviendrons en plus de détails une fois réalisée l'analyse narrative du micro-récit d'Actes 10,1-11,18, à la fin chapitre troisième et dans le chapitre quatrième.

événements de Césarée sont préfigurés dans l'évangile, l'épisode programmatique de la visite à Nazareth constitue un bon point de départ, d'autant plus que ce passage, dans lequel Jésus inaugure sa mission, est essentiellement un récit consacré au thème de l'identité. De fait, nous aurons l'occasion de constater à maintes reprises que, dans la perspective lucanienne, identité et mission sont profondément imbriquées.

Des Gentils à Nazareth ? État des lieux

En faisant une révision de la littérature sur l'épisode de la visite à Nazareth, il devient manifeste que son importance pour le troisième évangile représente, en effet, « une occasion de rare unanimité exégétique »⁸. Toutefois, la portée de ce texte pour le deuxième volume consacré à Théophile est objet d'une forte controverse. Le débat se concentre tout particulièrement sur l'interprétation des versets 25-27, dans lesquels Jésus rappelle à ses concitoyens les actions prophétiques d'Élie et d'Élisée en faveur de non-Juifs, apparemment au détriment des fils et des filles d'Israël :

Assurément, je vous le dis, il y avait beaucoup de veuves en Israël aux jours d'Élie, lorsque le ciel fut fermé (ἐκλείσθη ὁ οὐρανός) pour trois ans et six mois, quand survint une grande famine (λιμός) sur tout le pays ; et ce n'est à aucune d'elles que fut envoyé (ἐπέμφθη) Élie, mais bien à une veuve de Sarepta, au pays de Sidon. Il y avait aussi beaucoup de lépreux en Israël au temps du prophète Élisée ; et aucun d'eux ne fut purifié (ἐκαθηρίσθη), mais bien Naaman, le Syrien.⁹

Pour un bon nombre de commentateurs, c'est presque de l'ordre de l'évidence que ces références scripturaires sur les lèvres de Jésus prédisent et autorisent à l'avance la mission de l'Église aux Gentils dans les Actes¹⁰. Crockett va jusqu'à affirmer que les histoires des Livres des Rois (1 Rois

⁸ « The fact per se of the centrality and normative import of 4,16-30 for a proper understanding of Luke's Gospel does represent an occasion of rare scholarly unanimity », Robert B. SLOAN, Jr., *The Favorable Year of the Lord. A Study of Jubiliary Theology in the Gospel of Luke*, Austin, Schola Press, 1977, p. 1. Traduction libre.

⁹ Pour les citations bibliques, nous suivons en grande mesure *La Bible de Jérusalem* (traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Éditions du Cerf, 1998), tout en apportant des modifications à l'occasion, lorsqu'il nous semble utile de souligner la littéralité du texte grec. Quant à la citation des mots grecs tout au long de la présente thèse, elle obéit à deux raisons : premièrement, elle sert à mettre en relief des liens sémantiques récurrents qui seraient difficilement attribuables au hasard (par exemple, voir ci-dessous, p. 75-80) et deuxièmement, elle permet de montrer les choix lexicaux faits par Luc.

¹⁰ Voir entre autres, John M. CREED, *The Gospel According to Luke : The Greek Text with Introduction Notes and Indices*, London, Macmillan, 1930, p. 66 : « The incidents cited from the careers of Elijah and Elisha

17,7-16 ; 2 Rois 5,1-14) reprises à la synagogue de Nazareth constituent le modèle des événements narrés en Actes 10,1–11,18¹¹ : l'histoire de la veuve devance ainsi la commensalité entre Juifs et Gentils vécue à Césarée¹², tandis que la purification de Naaman dans le Jourdain « devient pour Luc l'anticipation du baptême des Gentils » reçu par le centurion romain et toute sa maison¹³. Les implications de ces analogies font dire à Chilton : « On ne doit pas exclure la possibilité que, dans la perspective de Luc, le ministère de Jésus est considéré comme paradigmatique pour celui de l'Église »¹⁴.

Opposé à ces vues, un groupe aussi nombreux d'exégètes soutient que faire remonter la mission aux Nations jusqu'à l'épisode de Nazareth s'avère pour le moins anachronique. Selon Sharon H. Ringe, il est possible d'interpréter les références aux Gentils des versets 25-27 « sans recourir à un agenda de la première église qui aurait été étrange au temps de Jésus »¹⁵. Dans la même veine, Brawley reproche à Busse de faire du sermon inaugural de Jésus une anticipation de l'ascension des Gentils dans les Actes, plus qu'une annonce de l'histoire de Jésus lui-même dans l'évangile¹⁶, alors

provide good precedents of a mission to Gentiles – and this no doubt was their real significance to the evangelist » ; TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke–Acts*, vol. 1, p. 71 : « The emphasis on Elijah and Elisha's ministry among Gentiles rather than Jews foreshadows the development of the Gentile mission in Acts. In this context, the reference to Gentiles has special significance ; it indicates a major group toward which the mission is moving » ; ESLER, *Gospel and Community in Luke–Acts*, p. 35 : « It is something of a commonplace of Lucan scholarship to see in these three verses a prediction and authorization of a mission to the Gentiles which was not to occur until after the time of Jesus ».

¹¹ « Not only Elijah and the widow but also Elisha and Naaman, joined in Luke 4:25-27, are models for the narrative in Ac 10–11 », Larrimore C. CROCKETT, « Luke 4:25-27 and Jewish-Gentile Relations in Luke–Acts », dans *Journal of Biblical Literature*, 88 (1969), p. 181-182.

¹² « The fact of Jews and gentiles living and eating together is the focal point of Luke's conviction that God's intention in the new age is to save both Jews and gentiles and bring them into a productive mutual relationship. As an anticipation of God's plan, Elijah's stay with the gentile widow becomes a model for the events narrated in Acts 10–11 », CROCKETT, « Luke 4:25-27 and Jewish-Gentile Relations in Luke–Acts », p. 181.

¹³ « Naaman's washing in the water of the Jordan becomes for Luke an anticipation of the baptism of the gentiles and reveals to Luke God's intention to cleanse the gentile world », CROCKETT, « Luke 4:25-27 and Jewish-Gentile Relations in Luke–Acts », p. 182. Traduction libre.

¹⁴ « We may not exclude the possibility that Luke saw Jesus ministry as paradigmatic for that of the Church », Bruce CHILTON, « Announcement in Nazara. An Analysis of Luke 4,16-21, dans Richard T. FRANCE – David WENHAM (éds.), *Gospel Perspectives II*, Sheffield, J.S.O.T. Press, 1981, p. 152. Traduction libre.

¹⁵ « Those verses are usually understood to be an addition to the story by Luke, in order to suggest a connection between Jesus' rejection by and departure from the people of Nazareth, and the rejection of the gospel by the Jews and the subsequent Gentile mission. It is possible, however, to account for these verses without recourse to an agenda of the early church that would have been foreign to Jesus' own day », Sharon H. RINGE, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee : Images for Ethics and Christology* (Overtures to Biblical Theology, 19), Philadelphia, Fortress Press, 1985, p. 41. Traduction libre.

¹⁶ Voir Robert L. BRAWLEY, *Luke–Acts and the Jews. Conflict, Apology and Conciliation* (Society of Biblical Literature. Monograph Series, 33), Atlanta, Scholars Press, 1987, p. 6.

que « l'intérêt de Luc [en Luc 4,16-30] se concentre sur l'histoire de Jésus »¹⁷. De l'avis de Schmeichel, l'épisode de Nazareth manque d'un quelconque statut programmatique pour le livre des Actes¹⁸ car c'est à partir d'une lecture rétrospective qui interprète la péricope hors contexte, c'est-à-dire à la lumière de connaissances disponibles seulement dans le deuxième volume de l'ouvrage, qu'une telle interprétation s'avère possible¹⁹.

Les versets 25-27 de l'épisode de Nazareth se trouvent donc au centre d'une controverse apparemment sans issue, car les termes du débat semblent s'exclure mutuellement : la présence du général syrien et de la veuve de Sarepta répond-elle à l'articulation de l'argument en contexte nazaréen ou contrairement, signale-t-elle de manière proleptique la mission de l'Église aux Nations dans les Actes, tout particulièrement les événements décisifs narrés en Actes 10,1–11,18 ? Comme nous essayons de le montrer dans les pages qui suivent, le dilemme disparaît quand les niveaux narratifs sont pris en considération parce que, bien avant que l'épisode de Nazareth ne commence, l'auteur impliqué prend soin de distinguer clairement le niveau du discours de celui de l'histoire racontée, par le biais du contrôle de l'information disponible au lecteur impliqué et aux personnages, respectivement. Pour percevoir ce jeu de la stratégie narrative, nous commençons par vérifier, d'abord, les liens lexicaux et thématiques qui pourraient éventuellement relier l'histoire racontée en Luc 4,25-27 à Actes 10,1–11,18. Une fois ces rapports éclaircis, le souvenir des prophètes Élie et Élisée (Luc 4,25-27) est placé dans son contexte, à l'intérieur des événements qui affectent le monde des personnages (histoire racontée) en Luc 4,16-30. Dans un troisième moment, nous faisons intervenir certaines considérations touchant le niveau du discours, qui permettent de percevoir comment la

¹⁷ « Luke's interest centers on the story of Jesus », BRAWLEY, *Luke–Acts and the Jews*, p. 7-8. Traduction libre.

¹⁸ « Once the judgment is accepted that this is a programmatic scene, we need to specify with some care what it is Luke is emphasizing. Prompted by the Isaiah quote (the preaching of good news to the poor, release to the captives, etc.) and supported by the references to Elijah and Elisha in their rejection by Israel and concomitant turning to non-Israel, scholars have generally maintained that Luke is introducing the character and scope of Jesus' ministry and is pointing to that of the church in Acts (...) Propelled by the dynamics of rejection the story of Jesus reaches into the Gentile community and legitimizes the Gentile mission. But for this to be correct, would we not have to regard Luke 4:16-30 as a programmatic introduction not only to the gospel but more centrally to the Book of Acts as well ? I do not know of any scholar who is prepared to do that », Waldemar SCHMEICHEL, « Christian Prophecy in Lucan Thought. Luke 4:16-30 as a Point of Departure », dans George McRAE (éd.), *Society of Biblical Literature 1976. Seminar Papers*, Missoula, Scholars Press, 1976, p. 295.

¹⁹ SCHMEICHEL refuse de lire « this pericope from our knowledge of Acts 13:42-52 ; 18:6 ; 28:28 », *Christian Prophecy in Lucan Thought*, p. 296.

stratégie narrative construit le caractère paradigmatique de l'épisode de Nazareth. Conçu pour influencer largement le lecteur au-delà de sa clôture, ce passage et les stratégies qui y sont mises à contribution nous aideront finalement à jeter un regard panoramique sur le troisième évangile, avant de considérer la suite des événements dans les premiers chapitres des Actes.

Nazareth (Luc 4,25-27) et Césarée (Actes 10,1–11,18) : remarquables coïncidences

Il faut reconnaître d'emblée que l'histoire racontée en Luc 4,25-27 et en Actes 10,1–11,18 montre des coïncidences au niveau lexical et thématique qui semblent difficilement attribuables au hasard. À Sarepta au temps d'Élie, comme à Joppé, Césarée et Jérusalem au temps de Pierre, il est question de nourriture : famine à Sarepta (λιμός – Luc 4,25), faim et désir de manger à Joppé (ἐγένετο δὲ πρόσπεινος καὶ ἤθελεν γεύσασθαι – Actes 10,10), ordre de manger donné par Dieu à trois reprises (φάγε – Actes 10,13 ; 11,7), refus de manger de Pierre aussi trois fois répété (Μηδαμῶς (...) ὅτι οὐδέποτε ἔφαγον (...) – Actes 10,14 ; 11,8), témoins qui mangent et boivent avec le Ressuscité (συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν – Actes 10,41), reproche d'avoir mangé avec des incirconcis (συνέφαγες αὐτοῖς – Actes 11,3), reprise de l'ordre de Dieu (φάγε – Actes 11,7), reprise du refus de Pierre (Μηδαμῶς (...) οὐδέποτε εἰσηλθεν εἰς τὸ στόμα μου – Actes 11,8). Il est intéressant de remarquer que, dans un cas, le ciel se ferme (ἐκλείσθη ὁ οὐρανός – Luc 4,25) et la famine s'installe, alors que dans l'autre, le ciel s'ouvre (τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγμένον – Actes 10,11) avec une profusion de nourriture, des viandes tout particulièrement. Dans le premier cas, les personnages n'ont plus rien à manger, tandis que dans le deuxième, Pierre, qui a faim, refuse de manger. Tout en traitant des situations similaires, ces histoires se déroulent donc dans deux registres opposés : l'une dans celui du manque, l'autre dans celui de la surabondance. Or, si Élie et la veuve en temps de famine n'ont pas succombé à la pénurie selon la parole du Seigneur, Pierre, lui, qui résiste à trois reprises la « voix » (φωνή – Actes 10,13) du « Seigneur » (Actes 10,14) risque de rester affamé.

Quelque chose de semblable se produit entre l'histoire du général syrien, telle que racontée par le Jésus du troisième évangile et celle du centurion romain. Dans les deux récits, il est question de purifier l'impur : Naaman est purifié (ἐκαθαρίσθη – Luc 4,27), Pierre refuse une nourriture jugée impure (ἀκάθαρτον – Actes 10,14), Dieu a purifié ce que Pierre considère impur (ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν – Actes 10,15), Dieu montre à Pierre la non pertinence des catégories profane/impur au sujet des humains (μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον – Actes 10,28), reprise du refus de manger de l'impur (Μηδαμῶς (...) ἀκάθαρτον οὐδέποτε (...) – Actes 11,8), reprise de l'action purificatrice de Dieu (ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν – Actes 11,9)²⁰. Encore une fois, tout en faisant état des similitudes, il est intéressant de noter les contrastes. Pendant qu'aux temps d'Élisée, il s'agit de la purification d'un lépreux spécifique dans le contexte d'une maladie affectant plusieurs en Israël (λεπροὶ – Luc 4,27), en Actes 10,1–11,18 l'impureté n'a rien à voir avec un manque du côté santé. Si le général syrien cherchait effectivement à être purifié, dans l'épisode de Césarée, en revanche, avant même que Pierre ne rencontre Corneille, le premier apprend que « Dieu a déjà purifié » ce que Pierre, lui, considère impur (Actes 10,15.28). Dans le premier cas, nous sommes dans le registre d'une parole prophétique confirmée par l'efficacité du miracle : Naaman est purifié. Dans le deuxième cas, au contraire, l'action de Dieu devance un acte de parole auquel le Seigneur s'objecte : « Ce que Dieu a purifié, toi, ne le *dis* pas profane » (Actes 10,15). Ces contrastes rehaussent davantage l'analogie car, dans les deux cas (Luc 4,25-27 ; Actes 10,1–11,18), c'est le personnage de Dieu qui est le principal instigateur, le protagoniste indiscutable à l'origine des actions²¹.

En ce sens, le caractère théologique (dans le sens strict du mot) de la formulation des histoires des Livres des Rois en Luc 4,25-27 est manifeste. À Nazareth, Jésus tient un discours sur Dieu²² et dans ce discours, deux puissants passifs théologiques laissent clairement entendre à son auditoire que

²⁰ Encore au chapitre 15, Pierre va souligner la dimension purificatrice des événements de Césarée. À cette occasion-là, en parlant des « nations païennes », il va dire : « Dieu, qui connaît les cœurs, leur a rendu témoignage, quand il leur a donné, comme à nous, l'Esprit Saint. Sans faire la moindre différence entre elles et nous, c'est par la foi qu'il a *purifié* leurs cœurs » (Actes 15, 8-9).

²¹ Et ce, sans jamais être directement sur scène.

²² En fait, dans la péricope de la visite à Nazareth, seul le personnage de Jésus nomme Dieu et ce, à partir des Écritures : d'abord, à travers le texte d'Isaïe 61,1-2 et, ensuite, de manière plus implicite, par la référence aux actions divines dans le temps des prophètes Élie et Élisée.

c'est Dieu l'agent responsable de l'envoi du prophète (ἐπέμφοθι – Luc 4,26) aussi bien que de la purification de l'impur (ἐκαθαρίσθι – Luc 4,27)²³. En d'autres mots, le prophète n'agit pas de son propre chef pas plus qu'il ne parle en son nom. Autant lui que l'impur sont des sujets grammaticalement passifs qui reçoivent l'intervention d'un autre, ce qui n'empêche que chacun de son côté doive répondre à cette initiative en prenant ses propres décisions : le prophète écoute et se met en chemin et l'impur, pour être guéri, écoute et accepte la parole qui lui est adressée. Si la rencontre s'est produite, c'est parce que Dieu a parlé en premier et que cette parole divine a trouvé une écoute réceptive d'un côté comme de l'autre. Lire dans ces versets l'hostilité d'Israël à la parole des prophètes, encore plus, suggérer que cette hostilité, voire ce rejet lui vaut le détour de la faveur divine²⁴ revient à forcer la « grammaire » même du texte²⁵. En rappelant chez les siens le souvenir des gestes prophétiques d'Élie et d'Élisée en faveur de Gentils, ce n'est pas d'abord des attitudes humaines dont Jésus parle, mais bien du dessein libre de Dieu, qui *envoie* et qui *purifie* souverainement qui il veut.

²³ Il est révélateur qu'en Actes 10,1–11,18, le personnage de Dieu et les médiateurs qui lui sont associés accomplissent ces mêmes actions. C'est Dieu qui *envoie* encore ses messagers (πέμψων – Actes 10,5 ; cf. ἐπέμφοθι – Luc 4,26) et qui *purifie* encore l'impur (ἐκαθάρισεν – Actes 10,15 ; cf. ἐκαθαρίσθι – Luc 4,27), sauf que les rôles semblent s'inverser, en ouvrant l'analogie sur des avenues insoupçonnées. Car à Césarée, contrairement aux anciennes sagas des prophètes, les étrangers sont les premiers envoyés divins (ἐγὼ ἀπέσταλκα αὐτοῦς – Actes 10,20), alors que l'apôtre, lui, est invité implicitement à « purifier » son propre acte de parole sous l'instigation de Dieu (Actes 10,15.28).

²⁴ C'est la position, entre autres, de : Alfred R. C. LEANEY, *A Commentary to the Gospel of Luke* (Black's New Testament Commentaries, 3), London, A. & C. Black, 1958, p. 52 ; Edward E. ELLIS, *The Gospel of Luke* (The Century Bible. New Edition), London, Nelson, 1966, p. 98 et SANDERS, *The Jews in Luke-Acts*, p. 168.

²⁵ Comme l'affirme David HILL, « there were many needy widows in Israel in Elijah's time, and many lepers in Israel in Elisha's time, and it was not necessarily their hostility to or lack of acceptance of the prophets which failed to gain relief for them : the purpose of God was that the activities of his servants should transcend the limits of their own land and people », « The Rejection of Jesus at Nazareth (Luke iv 16-30) », dans David E. ORTON (éd.), *The Composition of Luke's Gospel : Selected Studies from Novum Testamentum* (Brill's Readers in Biblical Studies, 1), Leiden, E. J. Brill, 1999, p. 28. CROCKETT voit dans les modèles contenus en Luc 4,25-27 « the focal point of Luke's conviction that God's intention in the new age is to save both Jews and Gentiles and bring them into a productive mutual relationship », « Luke 4:25-27 and Jewish-Gentile Relations in Luke-Acts », p. 181. Pour sa part, James A. MEEK souligne : « The Gentile mission was not merely the result of rejection of the gospel by many Jews, but was a necessary consequence of the coming of the Messiah, Jesus. The ministry of the servant, the restoration of the kingdom, the fulfilment of the promised gift of the Spirit, and the promised blessing to Abraham all required the inclusion of Gentiles among the people of God », *The Gentile Mission in Old Testament Citations in Acts : Text, Hermeneutic, and Purpose* (Library of New Testament Studies, 385), London, T. & T. Clark, 2008, p. 133.

D'ailleurs, comme quelqu'un l'a déjà remarqué, si le cas d'Élie correspond à celui du prophète persécuté par les siens, la situation d'Élisée est tout à fait différente²⁶. Dès lors, le motif du rejet des prophètes, présent effectivement en amont dans la péricope, ne saurait pas être invoqué au niveau de l'histoire racontée en Luc 4,25-27. En revanche, les dissemblances dans les circonstances propres à chacun des prophètes soulignent un élément important de l'intervention de Jésus à Nazareth, dans laquelle le contraste est censé représenter la totalité. Que le prophète soit ou non objet d'hostilité de la part des siens, qu'il souffre lui-même du manque (famine) ou, au contraire, qu'il le soulage (maladie), qu'il doive sortir du territoire d'Israël (le cas d'Élie) ou qu'il y demeure (le cas d'Élisée), qu'il aille vers l'étrangère ou que l'étranger vienne vers lui : les circonstances peuvent changer, c'est toujours Dieu qui envoie. Qu'il s'agisse d'un homme riche de Syrie ou d'une femme pauvre de Sarepta, d'un général ennemi dont on connaît bien le nom ou d'une veuve quelconque, anonyme, d'une personne qui cherche de l'aide ou, au contraire, d'une autre qui a perdu tout espoir et se laisse mourir, c'est le même Dieu qui intervient en faveur des personnes en détresse, quelles que soient leurs circonstances.

La complémentarité qu'on retrouve dans les histoires des Livres des Rois représente ainsi, par leur contraste délibérément extrême, la totalité du spectre. Jésus rappelle à ses concitoyens que, non seulement Dieu est le premier responsable des actions prophétiques en faveur des Gentils, mais que Dieu ne fait pas de différence entre eux en embrassant, sans exception, l'ensemble des conditions qui sont les leurs, entre autres, leur sexe, leur situation socio-économique, leur état de santé et leur allégeance politique. L'action divine ne distingue pas non plus en fonction de conditionnements religieux : elle s'adresse aux prophètes aussi bien qu'aux Gentils et dépend ultimement d'une initiative qu'aucune circonstance humaine ne saurait forcer ni dissuader. Le récit d'Actes 10,1–11,18 viendra le confirmer de façon éloquente car les événements de Joppé et de Césarée constituent une remarquable explicitation narrative du discours sur Dieu tenu par Jésus à Nazareth.

²⁶ David R. CATCHPOLE, « The Anointed One in Nazareth », dans *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 84), Sheffield, J.S.O.T. Press, 1993, p. 250.

La densité théologique exceptionnelle de l'histoire racontée en Actes 10,1–11,18, dont nous avons parlé plus haut²⁷, met le lecteur face à un récit où le monde de Dieu semble envahir la gestion des personnages et mener le cours des événements au moyen de médiations qui ne cessent de se multiplier²⁸. Comme à Nazareth (Luc 4,25-27), à Joppé et à Césarée, l'histoire racontée laisse peu de place au doute : c'est vraiment Dieu le principal responsable des actions, lesquelles aboutissent dans le cas de Césarée au baptême des non-Juifs. Encore une fois, loin de présenter un Dieu qui fait du guignol, l'histoire racontée fait découvrir – d'abord, au personnage de Pierre et ensuite, aux frères de Jérusalem – un Dieu qui prend au sérieux l'humain quelle que soit sa condition, car « Dieu ne fait pas acception des personnes » (Actes 10,34).

Bien que le contenu de cette déclaration doive nous occuper davantage plus tard, à ce point-ci de notre démarche, nous constatons que ce trait de Dieu que Pierre proclame lors de la première annonce de la Bonne Nouvelle aux Gentils, cette impartialité divine nouvellement découverte par lui entre Joppé et Césarée, était au cœur du discours sur Dieu tenu par Jésus à Nazareth lors de la première annonce de la Bonne Nouvelle aux Juifs. Pour la première fois, après une résistance assez vigoureuse, la théologie de Pierre commence vraiment à ressembler à celle de son Maître, à son tour conforme à celle des prophètes : Dieu ne fait pas de distinction entre les humains, Dieu ne se partialise pas en fonction de leurs différences²⁹. L'annonce de la Bonne Nouvelle, tant aux Juifs qu'aux Gentils,

²⁷ Voir ci-dessus, p. 7-8.

²⁸ Corneille voit et écoute un ange de Dieu (Actes 10,3), Pierre voit une vision venue du ciel et écoute une voix qu'il reconnaît aussi comme celle du Seigneur (Actes 10,14), l'Esprit Saint lui adresse à son tour la parole (Actes 10,19), l'Esprit tombe ensuite sur Corneille et les siens, qui magnifient Dieu sous le regard stupéfié des frères de Joppé (Actes 10,44-45). Pierre reconnaît plus tard, à Jérusalem, que c'était bel et bien avec Dieu qu'il avait affaire (Actes 11,17).

²⁹ Pour certains auteurs, la suite de la déclaration pétrinière impliquerait de fait que l'impartialité de Dieu n'est pas dépourvue de préférences : ce ne sont pas tous qui lui sont agréables, mais ceux et celles qui en toute nation le craignent et pratiquent la justice (Actes 10,34-35). Or, il ne faut pas confondre l'impartialité divine avec de l'indifférence vis-à-vis la qualité éthique de l'agir humain. Comme nous le verrons un peu plus loin (p. 192-194), l'impartialité que Pierre découvre en Actes 10,34 émerge de la constatation que Dieu n'a pas deux mesures : ce qui lui est agréable en Israël en vertu de l'élection (c'est-à-dire la crainte de Dieu et la pratique de la justice), lui est aussi agréable chez les Nations. Sur la dimension éthique de l'élection et sur les enjeux exégétiques et théologiques qui lui sont rattachés, voir André WENIN, « Israël : étranger et migrant. Réflexions à propos de l'immigré dans la Bible », dans *Mélanges de science religieuse*, 52/3-4 (1995), p. 281-299 ; Thomas RÖMER, « Les enjeux exégétiques et théologiques du discours sur l'élection », dans *Études théologiques et religieuses*, 72/2 (1997), p. 209-218.

trouve sa source dans l'initiative d'un Dieu qui agit souverainement à l'égard des personnes, car rien n'est dû, tout vient gratuitement de lui. Évidemment, ce discours est très mal reçu à Nazareth :

À ces mots, tous dans la synagogue furent remplis de fureur. Et, se levant, ils le poussèrent hors de la ville et le conduisirent jusqu'à un escarpement de la colline sur laquelle leur ville était bâtie, pour l'en précipiter. Mais lui, passant au milieu d'eux, allait son chemin (Luc 4,28-30).

Le vrai débat de l'heure : l'identité de Jésus

Pour bien comprendre les circonstances spécifiques qui ont conduit Jésus à prononcer un discours comme celui des versets 25-27, ainsi que les causes de la violence effrénée qui s'empare de son auditoire, il faut nécessairement aller au début de l'épisode. À la synagogue, tout avait commencé avec son entrée, « selon sa coutume, le jour du sabbat » (Luc 4,16). Toutefois, ce jour de repos sabbatique n'était pas comme les autres. Précédée par les rumeurs d'une renommée qui « se répandait à travers toute la région » (Luc 4,14), sa proclamation du prophète Isaïe (Isaïe 61,1-2) avait laissé cette fois-ci l'assistance à l'affût:

L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint (ἐχρίσέν με), il m'a envoyé (ἀπέσταλκέν) proclamer la Bonne Nouvelle (εὐαγγελίσασθαι) aux pauvres, annoncer aux captifs la délivrance (ἄφεσιν) et aux aveugles le retour à la vue, rendre la liberté (ἐν ἀφέσει) aux opprimés, proclamer une année de la grâce (δεκτόν) du Seigneur (Luc 4,18-19).³⁰

Sous le regard fixe des Nazaréens (Luc 4,20), désignés dans le texte par l'appellatif collectif « tous » (Luc 4,20), Jésus déclare alors accompli le passage de l'Écriture qu'ils viennent d'entendre (Luc 4,21). Initialement, il reçoit un témoignage (ἐμαρτύρουν – Luc 4,22) favorable, mais cela ne dure pas. « Devant les paroles pleines de grâce qui sortaient de sa bouche », l'enthousiasme cède la place à l'étonnement (ἐθαύμαζον – Luc 4,22)³¹, pour enfin aboutir, avec une surprenante rapidité, à une

³⁰ Sur les implications du caractère hybride de cette citation, qui combine Isaïe 58,6 et Isaïe 61,1-2, voir NEIRYNCK, « Luke 4:16-30 and the Unity of Luke–Acts », p. 181-184 ; Michael PRIOR, *Jesus the Liberator. Nazareth Liberation Theology (Luke 4:16-30)*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 135 ; FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I–IX)*, p. 533.

³¹ Nous adoptons ici la traduction du verbe *thaumazo* proposée par Fearghus O'FEARGHAIL, laquelle nous semble rendre le mieux compte du renversement qui est en train de se produire : « And they witnessed to him (*martureo*), but were astonished (*thaumazo*) at the word of grace that come from his mouth ». *Thaumazo* ne serait pas employé ici dans son acception positive (être dans l'admiration), mais dans son sens négatif (étonner,

tentative de meurtre mystérieusement inachevée. On sent que quelque chose d'essentiel, de sacré même, a été atteint. Mais de quoi s'agit-il ?

À la recherche de pistes qui expliqueraient les réactions contradictoires et très vives de « tous », la critique des sources a postulé l'hypothèse d'une fusion en Luc 4,16-30 de deux sources indépendantes³². Pour plusieurs, le récit manque de cohérence. Pour certains, Luc nous aurait carrément donné une « histoire impossible »³³. Or, sans nier l'existence de sources et d'étapes successives dans la composition des évangiles, l'analyse narrative amène à répondre à la question du changement drastique des Nazaréens à partir d'un autre angle, en l'occurrence la progression qui caractérise la mise en récit. Dans cette perspective, les événements (situation initiale) se déroulent jusqu'au moment où une parole ou un geste rompt l'équilibre (déclencheur) et entame l'action (nouement)³⁴. Dans le cas de l'épisode de Nazareth, cela arrive au verset 22 quand, après l'accueil et le témoignage initial, l'équilibre se brise, la perplexité s'installe et les Nazaréens étonnés se demandent : « N'est-ce pas le fils de Joseph ? » (Luc 4,22).

La question porte directement sur l'identité de Jésus, que ses concitoyens rattachent au lien du sang. Nous verrons que ce questionnement est capital pour la compréhension du passage, car il appelle la réponse de Jésus, après quoi, la communauté synagogale se change en foule disposée à l'homicide. Cette question montre également que l'enjeu est plus de l'ordre de la révélation que de la résolution³⁵. En fait, il n'y a rien à résoudre et beaucoup à être dévoilé, autant par rapport à l'identité de Jésus qu'à

stupéfier, laisser perplexe). Voir « Rejection in Nazareth : Luke 4:22 », dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 75 (1984), p. 72.

³² Voir Bruno DE SOLAGES, *La composition des évangiles de Luc et Matthieu et leurs sources*, Leiden, E. J. Brill, 1973, p. 84 ; Michael PRIOR, *Jesus the Liberator*, p. 82.

³³ LEANEY, *A Commentary to the Gospel According to Saint Luke*, p. 52.

³⁴ Ce qui entraîne le rétablissement de l'équilibre (dénouement) via le changement (action transformatrice). Pour ce schéma particulier, voir MARGUERAT – BOURQUIN, *La Bible se raconte*, p. 58. Pour une présentation plus détaillée des différentes sortes de mises en intrigue, voir DANNENBERG, « Plot », p. 435-439.

³⁵ Tel que les définissent MARGUERAT – BOURQUIN, l'intrigue de résolution « opère au niveau pragmatique (exploit, guérison, etc.) », alors que celle de révélation concerne le « gain de connaissance sur un personnage de l'histoire racontée », *La Bible se raconte*, p. 73. CHATMAN va parler de deux sortes d'énoncés narratifs (« narrative statements ») : « – process and stasis – corresponding to whether the deep narrative (not the surface linguistic) predicate is in the mode of existence (IS) or action (DOES) », *Story and Discourse*, p. 146. Voir aussi p. 31-32. Pour sa part, FUNK va distinguer trois sortes d'énoncés : « actions », « happenings » et « status statements » (voir ci-dessus, p. 54, n. 173), ces derniers correspondant aux « 'is' statements » de CHATMAN et à l'intrigue de révélation dont parlent MARGUERAT – BOURQUIN.

celle de ses compatriotes, dont le changement drastique s'inscrit précisément dans ce processus de dévoilement progressif et réciproque. Postuler l'existence de deux visites indépendantes, de deux assemblées synagogales différentes à des occasions distinctes revient à désarticuler la cohérence que la stratégie narrative a soigneusement construite. Dans une telle démarche, on perdrait de vue l'enjeu même du récit : ce Jésus connu de « tous », est-il qui il prétend être : l'oint, l'envoyé, le héraut de la Bonne Nouvelle, le libérateur promis pour la fin des temps ? Autrement dit, la prophétie eschatologique d'Isaïe 61,1-2 que « le fils de Joseph » proclame accomplie en ce jour de sabbat (Luc 4,21), parlait-elle vraiment de lui ?

La question rhétorique sur l'identité de Jésus, que les Nazaréens définissent en fonction de rapports strictement sanguins ou familiaux, s'érige donc en déclencheur de l'action³⁶. Le discours sur Dieu des versets 25-27, que nous avons exploré dans la section précédente, se doit d'être situé dans ce contexte, puisqu'il fait partie de la réplique du protagoniste au questionnement sur son identité (Luc 4,22), qu'il transforme, à son tour, en questionnement sur l'identité de ses interlocuteurs. Alors que « tous » pensent bien le connaître, c'est lui, en fait, qui les connaît de l'intérieur et qui peut, en prophète, devancer leurs pensées et exposer les idées préconçues qu'ils entretiennent à son égard. Contrairement à leur connaissance fondée sur la chair, l'immédiat, le vérifiable, la sienne pénètre l'intimité de leurs esprits:

À coup sûr, vous allez me citer le dicton : « Médecin, guéris-toi toi-même. Tout ce qu'on nous a dit s'être passé à Capharnaüm, fais-le de même ici dans ta patrie » (Luc 4,23).

Autrement dit, si tu es vraiment celui que tu prétends être, prouve-le. Après tout, charité bien ordonnée commence par soi-même. Jésus ne saurait céder à ce chantage, qui camoufle à peine le désir avide de vérifier sa renommée répandue « à travers toute la région » (Luc 4,14). Il ne saurait non plus accéder à reconnaître à « sa patrie » un quelconque privilège touchant sa condition prophétique et oppose à leur proverbe éventuel un autre de sens diamétralement contraire : « Aucun prophète n'est bien reçu (δεκτός) dans sa patrie » (Luc 4,24).

³⁶ Bien entendu, la question est rhétorique du point de vue de ceux qui la posent, les concitoyens de Jésus, non du point de vue du lecteur, capable de percevoir pleinement les enjeux qu'elle renferme.

En effet, l'histoire des prophètes compte des exemples suffisants pour créditer la véracité du dicton, mais il ne faut pas perdre de vue que le rejet du prophète invoqué dans ce cas spécifique concerne l'espoir caché chez les siens de manipuler l'envoyé de Dieu pour forcer à leur gré l'intervention divine. Or, ce qui semble acceptable selon la logique des Nazaréens s'avère irrecevable du point de vue de Dieu, comme le montre la répétition stratégique de l'adjectif verbal δεκτός (favorable, agréable, acceptable, propice), entendu pour la première fois à la synagogue lors de la proclamation de la prophétie isaïenne. Parce que ce sabbat-là, alors qu'il annonce l'année δεκτόν (Luc 4,19) du Seigneur, le temps de la faveur de Dieu, le prophète n'est pas lui-même δεκτός parmi les siens (Luc 4,24). Il ne trouvera pas leur faveur, mais leur plus vive hostilité, alors qu'il ne proclame autre chose que la grâce abondante de Dieu à leur égard. Une situation certainement tragique, qui ne manque pas d'absurdité et d'ironie.

Par l'emploi récurrent du mot δεκτός, le personnage de Jésus souligne le contraste entre les perspectives divine et humaine, ce qui désavoue par le fait même la logique de ses concitoyens. Alors qu'ils mettent en avant la « patrie », le « pour soi d'abord », Jésus rappelle les actions dépourvues de favoritisme d'un Dieu impartial (Luc 4,25-27). Ils se trompent donc quand ils attendent un prophète convenablement δεκτός et un dieu à leur mesure, car l'activité prophétique n'obéit point au vouloir des humains, qu'ils soient des proches parents, des concitoyens ou des étrangers, mais s'enracine dans la souveraineté de Dieu qui envoie le prophète Jésus dans le présent (Luc 4,18) aussi bien que ses prédécesseurs jadis (Luc 4,25-27). Dès lors, l'argument des Nazaréens est définitivement renversé : les liens ethniques, tribaux ou familiaux ne constituent guère des privilèges sur la base desquels ils puissent manipuler l'envoyé de Dieu, encore moins Celui qui l'envoie. S'ils pensent pouvoir le faire, c'est parce qu'ils ne connaissent pas Dieu plus qu'ils ne se connaissent eux-mêmes. Rien d'étonnant si la vraie identité du « fils de Joseph » leur échappe. Dénouement logique : frappés de scandale, les Nazaréens n'écoutent plus. Ils cherchent à anéantir le porteur de cette parole qui met en évidence les propos cachés du cœur, voire leur compréhension radicalement erronée de soi, des autres et de Dieu.

En guise de conclusion, nous retournons à la question qui continue à guider cette section de notre enquête : Jésus est-il en train d'annoncer à son public nazaréen, par le biais du souvenir des anciens prophètes, la future mission de l'Église aux Nations ? Dans le monde des personnages de Luc 4,16-30 strictement parlant, rien ne nous semble autoriser une telle conclusion. Au niveau de l'histoire racontée, ces références scripturaires trouvent pleinement leur raison d'être dans le débat en cours au sujet de l'identité de Jésus, une identité qui, située en ligne de continuité avec la tradition prophétique, ne peut se dire sans dire simultanément le Dieu souverain qui agit en faveur des humains sans distinction. Théologie, christologie et anthropologie sont profondément imbriquées au moment où le protagoniste de l'évangile doit rendre compte explicitement de *qui il est*, une scène qui ne manque pas, encore une fois, d'une touche d'ironie, si l'on considère que Nazareth est l'endroit où il a grandi, donc l'endroit où il est censé être connu le mieux. Chez les siens, cependant, la révélation de son identité rencontre l'hostilité la plus effrénée, car sa compréhension de lui-même, des êtres humains et de Dieu contredit radicalement la leur. Leur violence vient confirmer qu'ils se sentent effectivement menacés dans leur position et fermés au moindre changement.

L'écart entre les niveaux narratifs et la naissance d'un paradigme

L'analyse du niveau de l'histoire racontée nous a laissé jusqu'à maintenant deux résultats partiels. Vis-à-vis Actes 10,1–11,18, le souvenir des anciens prophètes en Luc 4,25-27 montre des correspondances lexicales, thématiques et théologiques remarquables qui, loin d'être le fruit du hasard, semblent pointer vers un effort pour relier effectivement la première annonce de la Bonne Nouvelle à Nazareth, à la première annonce apostolique de la Bonne Nouvelle aux Gentils, à Césarée. Ceci dit, vis-à-vis le contexte spécifique de la visite nazaréenne en Luc 4,16-30, tout semble indiquer que la référence aux actions prophétiques d'Élie et d'Élisée ne répond pas au futur, mais bien au présent du monde des personnages, lesquels sont aux prises avec un débat bien ciblé au sujet des identités respectives. À ces deux résultats partiels concernant le niveau de l'histoire racontée, nous ajoutons

maintenant des considérations qui touchent le niveau du discours, lequel amène toujours, comme le remarque O'Neill, le risque potentiel d'une subversion³⁷.

Dans le cas qui nous occupe, bien avant que l'épisode de Nazareth ne commence, l'auteur impliqué construit une séquence narrative compacte par laquelle il s'emploie à creuser l'écart qui sépare le monde des personnages et celui du lecteur impliqué. En fait, pour être plus précis, le monde des personnages lui-même est divisé et l'auteur impliqué, bien que subtilement, se penche décidément d'un côté plus que de l'autre. La stratégie narrative accrédite (et revendique) l'omniscience et la fiabilité totale du personnage de Dieu et des médiations qui lui sont rattachées (les voix célestes, l'Esprit et les anges), lesquels fournissent par le fait même le point de vue évaluatif proposé au lecteur pour juger les événements et les acteurs humains du récit³⁸. Le texte construit ainsi un lecteur capable de le lire, car il évite la dérive en lui donnant des points de repère pour qu'il puisse se positionner. Voyons concrètement comment cela se passe.

Le contexte littéraire immédiat de Luc 4,16-30 fournit plusieurs occasions dans lesquelles le protagoniste, Jésus, est reconnu par des voix humaines et de plus en plus explicitement, par des médiations surnaturelles. D'abord, le lecteur est renseigné au sujet de la prédication du Baptiste, lequel dressait un portrait de « celui qui devait venir », comme quelqu'un qui baptiserait dans l'Esprit Saint et le feu, à qui il n'était même pas digne de « délier la courroie de ses chaussures » (Luc 3,16-17). Dans sa prédication, Jean n'identifiait pas explicitement Jésus. Le lecteur est délibérément laissé en suspens, en attente d'autres indices pour compléter les non-dits du texte : serait-ce Jésus celui que Jean annonce ?³⁹ Les trois épisodes qui suivent viennent apporter des évidences irrécusables destinées spécifiquement au lecteur, en absence de tout autre public.

³⁷ « Discourse (including theoretical discourse) at least potentially subverts the story it sets out to narrate, and thus ultimately itself also », O'NEILL, *Fictions of Discourse*, p. 9.

³⁸ Voir ci-dessus, p. 67.

³⁹ L'effectivité de l'insinuation comme stratégie est signalée par BERLIN : « The suggestion of a thing may be more convincing than a detailed portrayal of it. This is due in large measure to our tendency to project in order to complete our expectation (...). The surrounding information guides our perception, so we fill in a partially drawn figure to conform to the information provided by other parts of the picture », *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, p. 136.

En effet, la gestion des personnages depuis le baptême de Jésus jusqu'à son entrée à Nazareth (Luc 3,21–4,15) est réduite au minimum. La disparation des acteurs humains sur scène s'accompagne d'une concentration du surnaturel qui favorise l'exposition prolongée du lecteur au point de vue privilégié par la stratégie narrative au sujet du protagoniste. Lors du baptême, une voix céleste identifiable à celle de Dieu lui-même se fait entendre : « Tu es mon Fils bien-aimé ; tu as toute ma faveur » (Luc 3,22), une scène qui, malgré la mention du peuple et des signes extérieurs du ciel ouvert et de la descente de l'Esprit en forme corporelle, est imbibée de silence et d'intériorité. Rien ne semble transparaître à l'extérieur. Seul Jésus en prière, le narrateur qui rapporte les faits et le lecteur convoqué en témoin semblent pouvoir entendre cette déclaration qui oriente fermement la compréhension de l'identité du protagoniste et simultanément, l'ellipse ouverte par le témoignage de Jean.

D'ailleurs, la scène suivante, la généalogie de Jésus (Luc 3,23-38), vient souligner davantage l'économie au niveau de l'histoire racontée et parallèlement, la mise en relief du point de vue du discours car, telle une confidence, c'est entre le lecteur et le narrateur que cela se passe. La récitation de la généalogie constitue un long monologue du narrateur qui oppose la croyance généralisée sur Jésus, « il était, croyait-on, fils de Joseph » (Luc 3,23)⁴⁰, à sa filiation ultime de « fils de Dieu » via Adam (Luc 3,38). Sur ce point, autant le témoignage divin de la voix du ciel que l'évidence humaine de son arbre généalogique coïncident. En prenant position au moyen de l'incise, le narrateur exprime encore une fois la compréhension de l'identité de Jésus privilégiée par la stratégie narrative, dont il est la voix⁴¹. Bénéficiaire de cette intervention, le lecteur ne saurait que très difficilement manquer ce point. Pourtant, la scène suivante vient le renfoncer.

« Rempli de l'Esprit Saint », Jésus abandonne le Jourdain pour être « conduit par l'Esprit à travers le désert » (Luc 4,1). Il s'agit du troisième passage consécutif qui se déroule en l'absence d'autre témoin que le lecteur, le troisième qui va mettre en exergue la condition filiale du Nazaréen.

⁴⁰ Voir ALETTI, *L'art de raconter Jésus-Christ*, p. 42. Le « croyait-on », remarque ALETTI, constitue « un clin d'œil au lecteur sur la naissance virginale » (p. 83).

⁴¹ Il vaut la peine de noter que cette prise de position de la voix narrative se fait de manière très discrète. Au lieu d'énoncer directement sa propre position au sujet de *qui est* Jésus, elle fait savoir au lecteur l'opinion généralisée, sur laquelle elle se prononce.

« Si tu es Fils de Dieu ... », talonne le tentateur (Luc 4,3.9), qui essaie de saboter en vain, par un agir opposé aux critères divins, cet aspect essentiel de son identité. Juste avant l'entrée à Nazareth, le lien étroit que le protagoniste entretient avec l'Esprit est souligné une troisième fois consécutive (Luc 4,14). Gratifié par la stratégie narrative d'autant d'indices récurrents disponibles seulement à son intention, le lecteur est prêt à participer aux événements qui ont lieu à la synagogue de Nazareth à partir d'une perspective très différente de celle du personnage de « tous ».

En fait, dans la perception du lecteur, le texte d'Isaïe 61,1-2 proclamé par Jésus devient une confirmation supplémentaire, par voie d'Écriture, des événements dont il a été témoin depuis la prédication de Jean jusqu'au séjour au désert. Lorsqu'il l'entend déclarer : « L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a oint » (Luc 4,18), le lecteur sait que, plus que des paroles, il s'agit de faits accomplis. À force d'accompagner Jésus, il développe un regard intérieur, au-delà de l'immédiat, qui lui permet de percevoir que la prophétie relève de l'autobiographie, c'est-à-dire que l'Écriture parle sans équivoque de Jésus. La subtilité avec laquelle la stratégie narrative prépare la scène fait en sorte que la tâche de dévoiler la vraie identité du Nazaréen revient encore au personnage de Dieu lui-même, cette fois-ci par le biais d'une parole prophétique. Cette révélation de l'intérieur se veut par contre un indice appelé à être confirmé plutôt qu'une affirmation définitive qui se ferme sur elle-même. Le mot est toutefois lâché : Jésus a reçu l'onction (ἔχρισέν με – Luc 4,18) et le lecteur en prend note. Au niveau de l'histoire racontée, cependant, la perception des concitoyens du protagoniste les amène radicalement ailleurs.

Ignorant la profondeur des événements décisifs qui précèdent l'entrée de Jésus à la synagogue, les Nazaréens n'arrivent pas à distinguer ce sabbat des autres, cette proclamation de l'Écriture des autres proclamations du même genre que Jésus a sans doute faites auparavant, dans le cadre de la liturgie synagogale⁴². Aux yeux de « tous », rien n'est changé en celui qu'ils croient bien connaître, malgré les rumeurs au sujet de sa renommée qui parcourent toute la région (Luc 4,14). Ils écoutent la

⁴² Comme le remarque ALETTI : « En Luc 4,16-30 le lecteur de l'évangile n'est donc pas dans la même position que l'auditeur de Jésus dans la synagogue, lequel ne sait pas ce qui est arrivé au baptême... et déjà bien avant, dès la conception de Jésus (Luc 1,35) », *L'art de raconter Jésus Christ*, p. 42.

parole attentivement, mais ils ont un regard extérieur par rapport au « fils de Joseph » qui revient au village, qui fait comme d'habitude et qui, en plus, prétend être celui qui accomplit la prophétie qu'ils viennent d'entendre. Alors que le lecteur acquiesce, les Nazaréens « s'étonnent du message de grâce qui sort de sa bouche » (Luc 4,22). En favorisant une différence notable dans le degré de connaissance des uns et des autres, la stratégie narrative profite au maximum de l'écart qui sépare le niveau du discours de celui de l'histoire racontée, la vraie identité de Jésus de la caricature qu'en font ses concitoyens. En ayant de l'avance sur « tous », le lecteur peut mesurer la véritable magnitude du drame du « Fils bien-aimé », reconnu par la voix du ciel, oint et guidé par l'Esprit, mais incompris et rejeté violemment par les siens.

Il s'agit d'une stratégie fort efficace, d'une clef de lecture au moyen de laquelle l'auteur outille le lecteur tout au début du ministère public, pour qu'il puisse évaluer désormais le degré de justesse reflété dans les propos de ceux qui se prononceront au sujet de l'identité de Jésus. Dissocié du point de vue évaluatif du personnage de « tous » et associé à la perspective privilégiée par le discours, qui est celle des Écritures, de la voix céleste, du narrateur et par voie négative, celle du tentateur, le lecteur a accès à la vraie identité de Jésus. Cette connaissance, bien qu'embryonnaire et appelée à se développer, oriente sa lecture. L'enjeu consiste désormais à déterminer, par rapport aux personnages, de quel côté se placent les uns et les autres et encore plus important, dans quelle mesure ils évoluent, c'est-à-dire s'ils arrivent ou non à passer d'une connaissance extérieure, strictement humaine du protagoniste, à une compréhension de l'intérieur, en consonance avec le point de vue de Dieu. L'histoire des disciples en Luc–Actes est en grande mesure l'histoire de ce passage.

Par ailleurs, comme nous l'avons déjà laissé entendre, l'avantage cognitif du lecteur n'implique nullement le repos dans une position désormais confortable, car il demeure néanmoins soumis aux desseins de la stratégie narrative⁴³. Alerté au sujet de niveaux de signification au-delà de

⁴³ L'observation d'ALETTI, faite dans le cadre de l'évangile de l'enfance, s'avère particulièrement pertinente ici : « Donner au lecteur, et dès le début, une information maximale sur l'identité et la vocation des protagonistes implique évidemment que le reste du récit ait pour fonction de vérifier comment l'une et l'autre s'effectuent », *L'art de raconter Jésus-Christ*, p. 85.

l'immédiat, au-delà de la contingence dans laquelle vivent les acteurs sur scène, le lecteur perçoit des indices qu'il doit interpréter, des indices qui, manipulés par le niveau du discours, transforment l'occurrence ponctuelle en récapitulation du passé et simultanément, la projettent vers le futur⁴⁴. C'est dans ce contexte que les remarquables correspondances lexicales, thématiques et théologiques entre l'histoire racontée en Luc 4,25-27 et en Actes 10,1-11,18, sujet d'une controverse exégétique apparemment sans issue, deviennent intelligibles.

D'un point de vue narratif, le dilemme exposé auparavant⁴⁵ disparaît lorsque l'on considère que l'auteur implicite annonce bel et bien des développements futurs à l'intention du lecteur (niveau du discours), alors que ceux-ci demeurent inaccessibles aux personnages (niveau de l'histoire racontée). Il s'agit ici du pouvoir d'évocation du récit paradigmatique dans lequel les événements singuliers de l'histoire racontée, tout en demeurant ponctuels pour les acteurs sur scène, sont investis d'une surabondance de signification qu'il faut lire au sens strict, au niveau du micro-récit et au sens large, au niveau de l'ensemble. En s'acquittant de cette tâche, le lecteur est appelé lui aussi à évoluer, voire à assumer de plus en plus la perspective privilégiée par le discours, qui essaie de le persuader explicitement, depuis le prologue de l'évangile, de la solidité inhérente à cette histoire (Luc 1,4).

Pour cela, le lecteur devra parcourir les multiples voies qu'ouvre la prédication inaugurale à Nazareth. Étant donné leur importance dans le cadre de la présente recherche, nous proposons de nous concentrer sur deux de ces grandes avenues thématiques, à savoir la progression de la quête au sujet de l'identité de Jésus et la place accordée aux Gentils dans le troisième évangile, tout en restant particulièrement attentifs à la part qu'y jouent les différents niveaux narratifs. Nous espérons avoir montré que, dans le cas du premier volume dédié à Théophile, il est fondamental de distinguer ce qui

⁴⁴ En ce sens, on pourrait dire que l'épisode paradigmatique de Luc 4,16-30 constitue une actualisation de l'histoire trop familière du destin tragique des prophètes, en même temps que la réalisation dans l'« aujourd'hui » (Luc 4,21) des promesses de libération contenues dans les Écritures et une annonce codée des réalités à venir. DÄLLENBACH souligne particulièrement le caractère codé des mises en abyme prospectives quand il écrit : « Reste que la plupart des récits préfèrent émousser la force du vecteur en gazant [*sic.*] la révélation elle-même. Dans la règle, le brouillage s'opère par recours à un lyrisme de circonstance », *Le récit spéculaire*, p. 86. Dans le cas qui nous occupe, ce brouillage a lieu grâce au « bruit (...) réalisé par la mécompréhension des principaux intéressés » (p. 86).

⁴⁵ Voir ci-dessus, p. 74-77.

se passe spécifiquement dans chaque niveau, car les expériences que la stratégie narrative fait vivre aux uns et aux autres (lecteur et personnages) sont loin d'être homogènes. Comme l'analyse de l'épisode de la visite à Nazareth l'a mis en évidence, l'approfondissement stratégique de l'écart entre histoire racontée et discours, qui donne l'avantage cognitif au lecteur sur les personnages du récit, devient pour lui une clef de lecture qui, désormais, oriente l'interprétation.

De Nazareth à Pâques

Nous verrons maintenant comment les lignes thématiques de la révélation de l'identité de Jésus et la part accordée aux Nations dans l'annonce de la Bonne Nouvelle, ébauchées à l'intention du lecteur en Luc 4,16-30, traversent l'ensemble du macro-récit, particulièrement de Nazareth à Pâques.

Fils de Dieu, prophète, Christ

Considérons d'abord la progression de la thématique de l'identité de Jésus, dont la mission prophétique ne cesse de s'explicitier et d'être reconnue dans les chapitres qui suivent son passage à Nazareth. À Capharnaüm, aux abords du lac de Génésareth et ailleurs, les pauvres, les aveugles et les captifs dont parlait indistinctement la prophétie d'Isaïe 61,1-2 commencent à avoir des visages bien concrets, des noms propres, alors que se profile plus nettement l'année de grâce promise de la part du Seigneur et que Jésus continue d'être nommé, identifié par les différents personnages du récit.

Tout de suite après l'épisode de Nazareth, se sentant menacé par sa présence, un démon impur vocifère : « Que nous veux-tu, Jésus le Nazaréen ? Es-tu venu pour nous perdre ? Je sais qui tu es : le Saint de Dieu » (Luc 4,34), une scène qui se répète un peu plus tard quand, « au coucher du soleil (...) d'un grand nombre aussi sortaient des démons, qui criaient : 'Tu es le Fils de Dieu!' » (Luc 4,41)⁴⁶.

⁴⁶ Contrairement aux évangiles de Marc et de Matthieu, pour qui la filiation divine de Jésus est reconnue avant la résurrection par certains personnages humains du récit (les disciples : Matthieu 14,33 ; Pierre : Matthieu 16,16 ; le centurion au pied de la croix : Marc 15,39 ; le centurion et les gardes : Matthieu 27,54), dans la perspective lucanienne, une telle reconnaissance aura lieu seulement après Pâques. Puisque nous reviendrons sur ce point au

Toutefois, le témoignage des démons n'est pas accepté et ce, malgré qu'ils disent quelque chose de vrai. Jésus les fait taire parce que, ajoute le narrateur, « ils savaient qu'il était le Christ » (Luc 4,41). Or, ce n'est pas aux démons de proclamer qui est Jésus, une tâche qui reviendra aux disciples, appelés expressément à être ses « témoins » (μάρτυρες – Luc 24,48 ; Actes 1,8) après sa résurrection. Dire qui est Jésus n'est certainement pas une proclamation des lèvres, mais une mission qui engage toute la personne. Voilà pourquoi le témoignage des démons est irrecevable, comme l'était, d'ailleurs, celui des Nazaréens, dont l'inadéquation a été auparavant démontrée⁴⁷.

Ce témoignage d'acteurs surnaturels certifié par l'autorité du narrateur sert cependant un objectif bien concret. Il s'inscrit dans l'effort que mène la stratégie narrative en vue de façonner la position cognitive du lecteur par rapport au protagoniste, avant que les personnages humains du récit ne soient proprement engagés dans la quête sur son identité. D'une part, le dire des démons confirme par voie négative ce qui a été attesté à maintes reprises, la filiation divine de Jésus. D'autre part, ces déclarations démoniaques font émerger de nouveaux détails, qui passent du domaine de l'insinuation à celui de l'évidence, comme c'est le cas de la condition messianique du protagoniste. Suggérée subtilement dans la prophétie isaïenne proclamée à Nazareth (ἔχρισέν με – Luc 4,18 ; cf. Isaïe 61,1), elle est affirmée maintenant sans ambiguïté par la voix narrative, bien que celle-ci ne se prononce pas de façon directe, mais se dissimule derrière ce que « savaient » les démons : que « Jésus était le Christ » (τὸν χριστὸν – Luc 4,41)⁴⁸.

chapitre quatrième, nous nous limitons à signaler pour le moment le fait que, avant et pendant le ministère public, la reconnaissance explicite de Jésus comme « Fils de Dieu » revient strictement aux acteurs surnaturels (Luc 1,32.35 ; 3,22.38 ; 4,3.9.41 ; 8,28 ; 9,35). Certes, dans les trois synoptiques, le Nazaréen lui-même évoque la question de sa vraie filiation à maintes reprises (voir, par exemple, Luc 10,22//Matthieu 11,27 ; Luc 20,9-19//Matthieu 21,33-46//Marc 1,1-12 ; Luc 20,41-44//Matthieu 22,41-45//Marc 12,35-37, ainsi que la portée surnaturelle associée au titre de « Fils de l'homme » : Luc 21,27//Matthieu 24,30-31//Marc 13,26-27 ; Luc 22,69//Matthieu 26,64//Marc 14,62). Mais personne au niveau de l'histoire racontée ne semble croire à ces paroles ni saisir leur profonde signification. Cause de scandale au Sanhédrin, la filiation divine du Nazaréen sera finalement la raison pour laquelle il sera livré dans les mains des Romains pour être mis à la mort (Luc 23,70–24,1//Matthieu 26,63-67//Marc 14,61-63).

⁴⁷ Rappelons que, dans la synagogue de Nazareth, « tous » avaient rendu témoignage (ἐμαρτύρουν – Luc 4,22) à Jésus, mais un témoignage superficiel, limité à « la chair » et totalement fermé à la révélation de la vraie identité du « fils de Joseph », d'après l'attestation prophétique des Écritures.

⁴⁸ Encore une fois, l'intervention de la voix narrative se fait d'une façon très discrète. De manière analogue à Luc 3,23 (voir ci-dessus, p. 88, n. 41), elle révèle *qui est* Jésus (c'est-à-dire, « le Christ » – Luc 4,41), en dévoilant ce que savent les personnages et en exprimant ainsi subtilement sa propre position.

Fils de Dieu, prophète, Christ : la supériorité cognitive du lecteur par rapport à l'identité du Nazaréen s'établit bien avant que les acteurs humains au niveau de l'histoire racontée ne puissent se prononcer à son sujet. Toutefois, leur quête ne se fera pas attendre car « sa réputation se répandait de plus en plus, et des foules nombreuses accouraient pour l'entendre et se faire guérir de leurs maladies » (Luc 5,15). Certains, comme les Scribes et les Pharisiens, le regardent faire avec méfiance. « Qui est celui-là qui profère des blasphèmes ? Qui peut remettre les péchés, sinon Dieu seul ? », se demandent-ils quand Jésus pardonne un paralytique (Luc 5,21). « Quel est le plus facile de dire : Tes péchés te sont remis, ou de dire : Lève-toi et marche ? » (Luc 5,23). Le voir se lever et partir avec sa civière à la suite de la parole de Jésus les a sans doute bouleversés, car « tous furent saisis de stupeur et ils glorifiaient Dieu ». Ils disaient : « Nous avons vu d'étranges choses aujourd'hui » (Luc 5,26).

Un peu plus tard, le retour à la vie du fils unique d'une mère veuve⁴⁹ suscite une réaction analogue. À Naïm, « tous furent saisis de crainte et ils glorifiaient Dieu en disant : « Un grand prophète a surgi parmi nous et Dieu a visité son peuple » (Luc 7,16). À cette occasion-là, le narrateur ajoute : « ce propos se répandit à son sujet dans la Judée et tout le pays d'alentour » (Luc 7,17). La mission prophétique de Jésus passe donc de bouche en bouche, telle une rumeur qui se propage au milieu du peuple et qui atteint même les autorités religieuses et le pouvoir politique. « Le tétrarque Hérode apprit ce qui se passait et il était fort perplexe, car certains disaient : "C'est Jean qui est ressuscité d'entre les morts" ; d'autres : "C'est Élie qui est reparu" ; d'autres encore : "C'est un des anciens prophètes qui est ressuscité" » (Luc 9,8-9).

Aux disciples, qui sont au courant de cette rumeur généralisée, le Maître pose directement la question de son identité : « Pour vous, qui suis-je ? » (Luc 9,20). La réponse concise de Pierre se démarque carrément des alternatives envisagées par la foule. À ses yeux, l'identité de Jésus n'est pas interchangeable avec celle d'un autre, ni sa condition prophétique équivalente à celle de ses prédécesseurs. En fait, il s'agit de la première occasion dans laquelle un personnage de l'histoire racontée semble articuler le point de vue sur Jésus privilégié jusque-là par le niveau du discours.

⁴⁹ Voir 1 Rois 17,17-24. Aussi 2 Rois 4,18-37 ; Actes 9,36-43 ; Actes 20,7-12.

Considérée donc dans sa littéralité, cette affirmation n'a rien de reprochable. Au contraire, comme la stratégie narrative s'est employée à montrer en amont (Luc 4,18.41), Jésus est, en effet, « le Christ de Dieu » (τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ – Luc 9,20). Pourtant, « d'un ton sévère », le Maître prescrit « de ne le dire à personne » (Luc 9,21). Il faut bien croire que, chez Luc, la littéralité de la parole s'avère insuffisante quand il s'agit de dire l'identité de Jésus, car aussi important que le contenu est l'enracinement, l'ancrage intérieur d'une telle déclaration. Après les démons et pour des raisons différentes, c'est au tour des disciples d'être réduits au silence. La suite du récit va vite révéler pourquoi.

Dans le cas spécifique de Pierre, l'indice vient du narrateur lui-même, qui conteste sans appel, lors de la transfiguration, la proposition de l'apôtre de construire trois tentes sur la montagne : « Il ne savait pas ce qu'il disait » (Luc 9,33)⁵⁰. On pourrait penser que cela s'applique uniquement à la transfiguration. Or, il ne faut pas voir cet épisode de façon isolée, mais plutôt en faisant partie d'une séquence narrative (Luc 9,1–10,24) dans laquelle le manque d'intelligence des disciples, y inclus Pierre, devient manifeste et chaque fois plus flagrant⁵¹. En effet, si avant la transfiguration la suggestion des apôtres de renvoyer la foule affamée (Luc 9,12) s'était avérée inappropriée⁵² et si leur silence lors de la première annonce de la passion (Luc 9,22) semblait déjà symptomatique, une fois Jésus descendu de la montagne, leur manque de pertinence devient de plus en plus explicite. D'une part, leurs prises de parole s'avèrent inadéquates à répétition, alors que, d'autre part, ils n'arrivent même pas à capter le sens des paroles de Jésus. Dans une séquence fort révélatrice, ils sont impuissants face aux démons (Luc 9,37-43), ne comprennent pas la deuxième annonce que Jésus fait de sa passion et « craignent de l'interroger » (Luc 9,45), s'attachent à des critères de grandeur humaine

⁵⁰ La stratégie par laquelle la voix narrative exprime très subtilement son point de vue en se camouflant derrière ce que croient, savent ou croient savoir les personnages a été repérée auparavant en Luc 3,23 (voir ci-dessus, p. 88, n. 41) et en Luc 4,41 (voir ci-dessus, p. 93, n. 48).

⁵¹ En ce qui a trait à cette séquence narrative, elle est délimitée par deux envois missionnaires : elle débute par la mission des Douze (Luc 9,1-6) et s'achève par celle des soixante-douze (Luc 10,1-24). L'effet « miroir » à l'intérieur de la séquence est davantage souligné par les deux annonces de la passion (Luc 9,22.43-45) qui encadrent en quelque sorte le récit de la transfiguration (Luc 9,28-36), sommet de la séquence et simultanément, point culminant (pour le lecteur) de la révélation de l'identité de Jésus durant le ministère public, juste avant d'entreprendre la décisive montée à Jérusalem (Luc 9,51).

⁵² Et même, pourrait-on dire, doublement inappropriée, car l'alternative qu'ils envisagent d'aller eux-mêmes acheter de la nourriture (Luc 9,13) est aussi inadéquate.

(Luc 9,46-48), essayent d'empêcher le bien qui se fait au Nom du Maître au-delà de leur groupe (Luc 9,49-50) et même, souhaitent annihiler ceux qui refusent de les accueillir (Luc 9,51-56)⁵³.

On pourrait dire que, au moment où commence la décisive montée à Jérusalem, Pierre et ses compagnons sont loin de saisir les critères qui animaient leur Maître, encore moins sa véritable identité. L'affirmation littérale de la condition messianique du Nazaréen sur les lèvres de Pierre doit être comprise dans ce contexte, de même que le silence qui lui est demandé⁵⁴. En d'autres mots, l'apôtre a encore un long chemin à faire pour pouvoir pleinement assumer la portée de ses propos au sujet de Jésus. Ceci dit, l'importance de ce premier acte de reconnaissance du « Christ de Dieu » est capitale : non seulement il confirme la compréhension christologique du lecteur, le rapproche de l'apôtre et amincit par le fait même l'écart cognitif initial entre histoire racontée et discours, mais il montre aussi le rôle proleptique accordé au personnage de Pierre, lequel commence à articuler, même de façon encore limitée, ce qui constituera le cœur même de la prédication apostolique d'après-Pâques.

En ce sens, ce n'est pas le contenu de la déclaration pétrinienne en Luc 9,20 qui fait défaut, mais bien l'ancrage intérieur de cette parole, la compétence de l'apôtre à rendre un tel témoignage à ce moment précis de son cheminement. D'ailleurs, non seulement lui, mais les disciples en général vont continuer à être des témoins incompetents jusqu'à la fin même de l'évangile. Lors de la troisième annonce de la passion, presque dix chapitres après la deuxième annonce, ils réagissent d'une manière analogue : « Ils ne comprirent rien à tout cela ; cette parole leur demeurait cachée, et ils n'en saisissaient pas le sens » (Luc 18,34 ; cf. Luc 9,45). Pendant le repas pascal, la solennité de la

⁵³ Il est intéressant de noter que, dans cette séquence, non seulement la stratégie narrative démontre le manque d'intelligence des disciples en général, mais elle s'emploie à singulariser la non pertinence de Pierre (Luc 9,33), de Jean (Luc 9,49-50.54-56) et de Jacques (Luc 9,54-56), seuls témoins oculaires de la transfiguration. Comme le laissent entendre un peu plus tard dans le macro-récit les histoires enchaînées de l'aveugle de Jéricho (Luc 18,35-43) et de Zachée (Luc 19,1-10), le « voir », surtout « voir » *qui est* Jésus (Luc 19,3), ne dépend pas de la vision oculaire ni d'une intelligence purement humaine. Jésus lui-même l'affirme à la fin de la séquence narrative qui nous occupe : « Nul ne sait qui est le Fils si ce n'est le Père, ni qui est le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (Luc 10,22). Quant à ce qui est donné spécifiquement à « voir » aux disciples en qualité de témoins oculaires, Jésus les invite néanmoins à reconnaître leur privilège exceptionnel, car « beaucoup de prophètes et des rois ont voulu voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu » (Luc 10,24).

⁵⁴ Voilà pourquoi nous avons affirmé ci-haut (p. 95) que les disciples sont réduits au silence tout comme les démons, mais pour des raisons différentes, car les démons, eux, connaissent avec certitude l'identité de Jésus : « ils *savaient* (ἤδεισαν) qu'il était le Christ » (Luc 4,41).

circonstance et la gravité d'une trahison toute proche sont importunées par la discussion récurrente sur « lequel d'entre eux pouvait être tenu pour le plus grand » (Luc 22,24 ; cf. Luc 9,46-48). Puisqu'ils se trouvent à plusieurs égards au tournant de leur histoire, ce manque d'intelligence sur les enjeux de l'heure et sur la personne de Jésus est d'autant plus déconcertant. Chose curieuse : alors que le monde des disciples sombre dans le désarroi provoqué par la passion, le lecteur, lui, découvre de nouveaux indices qui l'alertent sur la cohérence de cette histoire apparemment absurde. En ce sens, l'effet créé par l'écart entre le niveau du discours et le niveau de l'histoire racontée se maintient jusqu'à la fin même de l'évangile.

Telle une boucle qui se ferme, une *inclusio* si l'on veut employer un langage plus technique, le récit revient sur lui-même pour faire germer au temps voulu les graines semées soigneusement par l'auteur impliqué, particulièrement celle qui concerne la condition messianique du Nazaréen. Déjà sur la croix, Jésus se fait harceler, d'abord, par les chefs, ensuite, par les soldats et enfin, par l'un de ses compagnons de supplice. « Il en a sauvé d'autres, se moquent les premiers ; qu'il se sauve lui-même, s'il est le Christ de Dieu, l'Élu » (Luc 23,35). « Si tu es le roi des Juifs, sauve-toi toi-même », se gaussent ses bourreaux, alors que le malfaiteur à ses côtés l'insulte : « N'es-tu pas le Christ ? Sauve-toi toi-même, et nous aussi » (Luc 23,39). Le saut analeptique est inévitable pour le lecteur, dont le souvenir rejoint Nazareth et les paroles éclairées prononcées alors par Jésus : « À coup sûr, vous allez me citer le dicton : "Médecin, guéris-toi toi-même" » (Luc 4,23). Pour le lecteur, il ne s'agit pas d'une simple ratification, mais bien d'une confirmation au-delà de l'immédiat qui lui permet de participer à la scène de l'intérieur et conséquemment, le rend capable d'empathie.

Alors que les disciples abandonnent le Maître, le lecteur, lui, demeure à ses côtés en témoin silencieux de la cohérence de son histoire du début à la fin, une cohérence toujours inaccessible aux personnages humains du récit. Dans le cas des disciples, même après la résurrection, ils continuent à être des témoins incompetents, des « esprits sans intelligence, lents à croire tout ce qu'ont annoncé les prophètes ! » (Luc 24,25). Désagrégés par la souffrance, qu'ils n'arrivent pas à intégrer à leur compréhension du Messie, ils doivent être éclairés par le Ressuscité lui-même qui les appelle au

souvenir de ses paroles (Luc 24,44) et « leur ouvre l'esprit à l'intelligence des Écritures », qui parlent de lui (Luc 24,45). Du côté du lecteur, par contre, le travail du souvenir n'a cessé d'accompagner l'acte de lecture dès le commencement, la rétrospection n'a cessé d'actualiser l'anticipation au fil des pages. C'est pourquoi une lumière rouge s'allume pour lui quand le Ressuscité confirme sans ambiguïté qu'il est « le Christ » (τὸν χριστὸν – Luc 24,46 ; cf. ἔχρισέν με – Luc 4,18) et parle, entre autres, d'accomplissement des Écritures (πληρωθῆναι – Luc 24,44 ; cf. πεπλήρωται – Luc 4,21), particulièrement des annonces des prophètes (Luc 24,44-46 ; cf. Isaïe 61,1-2 en Luc 4,18-19), de rémission des péchés (ἄφεσιν ἁμαρτιῶν – Luc 24,47 ; cf. ἄφεσιν, ἐν ἀφέσει – Luc 4,18) et de proclamation aux Nations (Luc 24,47 ; cf. Luc 4,25-27), des thématiques et même, des termes littéralement mentionnés dans la toute première parution publique de Jésus dans le troisième évangile, lors de la visite à la synagogue de son village. Le texte ne rapporte pas jusqu'à quel point les disciples encore stupéfaits de le voir vivant saisissent la pleine portée de ces paroles. Certes, après tant de reprises, le lecteur n'est pas supposé manquer ces liens.

La place accordée aux représentants des Nations

La deuxième thématique dont nous voulons retracer les lignes générales dans l'évangile est celle qui concerne la place accordée aux représentants des Nations. Comme nous l'avons vu jusqu'ici, les Gentils sont présents du commencement à la fin du ministère public de Jésus, du discours inaugural à Nazareth jusqu'aux dernières paroles du Ressuscité peu avant l'ascension. Ceci dit, il faut convenir avec la majorité des auteurs du fait que cette présence, à comparer avec les évangiles matthéen et marcién, est beaucoup plus indirecte et moins assidue⁵⁵. Avant d'entreprendre notre exploration, il serait peut-être utile de rappeler que nous nous limiterons à mettre en lumière certaines constantes et

⁵⁵ À ce sujet, MADDIX remarque : « Indeed, Luke seems deliberately to have gone beyond Mark and his other sources in confining the ministry of Jesus to the Jews and to the land of Palestine : the most obvious evidences of this are, first, the way in which the Capernaum centurion of Luke 7:1-10 approaches Jesus only rather elaborately through Jewish intermediaries (contrast Matt. 8:5-13) and, second, Luke's complete omission of the incident concerning the Syro-Phoenician woman », *The Purpose of Luke-Acts*, p. 55. Les propos de LAVERDIÈRE – THOMPSON vont dans le même sens : « The author presented Jesus' own intention as universal (...). In the Gospel, however, save for incidental contacts with Gentiles, this intention remains unfulfilled. *De facto*, Jesus' historical mission was to Jews, and so Luke presented it », « New Testament Communities in Transition », p. 589.

aussi quelques caractéristiques distinctives de la construction narrative de ce thème en vue de mieux comprendre le contexte qui prépare les événements narrés en Actes 10,1–11,18.

D’abord, il faut noter que le motif de la part des Gentils dans l’annonce de la Bonne Nouvelle, de manière analogue au thème récurrent de l’identité messianique du « fils de Joseph », passe au fil des pages du domaine de l’insinuation à celui de l’évidence. En effet, un long chemin sépare l’affirmation explicite et pressante du Ressuscité, qui érige ses disciples en témoins devant les Nations (Luc 24,47), du caractère plutôt implicite, indirect, des références aux païens lors des débuts à Nazareth, lesquelles ne laissaient nullement prévoir, au moins dans le monde des personnages, la possibilité réelle d’une mission au-delà d’Israël.

En ce sens, le troisième évangile témoigne d’un processus d’explicitation multiple qui touche à plusieurs lignes thématiques. Ce processus, on peut le deviner, comporte pour chaque thème la participation d’agents narratifs spécifiques. Alors que la condition messianique du Maître va se retrouver à plusieurs reprises dans les propos des personnages⁵⁶ et va impliquer à l’occasion l’intervention de la voix narrative (Luc 4,41)⁵⁷, la référence aux Gentils vient exclusivement du protagoniste et ne bénéficie d’aucune intervention du narrateur. Détail révélateur : à chaque fois que Jésus en parle, il n’y a pas d’écho chez les acteurs sur scène, chez les disciples en particulier, lesquels semblent imperméables à cette réalité, tellement elle s’avère étrangère à leur esprit.

En ce qui concerne la figure de Jésus, son attitude positive envers les Gentils transparait non seulement dans ses paroles, mais aussi dans ses actions. S’il est vrai que dans le troisième évangile, contrairement à Marc et à Matthieu, le Maître s’adresse presque exclusivement aux filles et aux fils d’Israël et ne rencontre à peu près jamais de païens, il est aussi vrai qu’il se montre bien disposé à le

⁵⁶ Par exemple, Pierre (Luc 9,20), les chefs du peuple (Luc 23,35), l’un des malfaiteurs crucifiés avec Jésus (Luc 23,39) et le Christ ressuscité lui-même (Luc 24,26.46).

⁵⁷ Voir ci-dessus, p. 93, n. 48.

faire⁵⁸. Des exemples ? Il se met en chemin sans hésitation pour répondre à l'appel d'un centurion qui lui demande de guérir son serviteur (Luc 7,1-10) et se rend de sa propre initiative en territoire païen, au pays des Geraséniens, où il résout un cas particulièrement lourd de possession démoniaque impliquant fort probablement un non-Juif (Luc 8,26-39), malgré que, il faut l'admettre, ce dernier épisode demeure assez énigmatique et, à plusieurs égards, elliptique⁵⁹.

Il est intéressant de constater que ces précédents créés par Jésus, spécialement sa disposition à visiter sans scrupule la maison (τῆς οἰκίας – Luc 7,6) d'un païen, n'ait pas laissé de trace particulièrement profonde dans le souvenir de Pierre et de ses compagnons. Entrer chez des incirconcis constituera en Actes 10,1–11,18 l'un des volets d'un conflit d'abord individuel (Actes 10,28), qui acquiert, ensuite, des dimensions communautaires (Actes 11,1-3). Il semble, en effet, que malgré l'exemple du Maître, l'imperméabilité des disciples au sens de ses actions rejoint leur manque d'intelligence réitéré par rapport à son identité et à sa mission.

En leur défense, il faudrait peut-être concéder que l'histoire du centurion et celle du démoniaque gerasénien comportent une certaine incomplétude : dans le premier cas, il n'y a pas de face-à-face, étant donné que l'officier romain envoie des ambassadeurs intercéder à sa place (Luc 7,3) et que, plus tard, sa foi fait opérer le miracle à distance (Luc 7,10). Dans le deuxième cas, la rencontre a effectivement lieu, mais seulement pour montrer à quel point les Geraséniens ne sont pas encore prêts pour le prophète de Nazareth car, après l'exorcisme, en « proie à une grande frayeur » (Luc 8,35.37), « toute la population du territoire » demande à Jésus de « s'éloigner » (Luc 8,37).

Le caractère quelque peu suspendu de ces deux histoires, voire le fait que le Maître n'entre finalement pas dans la maison païenne ni ne reçoit un accueil propice en terre étrangère ne doit pas

⁵⁸ Comme nous l'avons remarqué plus tôt, cette attitude inclusive de Jésus envers les Gentils est reliée dès le début de sa mission à sa position théologique, c'est-à-dire sa compréhension d'un Dieu impartial qui ne fait pas acception des personnes. Voir ci-dessus, p. 78-82.

⁵⁹ Voir FITZMYER, *The Gospel According to Luke I–IX*, p. 733-741.

empêcher de reconnaître l'importance et surtout, le caractère proleptique de ces deux événements⁶⁰. D'une part, c'est la première fois que, sur le territoire même d'Israël, un Gentil accueille la parole et croit sans voir ; d'autre part, il pourrait bien s'agir du tout premier chapitre d'une mission qui se vérifie en territoire étranger. Car l'homme délivré de « Légion » devient un véritable témoin de Jésus en terre gérasénienne. En devançant en quelque sorte les apôtres, ce pionnier « s'en alla donc, publiant (κηρύσσων) par la ville entière tout ce que Jésus avait fait pour lui » (Luc 8,39)⁶¹.

Si les disciples semblent à toute fin pratique incapables de percevoir la portée d'actions qui se déroulent sous leurs yeux, pour le lecteur, par contre, il y a un effet cumulatif immanquable, car Jésus montre une attitude continuellement bienveillante par rapport aux Gentils du passé et du présent, dont la conduite contraste souvent avec les agissements du peuple de l'alliance. La foi du centurion (Luc 7,9), l'esprit repentant des villes païennes de Tyr et Sidon (Luc 10,13), l'écoute de la reine du Midi et des hommes de Ninive (Luc 11,31-32) deviennent ainsi le contexte de la déclaration étonnante du centurion au pied de la croix, au moment de la mort de Jésus : « Sûrement, cet homme était un juste » (Luc 23,47). Il revient ainsi à un païen à reconnaître ce que la grande majorité d'Israël ne peut pas voir et ce, avant que ne commence la nouvelle étape du processus d'explicitation de la ligne thématique concernant les Gentils, avec l'envoi exprès des disciples en témoins « à toutes les Nations » (Luc 24,47).

À la clôture de l'évangile, étant donné l'imperméabilité des disciples vis-à-vis les multiples paroles, ainsi que les gestes peu nombreux mais grandement éloquents de Jésus à l'endroit des Gentils, il est légitime de se demander jusqu'à quel point ils comprennent et assument véritablement la portée de leur nouvelle mission. Il faut croire que, dans le premier livre consacré à Théophile, le motif de la part des Gentils dans l'annonce de la Bonne Nouvelle est surtout destiné au lecteur. Lui seul pourra

⁶⁰ Sur la fonction proleptique de l'histoire du centurion, voir l'article de GOURGUES, « Du centurion de Capharnaüm au centurion de Césarée ». Pour la référence, voir ci-dessus, p. 48, n. 145.

⁶¹ En publiant (κηρύσσων – Luc 8,39) sa délivrance, le démoniaque exorcisé confirme et actualise la mission de Jésus, appelé lui-même à proclamer (κηρύξαι) aux captifs la liberté (Luc 4,18) et à annoncer (κηρύξαι) une année de grâce du Seigneur (Luc 4,19). Plus tard, ce sera par l'intermédiaire des apôtres que la libération accomplie par le Christ « sera proclamée (κηρυχθήναι) (...) à toutes les Nations (εις πάντα τὰ ἔθνη) » (Luc 24,47).

percevoir la continuité, la cohérence interne de ses préfigurations récurrentes, dont l'accomplissement ne se vérifiera que dans le second volume de l'ouvrage.

2. La mission/identité de l'Église

Alors que la fin de l'évangile ouvre la voie au livre des Actes, la mission de l'Église, selon les paroles du Christ ressuscité, se résume en trois mots : « être ses témoins » (Luc 24,48 ; Actes 1,8). De la même manière que l'inauguration de la mission de Jésus dans le troisième évangile constituait un moment fort, essentiellement consacré à traiter d'identité, au début des Actes, ce lien intrinsèque entre identité et mission se fait à nouveau sentir. Or, la mission d'« être ses témoins », c'est-à-dire de rendre témoignage de *qui est* Jésus ne va pas de soi, spécialement si l'on tient compte que la non-pertinence des paroles et des actions des disciples, dont Pierre et les autres apôtres, avait été mise en évidence tout au long de l'évangile. Comment ces témoins oculaires inadéquats, souvent imperméables aux paroles et aux actions du Maître, ignorant les critères qui l'animaient et pire encore, sa véritable identité, pourraient-ils livrer un témoignage authentique concernant sa personne ? Qui plus est, comment pourraient-ils devenir en son absence ce qu'ils n'ont pas réussi à être pendant qu'il était encore avec eux ?

« Être ses témoins » (Luc 24,48 ; Actes 1,8)

La réponse à ces questions commence à émerger dans les premiers chapitres des Actes, lesquels racontent une véritable métamorphose à la suite de la venue de l'Esprit. Cette transformation, on peut le deviner, sollicite différemment les agents narratifs. De fait, il est intéressant de constater que les caractéristiques fondamentales de la mise en récit que nous retrouvons lors de l'inauguration du ministère public de Jésus à Nazareth reviennent pour le commencement de la mission de l'Église à la Pentecôte. Encore une fois, la stratégie narrative approfondit l'écart entre le niveau de l'histoire racontée et celui du discours, de sorte que, dès le commencement des Actes, la position cognitive du lecteur au sujet des disciples se démarque de celle des personnages humains du récit. Comme nous

l'avons vu auparavant, ce décalage a au moins deux conséquences majeures : d'une part, il rend le lecteur capable d'un regard intérieur, au-delà de l'immédiat, qui lui permet de juger autant du sens des événements que de la justesse ou non du point de vue des personnages ; alors que, d'autre part, ce décalage favorable au lecteur le rend capable d'empathie dans la mesure où il est au courant, contrairement aux acteurs sur scène, des vrais enjeux de l'histoire racontée. Du coup, ces stratégies cherchent à le transformer de spectateur en participant et ce, non pas selon la perspective limitée des personnages, mais bien selon le point de vue de l'auteur impliqué qui s'emploie de manière inlassable à gagner le lecteur à sa cause⁶². Voyons en quelque détail comment ceci se passe dans le texte.

Suivant en grande mesure le modèle utilisé lors des chapitres qui précédaient l'épisode de Nazareth, l'auteur impliqué réduit au maximum la gestion des personnages de la fin de l'évangile au début des Actes, pour que le lecteur s'érige en seul témoin des rencontres d'après-Pâques dans lesquelles le Maître communique ses dernières instructions à ses disciples : « Demeurez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la force (δύναμιν) d'en-Haut » (Luc 24,49), « c'est dans l'Esprit Saint que vous serez baptisés sous peu de jours (Actes 1,5). Et encore, « vous allez recevoir une force (δύναμιν), celle de l'Esprit Saint (...). Vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux confins de la terre » (Actes 1,8).

Introduit dans le suspense d'une intervention grandement espérée, toujours insoupçonnée des personnages à l'extérieur du groupe apostolique, le lecteur attend, bien qu'il ignore la tournure précise des événements. Quand le jour de la Pentecôte arrive, c'est le narrateur lui-même qui prend le soin de l'informer du sens des signes autrement ambigus du vent (Actes 2,2) et du feu (Actes 2,3), qui marquent la venue de l'Esprit. Avant même que les acteurs humains du récit n'avertissent que, effectivement, quelque chose d'extraordinaire est en train d'arriver tout près d'eux (Actes 2,5), le lecteur possède déjà la version officielle des faits fournie par le narrateur : « Tous furent remplis de l'Esprit Saint et commencèrent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de

⁶² Au sujet de la transformation du lecteur en spectateur puis en participant des événements racontés, voir ci-dessus, p. 67, n. 223-224. Voir aussi les remarques de LAHURD, ci-dessus p. 39-40.

s'exprimer » (Actes 2,4). Grâce à la voix narrative, le lecteur pénètre donc à l'intérieur des lieux, alors qu'à l'extérieur, l'étonnement s'installe (ἐθαύμαζον – Actes 2,7 ; cf. Luc 4,22) et les personnages, curieusement désignés encore une fois par l'appellatif collectif « tous » (παντὸς ἔθνους – Actes 2,5 ; πάντες – Actes 2,12 ; cf. Luc 4,20.22.28), se posent, comme à Nazareth, une question rhétorique concernant cette fois-ci l'identité des apôtres : « Ces hommes qui parlent, ne sont-ils pas tous Galiléens ? » (Actes 2,7 ; cf. Luc 4,22)⁶³.

Alors que certains sont désorientés par des signes qu'ils ont du mal à comprendre (Actes 2,12) et que d'autres se moquent carrément des apôtres (Actes 2,13), le lecteur, lui, sait bien qu'ils ne sont pas « pleins de vin doux » (Actes 2,13), mais « remplis de l'Esprit Saint » (Actes 2,4) conformément aux paroles du Ressuscité (Luc 24,49 ; Actes 1,5.8), dont seul le lecteur et les disciples ont été témoins. À partir de la position privilégiée qui est la sienne, de manière analogue à Nazareth, le lecteur peut alors prendre sa distance par rapport à la logique de « tous » et percevoir le lien réitéré entre la parole et son accomplissement, cette fois-ci, dans le présent des apôtres. Or, si à Nazareth seul le lecteur avait la chance de saisir, à l'insu des personnages, que Jésus disait vrai quand il déclarait accomplie (Luc 4,21) la parole prophétique d'Isaïe 61,1-2, à Jérusalem, c'est un acteur du récit, en l'occurrence Pierre lui-même, qui interprète les événements du présent en clef d'accomplissement des Écritures :

Non, ces gens ne sont pas ivres, comme vous le supposez ; car voici seulement la troisième heure du jour. Mais c'est bien ce qu'a dit le prophète : « Il se fera dans les derniers jours, dit le Seigneur, que je répandrai de mon Esprit sur toute chair. Alors leurs fils et leurs filles prophétiseront, les jeunes gens auront des visions et les vieillards des songes. Et moi, sur mes serviteurs et sur mes servantes je répandrai de mon Esprit (...). Et quiconque alors invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » (Actes 2,15-21).

Le changement s'avère majeur. Cette remarquable intervention pétrinienne montre que la caractérisation des disciples comme des « esprits sans intelligence, lents à croire tout ce qu'ont annoncé les prophètes » (Luc 24,25) commence à être une réalité du passé⁶⁴. Il n'est pas surprenant

⁶³ En ce qui a trait au caractère rhétorique de cette question, la remarque faite plus tôt (p. 84, n. 36) est également valable ici.

⁶⁴ Si les pèlerins d'Emmaüs avaient été particulièrement visés par ces paroles du Ressuscité, ils n'étaient pas les seuls « esprits sans intelligence, lents à croire tout ce qu'ont annoncé les prophètes » (Luc 24,25). D'une part, la

que cette transformation se vérifie le jour même de la Pentecôte. Maintenant remplis du même Esprit qui animait leur Maître (Luc 3,22 ; 4,1.14.18), les témoins inadéquats de la première heure commencent à donner des signes d'une parenté qui, non seulement les aligne avec le point de vue explicitement articulé par le Christ ressuscité, mais aussi avec la perspective de l'auteur impliqué, lequel s'était employé à mettre subtilement en lumière, depuis l'épisode inaugural de Luc 4,16-30, le lien intrinsèque entre le « oint » de l'Esprit Saint et l'accomplissement en sa personne des promesses contenues dans les Écritures d'Israël.

C'est dire que, pour la première fois, certains personnages humains du récit lucanien accèdent à l'intelligence qui caractérise le niveau du discours, au moins, en ce qui a trait à l'identité du protagoniste. Du coup, le silence qui avait été imposé à Pierre concernant la condition messianique de Jésus se brise. Puisqu'il saisit maintenant la logique des Écritures, qui parlent du Maître, l'apôtre est en mesure d'assumer pleinement la portée de ses propos. En d'autres mots, Pierre peut maintenant dire *qui est Jésus*, non sur la base d'une logique strictement humaine, mais en accord avec les promesses millénaires de Dieu, particulièrement ici la promesse faite à David « de faire asseoir sur son trône un descendant de son sang » (Actes 2,30 ; cf. 2 Samuel 7,12). La question rhétorique au sujet de l'identité des apôtres, posée en amont du récit de la Pentecôte (Actes 2,7), s'avère ainsi indissociable du questionnement sur l'identité de Jésus. En fait, c'est cette dernière problématique qui monopolise la plus grande partie du discours de Pierre⁶⁵, lequel conclut avec une affirmation qui résume le but ultime de sa prise de parole : « Que toute la maison d'Israël le sache donc avec certitude (ἀσφαλῶς) : Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié » (Actes 2,36).

stratégie narrative avait insisté sur le manque d'intelligence des apôtres et des disciples, spécifiquement à des moments clefs comme la transfiguration, le début de la montée à Jérusalem et même, les derniers instants vécus avec le Maître peu avant son arrestation (voir ci-dessus, p. 95-97). D'autre part, il faut tenir compte du caractère paradigmatique amplement reconnu de l'épisode d'Emmaüs, dont la portée typologique dépasse le vécu individuel de Cléophas et de son compagnon de voyage pour signifier l'expérience de l'ensemble des disciples vis-à-vis la passion et la résurrection de Jésus. La voix narrative souligne ce fait lorsqu'elle indique que non seulement aux pèlerins d'Emmaüs, mais aussi aux « Onze et [à] leurs compagnons » (Luc 24,33), le Christ ressuscité « leur ouvrit l'esprit à l'intelligence des Écritures » (Luc 24,45).

⁶⁵ Le discours commence en Actes 2,14, mais à partir du verset 22 jusqu'à sa fin au verset 36 (environ deux tiers du discours), c'est la question de l'identité du Nazaréen qui prend le dessus.

« Jusqu'aux confins de la terre » (Actes 1,8)

En ce qui a trait à la ligne thématique de l'identité de Jésus dont nous venons de parler, il semble donc assez manifeste que, au moment où la mission des apôtres prend son envol par l'action de l'Esprit Saint, la compréhension du personnage de Pierre est finalement en consonance avec celle de l'auteur impliqué⁶⁶. Ceci dit, qu'en est-il du thème concomitant de la part accordée aux Gentils dans l'annonce de la Bonne Nouvelle ? Dans quelle mesure la reconnaissance de *qui est* Jésus s'accompagne-t-elle d'une compréhension *ipso facto* universelle de la mission ? Dit autrement, ce Jésus que Pierre annonce à la Pentecôte est-il vraiment « Seigneur et Christ » pour tous, Juifs et Gentils sans distinction ?

Malgré l'origine internationale de la foule témoin de la Pentecôte (Actes 2,5.9-11)⁶⁷ et malgré l'esprit universaliste effectivement présent dans la prophétie de Joël citée par Pierre (Joël 3,1-5, cf. Actes 2,17-21), il faut convenir avec un bon nombre d'auteurs que la réponse à ces questions est négative⁶⁸. Il n'y a pas seulement le comportement du personnage, qui ne s'adresse qu'à des Juifs dans les sept chapitres suivant la venue de l'Esprit, mais aussi sa reconnaissance explicite, lors de sa première rencontre avec les Gentils, qu'il y avait un interdit de « frayer avec des étrangers » qui motivait sa conduite (Actes 10,28). Cet interdit demeure effectif pour Pierre jusqu'à ce que Dieu lui-même lui donne preuve du contraire (Actes 10,28). Comme nous l'avons vu lors du récit

⁶⁶ Un indice supplémentaire de ceci est fourni par l'emploi de l'adverbe ἀσφαλῶς à la toute fin du discours pétrinien (Actes 2,36). Dérivé du substantif ἀσφάλειαν (Luc 1,4), le choix de cet adverbe ne saurait passer inaperçu, car il signale que la « solidité » que le prologue de l'évangile promettait de rendre manifeste à l'intention de Théophile commence à se matérialiser dans le monde des personnages. À l'instar de l'auteur impliqué, c'est précisément cette certitude que l'apôtre tente de communiquer à son auditoire, avec la conviction que, maintenant, ce n'est pas strictement son point de vue personnel sur Jésus, mais le point de vue de Dieu contenu dans les Écritures qu'il est en train de transmettre.

⁶⁷ Remarquons que, malgré son origine internationale, cette foule est en grande mesure homogène. Il s'agit exclusivement de « Juifs (Ἰουδαῖοι) habitant à Jérusalem, des hommes pieux [provenant] de toutes les nations (ἀπὸ παντὸς ἔθνους) qui sont sous le ciel » (Actes 2,5). L'attestation du mot « Ἰουδαῖοι » est bien établie, malgré son absence de κ. Voir HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 168, n. 7-8. Nous sommes d'accord avec FITZMYER : « The list in vv 9-11 mentions the nations not only as a sign of the eventual spread of apostolic testimony to such peoples, but also as a sign of comprehensive testimony being borne to "all the house of Israel", now understood as "Jews of every nation". The testimony must be carried first of all to Israel ; the Lucan story disregards any others in Jerusalem who might not be Jews », *The Gospel According to Luke I-IX*, p. 239.

⁶⁸ Voir, entre autres, MEEK, *The Gentile Mission in the Old Testament Citations in Acts*, p. 131 et 143 ; ALEXANDER, « "This Is That" », p. 64-65 ; David L. TIEDE, « Acts 10:1-11:18 », dans *Interpretation*, 42 (1988), p. 175-180.

paradigmatique de la visite à Nazareth, dans la perspective lucanienne, une compréhension inclusive de l'être humain semblable à celle qui animait Jésus et les anciens prophètes n'est possible sans une compréhension théologique qui mette en avant la souveraineté et l'impartialité divines⁶⁹. Or, c'est seulement au chapitre 10 des Actes qu'un personnage du récit, en l'occurrence Pierre lui-même, accèdera à une telle compréhension (Actes 10,34-35).

À cet égard, le progrès graduel de la mission vers des groupes humains qui se situent en quelque sorte en marge du judaïsme, tel le cas de la Samarie (Actes 8,4-25), se veut le résultat d'un concours de circonstances, plutôt que la conséquence de décisions prises au sein de la communauté. On pourrait dire qu'ultimement, à l'insu des disciples du Ressuscité mais non à l'insu du lecteur, la Bonne Nouvelle se répand au-delà de son berceau ethnique et géographique. Les exemples les plus manifestes en sont fournis lors du baptême de l'eunuque éthiopien et lors de la conversion de Paul, qui suivent en ordre chronologique l'accueil de la parole parmi les Samaritains.

La question revient souvent, à savoir pourquoi Luc présente-t-il Corneille comme le premier Gentil converti, alors que l'eunuque éthiopien – dont la conversion précède celle du centurion – aurait été en toute probabilité païen lui-même ?⁷⁰ Plusieurs hypothèses ont été avancées à ce sujet⁷¹ sans qu'un élément de toute importance soit pris en considération, à savoir la manière dont les différents agents narratifs sont sollicités au niveau du discours et de l'histoire racontée⁷². Dans le cas de

⁶⁹ Sur le lien intrinsèque entre théologie, christologie et anthropologie, voir ci-dessus, p. 80-82 et la brève conclusion de la p. 86.

⁷⁰ « The conversion of the Ethiopian eunuch has elicited considerable confusion, particularly regarding the origin of the story and its relationship to the Cornelius narrative in Acts 10 (...) Since the eunuch is surely to be regarded as a Gentile, why does Luke present Cornelius as the first Gentile convert ? », GAVENTA, *From Darkness to Light*, p. 99.

⁷¹ Voir GAVENTA, *From Darkness to Light*, p. 99.

⁷² À notre connaissance, le seul auteur qui voit dans cette différence cognitive entre le niveau de l'histoire racontée et celui du discours l'explication du lien jusque-là problématique entre l'histoire de l'eunuque et celle du centurion est ALETTI, *Quand Luc raconte*, p. 51-54. Dans le récit d'Actes 8,26-40, il remarque un détail particulièrement révélateur : étant donné que le personnage de Philippe a déjà entendu et connaît le texte que l'eunuque lit (Actes 8,30), la reprise littérale d'Isaïe au verset 32 ne s'adresse vraiment pas à lui, mais au lecteur qui, pour sa part, dépend de la narration pour « entendre » le texte en question (p. 53). Sans faire référence à cet élément, HAENCHEN avait aussi indiqué à sa manière que le passage de la conversion de l'eunuque affectait surtout le niveau du discours : « It remains uncertain what the eunuch really is ; but it is precisely this screen of secrecy about his person which is best suited to the stage now reached in the history of the mission. Without permitting the emergence of all the problems which an explicit baptism of a Gentile must bring in its wake, Luke

l'épisode de l'eunuque (Actes 8,26-40), il est intéressant de noter que la stratégie narrative réduit encore au maximum la gestion des personnages, pour ériger le lecteur en témoin unique des événements qui vont avoir lieu sur la route entre Jérusalem et Gaza, au moment où celle-ci est « déserte » (ἔρημος – Actes 8,26). L'ambiguïté qui plane sur l'origine ethnique de cet homme jusque-là inconnu du lecteur n'empêche pas que ce dernier reconnaisse que, lorsque l'Esprit enlève Philippe et que l'eunuque poursuit son chemin tout joyeux (Actes 8,39), le témoignage en faveur de Jésus Christ fait lui aussi route vers les confins de la terre dans la personne de ce nouveau baptisé⁷³. Tout de suite après, le lecteur est amené sur un autre chemin, celui de Damas (Actes 9,3), à la suite d'un homme qu'il connaît déjà (Actes 7,58 ; 8,1) : Saul. Nous reviendrons en aval sur cet épisode, ainsi que sur celui de l'eunuque, mais pour le moment, il importe simplement de souligner que, encore une fois, personne sauf le lecteur n'est au courant de ce que renferme l'histoire de l'acharné persécuteur de « la Voie ». En effet, à lui seul est donné d'entendre les paroles que le Seigneur adresse à Ananie, lesquelles révèlent que la prochaine étape du déploiement missionnaire de l'Église, son engagement actif dans une mission impliquant les Juifs et les non-Juifs sans distinction, se prépare déjà dans le secret de la vocation de Saul, le témoin probablement le plus invraisemblable : « Va, car cet homme m'est un instrument de choix pour porter mon Nom devant les païens, les rois et les enfants d'Israël. Moi-même, en effet, je lui montrerai tout ce qu'il lui faudra souffrir pour mon Nom » (Actes 9,15).

En revenant à la question du lien entre l'épisode d'Actes 8,26-40 et celui d'Actes 10,1–11,18, on remarque que, si les personnages du récit, particulièrement « les apôtres et les frères de Judée » apprennent seulement à la suite de l'expérience pétriniennne à Césarée « que les païens aussi », ont accueilli la parole de Dieu (Actes 11,1), le lecteur, lui, averti par la stratégie narrative, sait que le Seigneur travaillait dans cette direction-là bien avant cela. En ce qui concerne le niveau de l'histoire racontée, donc, Corneille et les siens sont effectivement les premiers païens convertis. Cependant, au

here leaves *the reader* with the feeling that with this new convert the mission has taken a step beyond the conversion of the Jews and Samaritans », *The Acts of the Apostles*, p. 314. Emphase ajoutée.

⁷³ Eusèbe de Césarée rapporte une tradition selon laquelle l'eunuque éthiopien, « fut le premier d'entre les Gentils à participer aux mystères du Verbe divin (...) après son retour dans son pays natal, il fut le premier à annoncer la connaissance du Dieu de l'univers et la venue vivifiante de notre Sauveur parmi les hommes », *Histoire ecclésiastique* II.1.13 Cité de EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* (Sagesses chrétiennes), introduction de François Richard, traduction de Gustave Bardy, revue par Louis Neyrand et une équipe, Paris, Éditions du Cerf, 2003, p. 88.

niveau du discours, le processus d'expansion incoercible de la parole au-delà d'Israël est entamé bien avant Césarée.

D'ailleurs, c'est aussi à l'intention du lecteur que deviennent pleinement intelligibles, autant la conviction du Ressuscité au sujet d'une mission qui rejoindrait les confins de la terre (Actes 1,8), que les références « universalistes » éparses présentes dans les discours de Pierre (Actes 2,17-21 ; 3,25-26). En ce sens, comme lors de la déclaration christologique de Luc 9,20, Pierre dit vrai quand il affirme, par exemple, que « quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé » (Actes 2,21). Cependant, il a encore une fois un long chemin à faire pour pouvoir pleinement assumer la portée de ses propos⁷⁴, en s'engageant concrètement, lui et l'ensemble de l'Église, dans une mission dont les Gentils sont destinataires au même titre qu'Israël. On pourrait donc dire que le personnage accomplit encore une fois un rôle proleptique⁷⁵, car malgré sa compréhension limitée, il anticipe la mission véritablement universelle qui est à venir, celle que le lecteur sait déjà en cours sous l'instigation du Seigneur (Actes 8,26-40 ; 9,1-19). Voilà pourquoi les propos de Radcliffe nous semblent bien résumer le renversement qui attend l'apôtre à Césarée, son passage de l'ignorance à l'intelligence de la vraie portée de sa mission/identité : « Dans l'ignorance nous faisons ce qui fût annoncé (...). Mais la consommation de la liberté, c'est quand *l'agnoia* est transformée en *metanoia* et nous devenons libres de choisir notre propre destin »⁷⁶. Probablement à cause de la radicalité de ce passage, plusieurs auteurs considèrent l'épisode d'Actes 10,1–11,18 comme le récit de la conversion non seulement de Corneille, mais aussi de Pierre⁷⁷.

Le début des Actes montre à quel point, malgré la transformation profonde qui s'opère à la Pentecôte, la compréhension des apôtres vis-à-vis l'agir de Dieu, ainsi que vis-à-vis leur propre

⁷⁴ La même dynamique a été remarquée auparavant. Voir ci-dessus, p. 96.

⁷⁵ Voir ci-dessus, p. 96.

⁷⁶ « In ignorance we freely do what was foreordained (...). But the consummation of freedom is when *agnoia* is overthrown in *metanoia*, and one is free to choose one's destiny », RADCLIFFE, « The Emmaus Story », p. 490. Sur la notion de *agnoia* dans les Actes, voir les quelques remarques de MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, p. 141-142.

⁷⁷ Voir, entre autres, GAVENTA, *From Darkness to Light*, p. 124 ; David L. TIEDE, « The Conversion of the Church », dans *Currents in Theology and Mission*, 33/1 (2006), p. 42-51 ; MATHIEU, *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc*, p. 279.

identité/mission en tant que témoins du Ressuscité est encore appelée à évoluer. C'est dire que, dans la perspective lucanienne, la réception de l'Esprit Saint n'en fait pas des êtres infallibles, mais des personnes en chemin. Alerté de cette situation, le lecteur doit se tenir à l'affût, car d'autres lignes thématiques viennent influencer le parcours des acteurs du récit. À cause de leur importance, nous rendons compte très brièvement de trois thèmes proéminents qui, dans les huit premiers chapitres des Actes, préparent et orientent l'interprétation des événements fondamentaux qui auront lieu entre Joppé, Césarée et Jérusalem. Il s'agit concrètement de l'alternance de conflits à l'externe et à l'interne de la communauté, du combat contre Dieu et de la croissance de la parole.

Trois lignes thématiques concomitantes : conflit, combat, croissance

Conflits à l'externe et à l'interne

Après l'épisode de la Pentecôte, qui scelle avec trois mille conversions la première annonce apostolique de la Bonne Nouvelle aux Juifs, l'alternance de conflits à l'externe et à l'interne constitue le lot presque quotidien de la mission de l'Église. Dans les chapitres 3–4, les apôtres sont emprisonnés et plus tard, relâchés avec interdiction de proclamer le « Nom de Jésus », suite à la guérison d'un paralytique. Au chapitre 5, c'est la dynamique interne de la communauté qui est troublée par la fraude d'Ananie et de Saphire et leur subséquent décès. Au même chapitre, les apôtres sont à nouveau mis en prison par ordre du grand prêtre et son parti, qui projettent alors de « les faire mourir ». Au chapitre suivant, c'est le conflit entre les Hellénistes et les Hébreux qui éclate, suivi de l'arrestation d'Étienne et de faux témoignages qui conduisent à sa lapidation. Entre les chapitres huitième et neuvième, plusieurs individus accèdent à la foi, avec des résultats contrastés. Alors que les apôtres doivent contrer à l'interne l'esprit mercantiliste d'un nouveau baptisé à Samarie et que la conversion de l'eunuque sur la route de Jérusalem à Gaza n'est connue que de Philippe et du lecteur, la conversion de

Saul déclenche encore le conflit à l'externe et provoque le renvoi du nouveau baptisé à son village d'origine⁷⁸.

Le récit d'Actes 10,1–11,18 se doit d'être lu en ayant à l'esprit non seulement l'arrière-fond des conversions et des baptêmes qui le précèdent, mais aussi l'alternance de conflits à l'interne et à l'externe qui rythme les premiers chapitres des Actes. Il nous semble qu'en tenir compte contribuera à trouver à même le texte le précédant des « tensions thématiques »⁷⁹ qui expliquent la complexité de ce récit, lequel combine la question de la ritualité alimentaire, d'intérêt plutôt interne, et la problématique des échanges avec l'extérieur, particulièrement l'admission des non-Juifs à la communauté. Si, dans le cas de Saul, le frère ennemi, le conflit explose, dans le cas de Corneille et des siens, les ennemis devenus frères, le conflit implose et force un questionnement radical de l'identité/mission de l'Église⁸⁰. Le nouement interne/externe en Actes 10,1–11,18 n'est donc pas improvisé ni arbitraire. Il rend compte de la recrudescence d'un conflit, d'une crise d'identité à laquelle les personnages, aussi bien que le lecteur, doivent faire face⁸¹.

Combat contre Dieu

Corrélativement à la thématique du conflit se développe le thème du combat contre Dieu, dont les opposants se trouvent autant à l'extérieur qu'à l'intérieur de la communauté. Ce combat prend les formes les plus diverses : les sanhédrinites demandent que les apôtres leur obéissent « plutôt qu'à Dieu » (Actes, 3,19), Ananie et Saphire mentent à Dieu (Actes 5,4) et se concertent pour « mettre

⁷⁸ PENNER considère en toute justesse que ce phénomène de « juxtaposition of both internal and external conflict », coexistant avec la vision plus idéalisée des sommaires, « belies any suggestion that Luke has created a simple utopian view of the early community », *In Praise of Christian Origins*, p. 63.

⁷⁹ MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1–12)*, p. 367.

⁸⁰ Le caractère à la fois opposé et complémentaire de ces deux personnages transparait dans les propos de WITHERINGTON : « Saul certainly could not be called your “typical” Jewish convert to Christianity, nor Cornelius your typical Gentile convert, yet Luke places special stress on the changes that happen in their lives precisely because in Luke’s view what happened to them served as a catalyst, humanly speaking, to change the character and general direction the early church would take thereafter », *The Acts of the Apostles*, p. 340.

⁸¹ En fait, l'alternance des conflits à l'interne et à l'externe va continuer après l'épisode d'Actes 10,1–11,18 jusqu'à la fin du livre. À titre d'exemple, il suffirait peut-être de citer le cas de l'assemblée de Jérusalem (Actes 15,1–35), ainsi que le procès de Paul (Actes 21,27–28,31), lesquels combinent de manière presque inséparable les composantes internes et externes.

l'Esprit Saint à l'épreuve » (Actes 5,9), Gamaliel alerte le Sanhédrin de ne pas risquer de se « trouver en guerre contre Dieu » (Actes 5,39), Étienne reproche à ses auditeurs, Saul parmi eux, de résister à l'Esprit Saint (Actes 7,51), Pierre interpelle vivement Simon le magicien car son « cœur n'est pas droit devant Dieu » (Actes 8,21), alors que la persécution de Saul contre l'Église a « le Seigneur » pour véritable cible (Actes 9,4-5).

En Actes 10,1–11,18, ce combat atteint un point vraiment critique, car l'opposant de Dieu n'est pas simplement un membre de la communauté, mais bien Pierre, l'apôtre rempli de l'Esprit Saint, thaumaturge hors pair et prêcheur infatigable de la Bonne Nouvelle, que les premiers chapitres des Actes présentent comme le champion par excellence de la cause de Dieu, en Jésus, selon les Écritures. Non seulement Pierre démasque à maintes reprises les adversaires de Dieu, mais, du point de vue narratif, nous avons déjà exposé comment le personnage accède, une fois qu'il a reçu l'Esprit, à l'intelligence du niveau du discours, spécifiquement en ce qui touche à l'identité de Jésus. Or, qu'arrive-t-il quand le collaborateur de Dieu devient son opposant ou pour le dire dans les mots de l'apôtre lui-même, quand le témoin fait « obstacle à Dieu » (Actes 11,17) ? Et encore, qu'arrive-t-il quand cette situation dépasse le domaine individuel pour affecter une communauté ecclésiale dans son ensemble (Actes 11,1-3) ? L'intensification dont le récit d'Actes 10,1–11,18 rend témoignage montre la magnitude du retournement envisagé⁸². Le risque est élevé : il en va de la capacité ou de l'incapacité d'une communauté à être témoin d'un tiers, pas d'elle-même. De ceci dépend, ni plus ni moins, la continuation ou l'estompage de la mission, la participation à la « *Missio Dei* » dont l'Église n'est ultimement ni la source ni le guide⁸³.

⁸² Comme le remarque TIEDE, « the story of Peter and Cornelius (...) presents the crisis of the gentile mission with utmost seriousness », « Acts 10:1–11:18 », p. 176.

⁸³ Par rapport à la *Missio Dei*, TIEDE affirme : « God's will and plan work both through and ahead of the human apostles of the kingdom », « Acts 10:1–11:18 », p. 180. La même idée se retrouve chez GAVENTA : « [God's] witness continues within, outside and even in spite of the church », *Acts*, p. 54.

La parole grandissait

À ce qui vient d'être dit, il faut ajouter une ligne thématique récurrente qui concerne la progression toujours grandissante de la parole du Seigneur. Malgré les conflits qu'affrontent les témoins du Ressuscité et malgré le fait que, en dernière instance, c'est d'un combat contre Dieu dont il s'agit, la constatation revient souvent : trois mille convertis seulement le jour de la Pentecôte (Actes 2,41), cinq mille autres suivant la prédication de Pierre et de Jean (Actes 4,4) et plus tard, une multitude (ὄχλος) de prêtres obéissent à la foi (Actes 6,7). L'arrivée de nouveaux membres devient une réalité quotidienne (Actes 2,47), de sorte qu'on parle de « la multitude des croyants » (πλήθους – Actes 4,32), de véritables « foules » (πλήθη – Actes 5,14 ; πλήθος – Actes 5,16 ; ὄχλοι – Actes 8,6) et de nombres toujours grandissants (Actes 5,14 ; 6,1.7 ; 8,7)⁸⁴. Bref, comme le veut la phrase tout à fait juste du narrateur en Actes 6,7 (cf. Actes 12,24 ; 19,20) : « La parole de Dieu (τοῦ θεοῦ) croissait »⁸⁵.

Tenir compte de ce contexte de progression incoercible de la parole devient essentiel pour bien apprécier l'enjeu du texte qui nous occupe. Bien que l'importance des prises de parole en Actes 10,1–11,18 ait été reconnue⁸⁶, on n'a pas suffisamment perçu, nous semble-t-il, que la transformation fondamentale que l'épisode raconte est reliée précisément à *la* parole, autrement dit, à la transformation du témoin en ce qui le définit en tant que tel. Car les propos de Pierre, aussi raisonnables soient-ils, sont inacceptables du point de vue de Dieu (Actes 10,15), ce qui d'emblée l'invalide pour la mission « d'être témoin ». Ceci est d'autant plus significatif si l'on considère que, d'une part, à Pierre et aux Douze est confié expressément le « service de *la* parole » (Actes 6,4) et que, d'autre part, cette dernière peut bien constituer, comme le signalent certains auteurs, la véritable

⁸⁴ La présence de ces foules constitue un élément de continuité entre la mission de l'Église et celle de Jésus. La récurrence du même lexique dans l'évangile est éloquent : ὁ ὄχλος (Luc 5,1.19.29 ; 6,17.19 ; 7,9.11.12 ; 8,4.19.40 ; 9,12.16.37.38 ; 11,27.53 ; 12,1.13 ; 13,14.17 ; 18,36 ; 19,3.39 ; 22,6.47) ; τὸ πλήθος (Luc 6,17 ; 19,37).

⁸⁵ Pour les raisons exprimées plus tôt (p. 74, n. 9), nous ne suivons pas ici la traduction de *La Bible de Jérusalem*, qui ne mentionne pas la parole « de Dieu », mais celle « du Seigneur ».

⁸⁶ Particulièrement, par BARTHES, « L'analyse structurale du récit », p. 17-37.

protagoniste des Actes⁸⁷. Dans ce contexte, l'importance de la rencontre de l'apôtre et du centurion peut être mieux appréciée. Elle marque ce moment décisif de la mise en récit dans lequel *la* parole est contestée, non par ses opposants habituels, mais par les témoins mêmes qui sont censés de la porter. Sans doute aussi, le moment où le témoin oculaire de la première heure, radicalement transformé, pourra enfin mériter ce nom.

3. La mission/identité de Pierre

Notre objectif dans cette section n'est pas de faire un compte rendu de la progression de l'identité/mission du personnage de Pierre dans l'ensemble du troisième évangile et des chapitres des Actes qui précèdent son expérience à Césarée Maritime. D'ailleurs, le choix méthodologique que nous avons fait en début de chapitre, exposer le contexte préparatoire d'Actes 10,1–11,18 à partir des récits paradigmatiques qui charpentent solidement le macro-récit lucanien, exclut d'emblée une telle possibilité. Ceci dit, avant de nous pencher sur les épisodes du passage de Pierre à Lydda et à Joppé, précédents narratifs immédiats du texte qui nous occupe, il convient de rappeler, ne serait-ce que brièvement, des moments marquants dans le parcours du personnage, tels : 1. la transformation radicale inhérente à l'annonce de Jésus au bord du lac : « Désormais ce sont des hommes que tu prendras » (Luc 5,10) ; 2. l'appel à devenir apôtre, scellé non seulement par sa position en tête de la liste des Douze, mais par le nouveau nom de « Pierre » qu'il reçoit alors du Maître (Luc 6,14) et 3. la remarquable déclaration de foi du chapitre 9, lorsqu'il identifie en Jésus « le Christ de Dieu » (Luc 9,20). Comme nous l'avons proposé plus tôt, Pierre « ne savait pas ce qu'il disait » et encore, c'est lui le premier personnage humain du récit à tenir une telle affirmation, le premier à verbaliser le point de vue du niveau du discours jusque-là révélé au seul lecteur⁸⁸.

⁸⁷ « Le thème du second tome de l'œuvre à Théophile n'est en définitive ni l'histoire de l'Église, ni l'activité de l'Esprit, mais l'essor de la Parole. Le véritable héros du livre des Actes est le *logos*, la Parole », MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1–12)*, p. 30 ; « (...) it is the divine Word, rather than any of its human propagators, which is the true hero of Acts », ALEXANDER, « The Acts of the Apostles as an Apologetic Text », p. 38.

⁸⁸ Voir ci-dessus, p. 95-96.

À ces moments clefs, il faudrait absolument ajouter l'expérience bouleversante de la passion du Maître : l'annonce du reniement (Luc 22,31), la prière de Jésus pour Pierre (Luc 22,32), l'invitation lancée : « Toi donc, quand tu seras revenu, affermis tes frères » (Luc 22,32), et peu après l'arrestation, le feu au milieu de la cour, le chant du coq, le regard du Seigneur et cette dernière image de Pierre qui disparaît en pleurs dans la nuit (Luc 22,54-62), pour réapparaître au matin de Pâques. La mise en récit singularise de cette manière la figure de Pierre, sans négliger pour autant son appartenance au groupe. D'ailleurs, si la stratégie narrative lui donne la parole beaucoup plus souvent qu'aux autres apôtres au moment où s'ouvre le deuxième volume à Théophile, ce n'est pas la première personne du singulier qui prédomine dans ses interventions, mais bien la première personne du pluriel, le « nous » du groupe auquel se rattache son identité de disciple, d'apôtre et de témoin.

En ce sens, même s'il y a des modalités qui lui sont spécifiques, la mission/identité de Pierre ne se distingue pas essentiellement de celle des autres disciples du Ressuscité. L'appel à « être ses témoins » vaut pour lui autant que pour les autres⁸⁹. Et encore, aux uns et aux autres reviennent des tâches particulières. Lors du conflit entre les Hellénistes et les Hébreux, narré au chapitre 6 des Actes, la décision est prise de dégager les Douze du service des tables (διακονεῖν τραπέζαις – Actes 6,2) afin qu'ils se consacrent davantage « à la prière et au service de la parole » (τῆ προσευχῆ καὶ τῆ διακονίᾳ τοῦ λόγου – Actes 6,4). Les apôtres disparaissent alors, de manière temporaire, de l'histoire racontée (Actes 6,8–8,13), pour réapparaître dans un rôle beaucoup plus à l'arrière-garde qu'à l'avant-garde de la mission. On pourrait parler d'un changement de statut ou si l'on préfère, d'une « division de responsabilités »⁹⁰ qui fait en sorte que les apôtres, ainsi que certains membres de l'église de Jérusalem, deviennent davantage vérificateurs qu'initiateurs de nouveaux développements

⁸⁹ Comme l'affirme avec justesse DUPONT : « Avec une inlassable persévérance qui ressemble à de l'acharnement, Luc revient sans cesse sur l'unité qui existe entre Pierre et les autres apôtres (...) L'avertissement, si souvent répété, mérite d'être entendu : Pierre, oui, mais pas séparé des autres », « Les discours de Pierre dans les Actes et le chapitre XXIV de l'évangile de Luc », p. 281-282.

⁹⁰ « The Cornelius episode is the exception to this division of responsibility », TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke–Acts*, vol. 2, p. 143.

missionnaires⁹¹. C'est le cas de Pierre et de Jean en Samarie (Actes 8,14-25) et plus tard, celui de Barnabé à Antioche (Actes 11,22).

Le statut de Pierre

Par mandat de l'église de Jérusalem à laquelle il appartient, Pierre est donc délégué en Samarie, en compagnie de Jean, afin que la nouvelle communauté instaurée par Philippe reçoive le don de l'Esprit Saint (Actes 8,14-17). Il ne faut pas l'oublier : cet envoi fait partie de la mise en action de la décision ecclésiale d'Actes 6,4. Maintenant consacrés effectivement à la prière (Actes 8,15) et à la prédication (Actes 8,25), les apôtres imposent les mains et l'Esprit descend sur les nouveaux chrétiens de Samarie (Actes 8,17). D'une certaine manière, tout arrive comme prévu. Or, les épisodes qui suivent vont montrer l'autre côté de la médaille, car le parcours de la mission n'est pas toujours prévisible ni vérifiable. À la limite, il défie parfois la logique la plus élémentaire, ce qui réclame des témoins une docilité à toute épreuve. Contrairement à Pierre et à Jean, qui savent jusqu'à un certain point à quoi s'attendre, Philippe et Ananie font face à l'inconnu. Le premier doit se rendre « à l'heure du midi » sur la route entre Jérusalem et Gaza (Actes 8,26), en sachant d'avance qu'elle est – et probablement demeurerait – déserte⁹², alors que le deuxième, contre ses réserves pleinement justifiées, est envoyé imposer les mains, non pas à de nouveaux baptisés, mais bien à l'un des pires ennemis de l'Église naissante (Actes 9,10-14).

Toujours est-il que le statut de vérificateurs assigné aux apôtres est bien rempli par Pierre. Après le renvoi de Saul à Tarse et l'affirmation suggestive du narrateur que « les églises jouissaient de la paix dans toute la Judée, la Galilée et la Samarie » (Actes 9,31), Pierre réapparaît sur scène, occupé à ce qui semble être cette fois-ci une pratique bien établie, qui ne requiert plus d'envoi ponctuel de la part de la communauté. De fait, la formulation du narrateur souligne l'initiative de l'apôtre, aussi bien

⁹¹ Voir TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke–Acts*, vol. 2, p. 143 ; MATHIEU, *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc*, thèse de doctorat, p. 415.

⁹² À cet égard, la remarque de GAVENTA : « Most commentators insist that here direction (“toward the south”) is intended. The reason is that the noonday sun makes traveling extremely difficult in the Middle East, something to be avoided if at all possible », *From Darkness to Light*, p. 101.

que la fébrilité d'une activité particulièrement intense, puisque Pierre « passait partout » (διερχόμενον διὰ πάντων – Actes 9,32).

À Lydda (Actes 9,32-35)

En mettant l'emphase sur l'initiative du personnage, le narrateur raconte la « descente » de Pierre à Lydda, chez les « saints » qu'y habitaient (Actes 9,32). C'est lui, Pierre, qui trouve (εὑρεν) Énée, un homme souffrant de paralysie depuis huit ans (Actes 9,33) et, sans aucune demande du malade, le guérit au nom de Jésus Christ. À l'injonction de l'apôtre, « Énée, (...) lève-toi (ἀνάστηθι) et fais toi-même ton lit », suit une réponse immédiate car, délivré de son mal, « il se leva (ἀνέστη) aussitôt » (Actes 9,34 ; cf. Luc 5,25). Les effets de cette guérison ne se limitent pas au cercle d'Énée et de la communauté des « saints », mais atteignent « tous les habitants de Lydda et de la plaine de Saron », qui se convertissent unanimement (πάντες) « au Seigneur » (Actes 9,35). Du côté du lecteur, il convient de signaler que sa perception des événements accompagne celle des acteurs du récit. Le niveau du discours n'affiche ici aucun avantage ni désavantage, mais plutôt une position cognitive équivalente à celle des personnages au niveau de l'histoire racontée.

À Joppé (Actes 9,36-43)

Cette situation change assez rapidement au prochain arrêt du périple pétrinien. En effet, le narrateur « laisse » l'apôtre à Lydda, alors qu'il se rend avec le lecteur à Joppé, où ce dernier fait la connaissance anticipée de Tabitha, de sa piété, de son décès, ainsi que des démarches entamées par les disciples qui, ayant appris de la présence de Pierre dans la ville voisine, cherchent à le faire venir chez eux. Il faut noter également que si l'apôtre « se lève » (ἀναστὰς – Actes 9,39) alors de son plein gré et part en toute vitesse, cette action ne provient pas d'abord de son initiative, mais plutôt d'une demande qui vient de l'extérieur et qui, en quelque sorte, le confronte à l'imprévu. Autrement dit, Pierre ne voyage pas à Joppé, comme à Lydda auparavant, parce qu'il « passait partout ». D'ailleurs, les motifs

de ce déplacement lui sont inconnus, étant donné que la demande qui lui est adressée, « Viens chez nous sans tarder » (Actes 9,38), les passe sous silence.

Pierre arrive donc à Joppé sans trop savoir à quoi s'attendre. Cependant, la présence des endeuillées remplit vite ce manque d'information. Si, au nom de Jésus Christ, il a ordonné à Énée de se lever, c'est maintenant à un cadavre qu'il adresse les mêmes paroles : « Tabitha, lève-toi » (ἀνάστηθι – Actes 9,40) et le cadavre, qui ne l'est plus, obéit (ἀνέστησεν – Actes 9,41 ; cf. Luc 7,14-15). La récurrence du verbe ἀνίστημι, propre au langage technique de la résurrection, ne saurait passer inaperçue au lecteur, surtout lorsque la voix du Seigneur donnera à Pierre le même ordre à trois reprises quelque versets plus loin (Ἀναστάς, Πέτρε – Actes 10,13 ; ἐπὶ τρις – Actes 10,16). D'ailleurs, certains auteurs en ont fait la remarque, sans que le *crescendo* auquel ce terme participe soit pour autant mis en lumière. En effet, il n'y a pas seulement la croissante difficulté – et il faudrait ajouter, le paradoxe, la contradiction – associée à l'action de se lever : d'abord, un paralytique et un cadavre répondent sans tarder ; enfin, un vivant s'y refuse. Il y a aussi, comme nous l'avons vu, la croissante perte de contrôle du côté du personnage, qui marche de plus en plus vers l'inconnu, ainsi que, en sens contraire, l'accès grandissant du lecteur à l'information. Au-delà de la continuité temporelle et spatiale, il faut donc voir Lydda et Joppé d'une manière analogue aux épisodes précédant la visite à Nazareth et le récit de la Pentecôte. Sur le plan narratif, ils préparent stratégiquement l'approfondissement de l'écart entre la position cognitive privilégiée du lecteur au niveau du discours et celle des personnages au niveau de l'histoire racontée, caractéristique distinctive des récits paradigmatiques lucaniens. Du point de vue thématique, ils assurent la mise en place des motifs que le passage d'Actes 10,1–11,18 s'emploiera à exposer, voire à mener à l'apogée.

Conclusion

Avant d'entreprendre dans le prochain chapitre l'analyse narrative du texte qui nous occupe, nous recueillons de façon succincte les conclusions de notre parcours, lequel a cherché à retracer le contexte littéraire d'Actes 10,1–11,18 en trois étapes : 1. la mission/identité de Jésus dans l'évangile,

2. la mission/identité de l'Église dans les Actes et 3. la mission/identité de Pierre à Lydda et à Joppé. À une étude extensive, nous avons préféré l'exploration intensive que l'architecture même du récit lucanien semble autoriser lorsqu'il offre des épisodes paradigmatiques, de véritables capsules narratives à caractère proleptique dans lesquelles les occurrences ponctuelles sont investies d'une qualité emblématique que seul le lecteur peut percevoir. Nous avons vu comment, dans ces passages incontournables et typiquement lucaniens, l'auteur implicite offre à son lecteur des clefs d'interprétation en creusant l'écart cognitif entre le niveau de l'histoire racontée et celui du discours, de sorte que les événements ponctuels révèlent leur sens profond et, du coup, récapitulent le temps : le présent préfigure le futur, en même temps qu'il actualise et accomplit le passé.

Pour les deux premières étapes de notre parcours, nous avons choisi les récits programmatiques de l'inauguration du ministère public de Jésus à Nazareth et de la première annonce de la Bonne Nouvelle aux Juifs lors de la Pentecôte, deux textes qui soulignent le lien étroit que la stratégie narrative lucanienne tisse entre identité et mission, préparant ainsi les événements et les transformations décisives qui auront lieu à cet autre moment inaugural qu'est l'épisode de la première annonce apostolique de la Bonne Nouvelle aux Gentils en Actes 10,1–11,18. Nous avons vu que la quête identitaire dont témoigne l'œuvre lucanienne ne commence pas au chapitre 10 des Actes, mais s'inscrit dans un débat en cours qui, depuis les premières pages de l'évangile, concerne l'identité de Jésus et les changements profonds que son intervention suscite dans la vie des autres acteurs du récit.

Identifier les niveaux narratifs sollicités lorsque l'information est communiquée nous a permis de déceler la progression narrative de cette thématique (l'identité de Jésus en tant que prophète, fils de Dieu et Christ), ainsi que celle du thème concomitant de la part accordée aux Gentils dans l'annonce de la Bonne Nouvelle. Ces « graines » sont semées dès le début à l'intention du lecteur grâce à une mise en abyme prospective qui lui « dit *tout* »⁹³ sous le voile de l'insinuation. Par la suite, se vérifie un processus d'explicitation – et simultanément, de confirmation – dans lequel ce qui était suggéré au commencement au niveau du discours devient finalement manifeste au niveau de l'histoire racontée.

⁹³ Voir ci-dessus, p. 73, n. 7.

En ce qui concerne spécifiquement la condition messianique de Jésus, nous avons vu que c'est seulement après la résurrection, l'ascension et la venue subséquente de l'Esprit, que les apôtres en reçoivent l'intelligence.

La Pentecôte constitue ainsi le moment décisif dans lequel, pour la première fois, un personnage du récit, en l'occurrence Pierre, accède au point de vue privilégié par la stratégie narrative à ce qui touche à l'identité messianique du protagoniste. De témoins inadéquats qu'ils étaient, les apôtres deviennent des témoins qualifiés suite à la réception de l'Esprit : une véritable métamorphose qui rend désormais possible la mission d'« être ses témoins », laquelle suppose un lien intrinsèque entre l'intelligence de *qui il est* et leur propre compréhension de *qui ils sont*. Toutefois, le changement n'est qu'entamé. La venue de l'Esprit n'en fait pas des êtres infaillibles, mais des êtres en chemin dont la compréhension de l'agir de Dieu et du caractère universel de leur propre mission/identité est appelée encore à évoluer. Nous avons avancé que la conception inclusive de l'être humain découle d'une compréhension théologique qui met en avant la souveraineté et l'impartialité divines, tel que l'a manifesté Jésus à Nazareth en s'appuyant sur les actions des prophètes qui l'ont précédé (Luc 4,25-27). Or, ce sera seulement au chapitre 10 des Actes qu'un personnage du récit, en l'occurrence Pierre, accèdera explicitement à une telle compréhension.

La troisième étape de notre parcours a été consacrée à explorer surtout les épisodes de Lydda et de Joppé, qui constituent le contexte préparatoire immédiat d'Actes 10,1-11,18. Nous y avons souligné deux éléments importants pour notre recherche. D'abord, nous avons signalé la perte progressive de contrôle de la part de Pierre, qu'il faut relier, dans un premier temps, à la docilité des témoins face à l'inconnu dont font preuve aussi Philippe et Ananie et dans un deuxième temps, à la *Missio Dei*, à laquelle l'Église participe sans en être ni la source ni le guide. Le deuxième élément mis en évidence par notre analyse est rattaché à ce premier. Cette croissante perte de contrôle du personnage, qui marche de plus en plus vers l'inconnu, contraste avec l'accès grandissant du lecteur à l'information. Ainsi, en approfondissant l'écart entre le niveau de l'histoire racontée et celui du discours, l'auteur impliqué utilise encore l'une des stratégies propres à la configuration de ses récits

paradigmatiques, laquelle avait été testée lors des épisodes emblématiques de Nazareth et de la Pentecôte. Nous verrons que l'approfondissement de cet écart est encore une fois décisif pour bien comprendre les développements cruciaux qui nous occupent au chapitre prochain.

Chapitre 3 : Analyse narrative de l'épisode d'Actes 10,1–11,18

Il serait utile de commencer ce chapitre, qui se veut le cœur de la présente thèse, en rappelant que le lecteur qui arrive à Césarée, après avoir parcouru le macro-récit lucanien de Nazareth à la Pentecôte et de là à Joppé, est un lecteur bien averti du lien thématique récurrent entre identité et mission dans l'œuvre de Luc. En ce qui concerne spécialement les disciples de la première heure, le lecteur impliqué devient le témoin privilégié de leur transformation progressive, au fur et à mesure qu'ils découvrent la véritable identité de Jésus durant le temps de sa vie publique, mais aussi et surtout, grâce à la révélation unique de sa Pâque et à l'expérience capitale de l'effusion de l'Esprit. S'il est vrai que « l'une des caractéristiques littéraires de l'ouvrage est la tendance des personnages à entrer dans l'histoire avec une identité donnée et à en sortir avec une identité radicalement différente à cause de l'intervention de Jésus »¹, combien plus ceci est vrai à l'endroit des disciples, les seuls personnages dont la mise en récit documente l'évolution de manière soutenue², les seuls qui demeurent suffisamment de temps avec lui pour arriver à saisir et à partager le mystère incommensurable de sa personne ; bref, les seuls dont la transformation identitaire à la suite de Jésus débouche sur une mission qui englobe toutes les dimensions de leur existence : la mission/identité d'être ses témoins³.

Il faut dire, cependant, à la suite des conclusions du chapitre précédent, que la stratégie narrative lucanienne ne relate pas avec la même assiduité la transformation identitaire de tous les disciples, mais qu'elle choisit de présenter particulièrement le développement de la figure

¹ Voir ci-dessus, p. 6, n. 24.

² En effet, les transformations identitaires des personnages « mineurs » (entre autres, le fils de la veuve de Naïn – Luc 6,11-17, la femme au flux de sang – Luc 8,43-48, la fille de Jaïre – Luc 8,40-42.49-56 et l'aveugle de Jéricho – Luc 18,35-43) ne sont pas moins dramatiques que celle des disciples, mais leur caractère ponctuel, à l'opposé de l'attention soutenue que la stratégie narrative lucanienne accorde au processus de transformation identitaire de ces derniers, montre que c'est ultimement leur évolution qui lui tient vraiment à cœur.

³ En ce sens, les disciples sont les seuls témoins oculaires de l'activité salvifique du prophète de Nazareth à devenir par la suite témoins de sa résurrection.

narrative de Pierre depuis l'évangile jusqu'aux Actes⁴, de sorte qu'il devient, à l'intention du lecteur, la figure emblématique des changements identitaires que devront vivre encore les disciples, au niveau personnel aussi bien que communautaire. Certes, la réception de l'Esprit par l'apôtre ne rend pas sa transformation automatique. Devenir le type de témoin envisagé par le Ressuscité est un processus qui prend du temps. Comme nous l'avons déjà souligné, malgré la parole explicite du Christ au sujet d'un témoignage qui devait atteindre les confins de la terre et malgré le caractère universaliste de la christologie pétrinienne dans plusieurs de ses discours, la portée de la mission apostolique après la Pentecôte demeure strictement circonscrite aux limites d'Israël, alors que, parallèlement, le lecteur est mis au courant de l'avancée de la Bonne Nouvelle, en chemin vers l'Éthiopie dans le cœur de l'eunuque et, plus largement, en route vers les Nations dans le secret de la vocation de Saul.

À ce propos, les premiers chapitres des Actes rendent compte d'un décalage entre l'angle limité, trop particulier, de la prédication apostolique et le large horizon anticipé par le Christ et révélé au lecteur. Cette situation est appelée à changer avec l'arrivée à Césarée, qui signale le moment dans lequel l'écart entre les agents narratifs sera finalement résolu, du moins, en ce qui concerne du côté des personnages la figure de Pierre. Non seulement l'apôtre va saisir que les Gentils sont des égaux à part entière dans les promesses faites par Dieu à Israël et conséquemment, que l'annonce de la Bonne Nouvelle, le baptême et le don de l'Esprit Saint les concernent, eux aussi, mais il va essayer d'en persuader le reste de la communauté. Paradoxalement, celle-ci accueillera avec grande difficulté le fait que l'un des siens devienne enfin témoin de Jésus Christ dans toute l'extension du mot, c'est-à-dire témoin *aussi* pour les

⁴ Concrètement au livre des Actes, dans les chapitres précédant l'épisode d'Actes 10,1-11,18, la prépondérance de la figure narrative de Pierre demeure incontestée. Bien que d'autres disciples du Ressuscité prennent la parole dans des situations spécifiques (par exemple, Étienne (Actes 7,2-53), Philippe (8,5.35), Ananias (9,10.13-14.17) et Saul (Actes 9,20.22.28)), Pierre reste le seul disciple de la première heure à s'exprimer longuement et à plusieurs reprises, le seul aussi à le faire souvent au nom du groupe (Actes 1,16-22 ; 2,14-36 ; 3,12-26 ; 4,8-12 ; 5,3-4.8-9 ; 5,29-32 ; 8,20-23 ; 9,34.40).

Nations, conformément à la parole du Ressuscité (Luc 24,48 ; Actes 1,8), à l'attitude positive manifestée par Jésus à l'endroit des Gentils (en gestes – Luc 7,1-10 ; 8,26-39 et en paroles – Luc 10,13 ; 11,29-32) et finalement, à l'héritage prophétique qui inspirait son ministère dès le tout début (Luc 4,25-27).

Comme nous allons le constater, cette dernière étape de la transformation de Pierre, qui complète en quelque sorte l'évolution narrative et théologique du personnage peu avant sa disparition définitive du macro-récit⁵, comporte des défis considérables. Le fait que la rhétorique narrative lucanienne atteigne ici l'un de ses sommets montre à quel point ces événements s'avèrent cruciaux, non seulement pour les personnages au niveau de l'histoire racontée, mais spécialement pour le lecteur, auquel s'adresse l'arsenal stratégique mis à contribution par l'auteur impliqué. Tenter de tracer les grandes lignes de la configuration de cette mise en récit fort complexe constitue donc un bon point de départ pour amorcer l'analyse narrative de notre texte, un exercice de démarrage qui va favoriser une première vue d'ensemble de son articulation interne, en même temps qu'il va nous permettre de structurer la progression de notre exposé⁶.

En ce sens, nous constatons que l'agencement du récit d'Actes 10,1–11,18, tout comme l'ouvrage qui le contient, rend compte du goût prononcé de l'auteur impliqué de Luc–Actes pour le parallélisme, lequel a des conséquences directes sur l'interprétation⁷. Lire un texte ou apprécier

⁵ Voir ci-dessus, p. 55, n. 181.

⁶ Étant donné que « l'ensemble 10,1–11,18 est reconnu comme une unité narrative depuis l'exégèse patristique » jusqu'à nos jours (MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1–12)*, p. 363), nous considérons que la clôture du micro-récit constitue un acquis de l'exégèse et ne cherchons pas à élaborer davantage sur ce point. Les critères proprement narratifs qui justifient cette délimitation sont exposés par MATHIEU, *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc*, p. 252.

⁷ Luc utilise à volonté la construction en parallèle ou symétrique et ce, à plusieurs niveaux. Nous pensons à ses multiples dyades : l'évangile et les Actes, Jean et Jésus (dans l'évangile de l'enfance), Pierre et Paul (dans les Actes), Marthe et Marie (Luc 10,38-42), les paraboles au féminin et au masculin (Luc 13,18-19.20-21 ; 15,4-7.8-10), ainsi que les références scripturaires doubles, comme celle de la veuve et du lépreux (Luc 4,25-27) ou celle de la Reine de Saba et des hommes de Ninive (Luc 11,31-32). Dans sa contribution, *Les deux livres de Luc : clés de lecture du troisième Évangile et des Actes* (Connaître la Bible, 7-8), Bruxelles, Lumen Vitae, 1998, Michel GOURGUES met bien en lumière que le phénomène du

un tableau construit à la manière d'un diptyque suppose de percevoir les relations entre les deux parties qui le composent. Si l'on ignore ceci, l'interprétation risque de dérailler, car un premier tableau se complète et acquiert son plein sens seulement lorsque sa contrepartie est dévoilée. Au niveau de la lecture, ce qui vient d'être dit implique un aller-retour constant entre les deux représentations, dans le but de repérer des analogies et/ou des contrastes trop systématiques pour être le fruit du hasard. Ces correspondances et ces désaccords, sciemment concertés par l'auteur impliqué, pointent du doigt l'essentiel et permettent, du même souffle, de rester sur les avenues de sens les plus productives, sans se perdre dans ce que nous appelons les « culs-de-sac » du récit⁸.

Prendre en considération le récurrent parallélisme dont rend compte la mise en récit en Actes 10,1–11,18 s'avère donc incontournable lorsqu'il s'agit d'adresser la question de l'articulation narrative du passage, un aspect sur lequel la critique n'a pas encore atteint de consensus. Il faut dire, cependant, que les deux options privilégiées par la majorité des auteurs, la division de l'épisode en cinq ou en sept sections⁹, respectivement, ne sont pas très loin l'une de l'autre. Dans le premier cas, on fragmente le texte de la manière suivante : 1. La vision de

parallélisme informe la structure de l'ouvrage. Voir spécialement les tableaux des p. 6, 8 et 10. Quant au parallélisme caractéristique de notre épisode, GAVENTA l'a déjà mis en relief, voir ci-dessus, p. 50-51. Nous proposons ici une lecture alternative.

⁸ Quand nous parlons de « culs-de-sac » du récit, nous faisons référence à des pistes apparemment prometteuses qui ne sont pas vraiment significatives en fonction de l'interprétation. Ces indices que le lecteur s'affaire à suivre, l'amènent véritablement nulle part, comme c'est le cas, par exemple, des ellipses qui ne sont pas comblées d'une manière ou d'une autre par la stratégie narrative. Puisque l'auteur impliqué ne peut pas tout dire, il faut savoir distinguer ce qui est omis intentionnellement de ce qui n'est pas dit par manque de pertinence. Meir STERNBERG distingue les « temporal *gaps*, created for their interest through disordering, from temporal *blanks*, left vacant for their lack of interest without any felt offense against order and to the advantage of the privileged givens and gaps », « Time and Space in Biblical (Hi)story Telling : The Grand Chronology », dans Regina SCHWARTZ (éd.), *The Book and the Text. The Bible and Literary Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, p. 96.

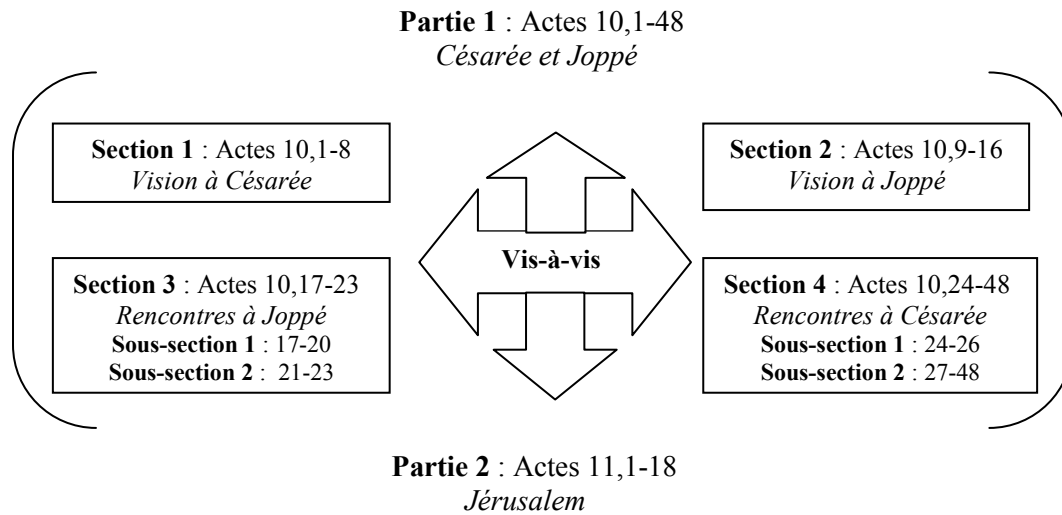
⁹ Nous mettons côte-à-côte la division en sept, « the view with the longest pedigree » (WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles*, p. 345) et la division en cinq sections, étant donné que les critères qui fondent ces deux choix se veulent largement communs. Pour la division en cinq sections, voir entre autres : FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 447 et DILLON, « Acts of the Apostles », p. 745-747. La division en sept scènes, chez HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 357-359 ; WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles*, p. 339-365 ; MATHIEU, *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc*, p. 253 et MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1–12)*, p. 364, pour ne mentionner que quelques noms.

Corneille à Césarée (Actes 10,1-8), 2. La vision de Pierre à Joppé (Actes 10,9-16), 3. L'accueil des messagers du centurion à Joppé (Actes 10,17-23a), 4. Le témoignage de l'apôtre à Césarée (Actes 10,23b-48) et 5. L'auto-défense de Pierre à Jérusalem (Actes 11,1-18)¹⁰. Le critère structurant ici semble être surtout géographique, quoique cette proposition laisse également entrevoir jusqu'à un certain point les correspondances entre les sections. La division en sept sections, pour sa part, constitue une variante de la première option. Tout en incorporant telles quelles les sections 1-3 et 5, on fragmente davantage la longue scène 4, laquelle est découpée en trois en fonction de la différence de genre littéraire qui distingue le discours de l'apôtre à Césarée (Actes 10,34-43) du bloc narratif qui le précède (le voyage de Joppé à Césarée, ainsi que la rencontre dans la maison de Corneille – Actes 10,23b-33) et de celui qui lui succède (l'effusion de l'Esprit et les réactions que celle-ci suscite – Actes 10,44-48). Il nous semble, cependant, que l'argument du genre, valide pour fractionner l'analyse d'une scène qui compte 26 versets, ne justifierait pas l'existence de nouvelles sections, mais plutôt des sous-sections à l'intérieur de la quatrième scène, l'argument du genre n'étant pas équivalent au critère géographique.

Dans ce qui suit, nous proposons un choix hybride qui cherche à rendre compte du parallélisme caractéristique de notre épisode et de certains traits de sa mise en récit, tels que la

¹⁰ Ces sous-titres appartiennent au commentaire de FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 447. Il faut dire que, en ce qui concerne la dernière section (Actes 11,1-18), la plupart des auteurs insiste sur la rhétorique judiciaire (défense/auto-défense) de l'intervention de Pierre à Jérusalem. En plus de FITZMYER, voir BRUCE, *The Book of Acts*, p. 219-223 ; Edith M. HUMPHREY, « Collision of Modes ? Vision and Determining Argument in Acts 10:1-11:18 », dans *Semeia*, 71 (1995), p. 77-78 ; JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, p. 196 ; WITHERINGTON, *Acts of the Apostles*, p. 362 ; MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, p. 399. Cependant, la proposition de WILSON, qui ne souscrit pas à cette position et souligne le caractère plutôt délibératif de la rhétorique pétrinienne, mérite une attention particulière. Il écrit: « Of special note is the decidedly discursive character of the confirming process followed by the community, especially the persuasive character of the speech in vv. 4-17 (...). Essentially transmuting an apologetic scenario into a deliberative one, Peter shifts the crux of the debate from a defense of his prior conduct to a question of recognizing and responding to signs of providence in the church's life. Reasoning inductively from his vision reports, the apostle argues that Christian entry into Gentile domains has been not only sanctioned but even enacted by God, and therefore is to be endorsed by those who would obey God », « Urban Legends », p. 94. Nous reviendrons brièvement plus tard sur ces remarques, ainsi que sur le lien éventuel entre la rhétorique narrative de Pierre à Jérusalem et celle adoptée par l'auteur impliqué dans l'ensemble de Luc-Actes.

part accordée aux différents niveaux narratifs, la gestion des personnages et le cadre spatio-temporel. En fonction de ceux-ci, nous distinguons deux parties, quatre sections et quatre sous-sections, que nous représentons dans le schéma suivant :



Un premier aspect qui mérite d’être souligné concerne la division du récit en deux parties. En effet, les événements arrivés à Jérusalem (Actes 11,1-18) trouvent leur vis-à-vis, non pas dans les occurrences spécifiques ayant eu lieu à Joppé ou à Césarée, mais bien dans l’ensemble des événements narrés en Actes 10,1-48. En faisant appel à une narration de second degré qui met en exergue tout particulièrement le point de vue du personnage de Pierre, Actes 11,1-18 récapitule et réinterprète Actes 10,1-48 à l’intention des apôtres et des frères de Jérusalem, bien sûr, mais aussi et surtout, à l’intention du lecteur¹¹.

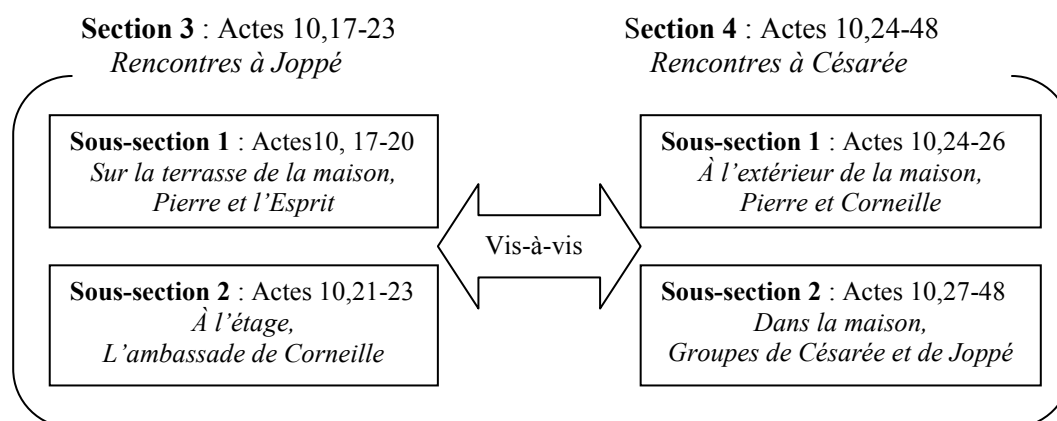
Une deuxième remarque par rapport à la représentation proposée ci-dessus touche à la structuration en parallèle qui caractérise la partie 1. À la vision que Corneille expérimente chez lui correspond l’extase de Pierre chez Simon, alors que les rencontres qui s’ensuivent à Joppé

¹¹ Nous sommes en présence ici d’un exemple typique de tuilage, c’est-à-dire une combinaison de deux mises en récit épisodiques, dans laquelle l’aboutissement de la première constitue l’élément déclencheur de la deuxième. À propos de cette technique, voir MARGUERAT – BOURQUIN, *La Bible se raconte*, p. 68.

appellent et anticipent celles qui auront lieu à Césarée, dans une alternance de vis-à-vis qui vient ancrer dans la structure même de la mise en récit les enjeux identitaires de nature théologique sur lesquels elle se penche. Il est intéressant de noter que les versets qui débutent chaque section (section 2 : verset 9, section 3 : verset 17 et section 4 : verset 24) constituent de véritables points de transition, dans le sens qu'ils offrent au lecteur une vue panoramique de ce que sont en train de vivre les différents acteurs du récit, au même moment, dans leurs espaces respectifs. Érigée en charpente solide de la partie 1, cette récurrente synchronie vient souligner au niveau des acteurs sur scène le parallélisme d'expériences analogues et nécessaires qu'il ne leur est pas donné de contrôler, alors que, au niveau du lecteur, elle crée un effet d'immédiateté qui cherche à l'associer au réalisme d'une histoire qui se raconte presque en « temps réel ». Sur ces aspects précis, nous reviendrons plus tard dans notre exposé.

La dernière précision sur le schéma ci-haut présenté s'intéresse particulièrement aux sous-sections dans lesquelles nous avons divisé les sections 3 et 4, les rencontres survenues à Joppé et à Césarée respectivement. Les critères qui nous ont guidés ici sont précisément les distinctions narratives de base privilégiées dans la mise en récit, telles que la gestion des personnages et le cadre spatio-temporel. Concrètement, dans chacune de ces sections, le narrateur présente, d'abord, des espaces ouverts dans lesquels se produisent des rencontres plus personnelles, à savoir celle de l'Esprit avec Pierre sur le toit de la maison de Simon (Actes 10,17-20) et peu après, celle de Pierre avec Corneille à l'extérieur de la maison de ce dernier (Actes 10,24-26). Ensuite, dans des espaces domestiques plus délimités, c'est la présence des groupes qui prend le dessus : l'ambassade du centurion, en Actes 10,21-23 et l'ensemble de ses parents et amis, avec le groupe venu de Joppé, en Actes 10,27-48¹². Une deuxième représentation schématique pourrait nous aider à mieux percevoir ces correspondances:

¹²Dans le choix hybride qui est le nôtre, nous divisons en trois cette partie du texte (Actes 10,27-33.34-43.44-48), à cause de sa longueur. Nous adoptons ainsi le critère de genre utilisé par les auteurs qui



Comme c'était le cas des sections analysées précédemment, les parallèles et les alternances caractéristiques des sous-sections sont loin d'être fortuits. On peut dire d'emblée que les entretiens plus personnels anticipent et préparent les rencontres collectives, de sorte qu'à chaque étape de nouveaux indices viennent enrichir la quête amorcée au début du récit (sections 1 et 2). Afin d'assister au dévoilement progressif de ces indices, notre exposé se déroule en quatre temps :

- Le premier temps, que nous intitulerons : « Deux hommes, deux visions, deux manières d'être/agir dans le moment présent », nous tenons compte de la comparaison que la mise en récit implicitement propose entre la section 1 (Actes 10,1-8) et la section 2 (Actes 10,9-16), autrement dit, entre les expériences visionnaires analogues, mais contrastées, qui lancent notre épisode.
- En ce qui a trait au deuxième temps : « De la maison de Simon à la maison de Corneille : rencontres et transformation », il est question de mettre en exergue la deuxième paire d'événements configurés en vis-à-vis (section 3 : les rencontres qui ont lieu à Joppé et section 4 : les rencontres qui ont lieu à Césarée), tout en soulignant la progression qui se vérifie au niveau de l'histoire racontée, aussi bien qu'au niveau du discours.

fragmentent l'épisode en sept scènes, sans toutefois en créer ici, comme ils le font, trois nouvelles sections. Notre choix se veut donc strictement pragmatique.

- Le troisième moment de notre étude, intitulé : « Répercussions à Jérusalem », est consacré à l'analyse de la relecture, en Actes 11,1-18 (Partie 2), de l'ensemble des événements narrés en Actes 10,1-48 (Partie 1).
- Enfin, dans un quatrième moment, la synthèse de nos découvertes se situe dans le contexte d'une réflexion plus large sur la stratégie de « mise en abyme », une technique chère à l'auteur impliqué de Luc-Actes qui nous amènera à remonter jusqu'à l'épisode de la visite à Nazareth, sinon plus loin. Une première boucle sera alors fermée, du moins, temporairement, avant de passer au prochain chapitre.

Mais, avant de commencer l'étude d'Actes 10,1-11,18, ramenons à la mémoire les quelques concepts opératoires de l'analyse narrative que nous privilégions, toujours en rapport avec la question qui nous tient à cœur : celle de la transformation identitaire que le récit *raconte* chez les personnages et *promeut* chez le lecteur. En premier lieu, puisque l'identité a été définie comme un processus¹³, le premier outil de l'analyse narrative que nous retenons est la notion de mise en récit, qui permet d'aller au-delà de la fragmentation pour percevoir la progression des événements, ainsi que l'articulation des liens entre les différents agents narratifs qui y prennent part. En deuxième lieu, étant donné que l'identité suppose classification, nous accordons une attention particulière à la voix narrative, laquelle constitue l'outil d'évaluation par excellence dont dispose l'auteur impliqué. Dans notre épisode, de surcroît, la narration acquiert une particulière importance à cause d'un phénomène récurrent de narration de deuxième degré au niveau des personnages du récit, qui reproduit la narration de premier degré du narrateur lucanien. Le troisième concept opératoire de l'analyse narrative qui va nous aider à explorer l'identité, concrètement dans sa dimension de connaissance multidimensionnelle (de soi par soi, de soi par les autres, des autres par soi, des autres par d'autres), est celui du point de vue. Seulement en

¹³ Pour les trois remarques qui suivent à propos de l'identité comme processus (1) de classification (2) et de connaissance multidimensionnelle (3), voir ci-dessus le concept de JENKINS, p. 65, n. 218.

rassemblant les fragments d'information que chacun possède, d'après la perspective qui est la sienne, peut-on graduellement saisir la cohérence d'une histoire dans laquelle l'auteur impliqué s'amuse à jouer avec l'accès à l'information, telle une véritable « histoire de détectives »¹⁴. Pour le dire en peu de mots, il s'agit de rendre compte *in extenso* de « qui sait quoi quand et comment »¹⁵, un critère qui guide largement notre enquête et qui risque d'ouvrir de nouvelles portes d'accès au texte qui nous occupe. Comme nous allons le voir, le jeu stratégique du contrôle de l'information en Actes 10,1–11,18 poursuit un gain de connaissance de soi et des autres, tant au niveau du discours qu'au niveau de l'histoire racontée, plutôt qu'une finalité d'ordre strictement pragmatique¹⁶. À Césarée, en effet, il n'y a pas de mort à réveiller, de possédé à exorciser, ni de malade à guérir, mais de nouveaux frères et sœurs à reconnaître à part entière et à accueillir en tant que tels au sein de la communauté.

1. Deux hommes, deux visions, deux manières d'être/agir dans le moment présent.

Le lecteur ne sera pas surpris de constater qu'au début de notre épisode, encore une fois, la voix narrative s'emploie à creuser la distance qui le sépare de certains personnages du récit, dans un parti pris qui favorise toujours sa position cognitive et qui se veut caractéristique des passages paradigmatiques lucaniens, notamment celui de la première annonce de la Bonne Nouvelle à Nazareth (Luc 4,16-30), celui de la première Pentecôte des Juifs (Actes 2,1-41) et maintenant, celle qu'on considère en toute justesse la « Pentecôte des Gentils » (Actes 10,1–

¹⁴ Voir ci-dessus, p. 41, n. 125.

¹⁵ Nous empruntons cette expression à Normand BONNEAU, « Suspense in Mark 5:21-43. A Narrative Study of Two Healing Stories », dans *Theoforum*, 36 (2005), p. 146 : « Who knows what, when, and how can, depending on the position and activity of the narrator, take a number of modalities » ; « The play of who knows what, when, and how can take on – particularly when the narrator is omniscient – subtle nuances », p. 147. Un de nos principaux objectifs en lisant le récit d'Actes 10,1–11,18 consistera à rendre compte de ces nuances, en accordant une attention particulière à leurs effets rhétoriques, c'est-à-dire aux effets qu'elles réussissent à créer chez le lecteur.

¹⁶ Voir ci-dessus, p. 83, n. 35.

11,18)¹⁷. L'élection de Césarée et non de Joppé comme point de démarrage de la mise en récit doit être comprise dans ce contexte, car elle ne constitue nullement un choix ponctuel, mais une constante dans la configuration narrative de Luc-Actes¹⁸. Dans le cas spécifique d'Actes 10,1–11,18, le lecteur a commencé à prendre de l'avance sur les personnages de l'histoire racontée, tout particulièrement sur Pierre, depuis le séjour de l'apôtre à Lydda (Actes 9,32-35) et à Joppé (Actes 9,36-43). De la même manière qu'en Actes 9,36 la voix narrative laissait Pierre à Lydda pour se rendre à Joppé avec le lecteur, en Actes 10,1, elle laisse encore l'apôtre « en arrière », chez Simon, alors qu'elle se rend avec le lecteur à Césarée, où ce dernier fait connaissance d'un homme appelé Corneille, centurion de la cohorte Italique » (Actes 10,1), un païen¹⁹ dont la grande piété est partagée « par toute sa maison », dont la générosité est reconnue par « le peuple » (sous-entendu, juif) et dont la prière incessante est connue de Dieu (Actes 10,2). Un portrait assez détaillé qui montre d'une part l'appartenance professionnelle et sociopolitique d'une figure rattachée étroitement au pouvoir de l'empire et, d'autre part, l'expression intime d'un esprit ouvert à sa famille, au peuple du pays et à Dieu.

Alors que l'épisode qui précédait Césarée soulignait l'exaltation d'une multitude émerveillée par le miracle d'une Tabitha revenue à la vie, le chapitre dixième des Actes commence dans l'intimité de la maison de Corneille, en présence de celui-ci et, plus tard, de l'ange, une réduction presque maximale du nombre des personnages, qui appelle, comme nous

¹⁷ Voir ci-dessus, p. 10, n. 42.

¹⁸ Voir ci-dessus, p. 58, n. 194.

¹⁹ Païen forcément, étant donné que les Juifs, « since the time of Julius Caesar, were exempt from serving in the Roman army », MATSON, *Household Conversion Narratives in Acts*, p. 104. Voir Everett FERGUSON, *Backgrounds of Early Christianity*, deuxième édition, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, p. 388-389. Quant à la cohorte Italique, « probably the *Cohors II Militaria Italica Civium Romanorum Voluntariorum* » (HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 346), les commentateurs ont beaucoup débattu la probabilité historique de sa présence sur le territoire de Césarée avant la mort d'Hérode Agrippa I, en 66 après Jésus-Christ. Le critère qui s'est imposé veut que « Luke has transferred the situation of his own time to the earlier period », étant donné que, durant la vie d'Hérode, « Roman troops cannot have been quartered in Caesarea », HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 346, n. 2. Cependant, cette perspective a été fortement secouée par les arguments convaincants d'Irina LEVINSKAYA. Pour la référence, voir ci-dessus, p. 47, n. 145.

l'avons vu auparavant, le protagonisme du lecteur. Le fait que ce dernier se constitue encore en seul témoin de cette scène implique que tout ce qui est dit ou omis lui est exclusivement et, en grande mesure, intentionnellement destiné. En outre, à en juger par les analyses de la visite à Nazareth et de l'épisode de la Pentecôte, on peut prévoir ce qui l'attend : une exposition prolongée au point de vue privilégié par le discours, d'où une compréhension accrue qui lui permettra de juger à l'avance les événements, ainsi que la pertinence ou la non-pertinence des points de vue divers qui seront exprimés, sans qu'il puisse pour autant s'ériger en maître de la situation. Nous le savons, ce rôle revient uniquement à l'auteur impliqué, le seul qui a le pouvoir de positionner narrativement les uns et les autres en vue de réussir les effets escomptés.

La vision de Corneille (Actes 10,1-8)
« Maintenant, donc, envoie des hommes à Joppé »

En ce qui concerne le positionnement du lecteur tout au début du chapitre dixième des Actes, il faut dire que la voix du narrateur primaire lui fait connaître le personnage de Corneille à partir des relations et des données qui parlent par elles-mêmes, sans laisser entendre le moindre commentaire de type subjectif. Il s'agit là d'une constante dans la narration de cette scène, dont la factualité est soulignée : l'endroit (à Césarée, chez Corneille – Actes 10,1.3), l'heure (la neuvième heure du jour – Actes 10,3) et le résumé concis mais complet du *curriculum vitae* du personnage, autant sous l'angle de sa vie publique que sur celui de sa vie privée. Qui, quand, où : l'on se croirait en présence d'un journaliste expérimenté qui rédige son *lead* avec un effet d'impartialité qui se poursuit dans le récit du « quoi », c'est-à-dire le récit des actions des personnages. Le lecteur voit à travers le regard de Corneille « l'ange de Dieu – il le voyait (εἶδεν) clairement » (Actes 10,3) et il entend littéralement ce que Corneille entend. L'objectivité factuelle et le dynamisme de la scène sont voués à rehausser la confiance du lecteur dans la voix du narrateur, qui, lui, s'efface pour que le lecteur soit à l'aise dans son rôle de témoin. Car c'est, en effet, le sens de la vue qui est sollicité chez le lecteur, lorsque la voix narrative revient encore une fois

pour s'assurer qu'il fixe son regard (ἀτενίσας – Actes 10,4) sur l'ange à travers les yeux de Corneille, pour l'inviter, ensuite, à s'associer au mouvement intérieur de frayeur qui s'empare du personnage (ἔμφοβος γενόμενος – Actes 10,4).

Associé ainsi au saisissement du centurion, le lecteur entend le message de l'ange : « Tes prières et tes aumônes sont montées en mémorial (μνημόσυνον) devant Dieu. Maintenant donc, envoie (πέμψον) des hommes (ἄνδρας) à Joppé et fait venir (μετάπεμψαι) Simon, le surnommé Pierre. Il loge chez un certain Simon, un corroyeur, dont la maison se trouve au bord de la mer » (Actes 10,5-6). La brièveté de ces propos permet non seulement de préciser les attentes divines, mais aussi l'acceptation dont jouit la piété de cet homme devant Dieu. Comme certains l'ont déjà noté, le langage employé pour l'exprimer s'avère significatif, car il renvoie au vocabulaire de la Septante, du Lévitique en particulier, relatif aux offrandes de céréales²⁰. L'analogie se veut ici imagée et anthropomorphique : de la même manière que l'odeur agréable des céréales monte vers Dieu et lui rappelle celui qui fait l'offrande, également, la prière et les aumônes de Corneille ramènent son souvenir devant le Seigneur qui, à son tour, le gratifie d'une vision angélique.

C'est dire que, d'une part, la piété de ce Gentil reçoit le même accueil que le Seigneur accorde aux offrandes des fils d'Israël. D'autre part, le caractère extraordinaire de cette occurrence, l'une des rares apparitions angéliques relatées en Luc–Actes, situe ce non-Juif dans un groupe de choix, en compagnie d'Israélites à part entière, tels que Zacharie (Luc 1,6), Marie (Luc 1,28), Jésus (Luc 23,43), Philippe (Actes 8,26) et, plus tard, Pierre (Actes 12,7) et Paul

²⁰ JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, p. 183. Sur l'arrière-fond vétérotestamentaire dans lequel baignent ces références, voir aussi WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles*, p. 348 ; FITZMYER, *Acts*, p. 451 ; Willem C. VAN UNNIK, « The Background and Significance of Acts X 4 and 35 », dans *Sparsa Collecta : The Collected Essays of Willem C. Van Unnik* (Supplements to Novum Testamentum, 29), vol. 1, Leiden, E. J. Brill, 1973, p. 213-258.

(Actes 27,23)²¹. Il n'est pas étonnant que les auteurs insistent sur la « judaïté » remarquable de ce païen²². Le détail de l'heure à laquelle l'ange entre chez lui (εἰσελθόντα πρὸς αὐτὸν – Actes 10,3), la neuvième du jour (περὶ ὄραν ἐνάτην τῆς ἡμέρας – Actes 10,3, c'est-à-dire trois heures de l'après-midi), suggère au lecteur que la prière de Corneille est synchronisée à la prière d'Israël²³, une information pour le moment suggérée, qui sera confirmée lorsque le centurion révélera qu'il était, en effet, en prière lors de l'arrivée du messager céleste²⁴. À suivre ces indices, cet homme issu de la gentilité est foncièrement proche d'Israël et de son Dieu, une attitude partagée, d'ailleurs, par toute sa maisonnée (Actes 10,2). Comme certains l'ont signalé, on ne pourrait pas demander mieux d'un bon Juif²⁵. Pourtant, nous le verrons, ceci ne rendra pas la rencontre avec lui moins problématique. L'accentuation de l'analogie ou si l'on veut, l'embrouillement des différences dont le lecteur est témoin à ce point-ci du récit constitue, de fait, la fine pointe du conflit qui bouleversera en aval le monde des personnages. Mais ne devançons pas trop.

²¹ TANNEHILL observe: « He [Cornelius] is favored with the vision of an angel of God, and the narrator presents the encounter in a form common in the Old Testament and previously used in Luke–Acts to describe divine messages to faithful Jews like Mary (Luke 1:26-38) and Ananias (Acts 9:10-17) », *The Narrative Unity of Luke–Acts*, vol. 2, p. 133.

²² TANNEHILL parle spécifiquement de la « Jewishness of this non-Jew », le fait que « Corneille is addressed like a Jew by the angel and portrayed like a Jew by the narrator », *The Narrative Unity of Luke–Acts*, vol. 2, p. 133. Pour VAN UNNIK, « he is treated as if he had been an Israelite », « The Background and Significance of Acts X 4 and 35 », p. 253. LAHURD va un peu plus loin quand elle affirme que « the depiction of Cornelius' piety in very Jewish terms is a clue to the identity of Luke's audience », *The Author's Call to the Audience*, p. 159.

²³ Comme le signale FITZMYER, la guérison du paralytique a lieu précisément à la même heure, au moment où Pierre et Jean se rendaient au Temple pour la prière (Actes 3,1). L'auteur ajoute ce commentaire : « This customary hour of afternoon prayer is explained in the OT as the “Tamid”, the continual burnt offering (Exod 29:39 ; Num 28:3-4,8 ; Ezek 46:13-15; Dan 9,21), when devout Jews would pause to pray or go to the Temple. Cf. Josephus, *Ant.* 3.10.1. § 65 », *The Acts of the Apostles*, p. 277. On trouvera des remarques générales sur certaines expressions de temps en Luc–Actes chez Henry J. CADBURY, « Some Lucan Expressions of Time (Lexical Notes on Luke–Acts VII) », dans *Journal of Biblical Literature*, 82 (1963), p. 272-278.

²⁴ Voir Actes 10,30.

²⁵ « Corneille accomplit donc tout ce qu'on attend d'un Juif pieux », JUEL, *Luc–Actes*, p. 166 ; « He is an uncircumcised Gentile (cf. 11:3), yet his piety parallels that of a devout Jew », TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke–Acts*, vol. 2, p. 133 ; « (...) il est agréable à Dieu autant que peut l'être un véritable Israélite », DUMAIS, « Le salut en dehors de la foi en Jésus-Christ ? », p. 167.

À Césarée, le message reçu de l'ange ne laisse pas de place au doute sur ce qui est attendu du centurion : tout de suite (vñv – Actes 10,5), il lui faut envoyer des hommes à Joppé pour faire venir Simon de chez Simon. Pas de confusion concernant ces homonymes. L'identité des deux hommes est bien définie : l'un est l'amphitryon, le propriétaire de la maison au bord de la mer, un emplacement prévisible étant donné son métier²⁶ ; l'autre est son invité, pas nécessaire d'en préciser le métier, son surnom suffit à l'identifier. Corneille possède ainsi l'information requise pour ramener l'individu visé, pas un autre, bien qu'il ignore toujours la finalité de ce voyage, une donnée éliée dans le message de l'ange. D'ailleurs, situé à ce moment du récit dans une position égale à celle du personnage, le lecteur partage avec lui son ignorance et ressent l'imminence de l'appel. Ce n'est pas le temps de s'informer sur des actions futures, en l'occurrence celles que Pierre aurait éventuellement à accomplir à Césarée. L'urgence de la convocation requiert d'écouter dans le présent et d'obéir dans la foi à l'envoyé céleste. Corneille ne pose pas de questions. Le message est assez clair : il faut faire venir Simon de chez Simon, Dieu sait pourquoi.

La réponse rapide et favorable de ce Gentil à la demande divine (Actes 10,7) vient s'ajouter aux faits qui parlent par eux-mêmes de sa légitime crainte de Dieu. Grâce à la factualité soutenue avec laquelle la voix narrative présente la scène, le lecteur en est témoin, bien que ce rôle ne se limite pas à celui de spectateur. Le manque d'information que le lecteur partage spécialement avec le personnage de Corneille le fait entrer dans l'instabilité inhérente au monde de l'histoire racontée et, par le fait même, commence à le transformer d'observateur en

²⁶ Sur ce point, MATHIEU observe : « La plupart des commentaires signalent que c'est sans doute là un détail historique puisque le métier de tanneur nécessitait l'utilisation de beaucoup d'eau », *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc*, p. 256.

participant²⁷. Tout se passe, cependant, sous l'égide de l'objectivité, car l'information n'est pas disponible. Mais est-ce le cas ?

Le déroulement de la mise en récit apportera, au contraire, des indices qui viendront montrer que le silence sur la finalité du voyage éventuel de Simon vers Césarée est largement prémédité, en ce sens que le récit rappellera à répétition cette ellipse et qu'elle sera progressivement comblée. Il deviendra alors de plus en plus évident que les personnages, contrairement au lecteur, étaient au courant, au moins en partie, du but de ce voyage et conséquemment, que l'effet du réel qui transforme le lecteur en témoin n'est qu'une construction. À ce moment-ci de notre histoire, cependant, rien ne laisse le soupçonner, car le choix stratégique de Césarée comme point de départ de la mise en récit situe le lecteur, le seul assistant à cette scène, dans une position cognitive supérieure à celle du personnage de Pierre qui, lui, reste à Joppé, ignorant les événements décisifs survenus non loin d'où il se trouve. Au fond, on est en présence ici d'une stratégie récurrente de contrôle de l'information caractéristique des récits paradigmatiques lucaniens : de la même manière qu'à Nazareth le lecteur avait accès à la véritable identité de Jésus bien avant le personnage de « tous » et de la même manière qu'à la Pentecôte, le lecteur était au courant de ce que les disciples étaient sur le point de devenir, bien avant les Juifs pieux réunis à Jérusalem, cette fois-ci, à Césarée, avant que Pierre ne soit convoqué sur scène, le lecteur est initié à la véritable identité de Corneille, un homme manifestement Gentil et pourtant, exceptionnellement proche d'Israël et de son Dieu²⁸. On peut le deviner, cette différence de point de vue entre le lecteur et le personnage de Pierre affectera la

²⁷ LAHURD signale spécifiquement le rôle des ellipses dans la transformation des lecteurs en « insiders », c'est-à-dire en participants des événements racontés. Voir ci-dessus, p. 39-40.

²⁸ Ces remarques renvoient aux suggestions faites au chapitre 1 concernant d'une part l'élément systémique derrière le choix de Césarée comme point de démarrage du micro-récit d'Actes 10,1-11,18 (voir ci-dessus, p. 58, n. 194) et, d'autre part, la précision au sujet de l'agent narratif sollicité par la double appartenance identitaire de Corneille (voir p. 58, n. 193). On peut affirmer maintenant que, par rapport à cette dernière, le « rapprochement » qu'elle favorise (voir p. 57, n. 190) ne vise nullement les personnages du récit, mais bien le lecteur, le seul témoin de la scène et le seul capable de capter les insinuations de la voix narrative.

manière dont chacun prendra part aux événements à venir. Chose certaine : si l'on se fie aux épisodes de Nazareth et de la Pentecôte, la récurrence d'un schéma d'ignorance chez « tous », chez les « Juifs habitant à Jérusalem » et maintenant, chez Pierre, laisse pressentir que c'est en grande mesure du côté de l'apôtre que le changement est envisagé.

La vision de Pierre (Actes 10,9-16)
« Lève-toi, Pierre, tue et mange »

Après avoir placé avec soin le focus sur la scène de la rencontre entre Corneille et l'ange et après avoir engagé progressivement les capacités de vision, d'audition et d'empathie du lecteur, le narrateur lucanien ouvre grand l'objectif de sa caméra au verset 9. Il offre alors une vue panoramique qui montre simultanément, d'une part, l'ambassade de Corneille proche de sa destination et, d'autre part, le geste de Pierre qui, à Joppé, monte sur la terrasse de la maison de Simon pour prier. Le petit angle employé pour narrer Actes 10,1-8 cède ainsi sa place au grand angle, avant que l'objectif ne se referme encore pour focaliser de près sur ce qui va se passer sur la terrasse. En fait, ce mouvement en avant et en arrière qui accorde à la voix narrative une qualité cinématographique va se répéter à trois reprises au long du micro-récit (versets 9, 17 et 24) et va marquer à chaque moment la présence d'une nouvelle section narrative. Il s'agit là, encore une fois, d'une stratégie récurrente qui cherche à influencer la participation du lecteur, en lui faisant expérimenter l'immédiateté et le réalisme temporel d'une histoire qui *semble* lui donner de l'avance par rapport aux personnages. Avec la progression de la mise en récit, la synchronie des événements devient de plus en plus explicite, plus chargée aussi au niveau théologique. En ce sens, la simultanéité ne constitue pas une simple coïncidence strictement temporelle, comme le laissait déjà entrevoir la correspondance à peine suggérée entre l'heure de la prière de Corneille et celle de la prière d'Israël (Actes 10,3 ; cf. 10,30). En fait, le même principe se vérifie dans l'aperçu panoramique du verset 9 : d'une part, grâce à une communication divine, les envoyés du

centurion sont en chemin et d'autre part, en vue de la communication divine, l'apôtre se retire à une heure qui n'est pas communément celle de prier, mais plutôt celle de manger²⁹.

La vue d'ensemble offerte au lecteur par la voix narrative inclut d'ailleurs non seulement ce qui se passe sur le chemin et sur la terrasse, mais aussi les préparatifs qui se font à l'étage inférieur de la maison de Simon, où l'on est en train d'apprêter le repas (Actes 10,10). Encore une fois, l'abondance des informations ancre ici l'objectivité de cette scène, dont la description sollicite particulièrement le sens de la vue. En quelque sorte, ces trois images anticipent les enjeux à venir : d'abord, des êtres humains en chemin, ensuite, l'apôtre en prière, à l'écoute de Dieu et finalement, de la nourriture. Le lecteur, lui, a l'avantage d'entrevoir que ce qui se joue ici est la réalisation d'une rencontre.

Le focus change au verset 11, lorsque la voix narrative détourne encore son objectif de la pluralité des personnages et des lieux, à la solitude de Pierre sur le toit, d'une vue extérieure à une vue qui se veut intérieure, associée étroitement à l'expérience du personnage. Afin d'assurer l'identification du lecteur à ce dernier, le narrateur change aussi le temps narratif, lequel bascule du passé au présent. En extase, Pierre observe (θεωρεῖ) – et le lecteur avec lui – le ciel (οὐρανὸν) ouvert. Ce qui descend sur la terre (ἐπὶ τῆς γῆς), cette sorte de toile géante (μεγάλην – Actes 10,11) rassemble, en fait, sous le signe de la globalité et côte-à-côte, ce qui appartient distinctement à la terre (τῆς γῆς) et au ciel (τοῦ οὐρανοῦ), c'est-à-dire tous (πάντα) les quadrupèdes, les reptiles et les oiseaux (Actes 10,12), qui sont alors offerts en nourriture à l'apôtre.

²⁹ Sur la « sixième heure » (περὶ ὥραν ἕκτην – Actes 10,9), FITZMYER précise : « (...) perhaps the time for the midday meal, as in Greece and Rome. It was not an ordinary time for Jewish prayer », *The Acts of the Apostles*, p. 454. BRUCE ajoute à cela : « Noon was not one of the appointed times for public prayer, but pious Jews like Daniel (Dan 6:10) who prayed three times a day probably prayed then (cf. Ps. 55:17) », *The Book of the Acts*, p. 205.

En ce qui suit, sans abandonner la qualité visuelle de la scène, c'est plutôt une qualité d'écoute qui est sollicitée lorsqu'une voix demande: « Debout (Ἀναστάς), Pierre, tue et mange » (Actes 10,13). Le choix de ces mots, particulièrement le participe aoriste du verbe ἀνίστημι, ne saurait pas laisser le lecteur indifférent. En effet, c'est le même terme que Pierre avait employé à répétition à Lydda et à Joppé, lorsqu'en évoquant le vocabulaire technique propre à la résurrection, il délogeait la paralysie d'Énée et la mort de Tabitha au nom du Ressuscité³⁰. À la différence de ces occasions, dans lesquelles l'impératif certifiait une action inachevée (ἀνάστηθι – Actes 9,34.40), ici, la présence du participe aoriste (Ἀναστάς) en tête de l'énumération suggère plutôt une action accomplie³¹. L'ordre de tuer et de manger suppose donc que Pierre soit debout et ce, non seulement au niveau de sa posture physique, mais surtout de sa posture intérieure, transformée par l'effet rénovateur et dynamique de la résurrection³². Hélas, ce ne semble pas être le cas. Non seulement Pierre n'est pas debout, mais il se refuse de l'être, apparemment, pour de très bonnes raisons. « Nullement, Seigneur (Μηδαμῶς, κύριε), répond-il à

³⁰ GAVENTA, *Acts*, p. 166. Sur le vocabulaire technique de la résurrection, voir MATHIEU, *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc*, p. 63, n. 19.

³¹ Ce n'est pas spécifiquement l'aoriste, – ayant très souvent une valeur strictement descriptive –, qui signale le caractère accompli de l'action, mais bien le fait que le participe aoriste se trouve en tête de l'énumération.

³² MATHIEU considère que l'ordre de se lever peut être interprétée sur deux registres. D'abord, l'apôtre est demandé littéralement de se mettre debout parce que, « comme lors de sa prière pour Tabitha, Pierre s'était mis à genoux pour prier ». Ensuite, de manière symbolique, « étant donné le sens technique du verbe ἀνίστημι désignant la résurrection, il est aussi possible que le narrateur indique ici le besoin pour Pierre d'être relevé par Dieu pour qu'il entreprenne une autre phase de la mission confiée par Jésus », *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc*, p. 258. À cause de la façon dont Luc se sert de l'amphibologie ici et ailleurs (voir ci-dessous, p. 141, n. 35), nous retenons cette deuxième possibilité. De fait, un jeu sémantique de nature similaire impliquant le verbe ἀνίστημι se vérifie dans le discours de Pierre suite à la guérison de l'infirme de la Belle Porte. À cette occasion-là, comme le fait remarquer Jacques DUPONT, l'amphibologie créée par le verbe grec, « que nous traduisons tantôt “susciter” et tantôt “ressusciter” » (p. 249), place la citation de Deutéronome 18,15.18.19 dans le registre de la résurrection du Christ. Le prophète semblable à Moïse que Dieu suscitera (ἀναστήσει) parmi « vos frères » (Actes 3,22) – nous suivons toujours DUPONT – est ainsi clairement identifié lorsque Pierre conclut : « C'est pour vous d'abord que Dieu a ressuscité (ἀναστήσας) son serviteur et l'a envoyé vous bénir en détournant chacun de vous de ses perversités » (Actes 3,26). Voir « L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes », dans *Études sur les Actes des apôtres* (Lectio divina, 45), Paris, Éditions du Cerf, 1967, p. 248-249. Sur l'amphibologie élever/susciter/ressusciter et la relecture du passé à la lumière du présent qu'elle instaure, voir Odile FLICHY, « Inscrire la nouveauté dans la continuité », dans Émanuelle STEFFEK – Yvan BOURQUIN (éds.), *Raconter, Interpréter, Annoncer. Parcours du Nouveau Testament. Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60^e anniversaire*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 260-272.

la voix³³, car je n'ai jamais rien mangé de profane ni d'impur (κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον)³⁴ » (Actes 10,14).

Comme Corneille auparavant (cf. Actes 10,4), Pierre identifie la voix qui lui parle à celle du « Seigneur ». Quel Seigneur au juste ? La suite de la mise en récit permettra de le préciser. On pourrait dire pour le moment que, comme Corneille, Pierre reconnaît en celui qui lui adresse la parole quelqu'un de surnaturel, peut-être Dieu lui-même³⁵. Pourtant, contrairement au centurion païen, l'apôtre se refuse à obéir. Certains essaient de le justifier : s'il avait perçu la demande divine comme une épreuve, une sorte de test destiné à confirmer sa fidélité à la Loi, ce

³³ L'adverbe négatif « μηδαμῶς » n'est employé nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament (Mikeal C. PARSONS, « “Nothing Defiled AND Unclean” : The Conjunction's Fonction in Acts 10:14 », dans *Perspectives in Religious Studies*, 27/3 (2000), p. 265). Son usage emphatique sur les lèvres de l'apôtre constitue un écho de la protestation du prophète Ézéchiel (« Μηδαμῶς, κύριε », Ézéchiel 4,14 LXX), invité lui aussi par le Seigneur à manger une nourriture impure (ἀκάθαρτα – Ézéchiel 4,13 LXX). Voir HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 348 ; WILLIAMS, *Acts*, p. 173 ; PARSONS, « “Nothing Defiled AND Unclean” », p. 265.

³⁴ Nous sommes de l'avis de HAENCHEN que l'expression « κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον », telle qu'employée par Pierre, constitue un hendiadys (*The Acts of the Apostles*, p. 348). En d'autres mots, à ce moment-ci de son parcours, le personnage est en train d'exprimer une seule et même réalité : son attachement aux préceptes de la Loi concernant la nourriture. Toutefois, au fur et à mesure que l'apôtre progresse dans la compréhension de son extase, la différence subtile de signification de ces deux termes va être de plus en plus mise en valeur. La conjonction copulative καὶ (Actes 10,13) va céder alors sa place à la disjonctive ἢ (Actes 10,28 ; 11,8), ce qui va mettre fin au hendiadys et, du même coup, à la compréhension initiale de l'apôtre véhiculée par cette figure. À ce propos, voir PARSONS, « “Nothing Defiled AND Unclean” », p. 263-274.

³⁵ La remarque de Joseph B. TYSON est tout à fait pertinente ici : « The voice that Peter hears [in Simon's house] is that of the ascended Jesus or of God, since he uses the address *kyrios* », « The Gentile Mission and the Authority of Scripture in Acts », dans *New Testament Studies*, 33 (1987), p. 625-626. À l'exception d'Actes 25,26, le titre de « Seigneur » (ὁ κύριος) est employé en Luc-Actes exclusivement à l'endroit de Dieu ou de Jésus. Dans certains cas, la distinction entre l'un et l'autre est obvie, par exemple, quand le narrateur ou les personnages font clairement référence à Dieu comme « Seigneur » (Luc 1,6.16.32.58 ; 2,24 ; 4,8.18.19 ; 7,21.27 ; 19,38 ; 20,42-44 ; Actes 2,34.39 ; 3,20.22 ; 4,26 ; 7,31.33.49) ou quand ils attribuent sans ambiguïté ce titre à Jésus Christ (Luc 2,11 ; 5,8.12 ; 6,46 ; 7,6.13 ; 9,54.61 ; 10,1.17.39-41 ; 11,1.39 ; 12,41-42 ; 13,23 ; 17,5-6.37 ; 18,41 ; 19,8 ; 20,42-44 ; 22,33.38.49.61 ; 24,3.34 ; Actes 1,6.21 ; 2,34.36 ; 4,35 ; 7,59-60 ; 8,16 ; 9,1.5.10-11.13.15.17.27-28.42). Cependant, il est parfois pratiquement impossible de les distinguer, comme dans le cas qui nous occupe. Cette amphibologie qui traverse l'ensemble de Luc-Actes s'avère cruciale pour répondre à la question tout à fait centrale de l'identité de Jésus et corrélativement, pour préciser l'identité et la portée de la mission de ses apôtres et de ses disciples. Il n'est donc pas du tout surprenant de la retrouver ici. En ce qui a trait au seul cas où le titre de « Seigneur » est attribué à quelqu'un d'autre, en l'occurrence à l'auguste empereur (τὸν Σεβαστὸν – Actes 25,25), il s'agit de l'exception qui confirme la règle : non seulement l'usage du mot dans cette circonstance spécifique s'avère subtilement ironique, mais celui qui l'emploie, le gouverneur Porcius Festus, est un personnage qui manque de crédibilité aux yeux du lecteur.

comportement serait pleinement compréhensible³⁶. Or, bien que cette hypothèse soit vraisemblable, l'emphase privilégiée par le texte ne se situe pas là. En revanche, ce qui est souligné avec insistance par le parallélisme antithétique de la mise en récit est le contraste entre l'identité et l'agir de ces deux hommes : l'un, Gentil, mais exceptionnellement proche d'Israël et de son Dieu, répond sans délai à l'urgence d'une convocation divine qui se veut largement elliptique ; l'autre, Juif à part entière, résiste farouchement à la convocation divine, précisément parce que, dans la perspective de la Loi de Moïse, elle se veut profondément déroutante sinon irrecevable³⁷. L'on pourrait dire que chacun est éprouvé là « où le bât blesse », chacun doit accepter de « mourir » *un peu* à sa manière habituelle de se comprendre et se laisser dépayser par l'irruption de Dieu dans le présent : l'officier de l'armée de César, accoutumé de par son métier à donner des ordres et à recevoir des explications³⁸, obéit à un mandat extrêmement pressant et à moitié explicite³⁹, alors qu'à l'apôtre de Jésus Christ, témoin à temps et à contretemps de l'accomplissement des Écritures d'Israël, il est demandé de réaliser des actions qui sembleraient de prime abord contester l'autorité même des Écritures qu'il vénère et proclame. De toute évidence, comme le répète la voix à trois reprises, quelque chose doit mourir (θῦσον – Actes 10,13), bien que Pierre ne puisse pas l'accepter pour le moment, étant donné l'embarras que lui causent les termes spécifiques dans lesquels cette « mort » est envisagée.

³⁶ Voir J. Duncan M. DERRETT, « Clean and Unclean Animals (Acts 10:15, 11:9) : Peter's Pronouncing Power Observed », dans *Heythrop Journal*, 29 (1988), p. 209 ; ALETTI, *Quand Luc raconte*, p. 43.

³⁷ Il s'agit ici d'un cas typique de ce que Shlomith RIMMON-KENAN appelle « reciprocal characterisation » : « When two characters are presented in similar circumstances, the similarity or contrast between their behavior emphasizes traits characteristic of both », *Narrative Fiction : Contemporary Poetics* (New Accents), London / New York, Methuen, 1983, p. 70.

³⁸ Voir FLESSEN, *An Exemplary Man*, p. 125-130.

³⁹ Comme le remarque FLESSEN : « Carrying out the directions of the angel of God in Acts 10, Cornelius is an exemplary leader who uses his military authority for the benefit of the mission of the God of Israel (...). The angel directs him to use his authority for the right purpose », *An Exemplary Man*, p. 128.

En effet, la réponse négative de l'apôtre n'a rien d'étonnant quand on la situe dans le contexte des prescriptions alimentaires juives consignées dans le Lévitique et le Deutéronome⁴⁰. Du point de vue du personnage, c'était Dieu lui-même qui, par l'intermédiaire de sa parole, était à l'origine de l'interdit de manger de l'impur, un précepte étroitement lié à l'élection d'Israël⁴¹. En plus, puisque le narrateur ne fournit aucune explication concernant ces prescriptions, il faut déduire que le lecteur impliqué est en mesure de pleinement saisir l'envergure de la problématique identitaire à laquelle la voix confronte l'apôtre : accéder à sa demande de manger sans discriminer le pur de l'impur revenait à désavouer une pratique sanctionnée par la Torah, donc à nier ce que cette pratique signifiait en tant que « signe visible » de son appartenance au

⁴⁰ Particulièrement, Lévitique 11,1-23 ; 20,22-26 et Deutéronome 14,3-21. Les exemples de l'attachement d'Israël aux prescriptions alimentaires de la Torah sont abondants dans la littérature biblique postexilique, particulièrement Daniel 1,8-16 ; 2 Maccabées 6-7 ; Esther 5,4-8 ; 6,14 ; Judith 10,5 ; 12,2-4.17-19 et Tobie 1,10-13. Dans le cas du livre d'Esther, les additions au texte grec deviennent davantage explicites à ce sujet. Voir, par exemple, Esther 4,17x LXX. Dans la littérature extrabiblique, voir entre autres la *Lettre d'Aristée*, *Joseph et Aséneth* et *le Livre des Jubilés*. Des extraits de ces trois textes sont commentés par ESLER dans son ouvrage *Community and Gospel in Luke–Acts*, p. 81-83.

⁴¹ Jacob MILGROM souligne le lien intrinsèque entre les prescriptions alimentaires et la notion d'élection, mais il assume, nous semble-t-il, indûment, que les premiers chrétiens ont rejeté, avec les interdits diététiques, la réalité même de l'élection d'Israël. Il écrit : « Abolishing dietary laws, Scripture informs us, also abolishes the distinction between gentile and Jew. And that is exactly what the founders of Christianity intended to accomplish, to end once for all the notion that God had covenanted himself with a certain people who would keep itself apart from all the other nations », *Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, vol. 3), New York, Doubleday, 1991, p. 726. En prenant comme point de référence l'ouvrage de Luc, à qui l'on pourrait probablement attribuer l'appellation de « founder of Christianity », on peut dire que ce n'est pas la reconnaissance de l'élection d'Israël ni sa fidélité à la Loi qui sont mises en question (voir ci-dessus les propos de JERVELL, p. 29-31), mais bien l'interprétation extrême, automatique, du mandat divin qui l'enjoignait à se séparer des Nations. Comme nous essayons de le montrer plus loin, dans la perspective lucanienne, non seulement la Loi doit continuer d'être observée par les chrétiens d'origine juive, mais la prééminence d'Israël se manifeste dans la place de choix qui lui est accordée dans la prédication apostolique depuis la première jusqu'à la dernière page des Actes. Cette prééminence fait dire à JOHNSON, – à notre avis, de manière hyperbolique –, qu'une fois que « the story of the prophet and the people comes to its *climax* » dans les sept premiers chapitres du livre, le restant des Actes « must be considered strictly *denouement* », *The Acts of the Apostles*, p. 14.

peuple élu⁴², une transgression d'autant plus grave vu le contexte socio-historique du premier siècle⁴³.

En ces circonstances, les exégètes proposent deux interprétations opposées. D'abord, il y a ceux qui se portent défenseurs de la voix : après tout, suggèrent-ils, sans enfreindre la Loi, l'apôtre aurait pu choisir un animal pur parmi ceux rassemblés sur la toile⁴⁴. Un raisonnement qui, en principe valide, revient à rater le sens même d'une vision caractérisée par la globalité : l'ordre de tuer et de manger concernait, évidemment, ce qui avait été donné à Pierre de voir, c'est-à-dire « tous » (πάντα) les quadrupèdes, les reptiles et les oiseaux (Actes 10,12), sans distinction. Une lecture contraire à cette première est défendue par ceux qui soutiennent qu'obéir à l'ordre de la voix, radicalement incompatible avec certains interdits alimentaires de la Torah (notamment ceux concernant la consommation des viandes), constitue le signe le plus clair de leur abrogation. À suivre cette ligne de pensée, il y aurait un antagonisme intrinsèque entre la voix du Seigneur entendue par Pierre et la parole de Dieu contenue dans les Écritures. D'ailleurs, l'absence de citations bibliques dans cet épisode (sauf la brève allusion du verset 43) est invoquée à l'appui de cette interprétation. Puisque Luc n'a pas pu recourir aux Écritures pour légitimer « l'annulation

⁴² À propos des « signes visibles » de cette appartenance, JUEL écrit : « À l'époque de Luc, il y avait déjà bien longtemps qu'on voyait en la Loi un signe d'identité. Particulièrement pour les Juifs qui vivaient en dehors d'Israël, parmi les païens, c'était l'adhésion à un code distinct qui permettait d'identifier un membre du Peuple élu (...), car c'était précisément les signes visibles d'obéissance à la Loi (tels que abstention de la viande de porc, repos sabbatique et pratique de la circoncision) qui maintenaient visible l'identité juive dans un monde païen », *Luc-Actes*, p. 170.

⁴³ Comme le souligne WRIGHT : « If Torah was a vital symbol within first-century Judaism, it was a severely practical one. At a time when Judaism's distinctive identity was under constant threat, Torah provided three badges in particular which marked the Jew out from the pagan : circumcision, Sabbath, and the kosher laws, which regulated what food could be eaten, how it was to be killed and cooked, and with whom one might share it (...) One could debate the details of *how* these marks should be maintained ; *that* they should be observed was not to be questioned. A challenge at this point was like an axe laid to the roots of the tree », *The New Testament and the People of God*, p. 237-238.

⁴⁴ À cet égard, la question de BARRETT : « And why does Peter assume that, out of all animals there are, he was expected to pick out an unclean one ? », *The Acts of the Apostles*, p. 157. BRUCE observe : « Peter might no doubt have slaughtered and eaten one of the "clean" animals ; but he was scandalized by the unholy mixture of clean animals with unclean », *The Book of the Acts*, p. 206, n. 18. HAENCHEN soutient au contraire : « Peter's answer [to the heavenly voice] does not really make sense unless only unclean things were placed before him », *The Acts of the Apostles*, p. 362.

des régulations diététiques », il a dû faire appel à une autorité supérieure⁴⁵, d'où la « rafale d'interventions surnaturelles jalonnant le parcours », qui fonctionnent comme une accréditation *de facto* venant du ciel⁴⁶. Pourtant, non seulement les régulations diététiques sont toujours présentes quelques chapitres plus loin (Actes 15,20.29)⁴⁷, mais le texte des Actes rend explicite par l'intervention de Jacques lors de l'assemblée de Jérusalem, que les événements vécus par Pierre entre Joppé et Césarée « concordent avec les paroles des prophètes » (Actes 15,15), tout particulièrement l'oracle d'Amos 9,11-12 (Actes 15,16-17), qu'il cite en suivant le texte de la Septante⁴⁸. La question s'impose, à savoir s'il y avait vraiment quelque chose d'incompatible avec les Écritures dans l'expérience pétrinienne ou si, par contre, l'absence de références bibliques en Actes 10,1–11,18 est due plutôt à une décision stratégique de l'auteur impliqué, qui choisit délibérément de reporter l'explicitation des fondements scripturaires de l'expérience missionnaire de Pierre, en fonction de son lecteur⁴⁹.

⁴⁵ « For such a drastic thing as the annulment of dietary regulations to occur, it was necessary to call upon an authority higher than scripture, and this is what Luke did », TYSON, « The Gentile Mission and the Authority of Scripture in Acts », p. 629. Traduction libre.

⁴⁶ Voir MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1–12)*, p. 369. Dans la même veine, les propos de MATSON – BROWN : « The Scriptures of ancient Israel that give raise to Peter's symbolic world of strict dietary regulations must be ignored by Peter at this stage of narrative development. In fact, in the story of Cornelius, Luke departs from his practice elsewhere of citing Scriptures to justify the Gentile mission (...) precisely because Scripture seems so adamantly opposed to God's expressed intentions at this stage of salvation history, a tension that could hardly escape Luke's notice », « Tuning the Faith », p. 457.

⁴⁷ TYSON semble reconnaître le défi que représente pour son argument en faveur de l'annulation des prescriptions alimentaires en Actes 10,1–11,18 (voir ci-dessus, n. 45) la présence des régulations diététiques du chapitre 15 des Actes, ainsi que le fait que l'œuvre de Luc n'affirme nulle part catégoriquement, comme le fait, par exemple, l'évangile marcion (Marc 7,14-23), que la distinction entre pur et impur applicable à la nourriture est abolie. Il concède : « Luke (...) has refused to interpret Peter's vision as an annulment of the food laws. That point is borne out in the so-called apostolic decree in Acts 15.20 (cf. 15.29 ; 21.25), which seems to impose some dietary regulations on Gentiles. This is a notorious problem for those who think that the vision of Peter constitutes an annulment of the laws of kashrut (...) », « The Gentile Mission and Scripture in Acts », p. 628. Emphase ajoutée.

⁴⁸ Voir le commentaire d'Actes 15,15 dans *La Bible de Jérusalem*, p. 1459.

⁴⁹ Il faut dire que l'absence de citations explicites des Écritures n'empêche pas que les échos et les allusions bibliques dans le passage soient nombreux. En plus des articles de DION et de WALL mentionnés plus tôt (p. 48, n. 145), voir Jacques DUPONT, « “Le Seigneur de tous” (Ac 10:36 ; Rm 10:12) : Arrière-fond scripturaire d'une formule christologique », dans G. HAWTHORNE *et al.* (éds.), *Tradition and Interpretation in the New Testament, FS. Edward E. Ellis*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987, p. 229-236 ; Ronald E. CLEMENTS, « The Old Testament Background of Acts 10:34-35 », dans Naymond H. KEATHLEY (éd.), *With Steadfast Purpose : Essays in Honor of Henry Jackson Flanders Jr.*, Waco, Baylor University, 1990, p. 203-216 ; Simon OXLEY, « Certainties Transformed : Jonah and Acts 10:9-35 », dans *Ecumenical Review*,

Comme nous le verrons, c'est dans le contexte d'une mise en récit qui omet continuellement des pièces d'information, pour les dévoiler au temps voulu, qu'il faut comprendre l'apparente absence des Écritures en Actes 10,1–11,18. À proprement parler, l'information n'est pas manquante, mais intentionnellement différée en vue d'engager le lecteur dans une quête sans répit qui cherche à le déstabiliser, à le transformer en participant actif des événements racontés⁵⁰ et, par ce biais, à lui faire partager de l'intérieur l'expérience de transformation des personnages du récit. À cette première observation, il faut en ajouter une deuxième concernant la nature des micro-récits paradigmatiques, lesquels esquissent la présentation d'un certain nombre de lignes thématiques, qui doivent ensuite être reprises au fur et à mesure que le macro-récit progresse⁵¹. En ce sens, en sa qualité programmatique, Actes 10,1–11,18 amorce la problématique de la consommation des viandes, laquelle sera reprise et tranchée au chapitre 15. Ce dernier, loin d'être redondant comme le suggèrent certaines analyses, constitue la clôture nécessaire d'une question majeure gardée toujours ouverte et réglée juste avant que la mission de Paul, sans le compagnonnage de Barnabé, ne commence (Actes 15,36-40)⁵². Ainsi, considérée dans un sens strictement littéral au niveau de l'histoire racontée, la voix du Seigneur semblerait, en effet, contester l'existence même de la barrière qui discriminait les animaux purs des impurs en vue de la consommation et donc aller contre la Torah. Au niveau du discours, cependant, l'emphase de la mise en récit invite fortement le lecteur à prendre en considération d'autres indices.

À cet égard, le fait que le lecteur voit cette scène sur l'arrière-fond de celle qui l'a précédée influence nécessairement sa perception. Certes, il partage largement l'étonnement de

56/3 (2004), p. 322-326. Voir aussi NEIRYNCK, « Actes 10,36-43 et l'Évangile », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 60 (1984), p. 111-117.

⁵⁰ Voir ci-dessus, p. 39-40 et 136-137.

⁵¹ Voir ci-dessus, p. 90-91.

⁵² En ce sens, comme le fait valoir ALEXANDER (« "This Is That" », p. 64), le chapitre 15 des Actes forme une *inclusio* avec le récit paradigmatique d'Actes 10,1–11,18. Cette idée sera reprise au chapitre quatrième.

l'apôtre et ignore comment ce dernier résoudra le dilemme auquel le confronte la voix du Seigneur, mais cela ne l'empêche pas de voir ce qui est en jeu dans l'attitude de Pierre. Car à Joppé, comme auparavant à Césarée, l'imminence de l'appel demande d'écouter attentivement dans le présent. Or, l'écoute de Corneille l'amène à accorder sa foi à l'ange, sans chercher à connaître des actions futures qui ne lui sont pas communiquées (notamment, celles qui expliqueraient pourquoi il doit faire venir Pierre à Césarée), alors que Simon, lui, s'emploie à renseigner le Seigneur au sujet d'actions passées qui rendent irrecevable la demande divine, en l'occurrence son indéfectible évitement des aliments impurs. De son point de vue, il s'agit d'une raison irrécusable, pourtant, aux yeux du lecteur, c'est la logique même de son agir qui s'avère déficiente. La voix du Seigneur ne tarde pas à le confirmer.

Non, ce n'est pas Simon qui renseigne Dieu. C'est plutôt Dieu qui lui apprend qu'il a agi dans le passé et qu'en vertu de cette action purificatrice ignorée de l'apôtre, il n'y a plus d'impur ni de profane. À trois reprises, il l'entend : « Ce que Dieu a purifié, toi, ne le dis pas profane » (Actes 10,15). En d'autres mots, si l'on nous permet de paraphraser la voix : « C'est ta manière de parler, Pierre, qui fait problème, parce que tes catégories exclusives, non pertinentes, contredisent l'agir de Dieu »⁵³. Toutefois, au lieu d'écouter ce message troublant, au lieu de le laisser faire son chemin en lui, à la limite, au lieu de poser des questions et d'engager un dialogue avec le Seigneur comme l'avaient fait, par exemple, Ananie (Actes 9,10-16) et même, Marie (Luc 1,26-38), Pierre rétorque encore et encore avec les mêmes paroles, retranché dans sa position. À la troisième reprise, il devient évident que Pierre est incapable d'écouter, d'accorder le moindre crédit à une parole divine qui semble questionner ses points de repère les plus sûrs. Au fond, il ne croit pas que Dieu ait purifié quoi que ce soit.

⁵³ Comme le remarque GAVENTA : « What is at issue between Peter and the heavenly voice is not Peter's luncheon menu but the way he applies the terms "profane" and "unclean" ». Voir ci-dessus, p. 51, n. 160.

Se fermer à l'irruption du Seigneur dans le présent, se refuser à écouter une parole divine qui semble destinée à ébranler ses certitudes les plus chères, voilà le problème de l'apôtre, la raison pour laquelle son échange avec la voix conduit à l'aporie et sa parole demeure non pertinente. Nous avons mentionné Ananie et certainement, il faudrait voir aussi la scène du triple refus de Pierre à la lumière des événements de Damas, à la lumière d'une contestation divine de la logique humaine la plus élémentaire (Actes 9,13-16). Une possibilité d'interprétation que le texte lucanien semble non seulement autoriser mais encourager, étant donné le remarquable parallélisme qui caractérise ces deux épisodes⁵⁴. En outre, il faut penser à Philippe, qui a dû lui aussi défier le « bon sens » pour répondre à la demande du Seigneur (Actes 8,26)⁵⁵. Ce n'est pas un hasard si ces deux personnages (Ananie et Philippe, les seuls disciples associés jusqu'à maintenant à l'éventuelle proclamation de la Bonne Nouvelle au-delà des limites d'Israël) se retrouvent devant une sollicitation divine à la limite de l'absurde. Que Pierre soit le troisième ne saurait échapper au lecteur, alerté désormais qu'il faut une bonne dose d'audace, de « divine folie », pour que la Bonne Nouvelle atteigne les Nations, jusqu'aux confins de la terre. Cette fois-ci, cependant, le refus récurrent de l'apôtre risque de mettre en péril le chemin parcouru et avec lui, le futur de la mission.

Puisque rien n'autorise le lecteur à douter de la fiabilité de la voix du Seigneur, jusqu'ici indéfectiblement crédible dans sa contestation de la logique humaine, il perçoit que ce qui est en jeu en bout de ligne lorsque la toile monte au ciel (Actes 10,16) est le bien-fondé de la parole pétrinienne et par le même biais, sa fiabilité en tant que témoin, tous deux reliés étroitement à sa capacité d'écoute dans le présent. Un enjeu qui secoue non seulement le monde des personnages à Joppé, à Césarée et plus tard, à Jérusalem, mais qui touche aussi le lecteur impliqué, destinataire de choix d'un effort narratif qui vise, dès le début, à lui faire reconnaître la solidité de

⁵⁴ Sur ce parallélisme narratif noté par « plusieurs commentateurs », voir ALETTI, *Quand Luc raconte*, p. 42-43.

⁵⁵ Voir ci-dessus, p. 116.

l'enseignement reçu (Luc 1,4). Aux yeux du lecteur, il en va de l'authenticité du témoignage de Pierre et avec lui, de la solidité même de la tradition dans laquelle il a été initié. Dans la crédibilité de ce « témoin oculaire devenu serviteur de *la parole* » (Luc 1,2) par excellence, qui est Pierre, se joue donc, non seulement la suite de l'épisode, mais aussi le fondement même de l'entreprise narrative de Luc, la consistance persuasive de son argument. Dès lors, tout dépend de la manière dont l'apôtre va résoudre le dilemme dans lequel il se trouve, le conflit apparemment sans issue qui lui fait opposer la voix du Seigneur au Dieu des Écritures.

Avant de passer à la prochaine étape de notre exposé, récapitulons brièvement les résultats de notre analyse de la section 1 (*Vision à Césarée*) et de la section 2 (*Vision à Joppé*) du texte qui nous occupe. Nous avons vu que le parallélisme de la mise en récit en Actes 10,1-8 et Actes 10,9-16 invite à lire l'expérience visionnaire de Pierre sur l'arrière-fond de l'expérience visionnaire de Corneille. Ces individus si différents mais ultimement si proches sont tous deux confrontés par le Seigneur à des situations qui mettent à l'épreuve leur compréhension de soi, des situations qui provoquent aussi des réponses contrastées : le centurion païen accorde sa foi à l'ange du Seigneur sans chercher à connaître des actions futures qui ne lui sont pas communiquées (notamment, celles qui expliqueraient pourquoi il doit faire venir Pierre à Césarée), alors que Simon, lui, s'emploie à renseigner le Seigneur au sujet d'actions passées qui rendent irrecevable la demande divine, en l'occurrence son indéfectible évitement des aliments impurs, l'effort de toute une vie sous l'égide de la Loi. Bien que le Seigneur invite Pierre à trois reprises à reconnaître une action purificatrice de la part de Dieu qui risque de lui faire changer sa manière de parler (et implicitement, de penser et d'agir vis-à-vis l'impur et le profane), sa compréhension et son discours demeurent figés. Son incapacité à écouter Dieu dans le présent, à engager avec le Seigneur un dialogue franc à l'instar d'autres personnages du récit, fait que sa parole reste non pertinente et que, conséquemment, son identité/mission de témoin perd le fondement même qui la rend légitime.

La question qui se pose alors est la suivante : Pierre osera-t-il enfin basculer dans le présent et accéder à l'écoute de Dieu ? De ce changement de perspective dépend en grande mesure le futur de la mission au niveau de l'histoire racontée, ainsi que l'atteinte des objectifs rhétoriques de la stratégie narrative au niveau du discours. À l'intention du lecteur, la narration garde du début à la fin son caractère « objectif », factuel, un choix qui, loin de promouvoir la distance, cherche à l'écourter, en associant le lecteur à ce que voient, entendent et vivent intérieurement les personnages. Nous avons vu que le jeu subtil du contrôle de l'information est déjà commencé et avec lui, le *crescendo* du suspense, dû à l'absence de certains renseignements sensibles, tels que les raisons du voyage de Pierre (section 1 : *Vision à Césarée*) et la signification toujours énigmatique du message de la voix du Seigneur (section 2 : *Vision à Joppé*). Désormais, il deviendra de plus en plus clair que ces ellipses visent d'abord et avant tout le lecteur. S'il a été le seul témoin des événements arrivés dans l'intime de la demeure de Corneille et dans la solitude du toit de la maison de Simon, il est évident qu'on ne lui a pas tout dit et que, conséquemment, il faut se méfier lorsqu'il se fera accorder encore l'avantage cognitif par rapport aux personnages du récit. En ce sens, l'enquête sur « qui sait quoi, quand et comment »⁵⁶, particulièrement révélatrice, devient d'autant plus incontournable.

2. De la maison de Simon à la maison de Corneille : Voyage et transformation

Dans la suite du récit, de grands changements s'annoncent. Si jusqu'ici le lecteur a bénéficié d'un protagonisme exceptionnel, en tant que seul témoin des deux visions et des réactions respectives qu'elles ont suscitées, à partir de maintenant, un nombre toujours croissant de personnages va occuper graduellement l'avant-scène dans un mouvement qui se veut cumulatif. À chaque étape, de nouveaux acteurs s'ajoutent, jusqu'à ce que la venue de l'Esprit les rassemble tous, comme à la Pentecôte, dans un même endroit. En ce sens, le dessin de la gestion

⁵⁶ Voir ci-dessus, p. 131, n. 15.

des personnages est largement associé au dessin de l'espace et du temps, un trait de la mise en récit particulièrement manifeste dans les versets de transition (Actes 10,17.24) qui débudent respectivement les sections 3 et 4, lesquelles retiennent désormais notre attention.

Rencontres à Joppé (Actes 10,17-23)

La vue panoramique que la voix narrative offre au lecteur au verset 17 alerte ce dernier qu'un changement de section est en train de se produire. De la même manière qu'il l'avait fait auparavant (verset 9), le narrateur a recours au grand angle pour capter encore deux événements simultanés, qui ont toujours lieu à l'insu des personnages. En haut, sur la terrasse et saisi de perplexité (διηπόρει), Pierre ne cesse de se demander ce que signifie ce qui lui a été donné à voir (τὸ ὄραμα ὃ εἶδεν). En bas, arrivés devant la porte de la maison de Simon, les hommes (οἱ ἄνδρες) envoyés (οἱ ἀπεσταλμένοι – Actes 10,17) par Corneille appellent et s'informent si Simon, le surnommé Pierre, était logé là (Actes 10,18). Il s'agit d'une constante que nous avons déjà identifiée : au moment où débute une nouvelle section, la stratégie narrative ne manque pas de situer son lecteur dans une position de choix.

Pour ce dernier, témoin unique de la convergence progressive des acteurs dans l'espace et dans le temps, cette arrivée est chargée d'anticipation. D'une part, il connaît en principe la raison toujours lacunaire qui amène l'ambassade du centurion, alors que, d'autre part, il ignore carrément le dénouement du conflit qui bouleverse l'apôtre. Dans un état d'âme à l'avance troublé, quelle sorte de réception celui-ci réservera-t-il à des inconnus, des païens en plus, qui arrivent avec l'intention de le persuader de se rendre à Césarée, sans pouvoir même préciser la finalité du voyage ? Il va sans dire que, aux yeux du lecteur, le défi que présente cette occasion suppose une évolution dans la capacité de l'apôtre à marcher dans l'inconnu. En fait, la demande des croyants de Lydda de se rendre chez eux sans autre précision (Actes 9,38) relève du familier

en comparaison à l'invitation que portent ces étrangers, laquelle contient les ingrédients nécessaires pour déconcerter l'apôtre, de surcroît dérouté par l'expérience de la vision qu'il vient d'avoir. Mais, avant que la gestion des personnages ne s'élargisse avec d'autres acteurs, en l'occurrence les envoyés de Corneille, elle doit encore une fois se rétrécir. Très vite (Actes 10,19), la voix narrative referme l'angle et abandonne la simultanéité d'occurrences spatialement contiguës, pour ramener le lecteur à la solitude de l'apôtre sur le toit.

Sur la terrasse, l'Esprit Saint et Pierre (Actes 10,17-20) :
« Lève-toi, Pierre, descends et pars »

La rencontre qui a lieu dans l'espace ouvert de la terrasse en face de la mer se veut un moment intime, presque sacré, qui va radicalement changer le cours des événements. À cet égard, l'entretien de l'Esprit avec Pierre contraste avec l'expérience de vision de ce dernier, non seulement à cause de sa brièveté et de ses résultats, mais aussi à cause des sens sollicités. Ici, rien n'est donné à voir, mais seulement à écouter. De fait, la vue sans l'écoute s'était révélée problématique pour l'apôtre, raison pour laquelle il ne cesse pas de réfléchir (διενθυμούμενου) au sujet d'une vision (περὶ τοῦ ὄραματος – Actes 10,19) qu'il a certainement eue, mais qu'il ne comprend toujours pas.

L'Esprit vient au secours de Pierre, alors que ce dernier se débat encore avec une aporie, de son point de vue, insurmontable : « Voici trois hommes (ἄνδρες τρεῖς) qui te cherchent. Lève-toi (Ἀναστὰς), descends et pars avec eux sans hésiter (μηδὲν διακρινόμενος), car c'est moi qui les ai envoyés (ἐγὼ ἀπέσταλκα αὐτούς) » (Actes 10,20). Il est intéressant de remarquer, en premier lieu, les effets distincts que produisent ces paroles sur le personnage de Pierre et sur le lecteur, respectivement, eu égard à l'information dont chacun dispose. Si pour le lecteur, averti de la synchronie d'événements ayant lieu sur la terrasse aussi bien que devant la porte de la maison de Simon, la justesse des propos de l'Esprit relève de l'évidence, pour le personnage, lui, qui ignore

ce qui se passe à l'étage, elle appelle un acte de foi. En effet, pour connaître l'existence des trois hommes, Pierre est confronté au choix de croire à la parole qui lui est adressée. Accordera-t-il enfin à l'Esprit le crédit qu'il a refusé de conférer auparavant à la voix du Seigneur ?

En deuxième lieu, l'injonction de l'Esprit revient à la charge sur la demande trois fois répétée de la voix divine : « Ἀναστάς » (cf. Actes 10,13 ; ἐπὶ τρίς – Actes 10,16). Il faut absolument que Pierre se mette debout et ce, autant au niveau physique qu'au niveau de sa disposition intérieure. Ce n'est ainsi que l'apôtre pourra partir sans hésiter avec des gens qu'il ne connaît pas, mais qui sont connus de l'Esprit. Encore une fois, cela lui suffira-t-il ? En troisième lieu, la directive de l'Esprit est claire, mais elliptique, car elle passe sous silence le but de ce départ. Grâce à la position privilégiée à partir de laquelle le lecteur prend part à cette scène, il perçoit que cette ellipse rapproche la demande de l'Esprit à l'apôtre de la parole de l'ange au centurion, deux requêtes à la fois explicites et lacunaires.

En ce sens, si tout n'est pas dit, l'information nécessaire est néanmoins communiquée de manière précise et directe. Contrairement à la nature imagée de la vision d'animaux qui se déplacent entre ciel et terre, les propos de l'Esprit, comme ceux de l'ange, ne laissent pas de place au doute ni de lieu à l'interprétation, ce qui a, au moins, deux conséquences majeures. D'une part, en faisant l'économie d'une vision céleste sur laquelle l'apôtre se bute, le défi d'écouter, de se laisser déstabiliser par Dieu dans le présent, sans essayer de transformer le passé en prétexte ni le futur en garantie, devient radicalement moins ambigu, plus urgent. D'autre part, puisque l'ange avait lancé une invitation de nature analogue au centurion païen, il est de plus en plus manifeste que le Juif aussi bien que le Gentil se trouvent sur un pied d'égalité du point de vue de Dieu. Personne n'est exonéré du défi de l'écoute, qui se vit nécessairement dans le présent. Mais encore une fois, Pierre accédera-t-il enfin à embrasser l'inconnu de Dieu, à l'instar de Corneille, d'Ananias et de Philippe, pour ne mentionner que quelques noms ?

Le choix du vocabulaire vient s'ajouter aux indices qui signalent l'égalité foncière entre ces deux hommes. Concrètement, le jeu avec le verbe ἀποστέλλω ne saurait pas échapper à l'attention du lecteur. En effet, les rôles semblent ici s'inverser, car ce ne sont plus les apôtres, mais bien les Gentils qui envoient ou sont envoyés⁵⁷. En revendiquant comme sien (ἐγὼ ἀπέσταλκα αὐτούς – Actes 10,20) le geste d'envoi de Corneille (οἱ ἀπεσταλμένοι ὑπὸ τοῦ Κορνηλίου – Actes 10,17 ; cf. ἀπέστειλεν αὐτούς – Actes 10,8), l'Esprit signale que, d'une part, il parle légitimement par la bouche de ce Gentil, alors que, d'autre part, il signifie que les délégués du centurion constituent en quelque sorte ses propres « apôtres » (ἐγὼ ἀπέσταλκα αὐτούς – Actes 10,20). Au moment où *la* parole semble s'estomper sur les lèvres de son témoin jusqu'ici le plus insignifiant, elle se trouve des messagers ailleurs, ce qui rappelle la réponse de Jésus aux Pharisiens lors de son entrée messianique à Jérusalem : « Je vous le dis, si eux se taisent, les pierres crieront » (Luc 19,40). Le fait que les Gentils, même les plus lourdement compromis, pouvaient potentiellement devenir des annonciateurs de la Bonne Nouvelle avait, d'ailleurs, son antécédent dans le geste proleptique et largement énigmatique de Jésus au pays des Geraséniens. L'envoi de l'homme que l'on identifie au nombre de ses démons avait fait de lui le premier témoin, le précurseur de la proclamation en terre étrangère⁵⁸. De ce point de vue, bien que Pierre ignore la mission et l'identité des hommes qu'il va tout de suite rencontrer, le renversement des rôles dont nous parlions plus haut confirme plutôt qu'il ne surprend le lecteur, averti que Dieu se plaît à trouver des médiateurs parmi les personnes considérées les moins idoines.

⁵⁷ Nous avons fait plus tôt une remarque à cet égard. Voir ci-dessus, p. 79, n. 23.

⁵⁸ Nous avons signalé plus tôt la présence significative du verbe κηρύσσω en Luc 8,39. Voir nos remarques ci-dessus, p. 101, spécialement n. 61.

À l'étage, Pierre et l'ambassade de Corneille (Actes 10,21-23) :
« Je suis celui que vous cherchez »

La descente rapide de Pierre à l'étage inférieur de la maison de Simon montre qu'un changement d'envergure est en train de se produire. En effet, grâce à l'intervention de l'Esprit, l'apôtre réussit à laisser de côté l'aporie qui le paralysait. Ses certitudes mises temporairement entre parenthèses, il est enfin disponible à écouter Dieu dans la contingence du moment présent. La descente de la solitude du toit à la rencontre des « hommes qui le cherchent » signifie donc la fin du chemin des évidences, l'ouverture à l'inédit de Dieu. Car Pierre ne comprend toujours pas le sens d'une vision qui secoue son passé et problématise son identité juive, de même qu'il ignore ce que le futur lui réserve, notamment les raisons d'un départ hâtif avec de parfaits inconnus. Pourtant, ces contraintes ne l'immobilisent plus. Il se montre maintenant prêt à agir.

Écouter l'Esprit qui lui parle dans le présent, créditer comme vraie cette parole divine qui lui est adressée, malgré son intelligence limitée et ses multiples questionnements, constitue le premier pas vers la résolution de la crise d'identité dans laquelle il se trouve. Comme nous l'avons vu, du point de vue du personnage, cette crise affecte surtout son intégrité juive devant une éventuelle transgression de la Loi, alors que, du point de vue du lecteur, elle concerne aussi la légitimité de la mission/identité de Pierre en tant que témoin, mise en cause par un langage exclusif faisant fi de l'agir de Dieu. Nous verrons que le parcours qui s'ouvre à partir du moment où l'apôtre décide de se mettre à l'écoute de l'Esprit – et avec lui, des personnes et des événements –, va permettre de dénouer ces deux conflits. Dans ce parcours, que nous dénommons les « *je suis* » de Pierre, les successives prises de conscience du personnage rendront de plus en plus manifeste que, d'une part, son interprétation rapide, catégorique, avait initialement manqué le sens du message de la voix du Seigneur et que, d'autre part, l'accomplissement de sa mission/identité de témoin n'entraîne pas l'infidélité à la Loi, mais bien la fidélité à un appel divin qui, au-delà des frontières d'Israël, s'ouvre à l'ensemble des Nations. Au chapitre 15, il

reviendra au personnage de Jacques de mettre en relief la conformité de cet appel avec le plan de Dieu dans les Écritures (Actes 15,15-18), un passage sur lequel nous reviendrons plus tard. Pour le moment, suivons soigneusement le déroulement de la mise en récit, qui introduit le premier « *je suis* » de Pierre.

Une fois descendu de la terrasse et avant que personne ne l'informe à propos des nouveaux arrivés, l'apôtre s'adresse directement aux hommes venus de Césarée. « Me voici, leur dit-il, je suis (ἐγώ εἰμι) celui que vous cherchez. Pourquoi êtes-vous venus ? » (Actes 10,21). Le risque inhérent à cette apostrophe quelque peu abrupte met en évidence que Pierre ne descend pas pour vérifier la véracité de l'information fournie par l'Esprit, mais bien pour rencontrer les hommes que l'Esprit lui a envoyés, ce qui veut dire que l'apôtre se situe d'emblée dans le registre de la foi. Tout à fait prévisible, sa question touche aux motivations qui amènent les visiteurs, lesquels relatent succinctement l'expérience visionnaire à l'origine de leur périple.

Comme le lecteur auparavant, Pierre a droit à une description assez complète, bien que plus concise, du profil de Corneille. On revient sur l'appartenance professionnelle – et implicitement sociopolitique – du centurion, qui ancre sans conteste son identité païenne, ainsi que sur l'expression active de sa foi (ἄνθρωπος δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεόν), qui lui mérite le bon témoignage (μαρτυρούμενός) de tout le peuple juif (ὑπὸ ὅλου τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων – Actes 10,22). Par contre, on passe sous silence l'important détail de sa vie de famille, le fait que non seulement lui, mais toute sa maisonnée (Actes 10,2), dont les deux servants qui s'adressent à Pierre et même, le soldat pieux (εὐσεβῆς – Actes 10,7) qui les accompagne, partagent une disposition similaire. De ceci, seul le lecteur est informé. L'apôtre n'en aura connaissance qu'une fois arrivé à la maison du centurion, lorsqu'il découvrira qu'il est attendu, non pas par un individu isolé, mais bien par toute une communauté composée des parents et des amis intimes de son hôte.

Ceci dit, le fait que le lecteur en sache plus que l'apôtre à propos de Corneille et des siens n'autorise pas à déduire sans plus que le premier se trouve dans une position cognitive qui l'avantage. En fait, la subtilité avec laquelle la stratégie narrative procède ici mérite qu'on s'y arrête davantage, car la réponse des envoyés à la question de Pierre, « Pourquoi êtes-vous venus ? », combine avec maîtrise ce que le lecteur sait et ce qu'il ignore. À cet égard, la question fonctionne sur deux plans : d'abord et avant tout, au niveau de l'histoire racontée, elle vise à renseigner l'apôtre, alors que, simultanément, au niveau du discours, elle cherche à renseigner le lecteur sur la finalité du voyage de Pierre à Césarée, une information qui, à sa connaissance, n'avait pas été communiquée par l'ange au centurion.

En effet, on se souvient que la stratégie narrative avait érigé le lecteur en seul témoin de la scène en question et que, à son intention, elle avait souligné la factualité des événements. Guidé par la voix narrative, le lecteur avait été associé à ce que le centurion voyait et à ce qu'il entendait, des données objectives en apparence médiatisées au minimum. Pourtant, rendu à ce point-ci de la mise en récit, le subterfuge est démasqué lorsque l'on découvre que les personnages du récit (les envoyés et, on l'apprendra plus tard, Corneille aussi – Actes 10,33) étaient au courant, au moins en partie, du but de ce voyage. Le lecteur l'apprend en même temps que Pierre, par l'entremise des délégués du centurion : c'est pour entendre ses paroles (ἀκοῦσαι ῥήματα παρὰ σοῦ – Actes 10,22) que l'apôtre est convoqué à Césarée. Une révélation qui vient mettre en lumière que l'effet du réel qui transformait le lecteur en témoin de la factualité des événements n'était qu'une construction. En effet, dissimulée derrière « l'objectivité », on lui faisait encaisser une ellipse soigneusement préméditée qui, supposément, affectait les personnages du récit (notamment Corneille), alors que, en réalité, elle lui était entièrement destinée. On découvre alors que, grâce à cette ellipse, l'instabilité de l'histoire racontée est rehaussée à l'intention du lecteur. Il devient ainsi manifeste que c'est lui, autant sinon plus que les acteurs sur scène, qui est

confronté à la précarité du présent, celui de l'acte de lecture, qui le convoque à l'exercice de l'écoute et à l'audace de la foi.

Pas surprenant, en ce contexte, qu'on puisse parler de la « mise en intrigue de l'interprète »⁵⁹, ou, si l'on veut, de la mise en récit du lecteur impliqué, lequel devient un véritable participant de l'engrenage narratif que l'auteur impliqué conçoit sur mesure pour lui. La suite de l'épisode va permettre de revenir sur des stratégies similaires, d'autant plus que le but du voyage de Pierre est encore décrit de façon lacunaire : sur quoi spécifiquement veut-on l'entendre parler ?⁶⁰ Pour le moment, il est important de constater que les propos des messagers viennent intensifier les termes du conflit dont le lecteur a déjà connaissance : le Gentil veut écouter les paroles que l'apôtre a à lui communiquer, alors que le blocage qui obnubile ce dernier concerne précisément sa capacité à parler de manière pertinente en tant que témoin de l'agir de Dieu. De toute évidence, sans une profonde transformation de la part de Pierre, les attentes de Corneille sous l'instigation de l'ange sont vouées à demeurer inaccomplies.

« S'étant levé, il partit »

Heureusement, comme nous l'avons vu plus tôt, l'apôtre avait déjà commencé à donner des signes qu'un changement d'envergure était en train de se produire en lui. Mais il faut croire que cela lui prend du temps. Contrairement au centurion, qui exécute le mandat de l'ange immédiatement après son départ (Actes 10,7-8), au lieu de quitter tout de suite avec les délégués

⁵⁹ Pierre BÜHLER, « La mise en intrigue de l'interprète. Enjeux herméneutiques de la narrativité », dans Daniel MARGUERAT (éd), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (Le Monde de la Bible, 48), Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 94-111.

⁶⁰ Comme le remarque ALETTI : « Si Dieu intervient beaucoup dans les Actes, il faut toutefois ajouter qu'il ne dicte jamais le contenu des annonces de l'Évangile, des discours ni même des prophéties », *Quand Luc raconte*, p. 36.

de Corneille, Pierre les fait entrer et loger chez Simon (Actes 10,23)⁶¹. Il est intéressant de noter que le voyage de Joppé à Césarée aurait pu, en principe, débiter trois heures plus tôt que le périple en direction contraire⁶². Pourtant, ce ne sera pas le cas. L'exécution de l'ordre de se lever et d'aller avec les hommes envoyés par l'Esprit (ἀναστὰς (...) καὶ πορεύου σὺν αὐτοῖς – Actes 10,20) doit attendre au lendemain, lorsque finalement debout (ἀναστὰς), l'apôtre part (ἐξῆλθεν) avec eux et quelques frères de Joppé (Actes 10,23)⁶³.

Cette troisième référence au verbe ἀνίστημι au verset 23 (cf. Actes 10,13.20) avertit le lecteur que quelque chose d'essentiel a radicalement changé dans l'attitude intérieure du personnage. Le geste de se lever suggère en effet que Pierre s'est finalement laissé toucher par

⁶¹ Les détails du séjour des trois envoyés de Corneille dans la maison juive de Simon sont passés sous silence par la stratégie narrative. Le fait que cette lacune n'est pas comblée dans la suite du récit et que l'absence de ces informations n'affecte pas le déroulement ultérieur de l'histoire porte à croire qu'on n'est pas en présence ici d'une véritable ellipse du point de vue fonctionnel, mais plutôt d'un « blanc » ou si l'on préfère, d'un « cul-de-sac » du récit. Voir ci-dessus, p. 125, n. 8. En ce sens, comme le remarquent entre autres BRUCE (*The Book of Acts*, p. 208), WILLIAMS (*Acts*, p. 174), WITHERINGTON (*The Acts of the Apostles*, p. 351) et James D. G. DUNN (« The Incident at Antioch (Gal 2:11-18) », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 18 (1983), p. 14), l'accueil des Gentils dans un milieu juif était beaucoup moins problématique que la situation inverse, c'est-à-dire l'accueil des Juifs dans une maison ou dans un espace foncièrement païens (voir, par exemple, Luc 7,6-7 ; Jean 18,28). En effet, lorsqu'un Juif offrait l'hospitalité, comme dans ce cas-ci, il pouvait s'assurer que les lois de pureté étaient respectées, mais la situation changeait dès que c'était le Gentil qui accueillait chez lui selon ses propres coutumes. Cette deuxième possibilité représentait pour un Juif un risque trop élevé d'enfreindre la Loi. On pourrait donc affirmer que, par un principe d'économie, la stratégie narrative choisit de mentionner dans un seul verset l'hospitalité offerte et acceptée à Joppé (Actes 10,23), pour s'arrêter longuement (25 versets) sur ce qui pose vraiment problème : l'entrée de Pierre et de ses confrères dans la maison païenne du centurion et l'expérience qu'ils y vont vivre (Actes 10,24-48). D'ailleurs, l'accueil des Gentils dans la maison juive de Simon ne sera plus mentionné par la suite, alors que le séjour de Pierre et de ses compagnons dans la maison païenne de Corneille sera repris encore et encore (Actes 11,1-18 ; 15,7-11.13-14).

⁶² En effet, la vision pétriniene arrive vers midi (περὶ ὥραν ἕκτην – Actes 10,9), alors que la rencontre de l'ange avec le centurion avait eu lieu vers trois heures de l'après-midi (ὥσει περὶ ὥραν ἐνάτην τῆς ἡμέρας – Actes 10,3), c'est-à-dire trois heures plus tard, la journée précédente.

⁶³ Un bon nombre d'auteurs séparent le verset 23 en deux parties. Ils considèrent l'invitation à entrer et à loger chez Simon (23a) comme la fin de la troisième section et le départ, le lendemain (23b), comme le début de la section suivante. Ce choix semble motivé par le décalage temporel entre les deux événements, qui ne se produisent pas dans la même journée. Or, il nous semble que le poids de la composante spatiale doit être aussi pris en considération car, dans les deux cas, il s'agit d'événements qui ont lieu encore à Joppé. En ce sens, la vraie césure se produit au verset 24, lorsque le narrateur rapporte un changement de lieux aussi bien que de temps. À partir de ce verset, c'est l'arrivée à Césarée qui est racontée, en passant complètement sous silence les échanges qui auraient pu agrémenter la durée du trajet, un autre « blanc » (voir ci-dessus, p. 125, n. 8) qui n'est pas d'intérêt particulier pour le déroulement de la mise en récit.

l'effet rénovateur de la résurrection⁶⁴. Libéré ou, plutôt, « mort » à ses certitudes, il s'ouvre maintenant à l'appel déroutant et maintes fois répété de la voix du Seigneur et de l'Esprit. De cette transformation, cependant, le lecteur n'a que l'évidence d'indices extérieurs laissés à son interprétation. On pourrait dire que, au moment où l'ellipse laissée ouverte par l'ange commence graduellement à être comblée, une autre s'ouvre, car le lecteur constate les signes extérieurs d'un changement d'attitude dont il ignore toujours les causes. De cette manière, la mise en récit le tient sur le qui vive, suspendu particulièrement aux lèvres de Pierre et attentif à chacun de ses gestes. Les prises de conscience successives de l'apôtre dès son arrivée à Césarée mettront enfin de la lumière sur les raisons de ce changement, lesquelles concernent, curieusement, l'interprétation de la vision qu'il a eue plus tôt, autrement dit la résolution du blocage majeur qui le paralysait. On pourrait dire que le lecteur fera alors « d'une pierre deux coups », mais, pour le moment, il demeure dans l'ignorance. Chose certaine, le départ de Joppé signale le pivot du récit, la fin d'une étape marquée par la résistance aux desseins divins et le début d'une autre caractérisée par l'écoute de l'Esprit et l'actualisation du pouvoir de la résurrection, non seulement dans la vie de l'apôtre, mais aussi dans la vie de tous ceux qui entreront désormais en contact avec lui.

S'il fallait résumer en quelques phrases les résultats de l'analyse de la section la plus brève de notre épisode (7 versets), consacrée aux rencontres survenues à Joppé, nous dirions que l'accélération du temps narratif des dialogues entre l'Esprit et Pierre, d'abord, et entre ce dernier et les délégués de Césarée, ensuite, renferme la clef d'un renversement qui affecte différemment les divers agents narratifs. Du côté des personnages, le fait que l'apôtre est maintenant debout et en chemin vers Césarée signale que, finalement, il réussit à basculer dans le présent, à passer de la fermeture à l'écoute de Dieu, de l'incrédulité à la foi, grâce à la médiation de l'Esprit. « Mort » à soi et vivant pour Dieu, il met entre parenthèses ses certitudes (du passé) et ses questionnements

⁶⁴ D'où l'affirmation de MATHIEU : « En prenant la route à l'invitation de l'Esprit, Pierre *choisit* de ressusciter », voir ci-dessus, p. 55, n. 182.

(sur le futur) pour embrasser l'inconnu, une expérience à laquelle est convoquée le lecteur, qui, de son côté, voit croître le suspens grâce aux procédés subtils de contrôle de l'information mis en place par la stratégie narrative. À l'ellipse concernant la finalité du voyage de Pierre, maintenant partiellement comblée grâce à l'intervention des messagers, s'ajoute la signification toujours énigmatique du message de la voix et, bien sûr, une deuxième ellipse qui passe sous silence les raisons pour lesquelles l'apôtre accepte la requête, toujours imprécise pour le moins dire, de Corneille et de l'Esprit. La tension narrative atteint ainsi son sommet, avant que le dénouement n'arrive dans la section suivante, lorsqu'il deviendra évident que les personnages du récit possédaient toutes ces réponses, au moins en partie, avant le départ de Joppé. Nous constaterons alors, encore une fois, que l'information a été cachée intentionnellement au lecteur, dans le but de rehausser à son intention l'instabilité de l'histoire racontée pour stimuler sa participation. Comme nous l'avons affirmé plus tôt⁶⁵, lui, autant sinon plus que les acteurs sur scène, est appelé à expérimenter la précarité d'un présent qui le convoque à l'exercice de l'écoute et à l'audace de la foi. Ces dernières ne sont pas seulement l'affaire des personnages, mais aussi et surtout son affaire à lui, le lecteur, s'il doit devenir à l'instar des disciples, comme le laissait subtilement entendre le prologue de l'évangile, ministre de *la* parole (Luc 1,2), témoin solide (Luc 1,4) de l'agir de Dieu.

En effet, lorsqu'on lit le prologue en faisant attention aux différents niveaux narratifs, on découvre qu'il y a un lien étroit entre la transformation que la stratégie narrative vise à promouvoir chez le lecteur impliqué et la transformation que vivent certains personnages sur scène. Concrètement, puisque Théophile (lecteur impliqué) semble être un initié en besoin d'affermissement, la stratégie narrative lucanienne se propose de l'amener à reconnaître la solidité des paroles reçues (Lc 1,4), à l'instar des chancelants témoins oculaires de la première heure *devenus* (γενόμενοι) ministres de *la* parole (Lc 1,2). Pour le dire en termes narratifs,

⁶⁵ Voir ci-dessus, p. 157-158.

raffermir le lecteur impliqué suppose de promouvoir chez lui, au niveau du discours, un processus de transformation (voire de raffermissement) analogue à celui vécu par les personnages des apôtres et des disciples au niveau de l'histoire racontée. Dès lors, raffermir Théophile ne saurait être le *terminus ad quem* de l'ouvrage de Luc, lequel nous semble accomplir à merveille les buts que FUNK et O'NEILL, respectivement, attribuent à tout texte narratif : transformer le lecteur en « observateur » (voire en témoin oculaire, ἀυτόπται – Luc 1,2) des événements racontés⁶⁶, pour qu'il puisse ultimement *devenir* narrateur lui-même⁶⁷, c'est-à-dire multiplicateur informé de l'histoire qu'il lit, ou, selon les mots du prologue, « ministre » (ὑπηρέται – Luc 1,2) ni plus ni moins de *la* parole reçue. La suite de notre analyse va permettre de continuer à découvrir les stratégies par lesquelles le macro-récit lucanien travaille à réussir une telle transformation.

Rencontres à Césarée (Actes 10,24-48)

De la même manière que la section 2 (Actes 10,9-16) et la section 3 (Actes 10,17-23), la section 4 de notre épisode (Actes 10,24-48) commence par donner au lecteur un aperçu de ce que les différents personnages sont en train de vivre, simultanément, dans les endroits divers où chacun se trouve. Il s'agit, encore une fois, d'une stratégie qui rehausse l'imminence et le réalisme du présent, en même temps qu'elle favorise la position cognitive du lecteur impliqué par rapport aux acteurs du récit. Le lecteur voit donc Pierre, qui entre (εἰσῆλθεν) à Césarée, en même temps qu'il perçoit Corneille, dans l'attente, accompagné de ses parents et des amis intimes qu'il avait convoqués (συγκαλεσάμενος – Actes 10,24) plus tôt.

On a souvent noté la présence trois fois répétée du verbe εἰσέρχομαι (εἰσῆλθεν – Actes 10,24 ; εἰσελθεῖν – Actes 10,25 et εἰσῆλθεν – Actes 10,27). En effet, il semble que Pierre n'en

⁶⁶ Voir ci-dessus, p. 54, n. 176 et p. 67, n. 223.

⁶⁷ Voir ci-dessus, p. 68, n. 225.

finir pas d'entrer. À cet égard, il nous semble qu'il y a avantage à ajouter aux remarques des commentateurs à propos de l'architecture des maisons dans la Césarée du premier siècle⁶⁸ les critères narratifs qui distinguent clairement ces trois occurrences. D'abord, la première fait partie de la vue panoramique dont nous venons de parler, une vue d'ensemble qui montre l'arrivée de l'apôtre dans la ville. La deuxième, marquée par l'incomplétude de l'infinitif, capte le moment où Pierre est sur le point d'entrer (ἐγένετο τοῦ εἰσελθεῖν) dans la maison de Corneille. C'est là, à l'extérieur de la demeure, que se produit le premier contact avec le centurion, lequel vient en hâte à la rencontre de Pierre, un peu à la manière du père de Luc 15,20, avant que l'apôtre ne croise le seuil de sa maison. La troisième et dernière occurrence du verbe εἰσέρχομαι marque finalement l'entrée proprement dite de Pierre à l'intérieur du domicile, où il va découvrir que le but de sa venue à Césarée ne concerne pas l'entretien privé avec un individu, comme le laissaient croire les paroles des envoyés de Corneille, mais bien la rencontre de toute une communauté qui l'attend, prête à l'écouter.

L'emploi réitéré d'un même vocable dans trois versets presque consécutifs constitue un signal d'attention que la stratégie narrative adresse au lecteur. D'une certaine façon, en focalisant sur la triple entrée de Pierre, on le rend conscient de la progression inhérente à cette action, laquelle se produit par étapes. Ce faisant, on l'éveille à ce qui sera plus tard l'un de volets du conflit que l'apôtre affrontera à Jérusalem, quand on lui reprochera précisément d'être entré (εἰσῆλθεζ – Actes 11,3) dans cette maison. L'action d'entrer ne va donc pas de soi pour certains personnages, bien que le lecteur sache, dès le début, que l'ange de Dieu (ἄγγελον τοῦ θεοῦ) est déjà entré lui-même chez cet homme (εἰσελθόντα πρὸς αὐτὸν – Actes 10,3) et que, conséquemment, il n'y a rien de reprochable du point de vue divin dans ce que Pierre est en train de faire.

⁶⁸ Voir DIBELIUS, « The Conversion of Cornelius », p. 113 ; HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 350.

À l'extérieur de la maison, Pierre et Corneille (Actes 10,24-26) :
« Lève-toi, moi aussi, je suis un humain »

Si le premier « *je suis* » de Pierre avait eu lieu à Joppé, lorsqu'il se présentait aux délégués de Corneille, le deuxième arrive au moment où le centurion, qui abandonne sa maison pour venir le rencontrer, se jette à ses pieds (Actes 10,25). La narration de la scène, qui est supposée avoir lieu à l'extérieur et en présence de multiples témoins, insiste plutôt sur l'aspect personnel, presque intime, de cette rencontre. On dirait que le narrateur focalise exclusivement sur l'apôtre et le centurion, en laissant complètement hors focus le reste des acteurs⁶⁹. Détail intéressant : malgré que Corneille n'ait jamais vu Pierre, il se prosterne devant lui sans équivoque, comme s'il n'y avait personne d'autre sur place⁷⁰.

Le geste du centurion a reçu des interprétations variées. Pour les uns, Corneille exécute à tort un geste d'adoration réservé à Dieu seul⁷¹. À suivre cette ligne de pensée, cette prostration exprimerait la trace de paganisme identifiable encore dans ce sympathisant de la cause et de la foi d'Israël⁷². À l'opposé, certains auteurs insistent sur la nature laïque de la prosternation dans le contexte des cultures gréco-romaine et moyen-orientale, pour lesquelles elle était une expression de respect à l'égard de quelqu'un de notable⁷³. Deux possibilités interprétatives complémentaires

⁶⁹ Une technique similaire avait été employée dans la narration de la scène très brève du baptême de Jésus (Luc 3,21-22). Voir ci-dessus, p. 88.

⁷⁰ La voix narrative passe sous silence ici les indices qui auraient permis à Corneille de reconnaître Pierre, car ce qui lui intéresse est précisément de focaliser sur ces deux personnages.

⁷¹ Voir FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 461; BRUCE, *The Book of Acts*, p. 209.

⁷² Voir Jürgen ROLOFF, *Die Apostelgeschichte* (NTD, 5), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1981, p. 171. Cité par MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (I-12)*, p. 384, n. 90.

⁷³ « Cornelius's response to Peter is typical of the welcome a hero receives in the Greek novel (cf. *Ephesian Tale* I, 1,3 ; 2,7 ; 12,1) and signifies primarily the respect due to Peter », GAVENTA, *From Darkness to Light*, p. 116. Pour WITHERINGTON, « [π]ροσκυνεω could actually mean worship here (...). On the other hand, προσκυνεω could mean obeisance, a normal Middle Eastern form of greeting for an important person », *The Acts of the Apostles*, p. 352.

qui montrent, encore une fois, comment le texte lucanien aurait pu fonctionner à l'intention des destinataires d'origine juive aussi bien que d'origine païenne⁷⁴.

Ceci dit, il nous semble que la stratégie narrative offre elle-même la clef pour interpréter le prosternement du centurion devant l'apôtre, un geste plus vital à la progression de la mise en récit qu'on n'a su le reconnaître. En ce sens, que la réaction de Pierre soit convenable ou démesurée aux yeux de Corneille, l'auteur impliqué choisit de retenir néanmoins l'interprétation de l'apôtre, montrant ainsi son parti pris. Du point de vue de ce dernier, en effet, le comportement du centurion s'avère irrecevable, car l'accepter signifierait qu'il se proclame l'égal de Dieu : « Lève-toi » (Ἀνάστηθι), demande-t-il, en même temps qu'il aide Corneille à se relever (Πέτρος ἤγειρεν αὐτὸν), « moi aussi, *je suis* un humain » (Ἐγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι – Actes 10,26).

Le choix lexical ne saurait être ici plus éloquent. En premier lieu, il y a le retour au vocabulaire technique de la résurrection, donc l'interprétation à deux niveaux que le geste permet. Pour le moment, au niveau de l'histoire racontée, il s'agit d'être relevé physiquement, alors que, de manière proleptique, le lecteur peut déjà entrevoir que le début de cette visite, commencée sous le signe de la résurrection, présage bien d'autres développements. À cet égard, que Pierre adresse à Corneille la même invitation qu'il avait auparavant lancée à Énée et à Tabitha, « Ἀνάστηθι » (Actes 9,34.40)⁷⁵, montre bien le caractère simultanément analogue et contrasté de ces relèvements. En effet, à Césarée, il n'y a pas de malade à guérir, de possédé à exorciser, ni de mort à réveiller, mais on assiste toujours aux effets de la résurrection du Seigneur, qui dévoilent

⁷⁴ FLESEN souligne le caractère subversif du geste du centurion dans ce contexte mixte : « A number of dynamics in Acts 10:25-26 may have been surprising to ancient audiences. Cornelius' gesture toward Peter is unusual because Cornelius, a military officer, acknowledges a superior authority at work in an "unlettered" Judean (ἀγράμματοι, Acts 4:13). (...) Luke uses προσκυνεῖν [sic.] to subvert Roman military authority and to present a man who understands the difference between the power of God and the power of Rome », *An Exemplary Man*, p. 140. Pour Michael THOMAS, « This seemingly minor detail, which would have delighted Luke's Christian readers, functions as part of a clear message : eventually, Rome will submit to Christ », « The World Turned Upside-Down : Carnavalesque and Satiric Elements in Acts », dans *Perspectives in Religious Studies*, 31/4 (2004), p. 459.

⁷⁵ Voir ci-dessus, p. 140.

par le fait même, de manière plus dépouillée, la véritable nature de sa portée : « la transformation de l'identité humaine » grâce au « travail essentiel de l'Esprit »⁷⁶.

En deuxième lieu, il y a dans l'affirmation de l'apôtre ce « *je suis* » si significatif (Ἐγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι – Actes 10,26), par lequel il verbalise, pour la première fois depuis le début de l'épisode, la perspective que la stratégie narrative n'a cessé de faire valoir à l'intention du lecteur : d'une part, l'égalité foncière entre ces deux hommes et, d'autre part, le manque d'intelligence d'un Pierre qui, en s'opposant si catégoriquement aux desseins divins, se faisait l'adversaire et, d'une certaine manière, l'égal de Dieu. L'occasion ne manque donc pas d'ironie, surtout dans le contexte du triple refus de l'apôtre à Joppé : lui aussi, en tant qu'humain, aurait dû se lever sans délai, d'autant plus que c'était le Seigneur lui-même qui le lui demandait.

Le geste apparemment innocent du centurion et la réponse qu'il provoque constituent ainsi un indice que l'apôtre se trouve bel et bien sur la bonne voie, qu'il n'est plus en combat contre Dieu⁷⁷. Curieusement, les paroles qui sortent de sa bouche à son arrivée à Césarée concernent sa compréhension de soi, qu'il articule explicitement par rapport à sa compréhension de l'autre et implicitement par rapport à sa compréhension de Dieu : « Lève-toi, moi aussi, *je suis* un humain » (Actes 10,26). Nous verrons que cette triade (soi/l'autre/Dieu) devient désormais la constante de ses prises de conscience dans la « ville de César ». Pour le moment, il se reconnaît l'égal de ce païen, humain comme lui vis-à-vis de Dieu. Toutefois, l'entrée dans la maison va révéler l'insurmontable barrière qui séparait ces deux hommes, une dichotomie qui souligne davantage le caractère ironique du geste de relèvement vécu à l'extérieur. Cette scène très courte met ainsi en relief, de manière proleptique, le véritable enjeu de la venue de Pierre à Césarée : la

⁷⁶ L'expression vient de JOHNSON, spécifiquement en lien avec la notion de succession prophétique dans les Actes : « Luke has grasped the Pauline principle that the Spirit's essential work is not extrinsic but intrinsic, the transformation of human identity », *The Acts of the Apostles*, p. 14.

⁷⁷ Voir ci-dessus, p. 111-112.

découverte inouïe et progressive que, non seulement il est l'égal de ce Gentil en fonction de sa condition humaine, mais que cet homme et les siens sont en réalité ses pairs, autant du point de vue de son identité juive que de sa condition de baptisé dans l'eau et dans l'Esprit. Le dépassement de la dichotomie sera alors l'aboutissement insoupçonné du questionnement identitaire apparemment sans issue commencé sur le toit de la maison de Simon. Nous le verrons, pour que cela arrive, certains interdits sociaux à la vie dure devront être radicalement rejetés.

À l'intérieur de la maison, les groupes de Césarée et de Joppé (Actes 10,27-48)

Le changement spatial de l'extérieur à l'intérieur de la maison de Corneille, accompagné d'autres déplacements significatifs que nous verrons sous peu, marque la toute dernière étape de la partie 1 de l'épisode (Actes 10,1-18). En tant que finale relative, elle signale le moment dans lequel les conflits qui ont déclenché la mise en récit épisodique arrivent à leur dénouement. Étant donné l'extension du texte (25 versets), notre exposé se divise en trois parties, en fonction de la distinction de genre qui sépare le discours d'évangélisation (Actes 10,34-43) des blocs narratifs qui le précèdent (Actes 10,27-33) et lui succèdent (Actes 10,44-48)⁷⁸, une division qui, en plus, a l'avantage de rendre compte de la progression inhérente au processus de découvertes du personnage, désigné plus tôt les « *je suis* » de Pierre. Le fait que cette progression est discernable dans les trois prises de parole successives de l'apôtre (Actes 10,28-29 ; 34-43.47) sert à identifier les trois temps de notre exposé. D'abord, il s'agit d'un retour analeptique sur l'expérience de Joppé, que nous identifions à ses premières paroles : « Dieu m'a montré ». Ensuite, il y a un deuxième retour analeptique, cette fois-ci sur l'ensemble de l'évangile et le début des Actes, que Pierre débute en s'exclamant : « Je saisis ». Finalement, il y a l'effusion de l'Esprit et l'inévitable prise de conscience qui la résume : « Comme nous! ». Le lecteur apprendra plus tard que cette dernière implique aussi un retour analeptique (Actes 11,16), ce qui ne doit laisser nullement

⁷⁸ Voir ci-dessus, p. 128-129, n. 12.

entendre que Pierre demeure dans le passé. Au contraire, comme nous le verrons, chacune de ses reprises obéit au présent, qui les redimensionne, en inaugurant une nouveauté jusque-là inouïe.

« Dieu m'a montré » (Actes 10,27-33)

Le verset 27 marque l'entrée à l'intérieur de la maison de Corneille et avec elle, la fin de la rencontre privée entre le centurion et l'apôtre. Ce changement spatial s'accompagne d'un changement dans la gestion des personnages (nouveaux acteurs sur scène), mais aussi d'une modification dans le temps grammatical, qui bascule pour une deuxième fois du passé au présent. De la même manière que, sur la terrasse, Pierre observe (θεωρεῖ – Actes 10,11) la multitude d'animaux, il trouve (εὕρισκει) maintenant une multitude rassemblée (συνεληλυθότας πολλούς – Actes 10,27) qui l'attend. Il s'agit, en effet, de deux moments cruciaux dans l'expérience de l'apôtre, deux moments qui engagent particulièrement le sens de la vision. Par ce basculement répété de la narration dans le présent, le lecteur est invité encore à s'identifier étroitement au regard de Pierre, bien que, cette fois-ci, ce que le personnage voit provoque chez lui une réaction radicalement différente de celle que son extase avait déclenchée.

En ce sens, à la vue d'un rassemblement de Gentils qui le prend en quelque sorte au dépourvu, Pierre a deux réactions : la première (versets 28-29a) est de justifier sa présence, qui contredit les normes sociales les plus élémentaires bien connues de tous, tandis que sa deuxième réaction (verset 29b) consiste à essayer de combler le manque d'information qui entoure toujours l'objectif précis de sa visite⁷⁹ :

⁷⁹ Étant donné le lien de causalité entre le verset 28 et la première moitié du verset 29, sur lequel nous reviendrons plus loin, il nous semble utile de fragmenter ce dernier verset en deux parties : 1. « Voilà pourquoi, quand vous m'avez convoqué, je suis venu sans objection » (29a) et 2. « Je vous demande donc, pour quelle raison m'avez-vous fait venir ? » (29b).

Vous savez qu'il est interdit à un Juif (ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ) de frayer (κολλᾶσθαι) avec un étranger (ἄλλοφύλῳ) ou d'entrer chez lui (προσέρχεσθαι). Mais, à moi (κάμοι), Dieu m'a montré qu'il ne faut pas appeler (λέγειν) aucun être humain (ἄνθρωπον) profane ni impur (κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον). Voilà pourquoi, quand vous m'avez convoqué, je suis venu sans objection. Je vous demande donc, pour quelle raison m'avez-vous fait venir ? (Actes 10,28-29).

Une réflexion arrêtée s'impose au sujet de ces propos, qui permettent de résoudre d'un seul coup plus d'une énigme laissée auparavant en suspens par la mise en récit. D'abord, le lecteur ne saurait pas manquer la continuité entre cette déclaration pétrinienne et les paroles que l'apôtre vient d'adresser à Corneille à l'extérieur de la maison. Malgré que le décor et l'auditoire aient changé, la problématique sous-jacente ici continue d'être l'identité de Pierre, bien que sous un angle plus ciblé. Tandis que la brève rencontre avec Corneille avait amené l'apôtre à reconnaître explicitement, dans une perspective plus générale, leur commune humanité (humain = humain – Actes 10,26), maintenant, à la vue de cette exceptionnelle assemblée de païens, c'est le point de vue plus spécifique de son intégrité en tant que Juif qui prend le dessus (Juif ≠ étranger – Actes 10,28).

Le troisième « *je suis* » de Pierre se laisse entendre ici, de manière implicite, dans la formulation de cet interdit qui défend l'association d'Israël avec les étrangers, compte tenu du risque d'impureté qu'elle entraîne⁸⁰. L'apôtre l'établit d'emblée : puisque il *est* Juif à part entière, il n'aurait nullement songé à s'exposer à la souillure de cette rencontre, si Dieu ne lui avait pas montré (ἔδειξεν) à l'avance que les catégories de profane et d'impur ne sont pas pertinentes à

⁸⁰ Comme le signale PARSONS, pour bien comprendre l'argument de Pierre, il faut saisir le parallélisme « found in the Greek text. The order A ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ ... B ἄλλοφύλῳ is echoed in the second half of the sentence with A¹ κοινὸν ἢ B¹ ἀκάθαρτον, where κοινὸν corresponds to ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ and ἀκάθαρτον parallels ἄλλοφύλῳ in an ABA¹B¹ pattern », « “Nothing Defiled AND Unclean” », p. 266. Il est important de noter que, avec la substitution de la conjonction καὶ (Actes 10,14) par ἢ (Actes 10,28), disparaît le hendiadys dont nous parlions à la note 34 du présent chapitre (p. 141). La distinction sémantique des deux vocables (κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον), identifiant spécifiquement les êtres humains, prend désormais tout son sens et rend manifeste l'évolution de l'apôtre. On dirait que, en suivant l'indication de la voix, Pierre fait plus attention à sa manière de parler. En effet, impur et profane n'étaient pas des catégories interchangeables.

l'endroit des êtres humains (Actes 10,28). Or, puisqu'il n'y a point d'humain impur, il n'y a point d'humain souillé par voie d'association avec son semblable⁸¹. En d'autres mots, Pierre est en train d'établir devant son auditoire – et nécessairement, devant le lecteur –, le fait que cette rencontre n'affecte point son intégrité en tant que Juif, le fait que, face à la Loi, il demeure irréprochable, libre de souillure. Ce que « Dieu lui a montré », sous-entendu, grâce à son extase, ne concerne pas l'abrogation même partielle de la Loi, encore moins une rupture quelconque avec son identité juive, mais bien le fait que, tout en honorant la Loi et en demeurant un Juif irrépréhensible, il peut désormais entrer en contact avec des personnes que Dieu considère indûment étiquetées, donc arbitrairement évitées.

On doit se demander quelle est l'origine, le véritable fondement de cet interdit d'association avec les étrangers, qui se veut une norme sociale incontestable faisant appel à l'injonction divine d'évitement de l'impureté. Pour répondre à cette question, il faut chercher ailleurs que dans la Loi d'Israël. Car « aucun précepte de la Torah n'interdit le contact avec un païen » du seul fait d'être païen⁸². Au contraire, elle garantit les droits de l'étranger résident, bien entendu, à l'intérieur de certaines limites⁸³ et prescrit sa participation à la vie d'Israël⁸⁴. Ensuite, on

⁸¹ La logique de l'impureté qui opère ici est celle du système sacerdotal du Lévitique, pour lequel l'impur aussi bien que le saint constituent deux catégories opposées et dynamiques, qui cherchent à étendre « their influence and control over the other two categories, the common and the pure », MILGROM, *Leviticus 1–16*, p. 732. Si le pur et le profane « cannot transfer their state », c'est-à-dire s'il n'y a pas de « contagious purity or contagious commonness » (p. 732), l'opposé peut être dit de l'impureté, aussi bien que de la sainteté. En ce sens, l'impureté est contagieuse, d'où son évitement. Pierre agit donc selon la logique du Lévitique lorsqu'il évite de devenir impur. Toutefois, comme nous allons le voir tout de suite, il faut aller ailleurs pour comprendre l'interdit d'association évoqué par l'apôtre, étant donné que le contact avec un non-Juif ne compte pas parmi les sources d'impureté répertoriées dans le Lévitique.

⁸² MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1–12)*, p. 386. Dans le même sens vont les propos de GAVENTA, *Acts*, p. 168 : « It was not contrary to Torah to associate with Gentiles. In this period, as for centuries to it, many Jews had lived in largely Gentile areas and had conducted business and otherwise maintained relations with Gentiles. Careful observance of food laws made many forms of association awkward, however, because of the possibility of eating food that had been sacrificed to idols ». Voir aussi ESLER, *Community and Gospel in Luke–Acts*, p. 84.

⁸³ Voir, par exemple, Lévitique 25,23.

⁸⁴ D'ailleurs, sur plusieurs points, l'étranger et le citoyen sont explicitement sur un pied d'égalité. Voir Lévitique 17,8-10.12-16 ; 18,26 ; 19,9-10.33 ; 20,2-3 ; 23,22 ; 24,22. En plus, la participation des étrangers dans la vie d'Israël s'accroît avec les accents assimilationnistes que la Torah a connus « après les époques

cherche en vain dans la Torah la prohibition de l'association avec les païens du fait qu'ils sont impurs, l'impureté intrinsèque des païens étant une notion étrange à la Loi d'Israël. Par contre, la Loi enjoint la séparation d'Israël des Nations, l'évitement de « leurs pratiques » au nom de l'élection. Le peuple élu est tenu d'honorer et d'imiter la sainteté de Dieu (Lévitique 19,2), il doit donc s'abstenir de l'idolâtrie et de l'immoralité, sous peine d'être « vomé du pays », tout comme les nations païennes qui l'ont précédé (Lévitique 18,24.27-28).

Ceci dit, la période postexilique a connu un durcissement des positions vérifiable dans la littérature biblique aussi bien qu'extrabiblique. Tout d'abord, il y a eu la pratique de « rupture avec l'impureté des nations du pays » (ὁ χωριζόμενος τῆς ἀκαθαρσίας ἐθνῶν τῆς γῆς – Esdras 6,21 LXX) à l'époque d'Esdras-Néhémie, marquée par le ségrégationnisme (Esdras 10,11 ; Néhémie 9,2 ; 10,31-32) et la réinterprétation franchement exclusiviste de certaines prescriptions de la Torah, au détriment des étrangers⁸⁵. Une donnée qui semble confirmer l'affirmation de Josèphe que la doctrine de l'*amixia*, de la non-association, était bien en place avant l'époque maccabéenne (*Antiquités juives* XIII.245-247)⁸⁶. Déjà la *Lettre d'Aristée à Philocrate* (139), probablement rédigée au II^e siècle avant J.C., célébrait avec fierté la pureté d'Israël, garantie par

rigoristes d'Esdras et Néhémie », lorsqu'on a institué « une égalité sur un certain nombre de points entre le résident étranger et le juif de naissance. Le mot *gêr* ne prend pas encore le sens de “converti” qu'il aura dans la *Mishna* ; mais on intègre de plus en plus ce personnage à la vie sociale et religieuse de la population juive : ainsi Ex 12,48 et Nb 9,14 (pour la Pâque) ; Nb 15,25-26 ; Dt 29,9-12 », Claude TASSIN, *Le Judaïsme : de l'Exil au temps de Jésus* (Cahiers évangile, 55), sous la direction du Service Biblique Évangile et Vie, Paris, Éditions du Cerf, 1986, p. 67.

⁸⁵ L'exemple par excellence est peut-être celui de Néhémie 13,1-3, dans lequel la lecture de la Loi, particulièrement le passage de Deutéronome 23,4-6 prescrivant l'exclusion permanente des Ammonites et des Moabites de l'assemblée d'Israël, aboutit à l'exclusion, non seulement de ces deux peuples, mais de « tout élément étranger » (Néhémie 13,3). Contre ces positions frôlant la xénophobie, des voix de protestation se sont levées, entre autres, celle du troisième Isaïe 56,3-7 et celle d'Ézéchiël 47,22-23. Voir TASSIN, *Le Judaïsme*, p. 64-66. Il faut dire que ces « voix de protestation » se trouvent en ligne de continuité avec celles des anciens prophètes (entre autres, Amos 9,7 ; Michée 6,8 et le premier Isaïe 19,25) pour lesquels « the choice of Israel was an act of grace, not of partiality », BRUCE, *The Book of Acts*, p. 121.

⁸⁶ Voir *Josephus* (The Loeb Classical Library, 365), traduit par Ralph Marcus, Cambridge, Harvard University Press, 1986-1993, p. 350-351.

le fait qu'il n'entraînait pas en relation « avec les autres peuples »⁸⁷, alors que le *Livre des Jubilés* (XXII.16), daté approximativement à la même époque, poussait à l'extrême la doctrine de la séparation par une condamnation sans nuances de l'impureté de l'agir des païens⁸⁸. Malgré que la vie ordinaire, spécialement dans la diaspora, était impossible sans quelque sorte d'association⁸⁹ et malgré que, au niveau de la pratique, il y avait probablement un éventail de possibilités⁹⁰, l'idée

⁸⁷ « Le Législateur, doué par Dieu d'une science universelle, nous a entourés d'une clôture sans brèche et de murailles de fer, pour éviter la moindre promiscuité avec les autres peuples, nous qui, purs de corps et d'âme, libres de vaines croyances, adorons le Dieu unique et puissant, à l'exclusion d'absolument toutes les créatures », *Lettre d'Aristée à Philocrate* (Sources chrétiennes, 89), texte critique, traduction et notes par André Pelletier, Paris, Éditions du Cerf, 1962, p. 170-171. Il est important de rappeler que la séparation à laquelle on fait référence ici n'empêche pas que le contexte dans lequel cette parole est prononcée est celui d'un banquet d'une durée de sept jours (187-294), pendant lequel le roi égyptien Ptolémée Philadelphie s'entretient avec les traducteurs juifs des Écritures hébraïques, tout en respectant les codes alimentaires de ces derniers (182-183). Cet exemple met en évidence que, même lorsque la commensalité avec des païens devenait une possibilité réelle, bien entendu, sans la manducation de leur nourriture ni la consommation de leur vin, le sentiment sous-jacent n'était pas celui de la relation, mais plutôt celui d'une distance abyssale, une distance d'autant plus ressentie dans le contexte d'un repas, devenu par le fait même le signe d'une communion absente, voire inimaginable. Pour des exemples bibliques de cette sorte de commensalité, voir ci-dessus les citations du livre d'Esther et de Judith, p. 143, n. 40. Voir aussi David C. KRAEMER, *Jewish Eating and Identity through the Ages* (Routledge Advances in Sociology, 29), New York, Routledge, 2008, p. 25-30.

⁸⁸ « Separate thyself from the nations, and eat not with them : and do not according to their works, and become not their associate ; for their works are unclean, and *all their ways* are a pollution and an abomination and uncleanness », *The Book of Jubilees or The Little Genesis*, traduit par Robert H. Charles, Jerusalem, Makor, 1979, p. 140. Emphase ajoutée.

⁸⁹ Voir Ed P. SANDERS, « Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11-14 », dans Robert T. FORTNA – Beverly R. GAVENTA (éds.), *The Conversation Continues. Studies in Paul and John in honour of J. Louis Martyn*, Nashville, Abingdon Press, 1990, p. 179 ; WRIGHT, *The New Testament and the People of God*, p. 238-239. Voir ci-dessus la remarque dans le même sens de GAVENTA, p. 170, n. 82.

⁹⁰ SANDERS remarque : « Being "strict" [from a Jewish point of view] included reluctance to associate *too much* with Gentiles, since close association might lead to contact with idolatry or transgression of one of the biblical food laws. "Too much association" is not a law, but a worry about the results of fraternization. How much was too much would be judged differently by different people and groups, and it would also vary with the circumstances », « Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11-14 », p. 186. WRIGHT considère ces propos « on the right lines » (*The New Testament and the People of God*, p. 239), mais il objecte, à notre avis avec raison, lorsque SANDERS laisse entendre que l'état d'impureté généralisé dans lequel vivaient tous les Juifs, y inclus les Pharisiens (« Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11-14 », p. 174), rendait en quelque sorte banales, voire acceptables, et l'impureté des Gentils et l'idée même de s'associer avec eux : « (...) the argument that all Jews were impure in any case most of the time, unless they were about to go into the Temple, and hence that even if Gentiles did partake in impurity no-one would worry, since everyone with whom one had contact was impure anyway (...) cut[s] loose from the actual socio-cultural context into the world of pure legal formality (...). Jews may not have had a good explanation for it [i.e. for the notion that Gentiles were unclean and contact with them was undesirable], but ever since the exile, and increasingly since the Maccabean revolt and the subsequent arrival of the Romans, Gentiles were the hated enemy, and serious fraternization with them was stepping out of line. To object that legally a Gentile was no more a polluting agent than one's ordinary (and usually, technically speaking, 'unclean') Jewish neighbour is, I think, to miss the point. The racial barrier cannot be reduced to terms of legalistically conceived ritual purity alone », *The New Testament and the People of God*, p. 240. Il s'ensuit que la banalisation de l'impureté des Gentils doit être exclue de l'éventail de possibilités offert par le

de l'impureté des Gentils, raison pour les éviter, est présente depuis la période hasmonéenne⁹¹, en passant par le temps d'Hérode I⁹², jusqu'aux codes stricts de l'avant-guerre, c'est-à-dire avant 70⁹³. Les « sentiments anti-Gentils » des sources rabbiniques postérieures ne manquaient donc pas de précédents⁹⁴. D'ailleurs, la pratique de l'évitement, bien documentée dans les écrits des auteurs païens de l'époque, a été considérée « antisociale et inhospitalière » (ἀπάνθρωπὸν τινα καὶ μισόξενον βίον)⁹⁵ et a gagné parfois aux Juifs de l'Antiquité une réputation de misanthropes (μισανθρώπου)⁹⁶. Pour fermer cette parenthèse, on peut donc conclure que l'interdit d'association avec les étrangers évoqué par Pierre chez Corneille, absent de la Torah, constitue un glissement dans la pratique (peut-être inévitable, étant donné les pénibles circonstances socio-historiques de l'exil, du retour, puis des périodes hellénistique et romaine) des normes concernant, d'une part, le rejet de l'impureté et, d'autre part, le devoir de l'élection, qui enjoint

judaïsme du Second Temple. Dans ce contexte, il y aurait avantage à lire aussi la série d'articles suivante : DUNN, « The Incident at Antioch (Gal 2:11-18) » (pour la référence, voir ci-dessus, p. 159, n. 61) ; James L. HOULDEN, « A Response to James D. G. Dunn », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 18 (1983), p. 58-67 ; Rabbi Dan COHN-SHERBOK, « Some Reflections on James Dunn's : 'The Incident at Antioch (Gal 2.11-18)' », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 18 (1983), p. 68-74.

⁹¹ Voir Martin HENGEL, *The Zealots : Investigations Into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I Until 70 A.D.*, traduit par David Smith, Edinburgh, T. & T. Clark, 1989, p. 200-206, spécialement p. 203. Pour SANDERS, la notion de l'impureté des Gentils précède même la période hasmonéenne : « We may accept that first-century Jews in general thought that Gentiles were impure. Foreigners were allowed to enter only the Court of the Gentiles, not to go further into the temple. This is not a biblical view. According to Num 15:14-16, Gentiles could bring sacrifices in the same way as Israelites. The view that they had to be kept outside – along with impure Israelites – developed well before the New Testament period. It is attributed to the time of Antiochus III in a letter quoted by Josephus (*Ant.* 12.145-146), and it was accepted by Herod, who had priests trained as masons so that they could build the inner courts (*Ant.* 15.390). Thus the Zadokite priesthood, before the days of the Hasmoneans, had thought that Gentiles were impure, and so did Herod's advisers, presumably the priesthood, surely not the Pharisees », « Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11-14 », p. 176.

⁹² En plus des propos de SANDERS (note précédente), voir Gedalyahu ALON, « The Levitical Uncleanness of Gentiles », dans *Jews, Judaism and the Classical World : Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*, Jerusalem, The Magnes Press, 1977, p. 187-189.

⁹³ Voir HENGEL, *The Zealots*, p. 200-206.

⁹⁴ WRIGHT, *The New Testament and the People of God*, p. 240 : « No doubt the post-135 rabbis added anti-Gentile sentiments of their own. But they added them to a collection that was already well established ». Traduction libre.

⁹⁵ Hécatée d'Abdère (323-285 avant J.C.), dans Menahem STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. I : From Herodotus to Plutarch, Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976, p. 26.

⁹⁶ Apollonius Molon (première moitié du I siècle avant J.C.), dans STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. I, p. 155.

Israël à se séparer des Nations. Historiquement, ce dérapage pourrait être compréhensible⁹⁷, or la fine pointe du message de la voix du Seigneur à l'apôtre se trouve précisément dans le retournement de cette situation.

En réponse à l'invitation du Seigneur, il faut que Pierre effectue le divorce entre les préceptes de la Torah qui l'enjoignent à se garder de l'impureté (tout particulièrement ceux ayant trait à la nourriture) et les normes sociales qui postulent, de manière automatique et sans fondement dans la Torah, l'évitement des étrangers sur la base d'une fausse étiquette : celle de leur présumée impureté. Ce que Dieu « a montré » à l'apôtre ne concerne donc pas l'abrogation, même partielle de la Loi, mais bien au contraire, l'observance pure et simple de ses préceptes⁹⁸. Une exigence qui, étant donné les interdits sociaux en place, implique néanmoins une révolution dans sa manière de concevoir son identité juive et, de manière concomitante, une révolution dans sa façon de comprendre ceux et celles qu'il considère des « étrangers » (ἄλλοφύλω – Actes 10,28), c'est-à-dire le reste du monde, tout humain qui se situe au-delà des frontières ethniques⁹⁹ – et nécessairement socioreligieuses – d'Israël.

⁹⁷ Pour MARGUERAT : « La réalité est assurément multifactorielle (...) Au tournant de l'ère chrétienne, deux facteurs ont exacerbé le séparatisme : d'une part l'entreprise grandissante de la piété pharisienne, focalisée sur les questions de pureté ; d'autre part l'occupation romaine de la Palestine, imposant une présence impie sur la terre sainte », *Les Actes des apôtres (1-12)*, p. 386.

⁹⁸ Sur ce point, HAENCHEN soutient à la suite d'OVERBECK que l'abolition des prescriptions alimentaires de l'Ancien Testament « was never recognized by the Jerusalem community, and we have no evidence that Peter ever adopted it. That it is foreign to Acts itself is clear from the so-called Apostolic Decree », *The Acts of the Apostles*, p. 361-362. Dans la même veine, la remarque de PENNER sur la manière de gérer les différences dans le contexte de la communauté mixte que l'oeuvre lucanienne dépeint : « Luke did not view this mixing as a recent religious innovation and departure from the Jewish heritage, but something that was inherent in the tradition “received” in the Christian movement (as the citation of Amos 9:11-12 in Acts 15:15-17 establishes) (...). Furthermore, Luke maintains, as the Romans also did, that each group that intermixes is expected to live according to its own laws and customs. Consequently, there is intermixing but with the maintenance of traditional identities », *In Praise of Christian Origins*, p. 283-284..

⁹⁹ Au sujet du terme ἄλλοφύλω, MARGUERAT signale : « Ce qui est en cause est le contact entre un juif et un “étranger” ; ἄλλοφύλος désigne celui qui n'est pas de la même tribu (φυλή), de la même nation, c'est dont l'étranger au sens ethnique ; Pierre évite le vocable péjoratif ἔθνη, païens », *Les Actes des apôtres (1-12)*, p. 385. Voir aussi Anatole BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, rédigé avec le concours de E. Egger, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000, p. 86.

L'entrée dans cette maison païenne donne à l'apôtre l'occasion de reconnaître son tort. Devant cette assemblée hybride qui, à l'instar de la toile descendue du ciel, rassemble dans un même endroit, non pas la globalité du règne animal, mais un échantillon de l'ensemble contrasté de la famille humaine, les Gentils comme les Juifs, les jugés intrinsèquement impurs aussi bien que les considérés purs¹⁰⁰, ceux de la terre et ceux du ciel (cf. Actes 10,12), Pierre affirme que ce que « Dieu lui a montré » concerne spécifiquement sa manière de « parler » (λέγειν – Actes 10,28), non pas sa manière de manger, un fait sur lequel le message du Seigneur était revenu encore et encore : « Ce que Dieu a purifié, toi, ne le *dis* pas souillé » (Actes 10,15)... ne le *dis* pas. On pourrait affirmer que, en accueillant finalement l'interpellation de la voix du Seigneur, l'aporie qui opposait l'apôtre à Dieu est résolue et que, désormais, il est sur la voie de retrouver la parole pertinente, celle qui s'accorde avec la parole divine et fait de lui un témoin légitime de l'agir de Dieu. D'ailleurs, le moment précis dans lequel Pierre fait sa découverte constitue un détail d'une extraordinaire importance, passé inaperçu dans la plupart des analyses.

En effet, on apprend que c'est précisément parce que Pierre avait déjà compris tout cela *avant* son départ de Joppé (Actes 10,28), qu'il a abandonné sa résistance et a accepté sans objection de voyager à Césarée (Actes 10,29a)¹⁰¹, une révélation qui, encore une fois, influence différemment le niveau du discours et celui de l'histoire racontée. En ce qui concerne le personnage de l'apôtre, cet aveu analeptique implique que la durée de son étonnement n'avait pas été aussi importante qu'on l'avait laissé croire au lecteur. Parce qu'il avait déjà compris à Joppé que l'instruction de la voix du Seigneur sur la terrasse de Simon (Actes 10,13-15) touchait les humains plutôt que les animaux, dès qu'il avait rencontré les trois émissaires de Corneille, Pierre s'était aperçu qu'il n'y avait pas de véritable contradiction entre ce qui lui avait été demandé

¹⁰⁰ Et par ce fait, passibles de purification.

¹⁰¹ WITHERINGTON remarque : « *Because* Peter had deducted that he was to call no one unclean anymore, he put up no argument [in Joppa] when he was asked to come to Cornelius's house », *The Acts of the Apostles*, p. 353. Emphase ajoutée.

pendant son extase et le précepte de Dieu contenu dans les Écritures, qu'il avait observé sans défaillance toute sa vie. En ce sens, le rapport de causalité (marqué par la conjonction de coordination $\delta\acute{\iota}$) qui s'établit entre les versets 28 et 29a, ramène le lecteur en arrière, en même temps qu'il lui permet de faire « d'une pierre deux coups », car connaître la raison qui a mis Pierre en mouvement suppose d'apprendre quand et comment il a surmonté le conflit qui le paralysait.

Si l'on s'arrête davantage aux implications de ce qui vient d'être dit pour le niveau du discours, on s'aperçoit que le lecteur constitue la cible de choix d'une stratégie récurrente de délai de l'information. Comme on l'a constaté plus tôt, la voix narrative avait déjà omis à son intention, dans le message de l'ange, un premier renseignement sensible (la/les raison/s pour la/lesquelle/s Corneille devait faire venir Pierre à Césarée), alors que l'on découvre maintenant qu'elle a passé aussi sous silence une deuxième piste importante : le fait que Pierre avait en grande mesure compris, avant même son départ de Joppé, le sens de son extase et que cette compréhension, à l'insu du lecteur, avait déterminé sa décision de répondre à l'appel du centurion et de l'Esprit. Dans le premier cas comme dans le deuxième, le temps du dévoilement de l'information est soigneusement différé, de sorte que celle-ci arrive juste au moment opportun, c'est-à-dire pas avant que l'incertitude que vivent les personnages, notamment Pierre, ait été efficacement potentialisée à l'intention du lecteur. Lui, autant sinon plus que les acteurs du récit, est confronté de manière récurrente au choix d'embrasser l'inconnu, d'écouter et de croire à la révélation divine, en mettant entre parenthèses ses questionnements et parfois, ses certitudes les plus chères. En ce sens, la mise en récit constitue l'espace privilégié où s'actualise et se promet sa qualité d'écoute, avec un but bien précis : que le lecteur comprenne de l'intérieur, qu'il saisisse la solidité des paroles reçues (Luc 1,4) et ce, non de manière purement intellectuelle, mais par le biais d'une expérience. L'objectif n'est pas simplement de lui montrer la *logique*, la consistance rationnelle de la tradition dans laquelle il a été initié, mais bien de le faire participer avec un maximum de

réalisme et d'immédiateté aux événements racontés pour qu'il puisse en devenir à son tour témoin et « ministre » (Luc 1,2), à l'instar des disciples qui l'ont précédé¹⁰².

Avec la deuxième partie du verset 29, on assiste à un changement de point de vue. Si, d'abord, Pierre justifiait sa présence chez Corneille en révélant les motivations qui l'ont amené à Césarée (versets 28-29a), par la suite, il va se tourner vers ses interlocuteurs pour s'informer des raisons qui, de leur côté, justifient leur invitation. « Pour quelle raison m'avez-vous fait venir ? » (Actes 10,29b), demande-t-il, une formulation qui rappelle l'interrogation similaire qu'il avait déjà adressée aux délégués de Corneille, lorsqu'il les avait rencontrés pour la première fois chez Simon (Actes 10,22). Or, il ne faudrait pas voir dans cette apparente répétition un indice de redondance. Loin d'être superflues, ces questions réitérées répondent à une stratégie bien définie qui établit une correspondance étroite entre répétitions et ellipses et qui fait avancer la mise en récit. Dans ce cas spécifique, cette deuxième interrogation de Pierre ramène encore à la surface le silence concernant la finalité de son voyage à Césarée, lequel n'avait été comblé que très partiellement par les émissaires du centurion. En effet, si le personnage de Pierre et le lecteur avaient simultanément appris qu'on attendait l'apôtre à Césarée pour écouter ses paroles (ἀκοῦσαι ῥήματα παρὰ σοῦ – Actes 10,22), ils ignorent toujours de quelles paroles spécifiques il s'agit. La part d'information manquante dès le début de l'épisode dans le message de l'ange devient ainsi, au fil de pages, le point où la quête du lecteur rencontre la quête du personnage.

¹⁰² Les propos de TANNEHILL sur la sorte d'influence que la rhétorique narrative (« narrative rhetoric ») exerce sur le lecteur sont éclairants à ce sujet : « A gospel story exercises influence in a much richer way than through theological statements, which might be presented in an essay. Readers are led to believe or to reaffirm their belief in the central character, Jesus, and are thereby influenced in complex ways – in their attitudes, controlling images, patterns of action, feelings, etc. (...) we should seek to understand Luke–Acts as a system of influence which may be analysed in literary terms. The message of Luke–Acts is not a set of theological propositions but the complex reshaping of human life, in its many dimensions (...) », *The Narrative Unity of Luke–Acts*, vol. 1, p. 8. Comme nous l'avons avancé plus tôt, les rapports entre les niveaux narratifs dans le prologue de l'évangile permettent de percevoir, dès le tout début de l'ouvrage, la sorte de reconfiguration que la stratégie narrative envisage. Voir ci-dessus, p. 161-162.

Le fait que la question apparemment redondante de Pierre revient sur l'aspect qui semble le préoccuper le plus ne doit pas faire perdre de vue la progression qu'elle suscite, étant donné le contexte nouveau dans lequel elle est posée. En ce sens, la réponse de Corneille (Actes 10,30-33) se démarque radicalement de celle donnée auparavant par ses délégués (Actes 10,22). S'ils avaient agi en suivant des ordres irrécusables, c'est-à-dire en raison de l'obéissance due à un supérieur hiérarchique dans le cas du soldat et au maître dans le cas des domestiques, le centurion, lui, n'a eu d'autre raison pour agir que la foi qu'il a accordée au messager céleste. Ainsi, le changement de point de vue que le nouveau contexte rend possible fait en sorte que la réponse au questionnement réitéré de Pierre conduit le récit sur un registre complètement différent. La parole est maintenant au centurion qui, dans un premier moment, va ramener la narration en arrière (Actes 10,30-33a). Ce qu'il va dire, il faut se le rappeler, est presque entièrement connu du lecteur, mais en grande mesure nouveau du point de vue de l'apôtre, qui a seulement une version brève des faits fournie par témoins interposés. En même temps qu'elle lui permet de comprendre la raison derrière son voyage, cette analepse le guide pas à pas du passé au présent, des motivations personnelles de Corneille à celles que ses parents et amis partagent avec lui (Actes 10,33b). Le « pourquoi m'avez-vous fait venir ? » ouvre ainsi un regard intérieur sur les motivations profondes de ce rassemblement exceptionnel et nécessairement, sur Celui qui l'a ultimement convoqué. Mais avant de passer en revue les prises de conscience nouvelles que les propos de Corneille vont provoquer chez Pierre, essayons d'écouter les paroles du centurion, particulièrement attentifs à la nouveauté qu'elles apportent au regard de son interlocuteur.

D'abord, il y a l'exactitude avec laquelle Corneille décrit son expérience : le jour où elle est arrivée (Ἀπὸ τετάρτης ἡμέρας), l'heure (μέχρι ταύτης τῆς ὥρας ἤμην τὴν ἐνάτην)¹⁰³, ce qu'il

¹⁰³ L'expression de temps employée par Corneille pour préciser le jour et l'heure de l'apparition angélique a été objet de controverse non seulement à cause des variantes textuelles, mais aussi à cause de la convergence dans la même expression des prépositions ἀπὸ et μέχρι. Nous adoptons ici l'interprétation de Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2^e édition, Stuttgart, Deutsche

était en train de faire (προσευκόμενος), l'endroit (ἐν τῷ οἴκῳ μου), ainsi qu'une description particulièrement détaillée de l'apparence physique de cet homme (άνηρ) qui, en vêtements éclatants (ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ) s'est présenté devant lui (ἐνώπιόν μου – Actes 10,30). La description riche en couleur de Corneille signale le réalisme presque tangible de son vécu. Contrairement à la version précédente des événements donnée par le narrateur, il ne parle pas d'un ange de Dieu (Actes 10,3), mais de ce qu'il a vu, l'image de cet homme en habits resplendissants qui a certainement de quoi dire à Pierre. En effet, la dernière fois que Pierre avait entendu quelqu'un parler ainsi, c'était le matin de Pâques, lorsque les femmes revenues du sépulcre avaient donné une description semblable (ἄνδρες δύο (...) ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ – Luc 24,4) aux apôtres (Luc 24,9-10), figés pourtant dans la plus totale incrédulité (Luc 24,11). La suite de l'histoire, Pierre la connaissait trop bien.

En ce qui concerne le détail du jour et de l'heure, l'information fournie par Corneille apporte du nouveau à Pierre autant qu'au lecteur. Il aurait échappé difficilement à l'attention de l'apôtre, déjà sensible au sujet de sa judaïté (cf. Actes 10,14.28), que son amphitryon était en prière à la neuvième heure du jour et que précisément à ce moment, lorsque l'ensemble du peuple de Dieu priait lui aussi, ce païen est gratifié d'une exceptionnelle intervention divine, d'une vision angélique ni plus ni moins¹⁰⁴. Déjà au courant de cela, le lecteur ajoute, néanmoins, un détail supplémentaire : dans le temps raconté, c'est-à-dire dans le présent de Pierre et de Corneille, il est aussi la neuvième heure du jour, une synchronie qui commence à être trop récurrente pour passer inaperçue. Au-delà de la composante temporelle, un rapport plus profond semble aligner cette

Bibelgesellschaft, 1994, p. 330-331 : « (...) we must take ἀπό τετάρτης ἡμέρας to mean “four days ago”. Great difficulty arises with μέχρι ταύτης τῆς ὥρας, which ought to be “until this (very) hour” (the variant reading in D μέχρι τῆς ἄρτι ὥρας has substantially the same sense), but which, since the preceding ἀπό cannot signify “from”, must mean either “at this (very) hour” or “about this (very) hour”. (...) it is possible that [the presence of ἀπό and μέχρι] in the Greek [texts] may be explained as colloquial koine or as Semitized Greek ». La rencontre de Pierre et de Corneille a donc lieu quatre jours après l'apparition angélique à la même heure, c'est-à-dire la neuvième heure du jour, le temps précis de la mort de Jésus (ὥρας ἐνάτης – Luc 23,44).

¹⁰⁴ Un rare privilège en Luc-Actes. Voir ci-dessus, p. 134-135.

rencontre à celle qui, impliquant un autre païen, centurion lui aussi de l'armée de César, était restée en quelque sorte suspendue, initiée et coupée presque sur le coup par l'hiatus de la mort de Jésus, arrivée à la même heure (Luc 23,44-47). C'est comme si la reconnaissance du prophète Nazaréen par un Gentil, vérifiée à la neuvième heure au pied de la croix (Ὅντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν – Luc 23,47), mais toujours incomplète, coupée de sa pleine signification sans référence à l'événement concluant de la résurrection, s'accomplit et déploie à Césarée sa véritable portée¹⁰⁵.

Dans ce qui suit, toujours à partir des paroles de l'ange évoquées par le centurion, Pierre apprend davantage au sujet de son hôte. À l'indication initiale des messagers sur sa justice et sa crainte de Dieu, qui lui vaut le bon témoignage du peuple juif, s'unit maintenant la référence plus spécifique à sa prière et à ses aumônes, bien que cette fois-ci l'emploi de la voix passive change en quelque sorte l'emphase et met davantage en lumière l'action divine. En effet, le Seigneur exauce la prière de ce Gentil (εἰσηκούσθη σου ἡ προσευχή) et remémore ses aumônes (αἱ ἐλεημοσύναι σου ἐμνήσθησαν – Actes 10,31), de la même manière qu'il se rappelle « de ses justes ou de son alliance avec eux »¹⁰⁶. Encore une fois, un langage qui a quelque chose à dire au personnage de Pierre, en ce sens qu'une telle formulation vient chercher ses points de repère. De

¹⁰⁵ L'alignement temporel et surtout la continuité de ces trois événements (la prise de conscience du centurion au moment de la mort de Jésus, la vision angélique du centurion Corneille et sa rencontre avec l'apôtre Pierre, qui lui annonce la Bonne Nouvelle de Jésus Christ) viennent souligner le travail de la stratégie narrative, laquelle construit la qualité théologique du temps. Ces convergences s'ajoutent donc aux synchronies récurrentes (Actes 10,9.17.24) dont rend compte la mise en récit, lesquelles sont perçues non seulement par le lecteur, mais aussi par les personnages du récit, notamment Pierre. Lorsque viendra l'heure de raconter son expérience devant les apôtres et les frères à Jérusalem, Pierre montrera que la synchronie des événements ne lui avait pas échappé. La structure de son discours à Jérusalem rendra compte de ce fait (voir ci-dessous, p. 239), qui met en lumière devant son auditoire – et certes, devant le lecteur – que c'est Dieu ultimement le maître du temps, celui qui « fait tourner l'histoire » (MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, p. 133), bien qu'il revienne à chacun (Corneille, Pierre et le reste des personnages humains du récit) de prendre ses propres décisions et d'acquiescer ou pas aux sollicitations divines.

¹⁰⁶ JOHNSON voit dans ce verset « another example of stylistic variation from the “memorial offering” in 10:4 ». Il précise : « In the LXX, the verb *mimnēskomai* is used for God's “remembering” of his righteous ones or his covenant with them (Gen 4:1 ; 9:15 ; Exod 2:24 ; 6:5 ; Lev 26:42 ; Ps 105:45 ; 135:23), and has this meaning also in the Gospel (Luke 1:54,72 ; 23:42) », *The Acts of the Apostles*, p. 190.

la même façon que le lecteur auparavant¹⁰⁷, il découvre à son tour que si « Corneille est adressé comme un Juif par l'ange »¹⁰⁸, c'est parce que Dieu ne fait pas de différence entre l'offrande de ce païen et celle des fils d'Israël.

Après ceci, le verset 32 rapporte la commission dont est chargé le centurion. À la brièveté de l'ordre, s'ajoutent les indications exactes apportées par le messager céleste, lesquelles acquièrent cette fois-ci une nouvelle profondeur. Alors que, du point de vue de Corneille, les précisions géographiques et les noms propres fournis par l'ange procuraient, sur un plan très pratique, l'information nécessaire pour ramener l'individu visé, « Simon, le surnommé Pierre » et pas un autre, du point de vue de l'apôtre, ces mentions engagent une résonance beaucoup plus personnelle, presque intime. Nous parlons de la mention de son nom juif, par lequel il ne s'était pas fait appeler depuis longtemps¹⁰⁹ et qu'il entend maintenant sur les lèvres de cet inconnu¹¹⁰. Lui, qui avait cru devoir défendre son intégrité juive vis-à-vis du Seigneur, découvre, au contraire, que Dieu n'a jamais oublié son identité de fils du peuple de l'Alliance. Malgré la confusion inhérente aux homonymes, Dieu tient toujours à l'appeler Simon, quitte à préciser cette appellation par la mention du surnom reçu de Jésus, auquel on l'identifiait peut-être davantage.

On pourrait dire que les propos de Corneille touchent de plus en plus des « cordes sensibles » chez son hôte. Sur ce fait, ainsi que sur les nombreux détails contenus dans les coordonnées exactes qu'il dit avoir reçues de l'ange, trouve appui progressivement la crédibilité

¹⁰⁷ Voir ci-dessus, p. 134-135.

¹⁰⁸ Voir ci-dessus, p. 135, n. 22.

¹⁰⁹ En fait, le repas pascal est la dernière occasion où Pierre est appelé Simon par Jésus (Luc 22,31), qui lui communique qu'il a prié pour lui, peu avant l'annonce de son reniement. Après la résurrection, voir Luc 24,34. Quant à l'emploi combiné du nom et du surnom, il faut remonter au tout début de l'apparition du personnage dans le troisième évangile (Luc 5,8 ; 6,14). Voir MATHIEU, *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc*, p. 256.

¹¹⁰ Rappelons que c'est en entendant le rapport de Corneille à Césarée que Pierre écoute son nom accompagné de son surnom pour la première fois. À Joppé, le personnage avait été informé de l'arrivée des trois hommes par l'intermédiaire de l'Esprit, alors qu'il priait sur la terrasse de la maison de Simon. Ensuite, puisqu'il s'est identifié lui-même une fois descendu, les messagers n'ont pas eu vraisemblablement besoin de l'appeler par son nom composé.

de son récit vis-à-vis de l'apôtre. Si ce dernier se tient finalement devant cette assemblée inédite, c'est parce que, mot par mot, ces paroles ont, en effet, le sceau de Dieu. Corneille les a reconnues aussitôt (ἐξαυτῆς) en tant que telles et il invite son interlocuteur à faire de même, en l'assurant de la justesse de sa décision (Actes 10,33). Il termine par une phrase spécialement révélatrice qui fait basculer la narration du passé de l'annonce angélique au présent de l'assemblée, de la demande d'un tiers à ce que Corneille et les siens attendent justement par leur présence. « Maintenant, nous voici donc, tous (πάντες) devant Dieu (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ), affirme-t-il au nom de l'assistance, pour entendre tout (ἀκοῦσαι πάντα) ce qui t'a été prescrit par le Seigneur (ὑπὸ τοῦ κυρίου) » (Actes 10,33).

Certaines traductions enlèvent, probablement par souci de clarté, la double référence à Dieu et au Seigneur qu'on retrouve dans ces propos¹¹¹ et qui semble solidement légitimée par le poids des témoins textuels¹¹². Au lieu de rendre littéralement le ἐνώπιον τοῦ θεοῦ par « devant Dieu », on le substitue par « devant toi », c'est-à-dire devant Pierre. Or, il nous semble qu'on perd ainsi les nuances fondamentales que cette double mention est en train d'exprimer dans ce contexte spécifique, car, d'une part, elle permet de libérer de toute ambiguïté le geste de prostration de Corneille (Actes 10,25-26) et, d'autre part, elle met en lumière la disposition exceptionnelle de cette assemblée, probablement le public le plus réceptif auquel Pierre aurait eu la chance de s'adresser¹¹³. En écartant le soupçon d'idolâtrie discernable dans la réaction de l'apôtre, cette double référence enlève la dernière cause de réticence qui aurait pu compromettre la fiabilité de ce Gentil aux yeux de son interlocuteur juif. Il est donc vital que Pierre le sache. Si le centurion se dit « devant Dieu » lorsqu'il se trouve en réalité devant lui, ce n'est guère parce

¹¹¹ C'est le cas de la *Bible de Jérusalem* (BJ) et de la *Traduction Œcuménique de la Bible* (TOB).

¹¹² Voir METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 332-333. Les traducteurs de la BJ et de la TOB préfèrent suivre le texte occidental. Voir DIONNE, *La Bonne Nouvelle de Dieu*, p. 322.

¹¹³ À ce sujet, la remarque de BRUCE : « Never had a preacher of the gospel a more promising audience – as promising in its way as Philip's one-man audience on the Gaza road when he was invited to expound the Isaianic prophecy of the suffering Servant (8:30-35) », *The Book of Acts*, p. 210.

qu'il lui attribue un statut divin quelconque, au contraire. Cette assemblée se dit « devant Dieu », parce qu'elle attend la parole du Seigneur que Pierre est censé lui communiquer. Le statut instrumental de l'apôtre rectifie tout malentendu possible.

D'ailleurs, la véritable raison de cette invitation à Césarée n'est même pas le désir d'écouter Pierre, d'entendre ses paroles à lui (ῥήματα παρὰ σοῦ – Actes 10,22), comme l'avaient affirmé à Joppé les émissaires du centurion. Ce que Corneille et les siens veulent, c'est « écouter tout » ce que le Seigneur a prescrit à Pierre de transmettre. On pourrait dire que jamais auparavant la vocation apostolique du pêcheur de Galilée n'a été si publiquement et pleinement reconnue, ni sa mission/identité de témoin du Seigneur n'a trouvé de terrain plus fertile pour se déployer. Cette assemblée de Gentils prête à écouter, persuadée à l'avance que Pierre a effectivement rencontré le Seigneur et reçu de lui la mission de parler en son Nom représente en quelque sorte la pêche miraculeuse de celui qui a été appelé à être pêcheur d'hommes (Luc 5,10)¹¹⁴.

On ne saurait donc assimiler le Seigneur à Dieu sans manquer la polysémie implicite d'un jeu sémantique qui, encore une fois, a quelque chose à dire à Pierre. En effet, la référence au Seigneur, lisible d'un point de vue théologique aussi bien que christologique et présente ailleurs sur les lèvres de l'apôtre¹¹⁵, s'avère hautement significative dans ce contexte précis, étant donné qu'elle lui permet d'obtenir la dernière pièce d'information manquante, en l'occurrence le contenu précis de son intervention, ce sur quoi ses interlocuteurs s'attendent à ce qu'il les

¹¹⁴ De la même manière que, grâce à la parole du Seigneur, Pierre a trouvé une multitude de poissons dans des eaux qu'il croyait absolument vides, il rencontre maintenant, grâce à cette même parole finalement accueillie, une multitude de personnes prêtes à entendre la Bonne Nouvelle, dans un contexte dans lequel il n'aurait probablement jamais « jeté le filet ». Pour MATHIEU, c'est précisément en Actes 10,1–11,18 que Pierre accomplit sa vocation de pêcher des hommes pour leur rendre la vie (Luc 5,10). Voir *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc*, p. 281. Il signale ensuite (p. 282) d'autres rapprochements possibles entre le micro-récit de Luc 5,1-11 et celui d'Actes 10,1–11,18.

¹¹⁵ L'analyse de DIONNE sur le titre de « Seigneur », particulièrement dans le discours de Pierre à la Pentecôte montre qu'il y a une progression de l'ambivalence (théologique/christologique) à l'affirmation manifeste « qu'il existe bien deux personnes qui portent le même titre » et que « ce deuxième Seigneur est Jésus de Nazareth », *La Bonne Nouvelle de Dieu*, p. 90. Pour la totalité de l'analyse, voir p. 81-90. Voir aussi ci-dessus, p. 141, n. 35.

entretienne. À cet égard, en saisissant ce sur quoi il doit parler, Pierre comprend enfin la raison ultime de son voyage à Césarée : « devant Dieu », Corneille et les siens veulent l'écouter parler du « Seigneur », de tout ce qu'il lui « a prescrit », autrement dit de ce que Pierre n'a cessé d'annoncer aux fils d'Israël depuis la Pentecôte. Car c'est en effet un seul Seigneur, le Christ ressuscité, qui lui a donné une telle mission et c'est de lui qu'il parle depuis son premier discours à Jérusalem, lorsqu'il proclamait solennellement : « Que toute la maison d'Israël (πᾶς οἶκος Ἰσραήλ) le sache donc avec certitude : Dieu (ὁ θεός) l'a fait Seigneur et Christ (κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν), ce Jésus que vous, vous avez crucifié » (Actes 2,36). Si l'apôtre a bien compris la stratégie de l'ange, qui s'était adressé au centurion païen comme à un Juif, il doit aussi avoir compris que ce qu'il doit annoncer à sa maison (τῷ οἴκῳ – Actes 10,2) ne diffère pas essentiellement de ce qu'il a déjà annoncé à la maison d'Israël. Pourtant, les nouveaux destinataires de son message et l'ensemble des découvertes que l'apôtre n'a cessé de faire dans les jours précédant la rencontre de Césarée feront en sorte que cette annonce suscitera quelque chose de radicalement nouveau, autant au niveau théologique et christologique, que sotériologique.

Par ailleurs, il convient de constater que les propos de Corneille apportent finalement une réponse, non seulement aux questionnements récurrents de Pierre (Actes 10,21.29), mais aussi aux interrogations du lecteur. Du coup, il devient possible de percevoir comment a fonctionné l'ellipse contenue dans le message de l'envoyé céleste dès le début de l'épisode. Conçue pour faire avancer simultanément le niveau de l'histoire racontée et le niveau du discours, ce silence stratégique provoque l'association progressive du lecteur au personnage de Pierre, de sorte que, au fur et à mesure que le récit avance, la quête de l'un s'identifie de plus en plus à la quête de l'autre. C'est seulement en rentrant dans l'instabilité dans laquelle vit le personnage et en suivant pas à pas son intelligence toujours en évolution, que le lecteur arrive à comprendre le

déroulement sinueux de cette histoire, dans laquelle les paroles et les gestes ne doivent pas être interprétés trop vite.

En revanche, ce parcours se vérifie aussi dans la direction contraire. En faisant son chemin au milieu de contingences, le personnage de Pierre arrive, de son côté, à atteindre l'intelligence qui caractérise le niveau du discours depuis le commencement de l'épisode. Ce que la stratégie narrative n'a cessé de faire valoir à l'intention du lecteur depuis le début fait maintenant partie du bagage de l'apôtre, car il comprend enfin que, devant Dieu, le Gentil n'est pas moindre, que personne n'est dispensé de l'écoute dans le présent et qu'il ne doit pas se hâter de contredire le Seigneur, même lorsque celui-ci secoue ses certitudes les plus chères, celles qui touchent de près sa compréhension de soi « en tant qu'individu et en tant que membre d'une collectivité »¹¹⁶. Puisque Pierre saisit tout cela et qu'il agit en conséquence, l'obstacle majeur qui risquait d'estomper la mission est franchi, au moins, en ce qui le concerne. Le prédicateur infatigable de la Bonne Nouvelle n'est plus un opposant de Dieu, au contraire, par la bouche d'un païen, il redécouvre sa mission/identité : permettre à tous ceux qui le désirent, y inclus les Gentils, d'« entendre tout ce qui lui a été prescrit par le Seigneur » (Actes 10,33).

À la lumière de ces remarques, on constate que les parcours herméneutiques du lecteur et des personnages se veulent opposés, mais complémentaires, une constante de la configuration du macro-récit lucanien que nous avons repérée à plusieurs reprises depuis le début de notre étude. Discernable particulièrement dans les récits à caractère paradigmatique qui charpentent l'œuvre de Luc, cette constante se manifeste aussi à l'échelle du macro-récit. Autant au niveau épisodique qu'au niveau de l'ensemble, l'auteur impliqué choisit de creuser au départ l'écart cognitif entre lecteur et personnages, pour le faire disparaître progressivement avec le déroulement de la narration. Ce faisant, il s'assure que, d'une part, le lecteur possède à l'avance une clef

¹¹⁶ Voir ci-dessus, p. 65, n. 218.

herméneutique pour lire le récit, sans pouvoir pour autant s'épargner l'instabilité de l'histoire racontée et, d'autre part, que les acteurs sur scène, à travers le clair-obscur de leurs expériences, arrivent graduellement à saisir le sens profond des événements, voire à saisir la clef donnée en principe au seul lecteur¹¹⁷. S'il fallait parler ici d'effets au niveau du discours, il faudrait dire que le lecteur en sort doublement confirmé : d'abord, par les médiations divines hautement fiables, qui lui transmettent en amont le point de vue de Dieu sur Jésus Christ et, ensuite, par les médiations humaines, devenues de plus en plus fiables, qui le réaffirment en aval. L'ouvrage de Luc expose ainsi son lecteur impliqué à un double parcours christologique qui, au fil des pages, se fait complémentaires « d'en haut » et « d'en bas », un point que nous nous contentons d'effleurer pour le reprendre brièvement un peu plus loin dans notre exposé. Pour le moment, soulignons seulement que la construction de récits à caractère paradigmatique, ainsi que les effets rhétoriques spécifiques qui lui sont associés, constituent une manière proprement lucanienne de rendre cette dynamique double (« d'en haut » et « d'en bas ») qui caractérise les récits évangéliques en général¹¹⁸.

¹¹⁷ La remarque de JOHNSON évoquée plus tôt vaut donc pour le micro-récit d'Actes 10,1–11,18 aussi bien que pour le macro-récit lucanien : « The reader is a privileged observer, knowing far more than the characters about what God wills and what God is doing. But the reader is also drawn sympathetically into the poignancy of the human confusion and conflict caused by God's action. The struggle of Peter and his fellow believers to understand what God is doing works subtly on the reader, shaping a sharper sense of the enormity and unprecedented character of the gift ». Voir ci-dessus, p. 42, n. 128.

¹¹⁸ Normand BONNEAU fait valoir cette dynamique double qui caractérise les récits évangéliques lorsqu'il écrit : « This "double logic" of narrative offers a formal analogy for appreciating the Gospels generally. It is commonly accepted that these texts present a post-Easter witness of Jesus of Nazareth – a portrayal of Jesus thoroughly permeated with insights from the Christian communities' faith in him as the One whom God raised from the dead. The outcome of Jesus' story, therefore, determined the selection, arrangement, and formulation of the presentation of his words and deeds. Thus, just as the reader of any narrative, all the while following the unfolding of the future as the characters create it through their actions and responses, nevertheless remains subliminally aware that the story and its outcome are already known and predetermined in the implied author's discourse, so also the reader of the Gospels at once sees both the Christ of post-Easter faith and the Jesus of history. The two perspectives are inextricably melded : he is the Son of God who lives human experiences. In more explicitly Christological terms, the god-like stance of the implied author is akin to Christology from above, which begins its reflection on Jesus from the point of view of God – everything is part of God's plan, eternally known, pre-determined, inevitable – while the experience of the characters in the story world is akin to Christology from below, whose originating focus of reflection lies in Jesus' human reality and experience where life happens – events are foreseen, unpredictable, filled with surprises. Just as narrative cannot exist without both discourse's inevitability and story's contingency, so also an integral Christology weaves elements "from above" with elements "from below". It comes as no surprise, therefore, that the narrative genre emerged as one of the essential vehicles

Avant d'entreprendre l'analyse du discours de Pierre à Césarée et bien que la section 4 soit loin d'être finie, nous proposons de recueillir les découvertes de notre lecture d'Actes 10,24-33, un exercice spécialement profitable étant donné l'importante progression qui se vérifie avec l'entrée triple de l'apôtre, (1) dans la « ville de César », (2) en présence de Corneille et (3) dans l'espace intime de sa maison remplie de ses parents et de ses amis. En fait, il convient de se rappeler, d'abord, que le départ de Joppé, à la fin de la section 3, marquait le pivot de la mise en récit, le moment dans lequel le *crescendo* du suspens conduisait à un retournement dans l'attitude du personnage de Pierre. De cette transformation, le lecteur constatait les signes extérieurs (réception de la demande lacunaire de l'Esprit, descente à l'étage, accueil des envoyés de Corneille et départ le lendemain, « après s'être levé »), sans pouvoir toutefois en expliquer les causes, lesquelles lui seraient communiquées une fois l'apôtre rendu à Césarée.

En ce sens, la section 4 de notre épisode constitue le dénouement de la mise en récit, le moment dans lequel ses nombreuses tensions vont être finalement résolues. Puisque nous avons divisé le texte en trois, étant donné son extension (bloc narratif : Actes 10,24-33 ; discours : Actes 10,34-43 ; bloc narratif : Actes 10,44-48), nous ne traitons présentement que du premier tiers de cette section, laquelle relate deux rencontres consécutives de nature et de fonction très différentes. Le premier contact, qui a lieu à l'extérieur de la maison de Corneille, est présenté par la voix narrative comme un entretien privé entre le centurion et l'apôtre¹¹⁹. Nous avons signalé que cette rencontre très brève contribue à la progression de la mise en récit de deux façons. D'une part, elle confirme que Pierre se trouve bel et bien sur la bonne voie lorsqu'il reconnaît, ne serait-ce que du point de vue de son humanité, l'égalité foncière qui l'unit au centurion païen. Cette réalité, mise

for communicating the early Church's witness to Jesus Christ », « Jesus and Human Contingency in Mark : A Narrative-Critical Reading of Three Healing Stories », dans *Theoforum*, 32 (2001), p. 339-340.

¹¹⁹ Comme nous l'avons remarqué, malgré la présence d'autres personnages, notamment les envoyés de Corneille et les frères qui ont accompagné Pierre de Joppé à Césarée, le narrateur focalise exclusivement sur l'apôtre et le centurion et laisse complètement hors focus le reste des acteurs. Il s'agit d'une technique que nous avons repérée auparavant. Voir ci-dessus, p. 164, n. 69.

en valeur dès le début par la stratégie narrative, continuera à s'approfondir dans la suite du récit. D'autre part, le geste de relèvement posé par l'apôtre, précédé des redressements d'Énée et de Tabitha, renvoie à la réalité tangible de la résurrection du Christ et permet aussi d'augurer de futurs développements. La courte entrevue avec Corneille constitue donc un moment charnière, à la fois analeptique et proleptique, qui récapitule les enjeux de la mise en récit épisodique et prépare le lecteur à ce qui est à venir.

La deuxième rencontre que nous avons examinée a lieu précisément une fois Pierre entré dans la demeure du centurion. Les premières paroles prononcées par l'apôtre à la vue de l'assemblée païenne qui l'attend soulèvent la question, bien connue de tous, de l'interdit d'association entre Juifs et Gentils en raison de l'impureté de ces derniers. Si Pierre brise l'interdit par une démarche absolument inadmissible du point de vue social, ce n'est pas parce que l'impureté lui est indifférente ou qu'il se croit au-dessus de la Loi, mais bien parce que Dieu lui a fait comprendre (sous-entendu, grâce à son extase) qu'il ne devait plus employer les catégories d'impur ni de profane à l'endroit des êtres humains, condamnant du même trait la pratique de l'évitement des païens, une sorte d'automatisme largement répandu après l'exil, qui n'avait pas d'appui dans la Torah. D'ailleurs, c'est parce qu'il avait saisi depuis Joppé qu'il pouvait s'associer avec des étrangers et demeurer un Juif irréprochable, qu'il avait accepté de se rendre sans résistance à Césarée, une pièce d'information qui vient combler l'ignorance du lecteur après coup et révèle, pour une deuxième fois, que la stratégie narrative avait délibérément choisi de ne pas tout lui dire.

Cet artifice de dévoilement différé des renseignements sensibles, qui cherche à potentialiser l'association du lecteur à l'incertitude et à l'écoute des personnages, particulièrement de Pierre, se trouve, d'ailleurs, renforcé par la question récurrente de l'apôtre sur les motivations de ceux qui l'ont convoqué. Absente du message angélique et partiellement communiquée par les

émissaires du centurion, cette information devient seulement disponible lorsque Corneille prend la parole chez lui. On constate alors que le témoignage du centurion touche non seulement des « cordes sensibles » chez Pierre et le persuade que son hôte a eu une véritable vision angélique, mais il apporte aussi la dernière indication manquante, à savoir que le sujet de l'entretien tant attendu par cette assemblée est le Seigneur et tout ce qu'il a prescrit à Pierre de communiquer, autrement dit le message sur le Ressuscité que l'apôtre n'a cessé de transmettre aux fils d'Israël depuis la Pentecôte. Ainsi, l'annonce dans la maison païenne ne diffère pas essentiellement de l'annonce dans la maison d'Israël, bien que la nouveauté du contexte suscite nécessairement, comme nous le verrons, un élargissement théologique, christologique et sotériologique jusque-là inouï.

L'aporie initiale ayant été dénouée et les lacunes cognitives qui ont parsemé le parcours ayant été remplies, le personnage de Pierre est maintenant prêt à prendre à nouveau la parole en tant que témoin de l'agir de Dieu en Jésus Christ. Le processus de transformation identitaire qui l'a mené jusqu'ici, loin de supposer l'infidélité aux Écritures comme il le craignait, l'a entraîné à l'affirmation de ses préceptes sans ajouts. Étant donné les interdits sociaux en place, ceci a impliqué une révolution dans sa manière de concevoir son identité juive et, de manière concomitante, une révolution dans sa façon de comprendre ceux et celles qu'il considérait indistinctement des « étrangers », c'est-à-dire tout humain situé au-delà des frontières ethniques – et nécessairement socioreligieuses – d'Israël. Dans ce qui suit, les effets de sa prise de parole comme témoin de l'agir de Dieu en Jésus Christ, à qui tous les prophètes rendent témoignage (Actes 10,43), se feront palpables. En ce sens, la transformation de Pierre est en grande mesure vérifiée, mais celle de ces interlocuteurs attend, car elle dépend précisément de la proclamation de la parole pertinente du témoin, celle que l'apôtre vient enfin de recouvrer.

« Je saisis » (Actes 10,34-43)

Pour reconnaître dans sa juste mesure l'importance que la stratégie narrative accorde au discours de Pierre en Actes 10,34-43, il faut se souvenir que la proclamation qui est sur le point d'avoir lieu constitue le but même du voyage apostolique à Césarée, la raison à l'origine de l'invitation de Corneille. Ce dernier, instigué par l'ange du Seigneur, attend dès le début de la mise en récit le moment de grâce de cette révélation, à laquelle il a cru essentiel d'associer ses proches. Si au niveau de l'histoire racontée toute une assemblée espère cette parole, au niveau du discours, l'anticipation n'est pas moindre, car de son côté, la stratégie narrative s'est chargée de piquer la curiosité du lecteur, de le tenir sur le qui vive à propos du but de cette visite, d'abord ignoré et ensuite, communiqué avec parcimonie, jusqu'à ce qu'il devienne enfin manifeste grâce au rapport de première main du centurion à l'apôtre. C'est dire que toutes les instances narratives ont été convoquées à l'écoute et qu'elles attendent avec un intérêt accru ce que Pierre a à communiquer de la part du Seigneur.

L'importance épisodique de cette prise de parole se trouve renforcée par le fait que, au niveau de l'ensemble de Luc-Actes, l'apôtre arrive à un moment crucial de son parcours. S'il a évolué tout au long du macro-récit en s'approchant de plus en plus de l'intelligence qui caractérise le niveau du discours, il faut voir en Césarée un véritable point d'arrivée. Comme ses propos vont le mettre tout de suite en évidence, il parvient à saisir, d'une manière tout à fait nouvelle, le point de vue de Dieu et avec lui, la clef herméneutique choisie par l'auteur impliqué, celle qui rend intelligible la totalité de l'histoire. Pas surprenant qu'il puisse livrer à Césarée son discours le plus complet¹²⁰, une vraie capsule de l'ensemble du troisième évangile¹²¹ et du début

¹²⁰ Comme le remarque Frank J. MATERA : « (...) Luke usually limits the account of Jesus' life to the immediate events surrounding his death and resurrection ; but in our text, the account of Jesus' earthly career extends back to the preaching of John the Baptist », « Acts 10:34-43 », dans *Interpretation*, 41/1 (1987), p. 65. On trouvera une observation analogue chez FUNK (voir ci-dessus, p. 54, n. 175). Pour

des Actes, qu'il ne faut pas attribuer d'abord à des critères stylistiques ni au besoin d'information d'un auditoire moins au courant des événements concernant le Christ¹²². En fait, si Pierre devient narrateur (secondaire) de l'histoire racontée, c'est-à-dire de l'histoire qui a été la sienne en tant que personnage, c'est que, en saisissant enfin son sens profond, elle devient transparente, pleinement intelligible. Pas surprenant non plus que, en changeant ses repères théologiques, change aussi sa perspective sur les êtres humains, sur le Christ lui-même et que, après ceci, le personnage soit prêt à disparaître de la scène¹²³. Ce n'est pas un hasard : une première boucle est sur le point de se fermer lorsque le témoin oculaire de la première heure accomplit la dernière étape de sa transformation et devient enfin un témoin qui parle, c'est-à-dire un véritable « ministre de *la* parole » (Luc 1,2) pour tous : les enfants d'Israël aussi bien que les personnes prêtes à écouter, au-delà d'Israël, ce que le Seigneur lui « a prescrit de proclamer » (Actes 10,33).

Nous commençons donc l'analyse du discours de Pierre à Césarée, lequel se situe dans le registre d'une prise de conscience, d'un « je saisis » marqué par l'immédiateté des découvertes récentes de l'apôtre. En tenant compte des diverses emphases thématiques discernables dans les propos de Pierre, notre exposé se déroule en quatre temps :

Actes 10,34-35 – Déclaration théologique qui ouvre le discours (1)

TANNEHILL, « Peter's narrative of Jesus [in Acts 10:34-43] stretches from the birth narrative to the penultimate scene of Luke's Gospel », *The Narrative Unity of Luke-Acts*, vol. 2, p. 141.

¹²¹ Pour DUPONT, « le corps du discours (Actes 10,37-41) » est constitué « par un résumé de l'histoire évangélique », « 'Le Seigneur de tous' (Actes 10:36 ; Rm10:12) », p. 232. Dans la même veine, TANNEHILL affirme que « the whole of vv. 36-43 presents a summary of Luke's gospel in chronological order », *The Narrative Unity of Luke-Acts*, vol. 2, p. 140.

¹²² C'est le point de vue de MARSHALL, qui considère aussi que ce discours « is unique among the sermons in Acts in that it pays some attention to the earthly life of Jesus instead of taking up his story at the point of his rejection by the Jewish leaders and his crucifixion ». Il précise : « The reason for this may be simply Luke's love of literary variation (...). It may also have seemed appropriate to include this point in a speech addressed to a non-Jew who might be presumed to know less about who Jesus was than Peter's earlier audiences in Jerusalem », *The Acts of the Apostles*, p. 190. En ce sens, l'appel explicite de Pierre aux connaissances de son auditoire concernant l'histoire du Nazaréen (Actes 10,37) ne lui suggère pas que l'assemblée réunie chez Corneille ait une quelconque initiation à ce sujet. Au contraire, il conclut avec STANTON que « Peter was supplementing Cornelius's scanty knowledge of Jesus, in exactly the same way as he does in 2:22 (where the same phrase « you know » occurs) » (p. 190). Nous y reviendrons.

¹²³ Nous souscrivons aux propos de DUPONT : « The baptism of Cornelius constitutes the culmination of Peter's apostolic career, his decisive contribution to Luke's history, after which he has only to fade away, yielding the spotlight to Paul ». Pour la référence, voir ci-dessus, p. 55, n. 181. Des remarques semblables chez DIETRICH et MATHIEU respectivement. Voir ci-dessus, p. 55, n. 180-181. Voir aussi MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, p. 363.

Actes 10,36-42 – Section christologique dédoublée en deux moments :

Actes 10,36-38 – Le ministère terrestre du Nazaréen (2)

Actes 10,39-42 – Expérience pascale et proclamation apostolique (3)

Actes 10,43 – Déclaration sotériologique qui culmine l'intervention pétriniennne (4)

En suivant l'ordre de présentation, ces quatre temps sont identifiés à partir de quatre affirmations de l'apôtre, lesquelles concernent différentes composantes du thème de l'identité : 1. composante théologique : « Dieu *n'est pas partial* » (Actes 10,34) ; 2. composante christologique : « Celui-ci [Jésus Christ] *est le Seigneur de tous* » (Actes 10,36) ; 3. composante ecclésiologique : « Nous [*sommes*] témoins » (Actes 10,39.41) et 4. composante sotériologique : « Quiconque croit en lui ... » (Actes 10,42).

« Dieu *n'est pas partial* » (Actes 10,34-35)

À la fin de la section précédente, nous avons constaté que la transformation de Pierre est en grande mesure accomplie, alors que celle de Corneille et des siens attend, car elle dépend précisément de ce que l'apôtre est censé communiquer. Le message au lecteur est assez clair : la transformation du témoin, spécifiquement en ce qui a trait à la qualité de son écoute et à la pertinence de sa parole, précède la transformation de ceux et de celles auxquels la Bonne Nouvelle doit être annoncée. Dit autrement, pour que la mission atteigne des espaces humains en marge de l'Évangile, le témoin, dans ce cas-ci Pierre, doit recouvrer la parole pertinente par l'écoute de Dieu dans le présent, car la proclamation de la Bonne Nouvelle n'est pas la transmission d'un message figé, contraint par les interdits sociaux et les certitudes les plus chères de toute une vie, mais bien la participation dans le moment présent à ce que le Seigneur est en train d'accomplir. D'ailleurs, il est révélateur que, alors que son hôte attend de lui un message de la part du Seigneur, ce sera en écoutant le rapport de première main du centurion au sujet de son

expérience de Dieu, que l'apôtre va faire un pas de plus sur le plan théologique¹²⁴. En d'autres mots, pour que Pierre puisse instruire Corneille sur Dieu, il doit d'abord recevoir l'instruction du Seigneur par la bouche de ce Gentil, qui lui apprend, sans le savoir, quelque chose de la manière d'être/agir de Dieu lui-même, on pourrait dire, une composante essentielle de l'identité divine que l'apôtre ignorait jusque-là:

Alors Pierre ouvrit la bouche et dit : « En vérité, je saisis (καταλαμβάνομαι) que Dieu n'est pas partial (οὐκ ἔστιν προσωπολήπτης ὁ θεός), mais qu'en toute nation (ἐν παντί ἔθνεϊ) celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable (δεκτὸς αὐτῷ ἔστιν) » (Actes 10,34-35).

Le premier élément qui capte notre attention dans cette déclaration, outre son caractère solennel, est le contraste qui s'établit entre l'immédiateté du présent grammatical¹²⁵, qui souligne l'imminence et la nouveauté de cette prise de conscience théologique et le fait que le langage utilisé renvoie au vocabulaire de la Septante, donc à des notions employées depuis longtemps pour parler de l'impartialité divine¹²⁶. La nouveauté, on peut le deviner, provient de l'élargissement du champ d'application de l'adjectif προσωπολήπτης, un *hapax* dérivé de la formule λαμβάνειν πρόσωπον, utilisée dans l'Ancien Testament pour exprimer l'incorruptibilité de Dieu, la probité de son jugement qui ne regarde pas la condition des personnes¹²⁷. Devant ce

¹²⁴ Comme le remarque DIONNE : « Pierre ne prendra connaissance de la totalité du message de l'Ange, énoncé au v. 4, qu'après avoir formulé sa première conclusion (v. 28). Et c'est une fois en possession de l'ensemble de ces données que la conclusion théologique du v. 34 pourra être formulée », *La Bonne Nouvelle de Dieu*, p. 287.

¹²⁵ Remarquons que tous les verbes sont au présent (καταλαμβάνομαι, (2x) ἔστιν), même les participes (φοβούμενος, ἐργαζόμενος).

¹²⁶ Ici, comme le fait valoir MARGUERAT, « le neuf doit être entendu au travers des « vieux mots » de l'Écriture », *Les Actes des apôtres (1-12)*, p. 390. Jouette BASSLER (« Luke and Paul on Impartiality », dans *Biblica*, 66 (1985), p. 546-552) considère, cependant, que l'affirmation de l'impartialité divine en Actes 10,34, contrairement à Romains 2,11, est influencée par les idées universalistes gréco-romaines.

¹²⁷ Voir Eduard LOHSE, « *Prosôpolêmpêtês* », dans Gerhard FRIEDRICH (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, traduction de Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1968, p. 779-780. Bien que l'adjectif προσωπολήπτης soit *hapax* dans le Nouveau Testament, le nom προσωποληψία et le verbe προσωποληπτέω apparaissent avec une fréquence relative : le premier en Romains 2,11 ; Éphésiens 6,9 ; Colossiens 3,25 et Jacques 2,1 et le deuxième en Jacques 2,9. L'adverbe ἀπροσωπολήπτως apparaît en 1 Pierre 1,17 et la formule λαμβάνω πρόσωπον en Luc 20,21. Voir DUMAIS, « Le salut en dehors de la foi en Jésus-Christ ? », p. 163 ; MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, p. 389, n. 113.

juge libre de favoritisme, autant le riche que le pauvre en Israël sont des égaux¹²⁸, car ce n'est pas leur condition qui compte, mais leur disposition envers le Seigneur et envers les êtres humains¹²⁹, précisément la crainte de Dieu et la pratique de la justice¹³⁰. En écoutant les détails de la narration de Corneille, Pierre saisit pour la première fois que le principe théologique d'impartialité reconnu en Israël s'avère aussi valable à l'extérieur d'Israël, dans le contexte plus large des différences qui distinguent les Juifs des Gentils. En d'autres mots, Dieu ne discrimine pas Corneille en raison de sa condition de païen, mais il regarde plutôt la sincérité de sa piété et les actions qui en découlent, car les critères qui orientent le jugement divin ne changent pas en fonction des personnes : ce qui est agréable (δεκτός – Actes 10,35) à Dieu en Israël lui est aussi agréable chez les Nations.

Le lecteur ne saurait manquer la présence significative de l'adjectif verbal δεκτός¹³¹. En effet, il l'avait déjà entendu à deux reprises sur les lèvres de Jésus, à Nazareth, lorsque l'annonce prophétique de l'année δεκτόν du Seigneur (Luc 4,19), le temps de la faveur abondante de Dieu, rencontrait la plus vive hostilité des siens et confirmait ainsi la justesse du dicton : « Aucun prophète n'est δεκτός dans sa patrie » (Luc 4,24). Si Jésus opposait alors la logique égoïste et

¹²⁸ Les pauvres bénéficiaires de l'impartialité de Dieu sont identifiés en Deutéronome 10,16-18 LXX comme l'orphelin, la veuve et l'étranger. La formule employée alors est θαυμάζει πρόσωπον : « Therefore ye shall circumcise the hardness of your heart, and ye shall not harden your neck. For the Lord your God, he is God of gods, and Lord of lords, the great, and strong, and terrible God, who does not accept persons (οὐ θαυμάζει πρόσωπον), nor will he by any means accept a bribe : executing judgement for the stranger and orphan and widow, and he loves the stranger to give him food and raiment ». Quant à λαμβάνειν πρόσωπον, cette formule apparaît en Lévitique 19,15 LXX en lien avec θαυμάζει πρόσωπον, toujours pour exprimer l'injonction à juger le pauvre avec justice, non en fonction de sa condition : « Thou shalt not act unjustly in judgment : thou shalt not accept the person (οὐ λήμψη πρόσωπον) of the poor, nor admire the person (οὐδὲ μὴ θαυμάζης πρόσωπον) of the mighty ; with justice shalt thou judge thy neighbour ». La traduction de la Septante employée ici est celle de Lancelot C. L. BRENTON, *The Septuagint with Apocrypha : Greek and English*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1986. (Original publié en 1851).

¹²⁹ Voir Luc 10,25-28.

¹³⁰ Au sujet du binôme crainte de Dieu/pratique de la justice, MARGUERAT indique : « On lit en Dt 10,12-13 LXX : “Et maintenant, Israël, que te demande le Seigneur ton Dieu, sinon d'observer les commandements du Seigneur ton Dieu et ses prescriptions (δικαιώματα), toutes celles que je te commande aujourd'hui, afin que tu sois heureux ?”. On note la présence comme ici [Actes 10,35] du couple *craindre Dieu/pratiquer la justice*, qui n'est pas propre au Deutéronome, mais traverse toutes les Écritures d'Israël comme la définition synthétique de la condition croyante. Ce n'est donc pas la définition de la foi authentique qui fait l'originalité de la sentence ; sa pointe réside dans le premier membre de la phrase, sur lequel porte l'accent : “en toute nation (ἔθνος)” », *Les Actes des apôtres (1-12)*, p. 390.

¹³¹ Voir ci-dessus, p. 53, n. 170.

opportuniste de ses concitoyens à la logique souveraine d'un Dieu libre de favoritisme, c'est implicitement le même constat que Pierre est en train d'articuler ici par la récurrence du même vocable. En effet, il a fallu un long cheminement pour que l'apôtre arrive enfin à saisir la véritable portée de l'impartialité divine, laquelle, présente dans les traditions prophétiques contenues dans les Écritures (1 Rois 17,7-16 ; 2 Rois 5,1-14 ; cf. Luc 4,25-28), était au cœur de la perspective théologique de Jésus dès le début de sa mission¹³².

Que la découverte de Pierre ait lieu lorsqu'il se trouve précisément dans la maison de cet officier de l'armée de César s'avère d'ailleurs symptomatique, car le contexte met en relief, en plus de la dimension ethnique, les implications politiques de cette affirmation sur Dieu. En fait, les opposants de Jésus avaient déjà essayé de tirer parti de ces résonances pour le piéger dans un dilemme à caractère politique qui mêlait son impartialité (οὐ λαμβάνεις πρόσωπον – Luc 20,21), indication de ce qu'il enseignait en vérité la voie de Dieu (ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ – Luc 20,21), à la reconnaissance de l'empereur via le paiement des impôts (Luc 20,22). Le dilemme semble se défaire dans la personne de Corneille, qui incarne par sa disposition la réponse donnée alors par Jésus : « rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Luc 20,25).

Accéder pour la première fois à une compréhension théologique conforme à celle de Jésus, accéder à croire au même Dieu souverain et impartial qu'il appelait du nom de Père (Luc 11,2) transforme profondément la compréhension anthropologique de Pierre, au sens strict du terme. Non seulement Corneille et les siens ne sont pas des impurs, comme Dieu lui avait déjà montré, mais ils sont δεκτοί aux yeux du Seigneur. L'apôtre passe ainsi d'une perception initialement formulée par la négative à une autre qui s'appuie sur ce qui est : voilà la nouvelle identité qu'il découvre chez son hôte, ses parents et ses amis intimes ; bref, chez toute personne ayant une attitude et une conduite semblable aux leurs. Au fond, tout se résume à un changement

¹³² Voir ci-dessus, p. 78-82.

de regard, car cela était ainsi bien avant que l'apôtre n'accède à le reconnaître. Ceci dit, il ne faudrait pas déduire que cette reconnaissance suffit et que, conséquemment, l'annonce de la Bonne Nouvelle est superflue. Le centre d'intérêt de la mise en récit, qui fait de la communication de la parole du témoin son leitmotiv, contredirait une telle conclusion.

À cet égard, s'il est vrai que Corneille est agréable à Dieu bien avant qu'il ne rencontre Pierre, il est aussi vrai que, comme l'ange lui a dit, sa prière a été exaucée (Actes 10,31 ; cf. Actes 10,4). En ce sens, tout ce qui est en train de se passer répond à la quête de cet homme, à son désir de Dieu encore inassouvi¹³³. Qu'il s'agisse d'Israël ou des Nations, l'être δεκτός indique certainement le chemin parcouru, mais nullement l'aboutissement du parcours ni sa condition préalable. En d'autres mots, l'Évangile ne s'épuise pas dans cette qualité d'être¹³⁴ ni l'annonce de la Bonne Nouvelle ne présuppose pas non plus l'être agréable à Dieu¹³⁵. Comme les textes prophétiques le mettaient déjà en lumière à la synagogue de Nazareth (Luc 4,18-19.25-27 ; cf. Isaïe 61,1-2 ; 1 Rois 17,7-16 ; 2 Rois 5,1-14), l'action divine dépend ultimement d'une initiative qu'aucune circonstance humaine ne saurait forcer ni dissuader, car elle trouve sa source dans la libéralité de Dieu, qui déclare unilatéralement une année de grâce pour tous les êtres humains, un temps favorable qui s'accomplit par la personne de Jésus : son oint, son prophète, son Fils. Dans la perspective lucanienne, c'est là la source aussi bien que l'accomplissement (πεπλήρωται – Luc 4,21 ; cf. πεπληρωφορημένων – Luc 1,1), l'authentique achèvement du parcours. Il s'agit

¹³³ Comme nous l'avons signalé auparavant, les attentes de Corneille n'ont rien à voir avec un manque quelconque du côté physique. Corneille n'expérimente pas non plus un manque quelconque du côté spirituel ni du côté moral, comme l'attestent sa légitime crainte de Dieu et sa pratique de la justice. Cet homme constitue la figure de ceux qui désirent et cherchent Dieu pour ce qu'il est, pour le besoin intime de le connaître davantage, qui rappelle les paroles célèbres d'un autre converti brûlé du même désir : « Tu nous a fait pour toi. Et notre cœur est las jusqu'à son délassement en toi », Saint Augustin, *Confessions* I,1. Cité de SAINT AUGUSTIN, *Les aveux. Nouvelle traduction des Confessions par Frédéric Boyer*, Paris, P.O.L., 2008, p. 49.

¹³⁴ Comme le soutient DIONNE, on ne saurait « déduire du v. 35 que le fait d'être considéré favorablement par Dieu constitue le *terminus ad quem* de la relation que l'être humain est appelé à nouer avec Dieu », *La Bonne Nouvelle de Dieu*, p. 297. DUMAIS précise : « (...) Pierre dit que ces personnes sont agréables à Dieu, non qu'elles sont sauvées », « Le salut en dehors de la foi en Jésus-Christ ? », p. 168.

¹³⁵ Voir ci-dessus, p. 34, n. 90.

d'accueillir, en Jésus Christ, le don suréminent fait par Dieu, le même que Corneille et les siens sont sur le point de recevoir.

Par ailleurs, ce qui vient d'être dit ne doit pas laisser entendre que l'annonce de la Bonne Nouvelle se veut un processus unidirectionnel. Certes, la réception du don de Dieu passe à Césarée par l'annonce apostolique, mais cela ne signifie nullement que l'apôtre soit fixé dans le rôle de destinataire d'un message, ni que, vice versa, ses interlocuteurs se voient invariablement accorder la fonction de destinataires. En fait, non seulement les émissaires du centurion avaient été reconnus par l'Esprit comme ses propres « apôtres » (Actes 10,20), mais tel que signalé auparavant, c'est justement après l'intervention de Corneille que Pierre « saisit » et réussit à articuler ses étonnantes découvertes théologique et anthropologique (Actes 10,34-35). En ce sens, la présence récurrente de la narration de deuxième degré, dans une mise en récit dans laquelle presque tous les personnages deviennent, à leur tour et à leur mesure, narrateurs secondaires de l'histoire racontée par le narrateur lucanien (primaire), signale qu'il faut vraiment écouter toutes les voix, car l'annonce de la Bonne Nouvelle, quand elle sort des chemins battus, constitue une démarche d'enrichissement et de transformation réciproques. La découverte christologique que l'apôtre est sur le point de faire, grâce à sa compréhension radicalement nouvelle de Dieu et de l'être humain, ne tardera pas à le confirmer.

« Celui-ci [Jésus Christ] est le Seigneur de tous » (Actes 10,36-38)

En fonction de critères d'ordre thématique, nous séparons le verset 36 des versets 34-35, un choix qui ne met nullement en question le fait que les versets 34-36 constituent l'exorde de

l'ensemble du discours¹³⁶. C'est là que Pierre partage, à l'aide surtout du présent grammatical, l'immédiateté de ses découvertes, pour rapporter ensuite, à partir du verset 37, l'histoire au passé des événements concernant Jésus de Nazareth. En ce sens, le verset 36 se veut la charnière, le pont thématique vers la suite du discours ; au dire de plusieurs, l'un des textes les plus difficiles du Nouveau Testament¹³⁷. En effet, le caractère particulièrement sinueux de sa syntaxe fait écho à la nouveauté que Pierre tente d'articuler au moment précis où sa conception de Jésus, ce Seigneur et Christ dont il pensait bien connaître l'identité, va changer pour de bon. Grâce aux découvertes théologique et anthropologique qu'il vient de faire, sa compréhension christologique va désormais atteindre une extension maximale, qu'il va avoir de la difficulté à articuler sur le coup au niveau du langage. À ce propos, l'image lucide et quelque peu cocasse d'Alexander, qui dépeint Pierre en train de chercher ses mots, tellement il se trouve dans une « situation impossible »¹³⁸.

De multiples interprétations ont été avancées par les exégètes pour rendre compte du sens du verset 36¹³⁹. Il nous semble, cependant, que la variété de ces efforts ainsi que de ses résultats,

¹³⁶ Voir MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1–12)*, p. 388. Pour DIONNE, les versets 34-35 forment la première section de l'intervention pétrinière, « celle qui ouvre le discours et qui est nettement théologique », *La Bonne Nouvelle de Dieu*, p. 266.

¹³⁷ BARRETT le qualifie de « untranslatable » (*The Acts of the Apostles*, p. 161), alors que pour Robert P. C. HANSON (*The Acts*, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 124), « it is one of the most ungrammatical pieces of Greek that Luke ever wrote ». De fait, il est presque impossible de trouver un exégète qui ne reconnaisse pas la sinuosité de l'énonciation, due en partie aux variantes dont témoignent les différents manuscrits. Très tôt, deux versions se sont imposées : avec le pronom relatif ὃν (τόν λόγον [ὃν] ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ) et sans le pronom, bien que les difficultés ne se limitent pas à l'utilisation du relatif. Au dire de METZGER, « either the addition or the omission of ὃν can be defended on palaeographical [*sic.*] grounds (dittography or haplography with the preceding – ov) », *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 333. Dès lors, le problème consiste à préciser le rattachement du verset 36, ainsi que sa syntaxe interne, un point sur lequel une grande variété d'options ont été avancées.

¹³⁸ « Peter himself, when he finds himself standing in Cornelius's front parlour with an expectant crowd gathered to hear "what the Lord has directed you to say" (10:33), has no idea what the word of God will be in this impossible situation. You can almost hear him fumbling for words : the Greek syntax of 10:36ff is laced with asyndeta. "The Word" (τόν λόγον), he begins, "is that what you want ?" Well, there's only one Word that I know God has given me (...). But that was a Word for the Jewish people : what relevance has it to you ?" », ALEXANDER, « "This Is That" », p. 68.

¹³⁹ MARGUERAT fait un inventaire extensif des différentes propositions de traduction : 1. sans ὃν et la phrase comme proposition indépendante, 2. avec ὃν et la phrase comme proposition indépendante, 3. avec ὃν et τόν λόγον comme accusatif de relation, 4. avec ὃν et τόν λόγον comme complément d'objet de ὑμεῖς

invite à s'ouvrir à la possibilité que l'auteur impliqué de Luc–Actes, dont la compétence dans l'emploi de la langue grecque n'est pas remise en question¹⁴⁰, n'a pas évité une certaine discontinuité parce que celle-ci s'avère signifiante, dans le sens qu'elle traduit l'effort du personnage pour exprimer une nouveauté inédite qu'il arrive à peine à énoncer. Bien entendu, ce qui vient d'être dit n'implique pas que l'expression soit pleinement arbitraire, ni que le texte se veuille intraduisible. Ce que nous voulons dire, c'est que l'auteur impliqué donne suffisamment d'indices au lecteur pour que celui-ci puisse suivre les propos de l'apôtre, tout en expérimentant l'immédiateté et l'articulation encore imparfaite d'une parole qui tente d'exprimer une pensée littéralement en progression.

En vue de saisir le sens du verset 36, il convient tout d'abord de tirer avantage du contexte dans lequel il se situe. Après tout, quand Pierre discourt sur la parole (τὸν λόγον) et sur le Seigneur (πάντων κύριος), il est en train de répondre aux attentes explicites de l'assemblée à laquelle il s'adresse, qui veut écouter « tout ce qui a été prescrit » à l'apôtre de communiquer de la part du Seigneur (ὕπὸ τοῦ κυρίου – Actes 10,33). Comme nous l'avons signalé plus tôt, cette référence souligne à l'intention de Pierre et probablement, à l'insu de ses auditeurs, la dimension christologique des attentes de ces derniers. Aussi, les versets 34-35 offrent-ils des pistes, car ils établissent un rapport logique, situé dans le registre de la globalité qui caractérise notre épisode. En ce sens, ils renferment les prémisses de la conclusion christologique du verset 36. L'argument semble s'articuler ainsi : étant donné que Dieu ne fait pas de différence entre les personnes (verset 34) et que tout être humain qui honore la piété et la justice lui est agréable (verset 35), il ne se

οἴδατε et 5. avec ὃν et τὸν λόγον comme complément d'objet de καταλαμβάνομαι. Voir *Les Actes des apôtres (1–12)*, p. 391, n. 119.

¹⁴⁰ La qualité du grec lucanien a été reconnue depuis longtemps. À ce propos, STERLING cite JÉRÔME, *Commentary on Isaiah 3.6, Epistula 20.4 et De viribus illustribus 7*. Voir *Historiography and Self-Definition*, p. 328, n. 91. Voir aussi Henry J. CADBURY, *The Style and Literary Method of Luke* (Harvard Theological Studies, 6), Cambridge, Harvard University Press, 1920, p. 1-39. Sur la maîtrise des techniques de composition hellénistiques démontrée par Luc, voir encore STERLING, *Historiography and Self-Definition*, p. 369-374.

peut pas que la parole qu'il a envoyée (τὸν λόγον ὃν ἀπέστειλεν) aux enfants d'Israël annonçant la Bonne Nouvelle de la paix par Jésus Christ (εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ – verset 36) s'avère exclusive. Si Dieu est véritablement impartial, cette parole, cette Bonne Nouvelle de paix par la médiation du Ressuscité ne peut pas se limiter à quelques-uns¹⁴¹. Dès lors, Jésus Christ ne peut être que le Seigneur de tous (οὗτός ἐστιν πάντων κύριος – verset 36).

Évidemment, ce qui vient d'être dit ne signifie pas que nous sommes en présence d'un syllogisme solidement construit. Au contraire, bien que les auditeurs de Pierre, – et le lecteur avec eux –, perçoivent l'enchaînement de l'argument, le caractère saccadé de l'expression rappelle la spontanéité et l'immédiateté du langage oral¹⁴². D'une part, si la déclaration de la seigneurie universelle du Christ correspond aux affirmations théologique et anthropologique des versets 34-35, l'absence de connecteurs invite à considérer le verset 36 comme une proposition indépendante, donc à reconnaître le caractère plus logique que grammatical de son rapport à ce qui précède¹⁴³. D'autre part, s'il faut effectivement considérer le verset 36 comme une proposition

¹⁴¹ Comme le chantaient les anges lors de l'annonce aux bergers, au tout début du troisième évangile : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre aux hommes qu'il aime » (Luc 2,14). Voir TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke–Acts*, vol. 2, p. 138-141 ; DIONNE, *La Bonne Nouvelle de Dieu*, p. 268-269.

¹⁴² Charles C. TORREY (*The Composition and Date of Acts* (Harvard Theological Studies, 1), Cambridge, Harvard University Press, 1916, p. 35-36) croyait reconnaître dans cette construction une expression idiomatique traduite littéralement de l'araméen et Frederic F. BRUCE (*The Book of Acts*, p. 213) considérait l'intervention pétrinienne à Césarée comme le plus araméen des discours de l'apôtre. Sur l'empreinte sémitique dans les Actes, voir aussi Max WILCOX, *The Semitisms of Acts*, Oxford, Clarendon Press, 1965. Il faut dire, cependant, que ces vues ont été contestées, entre autres, par George A. BARTON, « Prof. Torrey's Theory of the Aramaic Origin of the Gospels and the First Half of the Acts of the Apostles », dans *Journal of Theological Studies*, 36 (1935), p. 357-373 et Earl RICHARD, « The Old Testament in Acts : Wilcox's Semitisms in Retrospect », dans *Catholic Biblical Quarterly*, 42 (1980), p. 330-341. Selon FITZMYER, il faut parler de septantismes plutôt que de sémitismes chez Luc : « In the Septuagint there may be Aramaisms or Hebraisms, but to claim that there are such in Lucan writing fails to reckon properly with influence of the Septuagint in his Hellenistic Greek », *The Acts of the Apostles*, 116.

¹⁴³ Harald RIESENFELD, le premier à proposer cette lecture (NEIRYNCK, « Actes 10,36-43 et l'Évangile », p. 100, n. 46), considérait que « τὸν λόγον is in apposition resuming the preceding ὅτι-clause » (« The Text of Acts x. 36 », dans Ernest BEST – Robert McL. WILSON (éds.), *Text and Interpretation : Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 191-194, ce qui voudrait dire que la parole envoyée à Israël implique non seulement la Bonne Nouvelle de la paix, mais aussi l'impartialité de Dieu vis-à-vis tous les êtres humains. Il faut se demander si, à ce point-ci du récit, le personnage serait apte à articuler une telle conclusion. Il nous semble qu'il faut attendre au chapitre 15 des Actes pour que les acteurs sur scène arrivent à saisir l'accord (συμφωνοῦσιν) entre la parole divine,

indépendante et la clause qui l'introduit comme un complément de point de vue (accusatif de relation) de la principale¹⁴⁴, il n'en demeure pas moins que cette construction se veut inaccoutumée, plus pertinente encore une fois au niveau de la cohérence de l'argument qu'au niveau de la syntaxe proprement dite. Le lecteur voit bien le problème de style, attribuable, nous semble-t-il, à une découverte en cours, qui se dit au moment même où elle est en train de se produire. Pierre commence par la parole envoyée aux enfants d'Israël, mais en cours de route la mention de Jésus Christ prend le dessus¹⁴⁵. À la lumière de ce qu'il venait de dire sur tout humain qui craint Dieu et pratique la justice, la conscience soudaine de la portée littéralement universelle du Ressuscité s'impose à lui. « Celui-ci est le Seigneur de tous », s'exclame-t-il, en complétant ainsi un argument que le lecteur a l'impression d'avoir construit avec le personnage en temps réel, malgré les discontinuités de l'expression : Dieu *est* (ἐστίν) impartial, n'importe quelle personne qui craint Dieu et pratique la justice lui *est* (ἐστίν) agréable, Jésus Christ *est* (ἐστίν) le Seigneur de tous.

Le mot est finalement lâché, mais la suite du discours mettra davantage en évidence pourquoi il était si difficile à dire. Déjà le lecteur constate que l'enjeu du verset 36 touche à

particulièrement la parole envoyée à Israël par l'intermédiaire des prophètes (οἱ λόγοι τῶν προφητῶν) et l'impartialité de Dieu, qui se choisit aussi parmi les païens un peuple (ἐξ ἐθνῶν λαόν) qui lui appartienne, d'après la formulation de Jacques en Actes 15,14 (cf. Actes 15,16-18 ; Amos 9,11-12). Ce délai, comme nous le verrons, se répercute non seulement sur l'histoire racontée, mais aussi sur le lecteur, le destinataire de choix de cette stratégie de « retard » (voir ci-dessus, p. 176-177) qui diffère intentionnellement la justification scripturaire des événements narrés (voir ci-dessus, p. 145-146). En ce sens, la lecture que nous faisons du verset 36, tout en reconnaissant le lien logique qui le rattache aux versets 34-35, privilégie son caractère de proposition grammaticalement indépendante.

¹⁴⁴ Nous souscrivons ainsi à la perspective de TANNEHILL, qui s'accorde avec Christophe BURCHARD (« A Note on PHMA in JosAs 17:1f. ; Luke 2:15,17 ; Actes 10:37 », dans *Novum Testamentum*, 27 (1985), p. 281-295) pour interpréter la clause τὸν λόγον ὃν comme un accusatif de relation. Sa traduction, « With respect to the word which he sent to the sons of Israel, preaching good news of peace through Jesus Messiah, he (Jesus Messiah) is Lord of all », non seulement « places the emphasis where it belongs, on the assertion that Jesus is Lord of all », mais a aussi l'avantage de trouver, au moins, un parallèle biblique dans la lettre aux Romains 8:3 (*The Narrative Unity of Luke-Acts*, vol. 2, p. 139). Pour l'accusatif de relation, voir Friedrich W. BLASS – Albert DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, traduit par Robert W. Funk, Chicago, University of Chicago Press, 1961, p. 87-88, n. 160.

¹⁴⁵ C'est un peu ce qui se passe avec la phrase suivante : Quant aux jours de bonheur, celui-ci est toujours le bienvenu. La proposition principale, censée porter sur le nom « jours », se rapporte au nom le plus proche, en ce cas-ci « bonheur », qui réalise la fonction de complément du nom. La continuité logique s'impose ainsi sur l'orthodoxie stylistique, au prix de ce qui est correct du point de vue grammatical.

l'articulation du lien entre le particulier et l'universel, comment ce qui appartient à un groupe bien ciblé, la réalité foncièrement contextuelle de la parole que le Seigneur avait envoyée spécifiquement aux enfants d'Israël¹⁴⁶, aurait une pertinence non seulement pour le peuple, mais bien pour tous les êtres humains¹⁴⁷. À une échelle beaucoup plus limitée, la mission à Israël avait montré la difficulté inhérente à la reconnaissance d'un individu particulier, Jésus de Nazareth, comme celui annoncé par les Écritures, celui qui portait en sa personne la réalisation de l'attente messianique du peuple. Or, cette difficulté est radicalement redimensionnée à Césarée, étant donné le contexte nouveau de la proclamation apostolique, car la reconnaissance de l'universalité du Christ implique corrélativement la reconnaissance de la portée universelle de la parole divine envoyée à Israël¹⁴⁸. À travers les propos encore approximatifs, à moitié articulés du personnage, l'auteur impliqué esquisse cette problématique pour la reprendre en aval, lorsque le nombre important de païens convertis (Actes 13,44.48 ; 14,21.27 ; 15,3) obligera l'Église réunie à Jérusalem à repenser la signification profonde de ces événements. Seulement alors l'universalité inhérente aux Écritures sera-t-elle saisie par les personnages du récit, comme c'est le cas, d'ailleurs, d'autres lignes thématiques que le texte programmatique d'Actes 10,1–11,18 ébauche pour les déployer au moment opportun¹⁴⁹. En ce sens, les tâtonnements énonciatifs de Pierre se veulent encore une fois proleptiques, le gage de ce qui est à venir¹⁵⁰.

À partir du verset 37, on passe de l'universalité du Christ à la singularité de la vie de Jésus de Nazareth. La transcendance exprimée par les énoncés d'état des versets 34-36 débouche alors sur une histoire ancrée fermement dans le temps (μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης) et

¹⁴⁶ Allusion au Psaume 107,20 ; 147,7 LXX. Voir NEIRYNCK, « Actes 10,36-43 et l'Évangile », p. 111.

¹⁴⁷ Voir ci-dessus, p. 198, n. 138.

¹⁴⁸ Qui parle de lui (Luc 24,27.44-47 ; Actes 2,25-28.34-35 ; 3,18.20b-24 ; 4,11 ; 8,34-35).

¹⁴⁹ Nous pensons à la problématique de la consommation des viandes, dont nous avons déjà discuté (voir ci-dessus, p. 146), ainsi qu'à la question de la circoncision des Gentils, un autre thème que la stratégie narrative ébauche dans l'épisode programmatique d'Actes 10,1–11,18 pour le traiter en profondeur lors du « concile » de Jérusalem (spécifiquement en Actes 15,5.10-11.19-20.28-29). Nous y reviendrons au chapitre quatrième.

¹⁵⁰ Le rôle proleptique que la stratégie narrative lucanienne attribue aux prises de parole de Pierre a été mis en relief auparavant. Voir ci-dessus, p. 96 et 109.

dans l'espace (καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας), l'histoire immanente d'une vie singulière qui rejoint l'expérience des auditeurs. À cet égard, on assiste non seulement à un changement dans le temps narratif (du présent omnitemporel au passé), mais aussi à un changement de point de vue. Pierre ne parle plus de ce qu'il a saisi suite aux événements particulièrement décisifs des derniers jours, mais il se tourne vers ses destinataires et fait appel à leurs connaissances (ὁμεῖς οἴδατε ; cf. Actes 10,28). En d'autres mots, il change sa dynamique initialement inductive, pour une autre plutôt déductive, une option qui révèle que le personnage, à l'instar de la stratégie narrative lucanienne, combine deux perspectives, l'une « d'en haut » et l'autre « d'en bas », dans le but d'amener ses destinataires à saisir la vraie identité de Jésus¹⁵¹.

Remarquons la progression dans la rhétorique pétrinienne : du personnage de Dieu (Actes 10,34) à la parole (τὸν λόγον) qu'il a envoyée (Actes 10,36), à la parole/événement (ῥῆμα) qui « a eu lieu (τὸ γινόμενον – Actes 10,37) dans toute la Judée, en commençant par la Galilée », c'est-à-dire Jésus de Nazareth (Actes 10,38). Arrêtons-nous, ne serait-ce que brièvement, sur la polysémie du mot ῥῆμα, laquelle permet d'établir deux rapports : l'un sémantique, avec le substantif τὸν λόγον (verset 36) et l'autre grammatical, avec Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ (verset 38)¹⁵², le premier signifiant la dimension discursive de la parole et le dernier indicatif du caractère actif¹⁵³, événementiel, d'une parole qui opère son propre accomplissement¹⁵⁴. Curieusement, le terme ῥῆμα avait été le même mot employé par l'ange Gabriel pour rassurer Marie que rien n'était impossible à Dieu (οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα – Luc 1,37). Ce n'est pas un hasard si la fécondité démontrée alors, promesse accomplie de recouvrement par l'Esprit, se

¹⁵¹ Voir ci-dessus, p. 185-186.

¹⁵² Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ et ῥῆμα, tous deux à l'accusatif, sont construits en apposition et constituent le complément direct du verbe οἴδατε. Donc, les auditeurs de Pierre sont censés avoir une certaine connaissance de cette parole/événement se rapportant à la personne de Jésus lui-même.

¹⁵³ Voir la troisième acception du mot ῥῆμα, lequel est considéré un hébraïsme dans BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, p. 1717.

¹⁵⁴ Dans une courte notice, Maurice CARREZ et François MOREL indiquent le lien entre le mot ῥῆμα et la notion hébraïque de *dabar* (דבר). Voir *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, quatrième édition revue et corrigée, Genève, Labor et Fides / Villiers-le-Bel, Société biblique française, 1998, p. 216-217.

vérifie encore à Césarée, lorsque la prédication apostolique (τὰ ῥήματα ταῦτα – Actes 10,44) est couronnée, elle aussi, par la descente de l'Esprit sur tous ceux qui écoutent la parole (τὸν λόγον – Actes 10,44). Le jeu sémantique entre λόγος et ῥῆμα est ainsi maintenu jusqu'à la fin de l'intervention de l'apôtre, pour signaler que discours et réalisation forment une seule et unique réalité et que, autant la parole/événement concernant Jésus de Nazareth (ῥῆμα – Actes 10,37), que le message apostolique à cette occasion spécifique (ῥήματα – Actes 10,44), le kérygme portant essentiellement sur l'identité du Nazaréen, constituent l'actualisation efficace d'une même parole, celle que Dieu a envoyée aux enfants d'Israël (λόγον – Actes 10,36.44).

Le verset 38 vient confirmer au lecteur que la proclamation apostolique aux Gentils ne diffère pas essentiellement de ce que les Juifs avaient déjà vu et entendu au sujet de Jésus, dans le sens que l'ordre chronologique de la narration pétrinienne, malgré sa concision maximale, permet de reconnaître celui du troisième évangile¹⁵⁵. Pierre mentionne les « débuts en Galilée, après le baptême proclamé par Jean » et fait une allusion assez directe à l'épisode de la visite à Nazareth, par le biais de la prophétie d'Isaïe 61,1-2 reçue avec étonnement à la synagogue du village : « Dieu l'a oint de l'Esprit Saint et de puissance » (ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει ; cf. Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με (...) – Luc 4,18)¹⁵⁶. Ce qui suit, comme dans la version de la vie de Jésus rapportée par le narrateur lucanien, a trait au ministère public du Nazaréen, qui « a passé en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient sous le pouvoir du diable, car Dieu était avec lui ». Une phrase qui résume l'activité salvifique de Jésus, avant que le prochain verset n'introduise son séjour « dans la contrée des Juifs et à Jérusalem » (Actes 10,39), où il va vivre sa passion. Mais n'allons pas trop vite sur cette évocation de Nazareth dans les propos de Pierre.

¹⁵⁵ Voir ci-dessus, p. 191, n. 121.

¹⁵⁶ Déjà dans les années soixante, DUPONT signalait que pour comprendre l'enchaînement des idées du discours de Pierre, il fallait restituer en Actes 10,38 le texte d'Isaïe 61,1. Voir « L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes », p. 271. Voir aussi BRUCE, *The Book of Acts*, p. 213-214.

En effet, ce n'est pas la première fois que l'analyse du discours d'évangélisation prononcé à Césarée nous amène sur la piste de l'expérience inaugurale de Jésus dans son village et ce ne sera pas non plus la dernière. D'ailleurs, le fait que l'ensemble du discours peut être effectivement lu comme un *midrash peshet* du texte prophétique d'Isaïe 61,1-2¹⁵⁷ invite à découvrir des connexions plus profondes¹⁵⁸. Comme les remarquables coïncidences lexicales entre Luc 4,25-27 et Actes 10,1-11,18 nous ont montré plus tôt¹⁵⁹, les liens entre l'épisode de la première annonce de la Bonne Nouvelle à « tous » (εὐαγγελίσασθαι – Luc 4,18) et le récit de la première annonce de la Bonne Nouvelle aux Gentils (εὐαγγελιζόμενος – Actes 10,36) se veulent véritablement structurants, dans le sens qu'ils répondent à un effort bien ciblé de la stratégie narrative, laquelle construit, dès le tout début du macro-récit, le rapport étroit entre ces deux moments paradigmatiques, un rapport que le lecteur est appelé à découvrir au temps prévu¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Voir Marcel DUMAIS, « Le langage des discours d'évangélisation des Actes : une forme de langage symbolique ? », dans Jacob KREMER (éd.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium, 48), Gembloux, Duculot, 1979, p. 473, n. 17.

¹⁵⁸ Au niveau strictement littéral, voici quelques points de contact significatifs entre la visite de Jésus à la synagogue de Nazareth et la visite de Pierre à la maison païenne de Césarée :

- l'importance de la parole (τοῖς λόγοις – Luc 4,22 ; λόγῳ – Actes 10,29 ; λόγον – 10,36.44 ; 11,1 ; ῥήματα – 10,22.44 ; 11,14 ; ῥήμα – 10,37 ; ῥήματος – 11,16),
- la récurrence du témoignage (ἐμαρτύρουν – Luc 4,22 ; μαρτυρούμενος – Actes 10,22 ; μάρτυρες – 10,39 ; μάρτυσιν – 10,41 ; διαμαρτύρασθαι – 10,42 ; μαρτυροῦσιν – 10,43) et de la proclamation (κηρύξαι – Luc 4,18.19 ; ἐκήρυξεν – Actes 10,37 ; κηρύξαι – 10,42),
- l'insistance sur le voir (τυφλοῖς – Luc 4,18 ; οἱ ὀφθαλμοὶ (...) ἀτενίζοντες – Luc 4,20 ; ὄραματι – Actes 10,3 ; ὄραμα – 10,17 ; 11,5 ; ὄραματος – 10,19 ; ἀτενίσας – 10,4 ; 11,6 ; θεωρεῖ – 10,11 ; ἰδοῦ – 10,17.19.21.30 ; 11,11) et l'écouter (ἐν τοῖς ὡσὶν ὑμῶν – Luc 4,21 ; ἤκούσαμεν – 4, 23 ; ἀκούοντες – 4,28 ; ἀκοῦσαι – Actes 10,22.33 ; ἀκούοντας – 10,44 ; ἤκουον – 10,46 ; ἤκουσαν – 11,1 ; ἤκουσα – 11,7 ; ἀκούσαντες – 11,18),
- la libération/rémission (ἄφεσιν, ἐν ἀφέσει – Luc 4,18 ; ἄφεσιν – Actes 10,43),
- la présence de l'Esprit sur certains acteurs du récit (ἐπ' ἐμέ – Luc 4,18 ; ἐπὶ πάντας – Actes 10,44 ; ἐπ' αὐτοὺς – 11,15)
- la notion de totalité (πάντων – Luc 4,20 ; πάντες – 4,22.28 ; παντι – Actes 10,2.35.41 ; διὰ παντός – 10,2 ; ἅπαντα – 10,8 ; 11,10 ; πάντα – 10,12.33.43 ; πᾶν – 10,14 ; πάντες – 10,33.43 ; πάντων – 10,36.39 ; πάντας – 10,38.44 ; ὅλου – 10,22 ; ὅλης – 10,37).

¹⁵⁹ Voir ci-dessus, p. 77-82.

¹⁶⁰ Saisir la portée de ce rapport conduit à affirmer encore une fois l'unité narrative de Luc-Actes. En ce sens, le « plan des Actes » ne saurait être envisagé indépendamment du « plan de Luc-Actes », qui se déploie toujours, tel un primordial « Big-bang » narratif, à partir d'une particule initiale (Luc 4,16-30, voir ci-dessus, p. 73, n. 4-5) dont le sens se déploie progressivement dans la mise en récit jusqu'à être

Si Luc 4,16-30 constituait, comme nous l'avons affirmé plus tôt, une mise en abyme prospective, un « miroir interne réfléchissant [par anticipation] l'ensemble du récit »¹⁶¹, le discours de Pierre à Césarée se veut exactement le contraire. Grâce à une mise en abyme rétrospective, l'auteur impliqué récapitule la totalité de l'histoire relatée par le narrateur primaire, offrant ainsi, par l'intermédiaire du personnage, un « résumé de l'histoire évangélique »¹⁶². Il n'est peut-être pas inutile de le rappeler : si la stratégie narrative peut agir de la sorte, c'est parce qu'au niveau de l'histoire racontée le personnage de Pierre a finalement saisi le point de vue du Dieu impartial de Jésus et des prophètes et, avec lui, la perspective privilégiée par le niveau du discours, celle qui rend intelligible le micro-récit, aussi bien que l'ensemble du macro-récit lucanien¹⁶³. Voilà pourquoi la fonction herméneutique que l'auteur impliqué attribue particulièrement au personnage de Pierre¹⁶⁴, ainsi que le travail d'interprétation et de synthèse que la stratégie narrative réalise par le biais des discours de ce dernier atteignent ici leur point culminant. En effet, puisqu'au bout de sa course l'apôtre arrive à dépasser l'écart cognitif primordial entre histoire racontée et discours, il devient *le* porte-parole par excellence de l'auteur impliqué dans le monde du récit¹⁶⁵. Dès lors, l'intervention de Pierre à Césarée, comme aucun de

pleinement saisi au niveau de l'histoire racontée, précisément dans ce sommet théologique et narratif qu'est le micro-récit d'Actes 10,1-11,18.

¹⁶¹ Voir ci-dessus, p. 73, n. 6-7.

¹⁶² L'expression appartient à DUPONT. Voir ci-dessus, p. 191, n. 121.

¹⁶³ Étant donné l'importance accordée au témoignage des prophètes, l'impartialité divine constitue une clef de lecture qui rend intelligible non seulement l'ensemble de Luc-Actes, mais aussi le grand macro-récit biblique. Selon Luc, une véritable compréhension de l'identité et de la mission d'Israël suppose la reconnaissance de l'impartialité de Dieu et de manière concomitante, la portée nécessairement universelle de l'histoire du salut.

¹⁶⁴ Voir p. 56, n. 185.

¹⁶⁵ D'où la remarque tout à fait juste de KURZ (ci-dessus, p. 43, n. 130) sur le rôle fondamental accompli par « reliable narrators like Peter ». Une observation semblable chez WITHERUP (ci-dessus, p. 42, n. 129). Il nous semble, cependant, que ces « narrateurs fiables » ne sont pas *plus* proches de la perspective de l'auteur impliqué que le narrateur primaire, comme le soutient KURZ. À notre vis, ce qui distingue leurs apports respectifs n'est pas leur degré de fiabilité, mais bien la modalité adoptée par chacun. Alors que le narrateur primaire opère plutôt sur le registre de l'insinuation, de l'implicite, les personnages du récit fonctionnent de manière plutôt explicite. En ce sens, ils confirment et rendent manifeste en aval, par leur narration de deuxième degré, ce que la narration de premier degré a avancé subtilement en amont à l'intention du lecteur. L'effet au niveau du discours, comme nous l'avons fait valoir plus tôt (voir ci-dessus, p. 186), est

ses discours d'évangélisation précédents, constitue effectivement *le* lieu où la stratégie narrative « travaille à la compréhension du récit global »¹⁶⁶. Il va sans dire, le temps de cette mutation est habilement calculé pour que le lecteur impliqué puisse prendre parti sur le plan théologique et christologique, en assumant pleinement le point de vue de l'apôtre, avant que ce dernier ne doive faire valoir sa crédibilité devant l'ensemble de la communauté ecclésiale judéenne, précisément en matière d'identité (Actes 11,1-18).

Arrêtons ici, quitte à reprendre ces propos lorsque la stratégie narrative nous amènera encore sur la piste d'une autre mise en abyme. À ce moment-là, nous mettrons davantage en lumière la qualité structurante de ces récurrences.

« Nous [somm]es témoins » (Actes 10,39-42)

La narration de deuxième degré par le personnage des événements dont rend compte le troisième évangile acquiert à partir de maintenant une tournure plus personnelle. Si le rapport plutôt objectif des faits connus des auditeurs (ὕμεῖς οἴδατε – Actes 10,37) occupait le premier plan jusqu'ici, le verset 39 s'ouvre par une déclaration emphatique à la première personne du pluriel : « Et nous, nous [somm]es témoins (ἡμεῖς μάρτυρες) de tout ce qu'il a fait dans le pays des Juifs et à Jérusalem » (Actes 10,39a). Le lecteur remarque le changement de point de vue en même temps que l'introduction du thème du témoignage, auquel l'apôtre va accorder désormais une attention toute particulière. Non seulement il va le mentionner à trois reprises (μάρτυρες – Actes 10,39a ; μάρτυσιν – Actes 10,41 ; διαμαρτύρασθαι – Actes 10,42) toujours accompagné du pronom de première personne du pluriel (ἡμεῖς – Actes 10,39 ; ἡμῖν – Actes 10,41 ; ἡμῶν – Actes

que le lecteur impliqué en sort doublement confirmé et conséquemment, que l'objectif de raffermir Théophile (Luc 1,4) est censé être atteint au moins sur le plan rhétorique.

¹⁶⁶ L'affirmation appartient à MARGUERAT. Voir ci-dessus, p. 57, n. 187.

10,42), mais il va aussi rendre compte de la progression chronologique et qualitative inhérente à ce motif¹⁶⁷.

Avant d'aller plus loin, il convient de préciser l'identité de ce « nous » trois fois répété, qui résonne différemment en fonction des agents narratifs. Pour les auditeurs de Pierre, vu le contexte, « nous » renvoie en toute probabilité au groupe provenant de Joppé, dont l'apôtre est le porte-parole¹⁶⁸. Pour ce dernier, par contre, étant donné le patron de ses discours précédents, le « nous » s'identifie au groupe des Douze, invoqués souvent par lui comme témoins de la résurrection du Seigneur¹⁶⁹. En ce qui concerne le lecteur, il s'aperçoit que, pour la première fois et de manière exceptionnelle, Pierre évoque *explicitement* la notion de témoignage pour certifier le ministère public de Jésus bien avant sa passion, « tout ce qu'il *a fait* dans le pays des Juifs et à Jérusalem » (Actes 10,39)¹⁷⁰. Ces événements, le lecteur le sait, ont été accessibles non seulement aux apôtres et aux disciples, mais à un grand nombre de personnes, au peuple en général, témoin oculaire par hasard ou par choix des gestes publics du prophète de Nazareth. Une qualité distincte de témoignage est évoquée ensuite par l'apôtre : après sa mort « suspendu au bois » (Actes 10,39b) et sa résurrection « le troisième jour » (Actes 10,40), Jésus manifeste sa présence « non à tout le peuple, mais aux témoins choisis d'avance », avec lesquels il partage l'intimité d'un repas (Actes 10,41). En conformité avec la prescription du Ressuscité, ces témoins bien ciblés doivent encore faire un pas de plus, dans le sens qu'ils doivent prendre la parole à son sujet. Ils doivent alors « proclamer au peuple et attester » de son exaltation « par Dieu » (Actes 10,42).

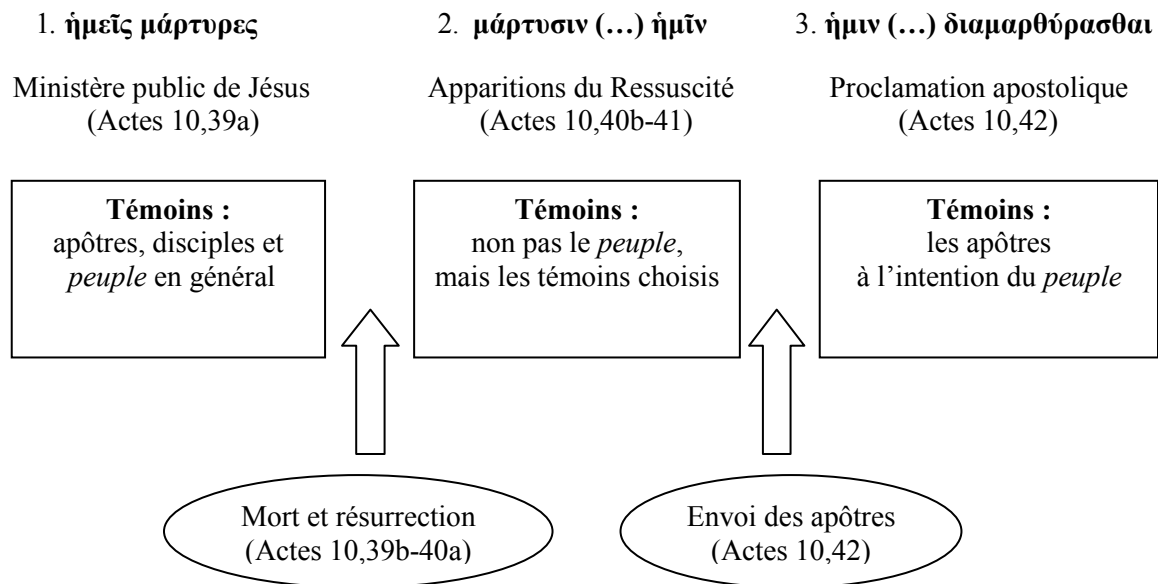
¹⁶⁷ Il y a une quatrième mention du témoignage : celui des prophètes (μαρτυροῦσιν – Actes 10,43). Cependant, contrairement à celles qui la précèdent, cette mention n'est pas accompagnée du pronom de première personne du pluriel. Nous en parlerons plus loin dans notre analyse.

¹⁶⁸ DIONNE, *La Bonne Nouvelle de Dieu*, p. 272.

¹⁶⁹ MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1–12)*, p. 393.

¹⁷⁰ Comparer aux autres mentions du témoignage dans les discours pétriniens, toujours étroitement reliées au mystère pascal : Actes 2,32 ; 3,15 ; 5,32.

On pourrait dire que, grâce à la perspective qui est la sienne, le lecteur capte dans les « nous » récurrents de Pierre (Actes 10,39a.41.42) trois moments chronologiquement subséquents, auxquels correspondent respectivement trois types spécifiques de témoins et trois qualités distinctes de témoignage. Ces trois moments sont scandés, délimités par deux faits marquants reliés à la personne de Jésus : le premier, sa mort et sa résurrection (Actes 10,39b-40) et le deuxième, le mandat qu'il donne à ses apôtres de témoigner au sujet de ce que Dieu a fait pour lui (Actes 10,42). Nous représentons le tout dans le schéma suivant :



Cette représentation de la progression inhérente aux propos de Pierre s'avère révélatrice à plusieurs égards. Tout d'abord, elle rend compte de l'évolution des témoins, particulièrement des apôtres. Dans un premier moment, ils avaient été des simples témoins oculaires, tout comme le peuple, alors que, dans un deuxième et troisième temps, renouvelés par la transformation du regard et par l'écoute du Ressuscité, ils deviennent des témoins au sens plénier, c'est-à-dire des témoins qui parlent. Si les apôtres progressent d'une attitude plutôt passive à une attitude

active¹⁷¹, en quelque sorte de la réception au don et d'être *avec* le peuple à être *pour* le peuple, c'est grâce à l'expérience charnière qui se trouve au centre.

En effet, l'expérience qui fait la différence est celle d'avoir vu le Ressuscité, plus encore, celle de se savoir choisi spécialement par Dieu pour recevoir ce don démesuré, incomparable : Dieu « lui a donné (ἔδωκεν αὐτόν) de devenir visible (ἐμφανῆ γενέσθαι), non pas à tout le peuple, mais aux témoins que Dieu a choisis d'avance, à nous qui avons mangé et bu avec lui, après son relèvement (τὸ ἀναστῆναι) d'entre les morts » (Actes 10,40b-41). Il est intéressant de noter que la rencontre d'après Pâques implique le sens de la vision, bien que sur un registre complètement différent de celui sur lequel se situaient les gestes d'avant Pâques. Si ces derniers avaient lieu la plupart du temps aux yeux de tous, le Ressuscité devenu visible se montre seulement à quelques-uns. Évidemment, on parle ici d'une visibilité autre, déjà mise en récit pendant les apparitions postpascales du dernier chapitre de l'évangile et du premier chapitre des Actes.

Les foules de spectateurs qui escortaient souvent Jésus pouvaient se dire « témoins » dans la mesure où, spontanément, ils voyaient ce qu'il faisait, mais le témoignage d'après Pâques se veut d'une qualité différente, car il engage profondément la personne du témoin du fait qu'il implique la relation avec Dieu et avec le Ressuscité lui-même. D'où la conviction d'avoir été littéralement choisis par la main de Dieu (τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ)¹⁷² et la signification intime du partage à la table du Seigneur (Actes 10,41). Loin de la crispation initiale d'une potentielle infraction de la Loi en matière de nourriture, l'apôtre se réapproprie à nouveaux frais son identité de témoin et remémore ce qui constitue sa véritable « pierre d'angle » : le fait d'avoir été choisi, lui et les autres et le fait d'avoir mangé et bu avec le Seigneur, comme tant de

¹⁷¹ Le passage du nom (μάρτυρες – Actes 10,39) au verbe (διαμαρτύρασθαι – Actes 10,42) montre bien la progression de l'état à l'action. La remarque de WALL – ROBINSON est tout à fait pertinente ici : « Christians move from being spectators to participants, from objects to agency », voir ci-dessus, p. 5, n. 21.

¹⁷² Noter la présence du nom ἡ χεῖρ, χεῖρός (main) dans le participe parfait προκεχειροτονημένοις.

fois auparavant, mais après qu'il a été relevé d'entre les morts. Ces deux expériences profondément marquantes rendent possible la troisième et dernière étape du processus représenté ci-haut, c'est-à-dire le moment où les témoins prennent finalement la parole pour « proclamer au peuple » que le même Jésus de Nazareth connu de tous, oint par l'Esprit et ressuscité par Dieu, a été établi « juge des vivants et des morts » (κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν – Actes 10,42).

Pour le lecteur, le fait que le discours de Pierre à Césarée aborde le thème du témoignage avec une ampleur sans précédent s'accorde bien avec la constatation à laquelle il était déjà arrivé : la véritable transformation identitaire de l'apôtre, contrairement à ce que celui-ci craignait, touche précisément à la pertinence de ses attitudes et de ses paroles, toutes deux rattachées étroitement à sa condition de témoin de l'agir de Dieu en Jésus Christ. En fait, le lecteur perçoit derrière les « nous » trois fois répétés de Pierre, le quatrième de ses « *je suis* »¹⁷³, c'est-à-dire la suite d'un parcours identitaire dans lequel le personnage est appelé à changer radicalement sa manière de se comprendre, tout en verbalisant et en affirmant fondamentalement qui il est en tant qu'individu et en tant que membre d'une collectivité.

En ce sens, la troisième référence au témoignage (διαμαρτύρασθαι – Actes 10,42), qui se veut le moment culminant du cheminement commencé pendant le ministère terrestre de Jésus, met en évidence, cette fois-ci du point de vue du personnage, un problème majeur dont le lecteur avait déjà eu connaissance. Dans la perspective pétrinienne et probablement, dans celle des autres apôtres, le Ressuscité leur avait spécifiquement « prescrit de proclamer *au peuple* (τῷ λαῷ) » (Actes 10,42), ce qu'ils ont accompli sans relâche. Mais qu'en était-il des Nations ? N'avait-il pas entendu la mention explicite du Seigneur à leur sujet ? L'affirmation se veut d'autant plus symptomatique si l'on tient compte de la fonction herméneutique que la stratégie narrative

¹⁷³ Pour les trois « *je suis* » précédents (Actes 10,21.26.28), voir respectivement ci-dessus, p. 156, 164-166 et 169-170.

accorde au personnage de Pierre¹⁷⁴ et du fait concomitant que le discours, dans le livre des Actes, se veut le « lieu privilégié où le récit construit et énonce sa vérité »¹⁷⁵. Ici, la vérité révélée au lecteur par l'intermédiaire de Pierre a une importance capitale pour comprendre pourquoi l'annonce de la Bonne Nouvelle demeurait fermement circonscrite dans les limites d'Israël. Puisque « le peuple » était dispersé parmi les Nations, il y avait la possibilité paradoxale d'une mission adressée littéralement « aux Nations », fermée *de facto* au monde païen. La prédication apostolique à la Pentecôte, adressée à des « Juifs (Ἰουδαῖοι) habitant à Jérusalem, des hommes pieux [provenant] de toutes *les nations* (ἀπὸ παντὸς ἔθνους) qui sont sous le ciel » (Actes 2,5), en constitue l'exemple par antonomase¹⁷⁶.

Encore à ce sujet, il est important de percevoir le jeu subtil auquel la stratégie narrative se livre pour la fin du discours. Après avoir fait le point sur le ministère terrestre de Jésus (versets 37-39a), ainsi que sur les événements concernant son passage à Jérusalem et ses subséquentes apparitions aux apôtres (versets 39b-41), elle reprend le temps de la prédication apostolique (versets 42-43), toujours par l'intermédiaire du personnage, qui en offre une relecture autorisée. Fidèle à la chronologie du macro-récit, cette reprise montre le paradoxe d'une mission qui a été, d'une part, strictement limitée sur le plan de ses destinataires (le peuple) et, d'autre part, illimitée sur le plan de son contenu (la fonction judiciaire que le Ressuscité exerce sur l'ensemble de la famille humaine, les vivants aussi bien que les morts). À en juger par la littéralité de ses propos avant le discours de Césarée, Pierre semblait annoncer « au peuple » un Messie universel. Mais était-ce le cas ? Autrement dit, comment concilier une christologie authentiquement universelle avec une sotériologie étroitement particulière ? C'est de ce dilemme dont la stratégie narrative rend conscient le lecteur dans les versets 42-43. Alors que le personnage reprend des affirmations christologiques qu'il aurait pu faire en milieu juif, le contexte inédit dans lequel a lieu le discours

¹⁷⁴ Voir ci-dessus, p. 56, n. 185.

¹⁷⁵ Voir ci-dessus, p. 57, n. 187.

¹⁷⁶ Voir ci-dessus, p. 106, n. 67.

de Césarée, le premier et le seul qui ne s'adresse pas exclusivement « au peuple », fait en sorte que le paradoxe initial se dissipe et que la portée véritablement universelle de l'identité du Christ devient manifeste pour la première fois. Grâce au contexte d'énonciation, l'histoire singulière de l'homme de Nazareth laisse transparaître enfin tout son sens et cause le retour du récit sur lui-même à la manière d'une *inclusio*¹⁷⁷. Dire que Jésus « est le juge des vivants et des morts » (Actes 10,42) revient effectivement à affirmer qu'il « est le Seigneur de tous » (Actes 10,36)¹⁷⁸, Juifs et Gentils, une correspondance inimaginable au niveau de l'histoire racontée avant les événements décisifs de Césarée.

« Quiconque croit en lui ... » (Actes 10,43)

Nous sommes arrivés à la dernière phrase de Pierre avant que l'Esprit Saint ne lui coupe la parole. Le temps de cette interruption, il faut le dire, n'a rien de fortuit du point de vue du lecteur, déjà averti de la valeur théologique attribuée par la stratégie narrative aux multiples synchronies qui ponctuent cette mise en récit. En ce sens, il est significatif que l'Esprit descende sur Corneille et les siens justement après que Pierre déclare, au sujet du Ressuscité établi juge des vivants et des morts : « C'est de lui que tous (πάντες) les prophètes rendent ce témoignage (μαρτυροῦσιν) que quiconque croit en lui recevra, par son Nom (διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ), la rémission des péchés (ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) » (Actes 10,43).

Comme nous venons de l'affirmer dans l'analyse du verset précédent, l'apôtre reprend des propos qu'il a eus auparavant en milieu juif, des propos que la stratégie narrative est en train de redimensionner simultanément dans le contexte nouveau de l'annonce apostolique aux Gentils. En effet, l'appel à croire dans le seul Nom qui apporte le salut avait été entendu par le peuple

¹⁷⁷ Voir DUPONT, « “Le Seigneur de tous” (Ac 10:36 ; Rm 10:12) », p. 232.

¹⁷⁸ Voir MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, p. 395.

(Actes 3,16) aussi bien que par ses chefs (Actes 4,8-12) à l'occasion de la guérison du paralytique (Actes 3,6)¹⁷⁹. Pierre l'avait déclaré alors, en combinant la christologie « universelle » et la sotériologie particulière dont nous parlions ci-haut : « Il n'y a pas sous le ciel d'autre Nom (ὄνομα) donné aux humains (δεδομένον ἐν ἀνθρώποις), par lequel il nous faille être sauvés (σωθῆναι ἡμᾶς) » (Actes 4,12). Ce « nous » incluait évidemment que des Juifs, comme c'était d'ailleurs le cas à la Pentecôte, lorsque Pierre annonçait par l'intermédiaire du prophète Joël : « Quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé » (Actes 2,21 ; cf. Joël 3,5). Quiconque, bien entendu, parmi les Juifs (Actes 2,5). Le lecteur remarque que, lorsque Pierre reprend presque littéralement ces mêmes paroles en présence de Corneille et des siens, de nouvelles implications émergent et le sens plénier de la proclamation apostolique est exposé. Du coup, le particularisme de la sotériologie pétriniennne éclate et les Gentils qui l'écoutent trouvent dans ses propos une invitation à croire. En ce contexte, la venue de l'Esprit sur l'assemblée n'est nullement fortuite, ni la synchronie purement temporelle. Elles signalent implicitement qu'au moment même où l'invitation est lancée, elle trouve la réponse favorable de la foi.

En faisant suite à ces propos, on peut dire que le but de « l'annonce de la Bonne Nouvelle de la paix par Jésus Christ » (Actes 10,36) va bien au-delà de la crainte de Dieu et de la pratique de la justice, « l'être δεκτός » dont on parlait plus tôt¹⁸⁰. En effet, par la foi en son Nom, le Christ ressuscité accorde quelque chose d'essentiel et d'unique réservé à Dieu seul : le pardon des péchés (ἄφεσις – Actes 10,43). Déjà pendant sa vie terrestre, Jésus avait exercé ce pouvoir¹⁸¹, lequel constituait l'un des piliers de sa mission/identité, comme le certifiait le témoignage prophétique d'Isaïe dès l'inauguration de son ministère à Nazareth (Luc 4,18 - ἀπέσταλκέν με

¹⁷⁹ Les propos adressés au peuple sont particulièrement explicites : « Par la foi en *son Nom*, à cet homme que vous voyez et connaissez, *ce Nom* même a rendu la force, et c'est la foi en lui qui, devant vous tous, l'a rétabli en pleine santé » (Actes 3,16).

¹⁸⁰ Voir ci-dessus, p. 196-197.

¹⁸¹ Rappelons, par exemple, l'épisode remarquable de la guérison du paralytique (Luc 5,17-26).

κηρύξαι αιχμαλώτους ἄφεσιν (...) ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει ; cf. Isaïe 58,6 ; 61,1)¹⁸².

Le motif de l'ἄφεσις est repris dans les discours d'évangélisation de Pierre en milieu juif, toujours marqués par l'exclusivisme d'une perspective sotériologique limitée. Si Dieu avait fait Jésus « Chef et Sauveur », déclarait l'apôtre aux Sanhédrinites, c'était « afin d'accorder par lui à Israël la repentance et la rémission des péchés » (Actes 5,31). Or, à Césarée, puisque les propos de l'apôtre traduisent une invitation à croire, la possibilité du pardon devient une réalité pour les Gentils aussi. En ce sens, l'effusion de l'Esprit au moment même où l'ἄφεσις est annoncée aux païens n'est pas un hasard. Elle montre que leur réponse de foi leur vaut la rémission des péchés, car la descente de l'Esprit, – l'apôtre le sait bien –, couronne l'accueil du pardon (Actes 2,38 ; 3,19). Ce qu'on pourrait appeler avec Gourgues la dimension « négative » du salut « – au sens qu'on est libéré d'un mal – », le péché, se parachève par le don de l'Esprit, qui constitue la dimension « positive » du salut, toutes deux offertes désormais par l'intermédiaire de « Jésus en tant que Seigneur ressuscité »¹⁸³.

Nous revenons sur Isaïe et Joël, présents implicitement dans la mention du témoignage que « tous les prophètes » rendent au Nom par lequel les péchés sont remis. Cette présence, qui suscite un retour à Nazareth et à la Pentecôte à la fin du discours n'est pas fortuite non plus. Elle met le lecteur sur une piste importante au sujet de la configuration générale du macro-récit, à savoir que l'épisode de la première annonce apostolique de la Bonne Nouvelle aux Gentils possède une antithèse narrative et théologique (le récit de la première annonce de la Bonne Nouvelle à « tous » en Luc 4,16-30), aussi bien qu'un vis-à-vis (le récit de la première annonce apostolique de la Bonne Nouvelle aux Juifs en Actes 2,1-41). En d'autres mots, les faits qui sont sur le point d'avoir lieu dans la maison païenne de Césarée se veulent, d'une part, opposés aux événements vérifiés dans la synagogue du village natal de Jésus et, d'autre part, équivalents aux

¹⁸² Nous avons déjà signalé le caractère hybride de la citation isaïenne. Voir ci-dessus, p. 82, n. 30.

¹⁸³ Michel GOURGUES, *Marc et Luc : trois livres, un Évangile. Repères pour la lecture* (Lectures bibliques, 48), Montréal, Médiaspaul, 2007, p. 132-133.

événements arrivés dans la maison juive de Jérusalem où s'est produit pour la première fois la descente de l'Esprit Saint. De ces contrastes et de ces correspondances, la stratégie narrative donnera encore des signes clairs au lecteur.

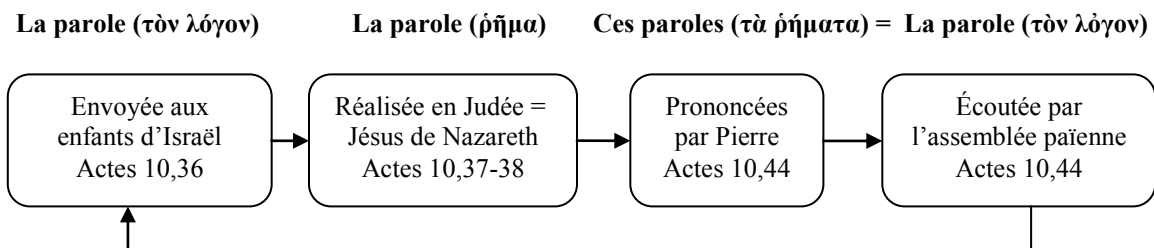
Par ailleurs, l'attestation des prophètes vient couronner et redimensionner aussi le témoignage apostolique, dont Pierre avait exposé l'évolution du verset 39 à 42. L'objet de ce double témoignage (des prophètes et des apôtres) n'est autre que le Ressuscité, ce juge dont la fonction consiste, non pas à condamner les vivants et les morts, mais à accorder le pardon à quiconque croit en lui. Le témoignage prophétique se prolonge ainsi dans celui des apôtres et vice versa, le témoignage apostolique reprend celui des prophètes. En ce sens, témoigner n'est jamais l'affaire d'un individu isolé¹⁸⁴, encore moins une démarche qu'on puisse circonscrire au niveau de la chair, voire limiter au registre strictement oculaire. Témoigner constitue la tâche, mieux encore, la vocation d'une communauté qui traverse les frontières de l'espace et du temps, parce qu'elle écoute Dieu et se laisse guider par son Esprit. Il faut dire que ce témoignage est reconnu en tant que tel seulement par ceux et celles qui, comme Corneille et les siens, adoptent une attitude semblable à celle des prophètes, c'est-à-dire une attitude d'écoute et de foi.

« Comme nous! » (Actes 10,44-48)

« Pierre parlait encore ces paroles (τὰ ῥήματα) quand l'Esprit Saint tomba sur tous ceux qui écoutaient (τοὺς ἀκούοντες) la parole (τὸν λόγον) ». Cette déclaration du narrateur lucanien met en lumière la double réception de la parole et de l'Esprit, l'une précédée et favorisée par l'autre. En ce qui concerne la parole proprement dite, le narrateur revient ici sur le riche jeu

¹⁸⁴ D'où l'importance de l'élargissement à l'ensemble de la communauté, en Actes 11,1-18, des découvertes faites par Pierre en Actes 10,1-48.

sémantique ῥῆμα/λόγος initié par le personnage au début de son discours¹⁸⁵, une alternance qui invite à lire le nom τὰ ῥήματα au sens strict (les paroles spécifiques que Pierre est en train de prononcer au moment où l'Esprit descend sur l'assemblée) et au sens large (les paroles en général, le discours pris dans son ensemble). Nous venons de montrer dans l'analyse du verset 43, qu'une lecture au sens strict met en relief le lien de causalité qui s'établit entre l'accueil dans la foi du Nom qui remet les péchés et la venue subséquente de l'Esprit. De ce point de vue, la synchronie s'avère particulièrement éloquente. Mais il y a aussi l'interprétation au sens large que le texte promet, à savoir l'identification de τὰ ῥήματα avec la totalité du discours et conséquemment, la considération de l'ensemble de la proclamation apostolique à Césarée comme l'actualisation efficace de *la* parole (sous-entendu, divine). L'enchaînement est construit au fil du récit de la manière suivante :



Au sens large, puisque l'ensemble du discours de Pierre est interprété par le narrateur lucanien comme une actualisation efficace de *la* parole envoyée aux enfants d'Israël, la venue de l'Esprit sur les Gentils signale implicitement l'accomplissement des Écritures. D'une part, cette révélation est capitale pour la suite, au moment où les fondements de la mission *ad gentes* sont posés. D'autre part, elle récapitule le macro-récit en le ramenant à son tout début, à l'épisode qui constitue en quelque sorte son revers narratif et théologique (Luc 4,16-30). Car à Césarée, comme à Nazareth, la parole s'accomplit « aux oreilles » de ses destinataires (Luc 4,21), des oreilles bouchées dans la synagogue, mais à l'écoute dans la maison païenne. Deux attitudes

¹⁸⁵ Voir ci-dessus, p. 203-204.

complètement opposées par rapport à la révélation de la véritable identité de Jésus Christ, conforme au témoignage prophétique des Écritures. À cet égard, il est révélateur que les Nazaréens chassent violemment Jésus du village (Luc 4,29), alors que les Gentils invitent Pierre à rester quelques jours encore avec eux (Actes 10,48).

Une nouvelle étape s'ouvre donc avec l'avènement de l'Esprit sur Corneille et ses proches. Son caractère totalement inattendu, extraordinaire, peut se mesurer à la magnitude de la réaction des compagnons de Pierre, qui « furent stupéfaits (ἐξέστησαν) car aussi (καὶ) sur les païens le don du Saint Esprit avait été répandu (ἐκκέχυται) » (Actes 10,45). Les mots ici sont sélectionnés avec soin, car la stratégie narrative offre des signes clairs au lecteur qu'il faut aussi lire ces événements à la lumière de la venue de l'Esprit à la Pentecôte, en quelque sorte le parallèle narratif et théologique de Césarée. Non seulement le verbe choisi pour décrire l'effusion de l'Esprit renvoie à la prophétie de Joël (ἐκχέω – Actes 2,17 ; cf. Joël 3,1)¹⁸⁶, mais la réaction des croyants circoncis se veut analogue à celle des « Juifs habitant à Jérusalem » (Actes 2,5), qui s'étonnaient, eux aussi (ἐξίσταντο – Actes 2,7.12)¹⁸⁷, d'un phénomène de langage traduisant de manière tout à fait nouvelle la louange divine : « En effet, ils les entendaient parler en langues (λαλούντων γλώσσαις) et louer la grandeur de Dieu (μεγαλυνόντων τὸν θεόν) » (Actes 10,46)¹⁸⁸.

En ce qui regarde les frères de Joppé, il faut dire que leur surprise, à la différence de celle des spectateurs de la première Pentecôte, n'est pas causée par les manifestations extérieures dont ils sont témoins. Contrairement aux habitants de Jérusalem, ils savent bien de quoi il s'agit, car ils reconnaissent des signes qu'ils identifient sans difficulté. C'est justement là le problème : ils sont complètement abasourdis de constater que l'Esprit Saint se répande *aussi* sur les païens (Actes

¹⁸⁶ Voir DILLON, « Acts of the Apostles », p. 746, § 64.

¹⁸⁷ Voir MATHIEU, *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc*, p. 270.

¹⁸⁸ La formulation reprend ici de manière assez obvie les versets 4 (λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις) et 11 (ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις (...) τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ) du chapitre deuxième des Actes.

10,45). En effet, le changement de perspective auquel ils sont convoqués à la suite de Pierre n'est pas moins dramatique que celui de l'apôtre : non seulement les impurs ne le sont plus (Actes 10,28), non seulement ils sont δεκτοί (Actes 10,35), agréables à Dieu comme le plus fidèle des Israélites, mais ils sont désormais, en vertu du don de l'Esprit (Actes 10,44), ni plus ni moins que saints¹⁸⁹, une mutation absolument inconcevable dans le cadre du système lévitique, qui exclut foncièrement la possibilité du moindre contact entre le domaine de la sainteté et celui de l'impureté¹⁹⁰. Pas surprenant que, sous le poids de l'évidence, les frères soient profondément déconcertés¹⁹¹. Pourtant, rien ne semble indiquer que l'apôtre partage un sentiment semblable. Sans doute, a-t-il enfin compris la pleine signification du message de la voix : ce que Dieu a purifié, il ne doit pas l'appeler profane, parce qu'en recevant l'Esprit, c'est la sainteté même de Dieu qui s'installe progressivement chez l'humain. Non seulement Pierre peut s'associer aux païens et demeurer un Juif irréprochable, mais les Gentils sont désormais, animés par le Saint Esprit, lieu où réside la sainteté divine¹⁹². En ce sens, la sainteté tant recherchée par le code

¹⁸⁹ Comme le fait valoir TANNEHILL, « [b]ecause the extreme opposite of the unclean is the holy, the descent of the Holy Spirit on the Gentiles in Acts 10:44-47 may complete their change of status. Those previously regarded as unclean have been granted a share in the holy », *The Narrative Unity of Luke-Acts*, vol. 2, p. 135-136.

¹⁹⁰ Sur ce point, voir l'exposé de MILGROM, *Leviticus 1-16*, p. 615-617 et 731-733. Son diagramme représentant les relations pensables et impensables entre les binômes sacré/profane et pur/impur s'avère particulièrement éclairant. Rappelons que les personnages de Pierre et des frères circoncis de Judée partagent, d'une part, la logique d'évitement de l'impureté soigneusement codifiée dans le système sacerdotal du Lévitique (voir ci-dessus, p. 170, n. 81) et d'autre part, l'idée de l'impureté intrinsèque des païens, une notion apparue surtout après l'Exil, qui se veut étrange à la Torah (voir ci-dessus, p. 170-174) et que la voix du Seigneur avait implicitement contestée lors de l'extase de l'apôtre (voir ci-dessus, p. 174-175).

¹⁹¹ Leur réaction est compréhensible si, comme le soutient Craig A. EVANS, « the idea of the the Holy Spirit indwelling Gentiles would be shocking to Jews » à cause du contraste extrême entre la sainteté de l'Esprit, « "clean" in the strictest sense » et l'impureté des Gentils. Voir « Jesus and the Spirit : On the Origin and Ministry of the Second Son of God », dans Craig A. EVANS – James A. SANDERS (éds.), *Luke and Scripture : The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, p. 33.

¹⁹² Il est intéressant que l'appellation de « saints » est employée dans les Actes à plusieurs reprises à l'égard des croyants. Curieusement, elle apparaît deux fois dans le chapitre qui précède l'épisode d'Actes 10,1-11,18. D'abord, lorsqu'il est demandé d'aller imposer les mains sur Saul, Ananias rappelle au Seigneur tout le mal infligé par cet individu à « ses saints à Jérusalem » (ὅσα κακὰ τοῖς ἁγίοις σου ἐποίησεν ἐν Ἱερουσαλήμ – Actes 9,13). La deuxième mention vient du narrateur lui-même, qui rapporte l'arrivée de Pierre « chez les saints habitant à Lydda » (πρὸς τοὺς ἁγίους τοὺς κατοικοῦντας Λύδδα – Actes 9,32). Plus tard, Paul va employer le vocable dans cette même acception, lorsqu'il va reconnaître devant le roi Agrippa : « J'ai moi-même jeté en prison un grand nombre de saints (πολλοὺς τε τῶν ἁγίων), ayant reçu ce pouvoir des grands prêtres » (Actes 26,10).

lévitique ne dépend plus de l'évitement de l'impureté. Elle est disponible dorénavant aux Juifs et aux Gentils sur un pied d'égalité par le biais de la foi en Jésus ressuscité, qui « a reçu du Père l'Esprit Saint, objet de la promesse et l'a répandu » (Actes 2,33).

« Pourrait-on empêcher (κωλύσαι) ces gens d'être baptisés (βαπτισθῆναι) d'eau, alors qu'ils ont reçu l'Esprit Saint aussi bien que nous ? » (Actes 10,47). La question rhétorique de Pierre à ses compagnons est censée amener ces derniers à faire un pas de plus. À leur intention, elle renferme un raisonnement *a fortiori*, qui les expose au dilemme d'une négative injustifiable : si Dieu a donné l'Esprit Saint aux Gentils de la même manière qu'aux Juifs, de quel droit pourrait-on se réclamer pour leur nier le baptême d'eau, d'autant plus que le don de l'Esprit – comme Pierre et probablement les frères aussi le savent –, couronne la démarche de foi des baptisés¹⁹³ ? Deux choses s'avèrent intéressantes ici. D'abord, le fait que l'apôtre formule la question du point de vue de Corneille et des siens, comme si ces derniers désiraient effectivement « être baptisés » et qu'il devait agir en avocat qui plaide leur cause. Ensuite, l'emphase d'une énonciation qui, au lieu de simplement suggérer le bien-fondé du baptême, devance la possibilité d'une éventuelle opposition et cherche à la contrecarrer.

Sur ce point, le lecteur perçoit la similitude entre la question de Pierre aux frères et celle qu'avait posée l'eunuque à Philippe : « Qu'est-ce qui empêche (κωλύει) que je sois baptisé (βαπτισθῆναι) ? » (Actes 8,36). S'il n'y avait aucun motif pour refuser alors, à plus forte raison, une négative s'avère irrecevable à Césarée. Or, puisque seul le lecteur peut saisir ce deuxième raisonnement *a fortiori* construit au fil du récit, on peut conclure que ces interrogations récurrentes sont soigneusement conçues à son intention, pour qu'il constate à répétition et de

¹⁹³ Voir Actes 1,5 ; 2,38 ; 8,12.15-17.

manière de plus en plus indiscutable qu'aucune raison ne justifierait un pareil refus¹⁹⁴. Une telle insistance donne à penser que la stratégie narrative lucanienne serait en train de contrer les éventuelles réticences chez son lecteur impliqué par rapport au bien-fondé du baptême des païens, un élément qui pourrait bien se trouver parmi les enseignements dont le récit « bien ordonné » de Luc (Luc 1,3) cherche à exposer la « solidité » (Luc 1,4), à l'intention de Théophile.

La question rhétorique de Pierre amène à l'avant-scène l'égalité foncière qui unit les nouveaux convertis d'origine païenne et les croyants d'origine juive, que le narrateur lucanien identifie expressément en fonction de leur condition de circoncis (οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοὶ – Actes 10,45). De toute évidence, ce n'est pas la circoncision qui détermine, du point de vue divin, qui reçoit le don suréminent de son Esprit¹⁹⁵. À cause de ce don, la dernière parole de Pierre à Césarée est un « nous » qui rassemble, pour la première fois, les Juifs et les Gentils sans distinction¹⁹⁶. La première partie (Actes 10,1-48) de notre épisode s'achève ainsi par une évocation assez explicite de la Pentecôte. Tout comme alors, la manifestation tangible de l'Esprit provoque un élargissement significatif de la communauté des croyants, qui s'enrichit d'une toute nouvelle congrégation de baptisés. Nous verrons que, détachée de son contexte, la décision de l'apôtre de « rester quelques jours » avec ces néophytes (Actes 10,48) ne sera pas bien accueillie à Jérusalem. Ceci donnera l'occasion au récit de revenir sur lui-même par l'intermédiaire du

¹⁹⁴ Nous avons constaté à répétition au cours de notre analyse les effets rhétoriques et la fonction dans la mise en récit de certaines interrogations significatives qui parsèment l'ouvrage de Luc. Voir, par exemple, Luc 4,22 : « N'est ce pas le fils de Joseph ? » (ci-dessus, p. 83-84) ; Luc 9,20 : « Pour vous, qui suis-je ? » (p. 94-95) ; Luc 23,35 : « N'es-tu pas le Christ ? » (p. 97) ; Actes 2,7 : « Ces hommes qui parlent ne sont-ils pas tous Galiléens ? » (p. 104) ; Actes 10,21 : « Pourquoi êtes-vous venus ? » (p. 156) ; Actes 10,29b : « Pour quelle raison m'avez-vous fait venir ? » (p. 177-178). En ce qui concerne le raisonnement *a fortiori* qui se construit au fil de la mise en récit par les interrogations avec le verbe κωλύω (Actes 8,36 ; 10,47), il sera bouclé en Actes 11,17 (voir ci-dessous, p. 242-243) et repris (mais reformulé) en Actes 15,10, lors du « concile » de Jérusalem.

¹⁹⁵ La problématique de la circoncision des païens est donc implicitement présente dans notre épisode, bien qu'il faille attendre la suite du macro-récit pour qu'elle soit réglée. Voir ci-dessus, p. 202, n. 149.

¹⁹⁶ Il s'agit de la dernière parole du personnage en style direct, car l'ordre qu'il donne aux frères de baptiser Corneille et les siens « au nom de Jésus Christ » (Actes 10,48) est rapporté par le narrateur primaire.

personnage de Pierre, désormais bien établi dans son rôle de porte-parole de l'auteur impliqué, à l'instar du narrateur primaire du macro-récit lucanien.

Avant d'entreprendre la lecture de la deuxième partie de notre épisode, portant sur les répercussions que les événements de Césarée vont avoir à Jérusalem, il convient de résumer nos découvertes sur le discours d'évangélisation de Pierre et sur ses retombées inattendues. Il faut se rappeler, d'abord, que cette prise de parole apostolique constitue elle-même le dénouement d'un long processus de transformation que l'apôtre a dû vivre, non pas pour changer ses habitudes alimentaires ni pour renier son attachement à la Torah, mais pour changer plutôt sa manière d'écouter Dieu et sa manière de parler de lui, en un mot, pour changer sa manière de se comprendre en tant que témoin de l'agir de Dieu en Jésus Christ. Cette transformation n'a rien d'épisodique, si l'on considère que l'ensemble de Luc–Actes est consacré à narrer le changement identitaire profond que la rencontre avec le prophète de Nazareth provoque chez les individus, spécialement chez ses apôtres et ses disciples, autant avant qu'après Pâques.

Alors que les sections 1 et 2 (*Vision à Césarée* et *Vision à Joppé*, respectivement) de notre épisode exposaient le conflit d'un témoin non pertinent parce qu'il était fermé à l'écoute de la voix du Seigneur, la section 3 (*Rencontres à Joppé*) rendait compte d'une transformation interne chez le personnage de Pierre, dont les causes étaient intentionnellement placées par la stratégie narrative dans « l'angle mort » de la perspective du lecteur. Seule l'arrivée à Césarée, au début de la section 4, va permettre à ce dernier de remplir ses lacunes cognitives et de dénouer ainsi le conflit initial. Étant donné l'extension du texte, nous avons divisé cette section en trois (bloc narratif : Actes 10,24-33 ; discours pétrinien : Actes 10,34-43 ; bloc narratif : Actes 10,44-48) et nous avons déjà fait le point sur les trouvailles du premier tiers¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Voir ci-dessus, p. 187-190.

Sans reprendre l'analyse, les rencontres survenues à Césarée précèdent et préparent le discours de Pierre, dans le sens qu'elles permettent à l'apôtre de découvrir finalement ce sur quoi on s'attend à l'écouter parler. Associé de plus en plus intimement à l'expérience du personnage, le lecteur l'apprend en même temps que lui : la raison d'être de ce voyage, éliée dès le début de la mise en récit, est précisément d'entendre Pierre communiquer tout ce que le Seigneur lui a prescrit. D'une part, cette référence explicite au « Seigneur » alerte le personnage, sans doute à l'insu de ses destinataires, sur la dimension christologique de leurs attentes : après tout, il n'y a qu'un Seigneur, le Christ ressuscité, qui lui a confié une parole à transmettre, un témoignage à rendre en son Nom. D'autre part, il devient clair que Corneille et les siens veulent écouter la parole du Seigneur par le biais de la prise de parole apostolique. Autrement dit, ils veulent écouter Pierre précisément à titre de témoin de l'agir de Dieu en Jésus Christ, une attente à laquelle l'apôtre peut répondre grâce à la transformation qu'il vient justement de vivre sous l'instigation de Dieu. Il s'ensuit que la transformation du témoin précède et rend possible celle de ses auditeurs ; celle de Pierre est en grande mesure vérifiée, alors que celle de Corneille et des siens attend, car elle dépend précisément de ce que le Seigneur va communiquer à l'assemblée via le témoignage apostolique.

Préparé par un long préambule (33 versets), exactement au centre de l'épisode (66 versets), le premier et le seul discours d'évangélisation pétrinien en milieu non-Juif est attendu avec un intérêt accru par tous les agents narratifs. Évidemment, il ne s'agit pas de revenir ici sur l'ensemble de notre analyse, mais de souligner les éléments fondamentaux de notre étude, notamment la manière dont le discours sollicite les différents agents narratifs et fait avancer la mise en récit. Commençons par Pierre, qui est censé instruire Corneille et les siens sur le Seigneur, mais qui, pour ce faire, doit curieusement recevoir l'instruction du Seigneur par la bouche du centurion païen, qui lui révèle sans le savoir une composante essentielle de l'identité

divine : l'impartialité. En effet, ce sera en écoutant le rapport de première main du centurion au sujet de son expérience de Dieu, que l'apôtre va faire un pas de plus sur le plan théologique.

La découverte tout à fait capitale d'un Dieu impartial va se répercuter ensuite sur l'anthropologie pétriniennne, qui devient radicalement inclusive, ainsi que sur sa christologie, marquée pour la première fois par un véritable universalisme. Nous avons vu comment la discontinuité de l'expression, particulièrement au verset 36, traduit l'effort du personnage d'articuler sur le coup une pensée, pour lui, inédite, littéralement en progression. Pendant ce temps, traversant les sinuosités d'une syntaxe qui semble reproduire la spontanéité du langage oral, le lecteur perçoit l'enchaînement d'un argument qu'il a l'impression de construire avec le personnage en temps réel : si Dieu *est* impartial, si n'importe quelle personne qui craint Dieu et pratique la justice lui *est* agréable, alors, la Bonne Nouvelle de la paix par Jésus Christ ne peut pas se limiter à quelques-uns. Dès lors, le Christ ressuscité *est* le Seigneur de tous.

Une fois proclamées ces vérités transcendantes fraîchement découvertes et énoncées dans le présent, Pierre fait appel aux connaissances de ces auditeurs, alors qu'il raconte au passé l'histoire immanente de l'homme de Nazareth, selon la chronologie du troisième évangile. Nous avons repéré dans ce rapport une mise en abyme rétrospective par laquelle la stratégie narrative fait le point sur l'ensemble du macro-récit via le personnage. Certaines emphases spécialement significatives ont été mises en relief, telles l'attention accordée à l'évolution chronologique et qualitative des témoins (d'une posture plutôt réceptive *avec* le peuple à une attitude oblatrice *pour* le peuple)¹⁹⁸, le point tournant qu'a été pour le témoignage apostolique l'expérience intime du partage communautaire, à table, avec le Seigneur ressuscité et la raison pour laquelle l'attestation des apôtres était restée circonscrite aux limites d'Israël : d'après Pierre, le Seigneur leur avait explicitement prescrit de proclamer « au peuple », ce qu'ils ont fait sans relâche.

¹⁹⁸ Voir ci-dessus, p. 209-210.

Alors que le discours s'achève en faisant le point sur le temps de la prédication apostolique, le lecteur constate que, dans le cadre d'une proclamation qui s'adresse, pour la première fois, à des destinataires autres que « le peuple », les déclarations christologiques et sotériologiques faites par Pierre en milieu juif acquièrent une portée tout à fait nouvelle. Pour Corneille et les siens, le témoignage d'un Christ établi par Dieu juge des vivants et des morts, ainsi que l'attestation prophétique de la rémission des péchés accordée à quiconque croit en lui traduisent une invitation à croire. Or, puisque l'invitation est lancée, la possibilité du pardon devient une réalité pour les Gentils aussi. À cet égard, l'effusion de l'Esprit au moment même où l'ἄφεσις est annoncée aux païens n'est pas un hasard, elle montre que leur réponse de foi leur vaut la rémission des péchés, car la descente de l'Esprit, – l'apôtre et le lecteur le savent bien –, couronne l'accueil du pardon (Actes 2,38). Pas surprenant que, sur le poids de l'évidence (le don de l'Esprit *aussi* sur les païens!), les frères circoncis venus de Joppé soient profondément déconcertés, alors que l'apôtre, lui, reste calme. Il semble avoir finalement compris que ce que Dieu a purifié il ne doit pas l'appeler profane, parce qu'en recevant l'Esprit, c'est la sainteté même de Dieu qui s'installe chez l'humain. Plus question d'éviter les Gentils : ils constituent désormais un lieu authentique où réside la sainteté divine¹⁹⁹.

Avec l'annonce de la Bonne Nouvelle aux païens et leur réception de l'Esprit Saint, la transformation du personnage de Pierre en Luc-Actes atteint son point culminant. Le témoin oculaire de la première heure devient enfin témoin au sens plénier, c'est-à-dire ministre de *la* parole non seulement pour « le peuple », mais pour les personnes désireuses d'écouter ce que le

¹⁹⁹ Au fond, la voix du Seigneur avait raison : il fallait se lever, tuer et manger. En d'autres mots, il fallait que l'apôtre, redressé et mis sur la route par la parole du Ressuscité, « meure » à sa propre compréhension de soi et des autres, du Christ et de Dieu, pour partager enfin l'intimité d'un repas qui préfigure et réalise dans le présent la vision eschatologique de Jésus, ce temps si proche, si tangible dans l'expérience de l'apôtre, où l'on « viendra du levant et du couchant, du nord et du midi, prendre part au festin dans le Royaume de Dieu » (Luc 13,29). À propos de la thématique eucharistique en Actes 10,1–11,18, voir PETTEM, « Luke's Great Omission and His View of the Law », p. 34-54.

Seigneur lui a prescrit de proclamer. Le lecteur a pu le constater : pour que la mission atteigne les espaces humains en marge de l'Évangile, le témoin, dans ce cas-ci Pierre, doit se laisser dépayser par Dieu, mettre entre parenthèses ses certitudes les plus chères et accepter la guidance de l'Esprit *dans* le présent. Seulement ainsi peut-il énoncer une parole pertinente *pour* le présent, car la proclamation de la Bonne Nouvelle ne consiste pas à transmettre un message figé, contraint par les interdits sociaux et les habitudes de toute une vie, mais bien à participer, dans le moment présent, à ce que le Seigneur est en train d'accomplir. En plus, puisqu'il y a une dimension communautaire inhérente à l'identité du témoin, Pierre a non seulement entraîné dans sa transformation le groupe de frères circoncis qui l'a accompagné depuis Joppé, mais il va engager aussi l'ensemble de l'église judéenne dans une transformation de même ordre (théologique, anthropologique, christologique et sotériologique). En ce sens, annoncer le Seigneur dans les espaces humains en quête de l'Évangile implique réciproquement que le témoin soit prêt à accompagner l'Église dans un changement profond, un changement qui n'arrive pas du jour au lendemain, comme la suite du macro-récit de Luc va le montrer. Heureusement, le lecteur est désormais intimement associé au personnage et sera en mesure, lui aussi, d'accompagner et d'évaluer la progression de cette transformation.

3. Répercussions à Jérusalem (Actes 11,1-18)

La nouvelle du séjour de l'apôtre Pierre chez le centurion Corneille n'a pas tardé à se propager et à scandaliser ceux que le narrateur lucanien nomme encore « les circoncis », littéralement « ceux de la circoncision » (οἱ ἐκ περιτομῆς – Actes 11,2)²⁰⁰ :

²⁰⁰ Il ne nous semble pas qu'il s'agisse ici d'un parti quelconque à l'intérieur de l'église judéenne (Colin HOUSE, « Defilement by Association : Some Insights from the Usage of κοινός/κοινόω in Acts 10 and 11 », dans *Andrews University Seminary Studies*, 21/2 (1983), p. 145, n. 7), d'autant plus que les frères de Joppé ont été identifiés de la même manière (Actes 10,45). La référence récurrente à la circoncision par le narrateur lucanien (Actes 10,45 ; 11,2) et par les personnages du récit (Actes 11,3) nous semble obéir plutôt à un effort de la stratégie narrative pour mettre en relief ce thème, afin de souligner encore la problématique

Les apôtres et les frères établis en Judée apprirent (ἤκουσαν) que les païens aussi (καὶ) avaient accueilli (ἐδέξαντο) la parole de Dieu. Quand donc Pierre monta à Jérusalem, les circoncis l'interpelèrent en disant : « Pourquoi es-tu entré chez (εἰσῆλθες) les incirconcis et as-tu mangé (συνέφαγες) avec eux? » (Actes 11,1-3).

L'ironie de la scène s'avère tangible et restera ainsi jusqu'à la fin de l'épisode, grâce à la connivence qui s'établit entre le narrateur et le lecteur, à l'insu du personnage des circoncis. Comme le lecteur peut le constater, pour ces derniers, le problème provient de la transgression par l'apôtre de l'interdit d'association entre Juifs et Gentils, lequel prend le dessus sur la nouvelle de l'accueil de la parole de Dieu. Au lieu de se réjouir parce que « la parole du Seigneur croissait » (Actes 6,7) « aussi » (καὶ – Actes 11,1) parmi les païens, les croyants de Judée butent sur la possibilité d'une éventuelle infraction qui met en péril et la fidélité à la Loi et l'intégrité de l'identité juive d'un membre proéminent de la communauté ecclésiale. Nécessitant d'être clarifiées aussitôt, les circonstances spécifiques du séjour à Césarée passent au premier plan, alors que la nouvelle même de l'acceptation de la parole (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ – Actes 11,1) est reçue avec scepticisme, voire avec froideur. Pendant ce temps, non seulement le lecteur sait que l'ange du Seigneur est entré lui-même (εἰσελθόντα – Actes 10,3) dans ladite maison et qu'à cet égard, du point de vue de Dieu, il n'y a rien de censurable dans la conduite de l'apôtre, mais il sait aussi que, en sens inverse, il y a beaucoup à réprover dans l'attitude des apôtres et des frères, dont l'agir (διεκρίνοντο – Actes 11,2) va à l'encontre du conseil explicite de l'Esprit (μηδὲν διακρινόμενος – Actes 10,20 ; cf. μηδὲν διακρίναντα – Actes 11,12)²⁰¹. En outre, le lecteur sait bien que les priorités de ce groupe de témoins sont complètement déplacées lorsqu'ils relèguent la parole divine à un deuxième plan, car celle-ci, comme il a eu l'occasion de le constater pendant la première partie de la mise en récit (Actes 10,1-48), garde sa préséance même dans les situations apparemment les plus inconcevables.

identitaire sous-jacente dans la désapprobation de l'agir de Pierre et afin d'introduire une thématique que la mise en récit va aborder en profondeur plus tard, en l'occurrence lors du « concile » de Jérusalem. Voir ci-dessus, p. 202, n. 149.

²⁰¹ Voir GAVENTA, *Acts*, p. 172.

En ce qui a trait encore à l'ironie entourant la réaction des apôtres et des frères, le lecteur ne saurait manquer le lien intratextuel assez évident que le narrateur lucanien établit entre cette scène et celle de l'acceptation de la parole parmi les Samaritains. En effet, la similitude de l'énonciation de ces deux situations, qui ont pourtant des dénouements très différents, ne se peut plus manifester : « Quand les apôtres qui étaient à Jérusalem apprirent (ἀκούσαντες) que la Samarie avait accueilli (δέδεκται) la parole de Dieu, ils y envoyèrent Pierre et Jean » (Actes 8,14)²⁰². On constate les indices textuels qui soulignent le rapport d'analogie : le thème récurrent de la propagation de la parole de Dieu, la répétition stratégique des verbes ἀκούω et δέχομαι et surtout, la présence significative en Actes 11,1 de l'adverbe καὶ, renvoi assez explicite à la percée missionnaire en Samarie. Certes, la réaction décrite en Actes 8,14 gagne de l'ampleur en Actes 11,1²⁰³, mais cette intensification vient davantage rehausser le parallélisme, qui se veut ici antithétique : si la nouvelle de l'accueil de la parole en terre samaritaine avait provoqué l'envoi expéditif de Pierre et de Jean à titre de délégués, de vérificateurs au nom de leurs pairs²⁰⁴, la nouvelle similaire concernant les païens de Césarée inverse la dynamique. Pierre se trouve à être lui-même objet de vérification, soupçonné au sujet de la légitimité de sa démarche. En effet, la gravité de la problématique identitaire à la base de l'interpellation des circoncis provoque le questionnement public de sa fiabilité, jusque-là amplement reconnue par la communauté. À en juger par la réaction des apôtres auparavant (Actes 8,14), par celle des frères à Césarée (Actes 10,45) et maintenant, par l'attitude des apôtres et des frères de Judée (Actes 11,1-3), rien ne va de soi dès que le nom « païens » est mentionné.

²⁰² Les similitudes (lexical et syntaxique) sont encore plus frappantes dans le texte grec :
 « Ἀκούσαντες δὲ οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις ἀπόστολοι ὅτι δέδεκται ἡ Σαμάρεια τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (...) »
 (Actes 8,14)

« Ἦκουσαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν ὅτι καὶ τὰ ἔθνη ἐδέξαντο τὸν λόγον τοῦ θεοῦ »
 (Actes 11,1)

²⁰³ La nouvelle touchant les Gentils atteint non seulement Jérusalem, mais la Judée, où elle capte l'attention non seulement des apôtres, mais aussi des frères.

²⁰⁴ Voir ci-dessus, p. 115-116.

En ce qui concerne spécifiquement l'origine de cette crise, l'interdit d'association entre Juifs et Gentils enfreint par l'entrée de Pierre dans la maison païenne, puis par son partage à table avec des non-Juifs, le parti-pris du lecteur en faveur de l'apôtre est assuré. Si Pierre a brisé la censure par une démarche absolument inadmissible du point de vue social, le lecteur sait qu'il n'a pas agi de la sorte parce que l'impureté lui est indifférente ou qu'il se croit au-dessus de la Loi, mais parce que Dieu lui a fait comprendre grâce à son extase et aux événements subséquents, qu'il ne devait plus employer les catégories d'impur ni de profane à l'endroit des êtres humains et donc, qu'en dépit des tabous sociaux les plus incontestables, le contact avec les « étrangers » (Actes 10,28), les « incirconcis » (πρὸς ἄνδρας ἀκροβυστίαν ἔχοντας – Actes 11,3) dont parlent les apôtres et les frères, ne porte pas d'atteinte à la Loi ni à son identité juive. Or, puisque ses critiques n'ont pas reçu apparemment une version intégrale des faits, la réponse de Pierre à leur grief consiste à raconter, de son point de vue et en détail, tout ce qui s'était passé. En ce sens, l'indication apparemment anodine du narrateur au lecteur : « Pierre alors se mit à leur exposer toute l'affaire en ordre (καθηξῆς) » (Actes 11,4).

L'affirmation qui précède établit le ton pour le reste de la mise en récit, dominée largement par cette deuxième prise de parole pétrinienne, qui constitue à certains égards le revers du discours d'évangélisation prononcé à Césarée. Ici, non seulement le sujet à débat est typiquement juif (le comportement ouvertement ἀθέμιτος, interdit, de Pierre – cf. Actes 10,28), mais l'auditoire, à la différence de l'assemblée de potentiels néophytes réunie chez Corneille, est composée de croyants de date, des apôtres et des frères qui, contrairement à l'attitude réceptive des païens, sont prédisposés négativement par rapport à ce que Pierre a à dire. En ce qui suit, afin de percevoir comment l'intervention pétrinienne contribue à la progression globale de la mise en récit, nous allons explorer la manière dont elle sollicite les différents agents narratifs.

Arrêtons-nous d'abord sur le personnage de Pierre. Après avoir récapitulé dans son discours précédent l'ensemble du macro-récit depuis les épisodes préparatoires de la visite à Nazareth jusqu'à la proclamation apostolique d'après Pâques, l'apôtre se prépare à offrir une deuxième récapitulation, cette fois-ci des événements qui viennent d'avoir lieu entre Joppé et Césarée. En tout, ces deux interventions comptent 23 versets (10 versets dans le discours à Césarée et 13 versets dans le discours à Jérusalem), c'est-à-dire un peu plus du tiers de l'épisode (66 versets), ce qui confirme encore une fois la prééminence du rôle attribué par la stratégie narrative à la parole pétrinienne. S'il est vrai que la narration de deuxième degré constitue un phénomène généralisé en Actes 10,1-11,18²⁰⁵ et qu'elle accomplit une fonction théologique, dans le sens que toutes les voix sont potentiellement capables de dire Dieu, il est d'autant plus vrai que la voix de Pierre se démarque des autres par sa prépondérance. Il ne faut pas oublier que l'apôtre est le seul acteur sur scène à avoir vraiment saisi le point de vue du discours, donc le seul herméneute autorisé par lequel la stratégie narrative récapitule littéralement la totalité de l'histoire.

À partir de ces remarques, il devient évident que la reprise par le personnage en Actes 11,5-17 des événements racontés par le narrateur lucanien en Actes 10,1-48 est loin d'être redondante. En fait, le discours prononcé à Jérusalem constitue une démarche stratégique destinée au lecteur autant, sinon plus, qu'aux croyants circoncis de Judée. Il se veut l'outil dont dispose l'auteur impliqué pour s'assurer, d'une part, que le lecteur capte bien la signification des événements décisifs de Joppé et de Césarée et d'autre part, que les liens d'identification entre ce dernier et le personnage de Pierre sont davantage resserrés. On se souvient que la stratégie narrative avait déjà leurré le lecteur, à plus d'une reprise, dans un jeu de contrôle de l'information extrêmement réfléchi, qui visait à potentialiser son association à l'expérience de l'apôtre. S'il

²⁰⁵ Du fait que plusieurs personnages deviennent, à leur tour et à leur mesure, narrateurs secondaires de l'histoire racontée.

participe déjà à cette scène à partir de la perspective pétrinienne et s'il connaît en grande mesure le déroulement de l'histoire, le témoignage de première main que le personnage s'apprête à livrer s'avère néanmoins personnel et inédit, d'où son intérêt accru pour le niveau du discours. Cette prise de parole constitue une fenêtre qui s'ouvre pour la première fois sur le vécu intime du témoin de la Bonne Nouvelle qu'est Pierre, pour que le lecteur y ait accès de plus près et qu'il approfondisse ainsi son identification avec lui.

Une deuxième raison nous amène à dire que la reprise du personnage est destinée au lecteur impliqué autant, sinon plus, qu'aux acteurs sur scène. Et c'est ici que l'indication apparemment anodine du narrateur au lecteur, « Pierre alors se mit à leur exposer toute l'affaire en ordre (καθηξῆς) » (Actes 11,4), acquiert un relief particulier. En effet, comme certains l'ont remarqué, « ce n'est pas un accident » si le même adverbe utilisé pour caractériser la démarche du personnage soit employé dans le prologue de l'évangile pour décrire le travail de l'auteur impliqué (καθηξῆς – Luc 1,3)²⁰⁶. Comme l'observent Matson et Brown, Pierre adopte « la même stratégie narrative à l'endroit de son audience jérusalémite que Luc adopte à l'intention de Théophile, le destinataire de l'ensemble de Luc–Actes »²⁰⁷. Mais comment interpréter cet élément de la configuration narrative de notre épisode et surtout, quelle fonction accomplit-il dans l'économie générale du macro-récit ? Pour répondre à ces questions, l'essai de Dällenbach sur le

²⁰⁶ « We notice that Peter is said to tell the events *kathexēs* (“in order”), which this translation renders as “point by point.” *It is surely no accident* that this adverb is also used by Luke in the prologue of the Gospel to describe his entire two-volume work (Luke 1:3). Luke clearly understands the recitation of events in sequence to have a peculiarly convincing quality », JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, p. 200. Emphase ajoutée.

²⁰⁷ « Peter's task before his Jerusalem accusers is a daunting one – to convince them of the propriety of his eating and fraternizing with Gentiles. He does so by narrating “step by step” (καθηξῆς) the events that led to his unqualified acceptance of the Gentiles (11:4), adopting, in the process, the same narrative strategy towards his Jerusalem audience as Luke himself adopts towards Theophilus, the person addressed by the text of Luke–Acts as a whole (Luke 1:3 ; cf. Acts 1:1), MATSON – BROWN, « Tuning the Faith », p. 460. Traduction libre. Dans la même veine, Étienne L. MBILIZI soutient: « L'auteur ne se sera pas entièrement effacé de la scène. Un de ses personnages lui tient lieu de porte-parole, en l'occurrence Pierre. On le trouve en train d'exécuter à la lettre une tâche qu'il s'était personnellement assignée vis-à-vis du lecteur », *D'Israël aux nations. L'horizon de la rencontre avec le Sauveur dans l'oeuvre de Luc* (Publications universitaires européennes, Série XXIII/831, Théologie), Frankfurt am Main, Peter Lang, 2006, p. 220.

récit spéculaire, auquel nous avons fait référence à plusieurs reprises dans le cours de notre étude, s'avère encore une fois fort pertinent.

Concrètement, l'aspect qui nous intéresse a trait à la taxonomie que l'auteur élabore, spécifiquement la distinction qu'il établit entre la mise en abyme de l'énoncé, qui renferme « une citation du contenu »²⁰⁸ et celle de l'énonciation, qui met « en scène l'agent et le procès » de production²⁰⁹. Cette distinction devient particulièrement utile dans le contexte de la présente thèse, car la stratégie narrative lucanienne emploie non seulement à fond la mise en abyme de l'énoncé dans sa qualité structurante, créant ainsi une charpente solide au niveau de l'histoire racontée, mais elle fait intervenir aussi la mise en abyme de l'énonciation, qui fournit des indices concernant le niveau du discours. En ce qui a trait au premier type de mise en abyme, nous avons constaté que l'auteur impliqué offre dans l'épisode inaugural de Nazareth et dans le discours de Pierre à Césarée un condensé de la « matière » du macro-récit, un résumé par anticipation et par rétrospection, respectivement, de l'histoire qui les contient²¹⁰. Si Nazareth anticipe et Césarée récapitule l'ensemble de l'histoire, le discours de Jérusalem, pour sa part, ajoute une qualité supplémentaire, qui correspond plutôt au deuxième type de mise en abyme. En paraphrasant Dällenbach, on pourrait dire que le discours de Jérusalem opère en quelque sorte la

²⁰⁸ DÄLLENBACH, *Le récit spéculaire*, p. 76.

²⁰⁹ « Si énonciation s'oppose à énoncé comme structuration à structure ou fabrication à objet fabriqué, la distinction entre les mises en abyme dont nous venons de traiter [celles de l'énoncé] et celles que nous allons aborder maintenant [les mises en abyme de l'énonciation] pourrait s'établir comme suit : alors que les premières réfléchissent le *résultat* d'un acte de production, les secondes *mettent en scène l'agent et le procès de cette production même* », DÄLLENBACH, *Le récit spéculaire*, p. 100. Emphase ajoutée. On trouvera une lecture critique de l'ouvrage de DÄLLENBACH chez Mieke BAL, « Mise en abyme et iconicité », dans *Littérature*, 29 (1978), p. 116-128.

²¹⁰ « En tant que telle [la mise en abyme de l'énoncé] condense ou cite la matière du récit, elle constitue un énoncé qui réfère à un autre énoncé – et donc un trait du code métalinguistique ; en tant qu'elle est partie intégrante de la fiction qu'elle résume, elle se fait en elle l'instrument d'un retour et donne lieu, par conséquent, à une répétition interne », DÄLLENBACH, *Le récit spéculaire*, p. 76.

« ‘présentification’ diégétique » du producteur du récit²¹¹, brisant ainsi, par le biais d’un indice repérable à même le texte, l’habituel anonymat qui est le sien. Dans le cas qui nous occupe, l’indice en question concerne précisément le fait que le personnage se voit confier une « activité identique ou analogue à celle de l’auteur »²¹², en l’occurrence son rôle de raconteur et même, ouvertement, la manière de faire qui est la sienne (καθηξῆς – Luc 1,3 ; 11,4).

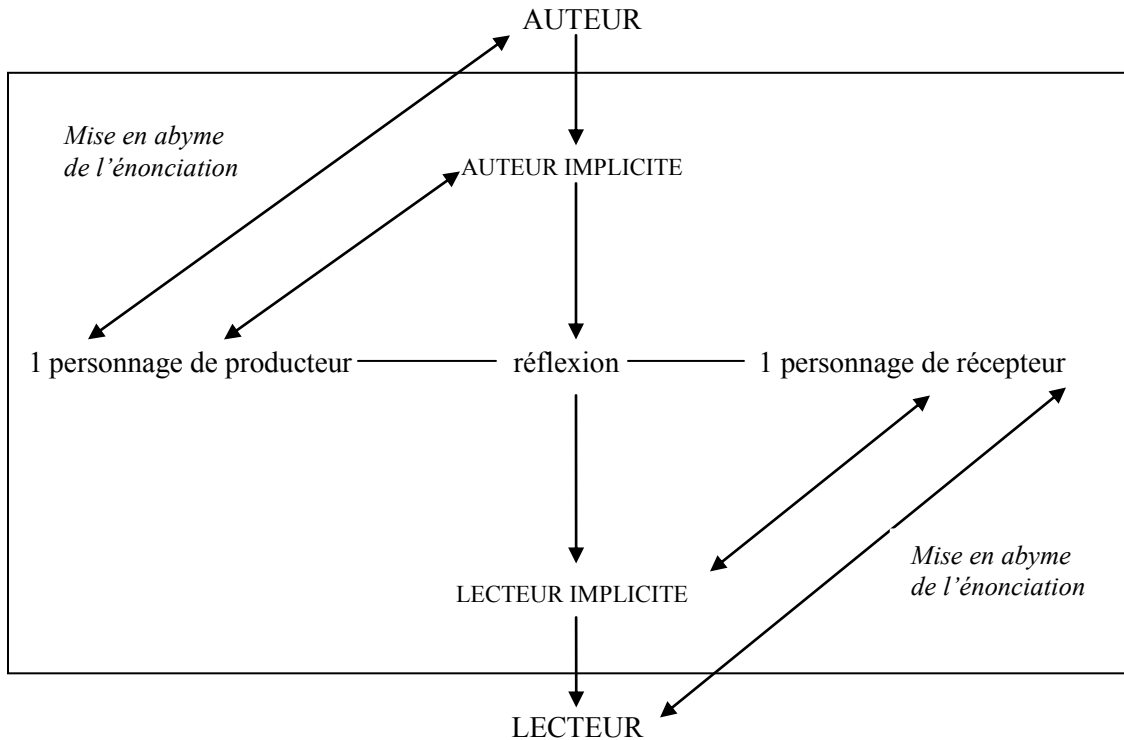
Pour continuer dans les catégories de Dällenbach, il faudrait ajouter qu’en Actes 11,1-18, en plus de la « ‘présentification’ diégétique du producteur », se vérifie aussi celle du « récepteur du récit »²¹³. En effet, la disposition des auditeurs de Pierre ressemble curieusement à celle de Théophile, le destinataire de l’ouvrage dépeint dans le prologue à l’évangile. Tout comme lui, les auditeurs de l’apôtre à Jérusalem possèdent une version antérieure des faits, s’interrogent à propos des renseignements reçus et ont besoin, eux aussi, d’être rassurés au sujet de leur solidité (cf. Luc 1,1-4). Voilà le but des mises en récit respectives, la tâche commune que Pierre se donne vis-à-vis son public et l’auteur impliqué vis-à-vis son lecteur. La représentation générique que Dällenbach fait de ces relations²¹⁴, qui constituent essentiellement une double « mise en scène » (du producteur et du récepteur du récit) par le biais des personnages, nous semble bien illustrer les propos tenus ci-haut, à savoir que le discours de Pierre à Jérusalem, sa narration de deuxième degré au sujet des événements racontés par le narrateur primaire, est destinée au lecteur impliqué autant, sinon plus, qu’aux personnages sur scène :

²¹¹ Voir DÄLLENBACH, *Le récit spéculaire*, p. 100.

²¹² « Reste que l’identification [entre personnage et auteur impliqué] peut être obtenue par un autre biais encore : celui qui consiste à qualifier le mandataire en lui attribuant une activité identique ou analogue à celle de l’auteur », DÄLLENBACH, *Le récit spéculaire*, p. 52.

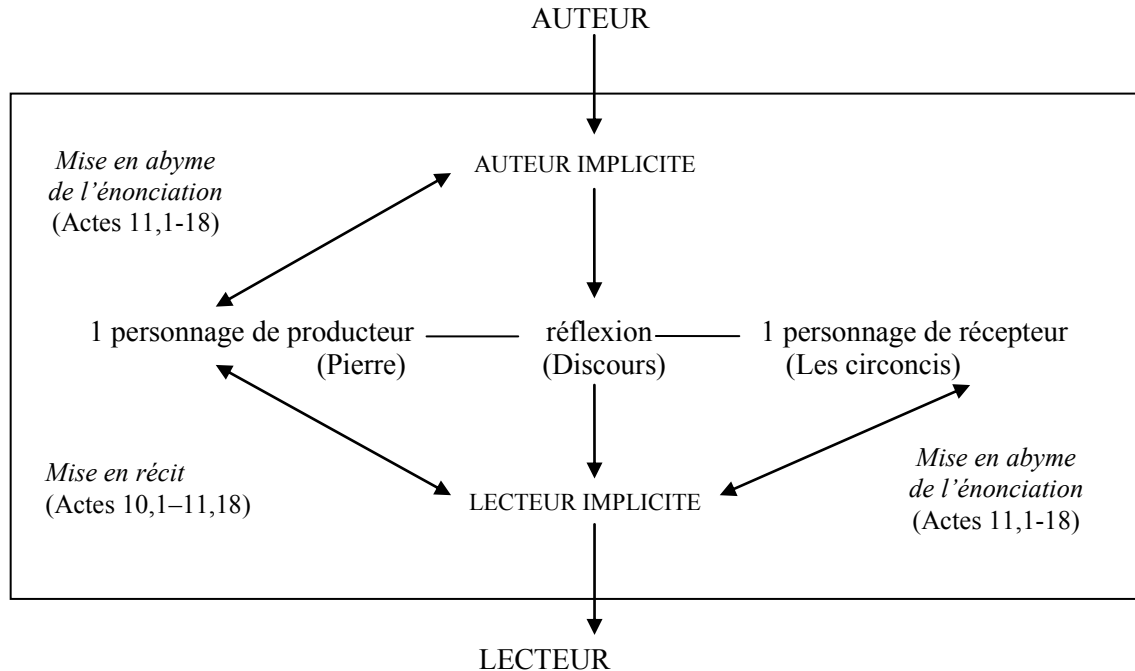
²¹³ DÄLLENBACH, *Le récit spéculaire*, p. 100.

²¹⁴ Voir DÄLLENBACH, *Le récit spéculaire*, p. 105.



Cette représentation schématique a l'avantage de rendre manifeste l'importance que la stratégie narrative accorde à la réflexion qui se trouve au cœur d'une mise en abyme énonciative. En effet, ce remarquable réseau de relations dans lequel se chevauchent le niveau du discours et celui de l'histoire racontée constitue l'indice du travail persuasif extrêmement raffiné de l'auteur impliqué, lequel s'emploie à fond en vue de gagner le lecteur à sa cause sur des items qu'il estime sans aucun doute fondamentaux et que les personnages amènent à l'avant-scène. Il faut garder à l'esprit que, dans le cas qui nous occupe, l'item au centre de cet effort rhétorique concerne explicitement l'interdit d'association avec les non-Juifs, que Pierre a transgressé à Césarée. Le fait que le baptême des païens n'a pas été directement mis en cause par les apôtres et les frères ne doit cependant pas laisser croire qu'il est exclu du litige. Au contraire, si le contact avec les Gentils crée un tel remous, combien plus leur baptême, bien que non mentionné, constitue un problème majeur et probablement, *le* problème de fond.

Avant d’entrer de plain-pied dans l’analyse du discours, certaines modifications du schéma générique de Dällenbach s’imposent afin de représenter plus fidèlement les correspondances propres à la configuration lucanienne, ainsi que le cadre théorique de notre approche. Notre proposition, qui mise sur les relations représentées à l’intérieur de l’encadré, est la suivante :



En plus d’exclure l’auteur et le lecteur réels, qui restent en marge de notre recherche et qui entretiennent, nous semble-t-il, des relations pas tout à fait analogues à celles que l’auteur et le lecteur impliqués établissent avec les personnages du récit²¹⁵, nous avons ajouté un troisième vecteur et nous avons inclus des références. Ces deux ajouts cherchent à signifier que si, en Actes 11,1-18, l’auteur impliqué de Luc–Actes fait effectivement converger dans la figure du lecteur la quête des croyants circoncis de Judée, cette convergence se produit seulement à la fin d’une mise en récit qui a instigué de manière systématique et progressive l’identification du lecteur au

²¹⁵ Si nous avons gardé la représentation de l’auteur et du lecteur réels dans notre version du schéma de Dällenbach, nous aurions employé des vecteurs différents à ceux utilisés pour relier l’auteur et le lecteur impliqués aux personnages du récit. Il s’agit de signifier d’une manière ou d’une autre que les modalités de relation qui s’établissent à l’intérieur du monde du récit ne sont pas tout à fait analogues à celles que l’auteur et le lecteur historiques peuvent envisager dans le monde réel.

personnage de Pierre, porteur de la solidité proposée narrativement par le niveau du discours. Au moment même où ce processus d'identification atteint son point culminant, c'est-à-dire au moment où s'ouvre finalement, grâce au discours de Jérusalem, la fenêtre qui donne un accès rapproché au vécu intérieur de l'apôtre, l'effet rhétorique de cette convergence ne saurait que s'intensifier, de sorte que le lecteur, associé comme jamais auparavant à la logique pétrinienne, soit en mesure de répondre aux réticences des circoncis, voire aux questionnements qui pourraient fort bien être les siens.

Par le miroitement des agents narratifs du niveau du discours (auteur et lecteur impliqués) au niveau de l'histoire racontée, la mise en abyme énonciative d'Actes 11,1-18 contribue à accomplir le but le plus cher que s'est fixé la stratégie narrative lucanienne depuis le prologue à l'évangile : raffermir Théophile, lui apprendre à l'instar de Pierre et à la suite des apôtres et des frères à devenir sous la guidance de l'Esprit un vrai ministre de *la* parole (Luc 1,1-4), c'est-à-dire témoin de ce qu'il a « vu et entendu » jusqu'aux espaces humains les plus invraisemblables. Après tout, semble suggérer Luc, il n'est pas nécessaire d'aller trop loin pour rejoindre les confins de la terre. Nous avons avancé plus tôt qu'une boucle était sur le point de se fermer et certainement, c'est cela qui arrive lorsque l'auteur impliqué récapitule par l'intermédiaire des personnages, non seulement le contenu du macro-récit, mais aussi sa raison d'être, la finalité de sa production. Actes 10,1-11,18 constitue un sommet de Luc-Actes pour ce motif entre autres, parce que la stratégie narrative lucanienne récapitule le niveau de l'histoire racontée jusqu'au « Big-bang » narratif de Nazareth et le niveau du discours jusqu'au projet recteur du prologue, tout en relançant encore et le monde de l'histoire racontée et le projet de transformation du lecteur.

Pour ce qui est du contenu du discours (Actes 11,5-17), au lieu de produire un compte-rendu des similitudes et des différences entre la version pétrinienne des faits et celle déjà donnée

par le narrateur primaire (Actes 10,1-48)²¹⁶, nous préférons intégrer l'ensemble de ces données dans le contexte de l'identification réciproque entre le personnage et le narrateur lucanien, dont nous parlions ci-haut. En effet, comme certains auteurs l'ont signalé, les modifications entre les comptes-rendus de l'un et de l'autre obéissent surtout à un changement de point de vue²¹⁷, ce qui implique que, malgré les variations, le rapport de Pierre vient confirmer essentiellement celui du narrateur et par le fait même, renforce la crédibilité du personnage²¹⁸. S'il synthétise ou abonde en ajoutant de nouveaux détails dérivés de son expérience, son exposé ne change pas fondamentalement les faits, bien entendu, des faits nécessairement interprétés, médiatisés désormais par sa propre mise en récit.

Particulièrement intéressant dans l'intervention pétrinienne, érigée en tribune de la stratégie narrative, est le fait que le personnage adopte en fonction de ses auditeurs plusieurs des stratégies que le narrateur lucanien emploie pour raffermir Théophile, renforçant encore le constat exprimé ci-haut que le discours cible le lecteur impliqué autant, sinon plus, que le personnage des apôtres et des frères. À cet égard, non seulement Pierre choisit de remonter le temps et de commencer son récit au début même de son parcours à Joppé²¹⁹, mais il met les destinataires de son message devant un récit factuel, dépourvu de commentaires de type subjectif. D'une part,

²¹⁶ Un travail déjà fait, entre autres, par MATHIEU, *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc*, p. 273-276 et MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, p. 366.

²¹⁷ Ce changement de point de vue a lieu lorsque la narration de premier degré, faite à la troisième personne, débouche sur une narration de deuxième degré racontée par un participant aux événements qui s'exprime à la première personne.

²¹⁸ Voir, par exemple, GAVENTA, *From Darkness to Light*, p. 121 : « Although Peter relates the story from his perspective (thus beginning with his own vision) and in first person, much of what Peter says is word-for-word repetition of Acts 10 » ; Michel GOURGUES, *Mission et communauté (Actes des Apôtres 1-12)* (Cahiers évangile, 60), Paris, Service Biblique Évangile et Vie, Éditions du Cerf, 1987, p. 32 : « En 11,1-18, Pierre sommé de justifier sa conduite, ne fait que rappeler les événements et circonstances qui avaient été racontés au ch. 10 et obtient ainsi l'approbation des "frères de Judée" (11,1). Ce sont donc, pour l'essentiel, les mêmes éléments qui se retrouvent d'un chapitre à l'autre » ; Jacques DUPONT, « Les discours de Pierre », dans *Nouvelles études sur les Actes des apôtres* (Lectio divina, 118), Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 101 : « Son discours consiste entièrement en un exposé des faits que le lecteur des Actes connaît déjà par le chapitre précédent ».

²¹⁹ Reproduisant en quelque sorte l'effort semblable du narrateur lucanien, qui se propose, lui aussi, de remonter le temps jusqu'au début (Luc 1,2).

revisiter les événements depuis le début s'avère nécessaire, dans la mesure où ses critiques ne semblent pas avoir eu une version intégrale des faits. Rappelons que l'apôtre n'a pas encore raconté à personne son expérience visionnaire, seulement la leçon qu'il en avait tirée (Actes 10,28-29). D'autre part, devant une assemblée qui remet en question la pertinence de son agir, donc la solidité même de son jugement, il n'est pas surprenant que Pierre s'attache aux faits et ôte complètement de son récit les éléments personnels, lesquels apparaissent seulement à la fin, une fois que l'objectivité presque journalistique de son rapport a été bien établie²²⁰. Dans ce contexte, le processus de transformation identitaire vécu par l'apôtre, l'enchaînement des « *je suis* » de Pierre que nous avons repéré au fil des pages²²¹, est absolument absent de son compte-rendu, comme le sont d'ailleurs les découvertes (théologique, anthropologique, christologique et sotériologique) qui ont ponctué son parcours. À leur place, le personnage évoque la factualité nue des événements, ce qui permet simultanément au lecteur de compléter sa propre version des faits.

À l'extase de Césarée, s'ajoutent alors des détails inédits étroitement liés au point de vue de Pierre, qui appelle par ce biais le sens de la vision de ses interlocuteurs. Par exemple, il rapporte que la toile descend du ciel (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ – Actes 11,5), non sur la terre (ἐπὶ τῆς γῆς – Actes 10,11), comme le voulait la version du narrateur primaire et il insiste sur la proximité de l'objet qui vient littéralement « jusqu'à lui » (ἤλθεν ἄχρι ἐμοῦ – Actes 11,5), une proximité qui lui permet de faire des distinctions supplémentaires²²². Ensuite, tout comme le narrateur lucanien, Pierre sollicite de son public le sens de l'écoute, alors qu'il rapporte exactement les paroles prononcées par la voix du Seigneur : « Lève-toi, Pierre, sacrifie et mange » (Actes 11,7). Même

²²⁰ Et encore là, le seul élément subjectif qu'on peut discerner dans ce discours (le souvenir de la parole du Seigneur que Pierre évoque en Actes 11,16) contient, comme nous le verrons, une forte composante de factualité. Voir ci-dessous, p. 241-242.

²²¹ Pour le quatrième « *je suis* » du personnage, voir ci-dessus, p. 211. On trouvera le bilan des « *je suis* » précédents à la même page, n. 173.

²²² Noter que le verset 6 combine la mention d'une quatrième catégorie d'animaux (τὰ θηρία) à la référence triple à ce que le personnage voit : « ἀτενίσας κατενόουν καὶ εἶδον ».

s'il reformule légèrement sa réponse (Actes 11,8), il retient littéralement la réplique de la voix, qu'il a trois fois entendue : « Ce que Dieu a purifié, toi, ne le dis pas souillé » (Actes 11,9).

Au lieu d'insister sur le combat intérieur que ces paroles ont provoqué en lui, c'est-à-dire sur la dimension subjective de son expérience, l'apôtre concentre l'attention de son public sur l'objectivité des faits, notamment sur la synchronie temporelle entre la montée de la toile au ciel (Actes 11,10), qui met fin à son extase et l'arrivée « à l'instant même » (ἐξαυτῆς) de l'ambassade de Césarée (Actes 11,11). Ce faisant, il adopte une autre des stratégies du narrateur lucanien et construit pour ses auditeurs la qualité théologique du temps²²³. D'ailleurs, les récurrentes synchronies (versets 11 et 15) se veulent un élément de transition qui permet d'établir, comme dans la version du narrateur, la structure du discours (si l'on préfère, la progression de la mise en récit de Pierre), qui compte *grosso modo* trois sections : 1. Vision à Joppé (Actes 11,5-10) ; 2. Départ et rencontre à Césarée (Actes 11,11-14) et 3. Descente de l'Esprit et conclusion (Actes 11,15-17). Les versets 11 et 15 du chapitre 11, comme auparavant les versets 9, 17 et 24 du chapitre 10, constituent les charnières d'une mise en récit dont la progression semble dépendre du déroulement objectif des événements plutôt que du savoir-faire du raconteur. De plus, on voit bien que dans la structure tripartite de son exposé, l'apôtre place précisément au centre l'élément contentieux, la visite à la maison païenne, laquelle est encadrée par deux interventions divines qui la préparent et la sanctionnent, respectivement. En ce sens, rien n'est laissé au hasard.

Dans la section centrale de son compte rendu, consacrée au départ de Joppé et à l'expérience dans la maison païenne, l'apôtre ajoute le détail du nombre précis de frères qui l'ont accompagné à Césarée (6). Le lecteur apprend qu'ils sont aussi sur place (οἱ ἕξ ἀδελφοὶ οὗτοι – Actes 11,12), donc qu'ils peuvent confirmer ou démentir l'exactitude du rapport de Pierre. D'ailleurs, celui-ci l'affirme clairement : ils sont entrés avec lui (εἰσῆλθομεν) « dans la maison de

²²³ Voir ci-dessus, p. 180, n. 105.

l'homme » (εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀνδρός – Actes 11,12), ce qui veut dire qu'il n'est pas le seul à pouvoir rendre compte des actions qu'on lui impute²²⁴. S'il ne s'attarde pas sur l'identité de son hôte, c'est parce que l'essentiel est connu : qu'il est « incirconcis » (Actes 11,3). À cause de cela, ce qui importe à Jérusalem n'est pas tant sa piété ni son rang, mais qu'un ange est venu « dans sa maison » (ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ – Actes 11,13) et lui a commandé : « Envoie à Joppé et fait venir Simon, le surnommé Pierre. Il te dira des paroles (ῥήματα) qui t'apporteront le salut (σωθήση) à toi et à toute ta maison (πᾶς ὁ οἶκός σου) » (Actes 11,13-14).

Par ailleurs, si s'attarder davantage sur l'identité de Corneille n'est pas nécessaire, il devient en revanche crucial de faire valoir que l'homme de Césarée connaissait bien l'identité de Pierre, qu'il connaissait non seulement son surnom, mais aussi son nom juif, une précision faite en présence de témoins, qui contribue à montrer que l'incirconcis a eu une authentique vision d'ange. Les enjeux s'explicitent. Si « le Ciel » donne l'ordre de faire venir Simon dans la maison d'incirconcis, de quel droit pourrait-on objecter qu'il y entre ? Quant aux paroles qui sauvent, le lecteur sait que Corneille n'a point parlé ainsi, mais il constate que la formule de Pierre capte bien les attentes de l'auditoire de Césarée exprimées par son hôte. Non, ils ne s'attendaient pas à des paroles strictement humaines, mais à ce que le Seigneur avait à leur communiquer (Actes 10,33). Parler alors du salut met l'accent à la bonne place, d'autant plus que l'apôtre s'efforce de montrer dès le début de son discours la part décisive jouée par Dieu dans les développements qu'on a tort de lui attribuer. De fait, ce n'est pas lui qu'il faut créditer, ni le déploiement de ses compétences oratoires, mais la parole qui sauve. D'où la remarque qu'à peine s'il commençait à parler (ἐν δὲ τῷ ἄρξασθαί με λαλεῖν), l'Esprit tomba sur l'assemblée païenne (Actes 11,15)²²⁵.

²²⁴ Encore une fois, comme le narrateur lucanien (Luc 1,2), Pierre a des témoins pour appuyer la fiabilité de son récit.

²²⁵ Sur ce point, le Pierre du récit lucanien pourrait affirmer avec le Paul des épîtres : « Ma parole et mon message n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse ; c'était une démonstration d'Esprit et de puissance, afin que votre foi reposât, non pas sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu » (1 Corinthiens 2,4-5).

La synchronie entre la descente de l'Esprit et la proclamation apostolique marque la section finale du discours de Jérusalem, sa conclusion. Après avoir relaté les événements de la manière la plus objective possible et avoir démontré que le comportement pour lequel on l'interpelle, l'échange chez des incirconcis, a été instigué en réalité par Dieu lui-même, Pierre se tourne vers son vécu intérieur. Ce faisant, l'apôtre vient chercher l'expérience commune de ses interlocuteurs, notamment celle de la Pentecôte (ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτοὺς ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ – Actes 11,15) et le souvenir d'une « parole du *Seigneur* » (τοῦ ῥήματος τοῦ κυρίου) que plusieurs dans l'assistance auraient entendu de vive voix : « Jean, disait-il, a baptisé dans l'eau, mais, vous, vous serez baptisés dans l'Esprit Saint » (Actes 11,16 ; cf. Actes 1,5).

La problématique épineuse du baptême des païens, latente dans le grief des circoncis, est ainsi introduite, non pas par une question rhétorique de l'apôtre, comme dans la version du narrateur (Actes 10,47)²²⁶, mais par le mouvement intérieur à l'origine de la question, auquel la stratégie narrative associe le lecteur. À son intention, cette « descente » dans la subjectivité de Pierre met en relief la raison ultime pour laquelle il a fait baptiser dans l'eau ceux qui ont reçu l'Esprit. En fin de compte, ce n'est pas à cause de son bon vouloir, de son caprice, qu'il a agit de la sorte, mais à cause de la « parole du *Seigneur* » ressuscité, celui même que Jean proclamait aux foules dès avant le début de son ministère galiléen : « Je vous baptise dans l'eau, mais il vient celui qui est plus puissant que moi, et je ne suis pas digne de délier la courroie de ses chaussures ; lui vous baptisera dans l'Esprit Saint et le feu » (Luc 3,16).

L'accès au vécu intérieur de l'apôtre, loin de dérailler dans le subjectivisme, vient ancrer davantage les événements dans la solidité d'une parole objectivement entendue par le lecteur et

²²⁶ Voir ci-dessus, p. 220-221.

par les personnages à des moments bien précis²²⁷. D'une part, cette parole suppose la continuité aussi bien qu'une légitime nouveauté, dans le sens que le « vous » de la prophétie johannique (ὁμᾶς – Luc 3,16), comme celui de la promesse du Ressuscité (ὁμει̃ς – Actes 1,5), élargissent leur champ d'application pour inclure désormais les non-Juifs²²⁸. D'autre part, cette parole dévoile enfin sans équivoque l'identité du *Seigneur* qui est à la source du bouleversement auquel ont été confrontés Pierre, d'abord et ensuite, les apôtres et les frères. De manière rétrospective, le lecteur le saisit : le même « Seigneur » qui a promis le don de l'Esprit (Actes 11,16) est celui qui a instigué le processus pour qu'il advienne aussi sur les païens. C'est lui qui a parlé à Joppé (Actes 10,13-16), lui qui a été annoncé à Césarée (Actes 10,36) et lui, le « Seigneur Jésus Christ », qui véhicule le don de Dieu, autant pour les Juifs que pour les Gentils, en réponse à la foi qu'on lui accorde (Actes 11,17). Il est donc important que le lecteur le comprenne de l'intérieur, à partir de la révélation intime dont Pierre est gratifié par le biais du souvenir : le baptême des païens (et implicitement, la mission des témoins aux Nations) n'est pas étranger à la personne de Jésus, au contraire, il est intrinsèquement rattaché à son identité d'« oint » de l'Esprit Saint (Luc 4,18 ; Actes 10,38) et à sa mission de baptiseur « dans » le même Esprit (Luc 3,16 ; Actes 1,5 ; 2,33 ; 11,16)²²⁹. Au moment où il comprend cela, il entend encore l'interrogation rhétorique récurrente avec le verbe κωλῦσαι (cf. Actes 8,36 ; 10,47), qui conclut le discours : « Si Dieu leur a accordé le même don qu'à nous, pour avoir cru au *Seigneur* Jésus Christ, qui étais-je, moi (ἐγὼ τίς ἤμην), pour m'opposer (κωλῦσαι) à Dieu ? » (Actes 11,17).

Formulé pour une troisième fois, le raisonnement *a fortiori* devient de plus en plus ciblé, de plus en plus assertif par rapport à l'accès des païens au baptême. Ici, s'opposer à cette

²²⁷ Pour les personnages, en Actes 1,5 et pour le lecteur, en Actes 1,5 et en Luc 3,16.

²²⁸ Nous avons indiqué auparavant l'élargissement du champ d'application de l'adjectif προσωπολήμπτης. Voir ci-dessus, p. 193-194.

²²⁹ Encore une fois, nous rencontrons le lien étroit entre identité et mission que nous avons exploré dans le chapitre deuxième, p. 72-102 (La mission/identité de Jésus), 102-114 (La mission/identité de l'Église) et 114-118 (La mission/identité de Pierre).

possibilité revient à s'opposer à Dieu lui-même, qui leur a accordé sans distinction le don suréminent de son Esprit²³⁰. Au fond, tout se résume à la question de la foi au Ressuscité, laquelle met définitivement les Juifs et les Gentils sur un pied d'égalité. Pour l'apôtre, cela est évident, ainsi que pour le lecteur, mais est-ce aussi clair pour les croyants circoncis que, par rapport aux païens, la foi au Christ dépourvue de l'observance de la Loi constitue le gage du salut ? Quoiqu'il en soit, il faut concéder qu'ils font un pas dans la bonne direction, dans le sens que le rapport de Pierre les amène à taire (ἡσύχασαν) leurs critiques et à glorifier Dieu (ἐδόξασαν τὸν θεὸν) en disant : « Ainsi donc, aux païens aussi (καὶ) Dieu a donné la repentance (τὴν μετάνοιαν) qui conduit à la vie » (Actes 11,18).

Alors que la toute dernière parole de Pierre, « qui étais-je, moi (ἐγὼ τίς ἤμην), pour m'opposer à Dieu ? » (Actes 11,17), constitue le dernier et le plus humble des « *je suis* » de l'apôtre, la conclusion en quelque sorte du long processus de transformation identitaire commencé sur la terrasse de la maison de Simon, l'affirmation des croyants circoncis au verset 18 se veut la reconnaissance du changement (τὴν μετάνοιαν) des Gentils sous l'instigation de Dieu, mais nullement la reconnaissance explicite de leur propre besoin de transformation, d'où la subtile ironie qui clôture notre épisode. Jusqu'à quel point ont-ils saisi par l'exposé abrégé de

²³⁰ L'affirmation de WILSON au sujet du caractère délibératif plutôt que judiciaire de la rhétorique pétrinienne est particulièrement pertinente ici. En effet, le scénario initialement apologétique est transformé du fait que Pierre déplace le centre du débat « from a defense of his prior conduct to a question of recognizing and responding to signs of providence in the church's life » (voir ci-haut, p. 126, n. 10). En d'autres mots, Pierre ne cherche pas tant à se défendre qu'à amener ses auditeurs à se convertir, à reconnaître eux aussi le don de Dieu et à agir en conséquence. Ce sera le cas encore lors de sa deuxième intervention à Jérusalem (Actes 15,7-12). Si Pierre n'aura pas à se défendre à cette occasion-là, il tiendra néanmoins à intervenir pour faire valoir encore l'action de Dieu, qui requiert la reconnaissance et le subséquent changement d'attitude de la communauté ecclésiale. En tenant compte du rôle du personnage comme porte-parole de la stratégie narrative et en considérant l'importance que cette dernière accorde à la réflexion qui se trouve au cœur de la mise en abyme énonciative d'Actes 11,1-18 (voir schémas et commentaires, p. 234-235), il ne serait pas hors propos d'établir un lien entre le caractère délibératif de la rhétorique pétrinienne en Actes 11,5-12 et celle que l'auteur impliqué déploie dans l'ensemble du macro-récit. Ceci obligerait à repenser la visée apologétique qu'on attribue à l'ouvrage de Luc, d'autant plus que, dans le cas de Paul, deuxième figure emblématique présentée en exemple au lecteur, on repère le même déplacement d'une rhétorique judiciaire à une rhétorique délibérative, précisément au moment où le parcours du personnage atteint son sommet. Nous y reviendrons.

Pierre le profond renversement théologique, anthropologique, christologique et sotériologique inhérent aux événements de Césarée ? Et qu'en est-il d'une transformation en conséquence, qui fasse d'eux des témoins de la Bonne Nouvelle au sens plénier, c'est-à-dire des témoins à l'endroit de tout humain prêt à écouter ce que le Seigneur ressuscité leur a prescrit de communiquer jusqu'aux confins de la terre ? Pour répondre à ces questions, il faut attendre la suite du macro-récit, laquelle nous occupe au prochain chapitre. Mais avant d'entreprendre cette traversée, il est sans doute profitable de recueillir les résultats obtenus jusqu'ici.

4. Conclusion

Particulièrement attentive à la manière dont la stratégie narrative lucanienne sollicite la participation des divers agents narratifs dans le temps, notre étude a tout d'abord mis en relief l'écart cognitif favorable au lecteur qui marque le début du micro-récit d'Actes 10,1-11,18. Ce décalage, caractéristique des épisodes paradigmatiques qui ponctuent l'ouvrage de Luc²³¹, fait en sorte que la mise en récit s'organise presque naturellement autour de deux foyers de sens : d'une part, au niveau de l'histoire racontée, le personnage de Pierre se refuse à obéir à la demande insolite de la voix du Seigneur, laquelle lui semble contrevenir à la Loi et contester du même trait l'aspect le plus sacré de son identité juive, alors que d'autre part, au niveau du discours, le lecteur impliqué s'aperçoit que le problème est ailleurs.

En effet, grâce à la position privilégiée qui est la sienne, le lecteur lit le triple refus de l'apôtre à la lumière de l'accueil diligent que le centurion Corneille prodigue à la requête, non moins déroutante, que lui adresse l'ange du Seigneur. Et il découvre que, malgré que Pierre considère ses raisons irrécusables, c'est l'attitude même de l'apôtre qui fait défaut. Voilà l'enjeu fondamental de la mise en récit, le vrai conflit aux yeux du lecteur : il faut que Pierre arrête

²³¹ Voir ci-haut, p. 86-91, 102-104, 118 et 131-133.

d'instruire le Seigneur sur son passé d'indéfectible évitement de l'impureté, qu'il mette entre parenthèses ses certitudes et qu'il écoute le Seigneur qui parle dans le présent, comme l'a fait Corneille et certainement, Philippe et Ananie avant lui. Seulement ainsi pourra-t-il comprendre que le litige qui l'oppose si farouchement à la voix n'a pas de raison d'être, car finalement, ce qui est sollicité de lui est un changement dans sa manière de s'exprimer, concrètement qu'il s'abstienne d'employer les catégories d'impur et de profane et ce, en vertu d'une action purificatrice de Dieu, qu'il aura très vite l'occasion de constater.

Située dans le contexte du macro-récit, la résolution de ce conflit s'avère fondamentale, car il en va de la légitimité même de Pierre en tant que témoin de la Bonne Nouvelle : fermé à l'écoute du Seigneur *dans* le présent, ses catégories demeurent non pertinentes *pour* le présent, sa parole se dénature et par le fait même, son identité/mission de témoin perd le fondement qui la rend valide. En ce sens, malgré l'interprétation *a priori* que l'apôtre fait du message du Seigneur, le lecteur constate que la transformation identitaire dont rend compte Actes 10,1–11,18 n'a rien à voir avec la transgression de la Loi, encore moins sa dérogation, mais qu'elle concerne l'identité du témoin dans ce qui le définit en tant que tel, c'est-à-dire l'enracinement de sa parole, l'attitude profonde qui façonne sa manière de comprendre et de s'exprimer, voire sa capacité à communiquer fidèlement une parole autre que la sienne.

D'ailleurs, c'est précisément au niveau de l'attitude que l'intervention de l'Esprit opère un changement, dans le sens que Pierre réussit effectivement à mettre entre parenthèses ses certitudes, pour basculer dans le présent de l'écoute et de la foi. Peu après, en confirmant ce que le lecteur sait déjà, l'apôtre reconnaît que la transformation à laquelle Dieu le convoquait lors de son extase concernait bel et bien sa manière de s'exprimer, concrètement qu'il ne devait plus employer les catégories d'impur ni de profane à l'endroit des êtres humains. Loin de raconter l'histoire d'un témoin de la Bonne Nouvelle d'origine juive qui doit renoncer à sa judaïté, Actes

10,1–11,18 met en récit la réalité contraire, notamment l'expérience d'un témoin oculaire de la première heure qui, tout en demeurant fidèle à son identité juive, devient enfin témoin au sens plénier, c'est-à-dire non seulement pour « le peuple », mais aussi pour les Nations (Luc 24,47-48 ; Actes 1,8) et ce, à l'encontre des interdits sociaux les plus tenaces.

De ce point de vue, Actes 10,1–11,18 constitue le moment culminant de la carrière apostolique du pêcheur d'hommes, la cime du processus de transformation de ce témoin par excellence qu'est Pierre dans sa double condition de figure individuelle et de figure emblématique. Ceci dit, comme nous avons essayé de le montrer au cours de notre analyse, la stratégie narrative ne se contente pas seulement de *raconter* ce processus, mais elle travaille aussi à le *promouvoir* chez son lecteur. En fait, depuis le prologue à l'évangile, il devient manifeste que si elle raconte l'expérience vécue par Pierre et ses compagnons, les chancelants « témoins oculaires » de la première heure « devenus (γενόμενοι) ministres de *la* parole » (Luc 1,2), c'est dans le but de raffermir Théophile (Luc 1,4), de promouvoir chez lui une transformation de même ordre. Or, c'est ce qu'elle fait en Actes 10,1–11,18 avec une sophistication sans précédent.

Nous avons déjà signalé que la stratégie narrative privilégie cognitivement le lecteur, en l'érigeant en seul témoin des expériences visionnaires contrastées qui lancent l'épisode (section 1 et section 2). Grâce à une narration factuelle qui évite les commentaires et accentue l'aspect objectif, audio-visuel des deux scènes, elle le transforme d'abord en spectateur, cherchant à reproduire chez lui les effets de l'expérience d'un témoin oculaire qui, sur place, prend part aux événements. Cet effet d'immédiateté se trouve renforcé par l'assiduité des dialogues, par l'emploi du présent grammatical à des moments stratégiques (Actes 10,11.27), ainsi que par la récurrente synchronie des versets de transition (Actes 10,9.17.24), laquelle vient souligner le réalisme d'une histoire qui semble racontée presque en « temps réel ».

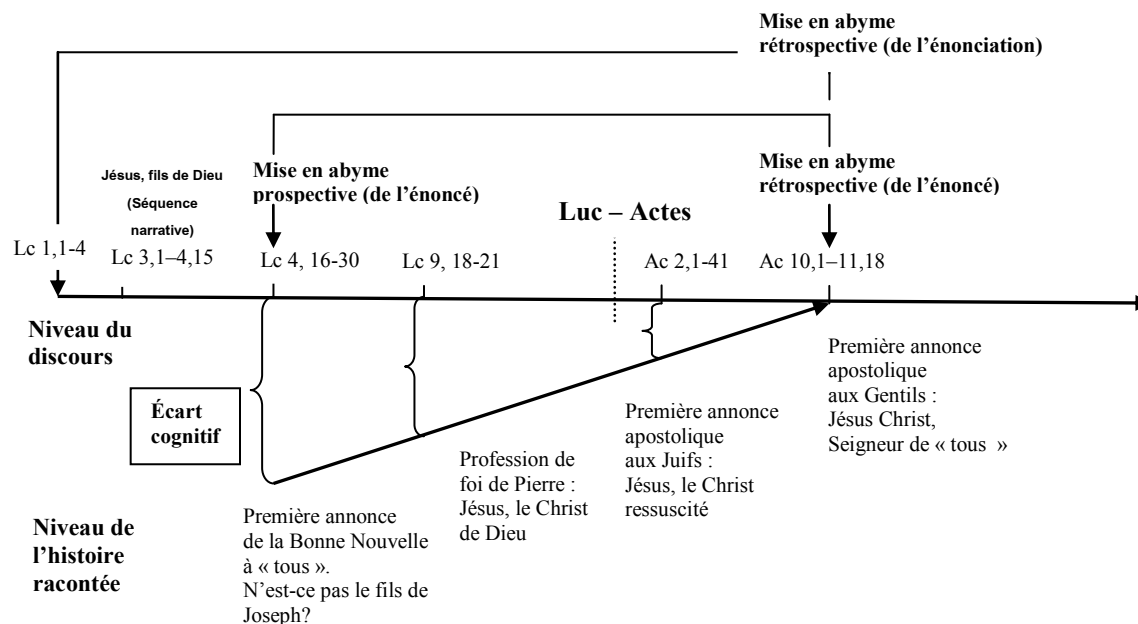
Ce moment initial, marqué particulièrement par l'absence de certains renseignements sensibles (les raisons pour lesquelles Corneille doit faire venir Pierre à Césarée) et même, par l'énigme (le caractère apparemment absurde de la demande du Seigneur à l'apôtre), voit monter la tension narrative et se nouer le conflit. Ensuite, pour le pivot de la mise en récit (section 3), le temps narratif s'accélère, comme si la stratégie narrative se servait de cette vitesse pour camoufler plus efficacement les artifices qu'elle conçoit à l'intention du lecteur. Dans la hâte de deux rencontres très brèves qui changent les perceptions des uns et des autres, on apprend que, d'une part, l'ellipse contenue dans le message de l'ange n'existait que pour le lecteur et d'autre part, qu'à son endroit sont aussi éliminées les raisons du changement d'attitude de l'apôtre, lesquelles ne seront révélées qu'une fois celui-ci rendu chez le centurion. Ce jeu extrêmement réfléchi vise à rapprocher davantage le lecteur de l'expérience de l'apôtre, à l'associer, avec une qualité presque empirique, à son vécu intérieur, à l'incertitude du témoin qui doit accéder à marcher vers l'inconnu sous la guidance de l'Esprit. En ce sens, ce n'est pas simplement en qualité de témoin oculaire que Théophile est sollicité par la stratégie narrative, mais en qualité de participant, de serviteur qui construit ses compétences d'écoute et de discernement au fil du récit, pour devenir lui aussi ministre de *la* parole, à la suite et à l'exemple de Pierre.

Une fois assurée l'identification étroite du lecteur au vécu du personnage, le dénouement de la partie 1 du micro-récit (section 4) est consacré à lui démontrer la solidité et l'efficacité accrue de la parole pertinente que, par son changement d'attitude, Pierre a finalement recouvrée. Au fond, l'écart cognitif qui caractérisait le début de la mise en récit épisodique, après s'être aminci progressivement, finit par s'effriter. Alors que le lecteur s'associe à l'expérience de l'apôtre, ce dernier s'identifie de son côté au point de vue privilégié par le niveau du discours. Or, il n'est pas difficile de percevoir que la portée de cette double identification dépasse la clôture de l'épisode, qu'elle signale concurremment, au moins en ce qui a trait au personnage de Pierre, la disparition du décalage cognitif majeur qui marquait le macro-récit, depuis le début du ministère

public de Jésus à Nazareth. En d'autres mots, Pierre n'est plus dans le registre du désavantage cognitif, mais il possède désormais la clef herméneutique dont seul le lecteur était dépositaire, celle qui gouverne la totalité de l'histoire. Alors, il peut la raconter.

Dans ce contexte, le discours à Césarée (partie 1, section 4) et celui à Jérusalem (partie 2) constituent deux exemples distincts de mise en abyme, qui confirment chacune à sa manière le rôle du personnage comme porte-parole de la stratégie narrative. Si la première intervention récapitule le contenu du macro-récit (mise en abyme de l'énoncé), en confirmant largement la version du narrateur primaire, la deuxième prise de parole met subtilement en scène les figures de l'auteur et du lecteur impliqués, ainsi que les items considérés vraiment fondamentaux au niveau du discours (mise en abyme de l'énonciation), en l'occurrence le bien-fondé de l'association entre Juifs et Gentils et ultimement, le bien-fondé du baptême de ces derniers. Voilà pourquoi, dans sa deuxième intervention, Pierre s'attache aux faits et ôte de son récit toute trace de subjectivité. Au fond, c'est le travail persuasif de l'auteur impliqué que le personnage est en train d'accomplir, un travail qui, depuis le prologue de l'évangile, visait explicitement à faire ressortir la solidité des faits, c'est-à-dire ce que les témoins comme Pierre avaient « vu et entendu ». En ce sens, le baptême des païens et implicitement, la mission aux Nations ne jaillissent pas du bon vouloir de l'apôtre, mais bien de la parole du Seigneur ressuscité qu'il remémore devant son auditoire et que le lecteur retrace jusqu'à la prédication de Jean. On ne trouverait difficilement rien de plus solide.

Nous avons parlé d'une boucle qui se ferme, d'une synthèse qui s'achève, au moins en ce qui concerne le personnage de Pierre et nous tentons maintenant de représenter l'ensemble du processus, conscients que nous avons affaire ici à des notions narratives (celles de niveaux narratifs et de mise en abyme) qui informent la structure même de l'ouvrage de Luc :



S'il fallait résumer ce processus dans une phrase simple, nous ferions appel encore à Dällenbach, car le macro-récit de Luc, comme tout ouvrage configuré à partir d'une mise en abyme prospective qui « dit *tout* » au lecteur avant que l'histoire racontée n'ait pris son départ²³², doit « compenser ultimement la poussée de la réflexion initiale par la contre-poussée d'une réflexion terminale »²³³, qui représente véritablement « la *pointe* du récit »²³⁴. D'après la « génétique » même de l'œuvre lucanienne, pourrait-on dire, le « Big-bang » narratif et théologique de Luc 4,16-30 commande le grand retour d'Actes 10,1-11,18. Dans le chapitre deuxième de la présente thèse, nous avons présenté les étapes de ce déploiement vers l'avant, caractérisé par l'amincissement progressif de l'écart entre le niveau de l'histoire racontée et celui du discours, alors que, dans le présent chapitre, nous avons constaté et exploré la rencontre de ces deux

²³² Voir ci-dessus, p. 73, n. 7.

²³³ DÄLLENBACH, *Le récit spéculaire*, p. 87.

²³⁴ En parlant de la mise en abyme inaugurale et de la dynamique narrative qu'elle instaure, DÄLLENBACH observe : « Si le récit a pu se charger d'un tel suspense, c'est que l'horizon d'attente s'est trouvé confirmé à plusieurs reprises et qu'à chaque validation la tension, accrue, s'est portée d'avance sur le prochain événement prédit jusqu'à ce qu'intervienne, soudainement, la pirouette qui, dans tous les sens du mot, représente la *pointe* du récit », DÄLLENBACH, *Le récit spéculaire*, p. 84.

niveaux, laquelle active le mouvement de récapitulation/auto-interprétation du macro-récit et constitue doublement *le* sommet du processus de transformation identitaire du personnage de Pierre et sans doute, *un* sommet de la quête identitaire du lecteur, qui, elle, doit continuer après que l'apôtre quitte complètement la scène.

Chapitre IV : Quelques implications pour la suite du macro-récit

Le chapitre précédent tentait de répondre à la double question qui nous a mis initialement en chemin, à savoir l'exploration narrative de la question de l'identité et ses transformations en Actes 10,1–11,18, autant par rapport aux personnages du récit, que par rapport au lecteur impliqué. Bien qu'il reste sans doute beaucoup à dire sur un sujet vaste et peu abordé sous cet angle spécifique, étant donné les résultats obtenus, ainsi que les pistes de réflexion suggérées, nous considérons pour le moment suffisamment atteint le but de cette étude et nous entreprenons la quatrième et dernière étape de notre parcours, laquelle sera consacrée à mettre en relief les implications de nos découvertes pour le reste des Actes. Évidemment, nous ne pourrons pas examiner ici, d'un point de vue narratif, les dix-sept chapitres qui nous séparent de la fin du livre. Une telle entreprise serait certes fort profitable et même nécessaire¹. Mais elle dépasse largement les limites de la présente recherche. Nous proposons donc d'explorer certaines pistes, d'étendre en quelque sorte l'analyse, de manière très ciblée, au-delà de la clôture de l'épisode, car les enjeux de nature identitaire qu'il expose vont marquer profondément la deuxième partie des Actes, alors que se poursuit et s'intensifie le processus de transformation des uns et des autres, au niveau du discours et à celui de l'histoire racontée.

Les pistes spécifiques que nous nous proposons d'explorer sont les suivantes : 1. La progression qui se vérifie dans le monde du récit, particulièrement chez le personnage des apôtres et des frères de Judée ; 2. Le parallèle entre les figures de Pierre et de Paul, considéré d'un point

¹ Les plus récentes lectures suivies de l'ensemble de Luc-Actes ou du livre des Actes à partir d'une perspective narrative sont celles de TANNEHILL (voir ci-dessus, p. 41, n. 120) et de GAVENTA (voir ci-dessus, p. 9, n. 36), respectivement. Or, non seulement la première contribution compte plus de deux décennies et la deuxième, tout près de vingt ans, mais sur le plan méthodologique, ces deux ouvrages ne se prononcent pas de manière systématique sur la manipulation narrative de la distance entre le niveau du discours et celui de l'histoire racontée, laquelle représente, comme nous l'avons fait valoir tout au long de notre analyse, une clef de lecture indispensable, spécialement pour dénouer certaines impasses (voir ci-dessus, p. 45, n. 136 et p.107-109). Une étude qui tienne compte de ces éléments nous semble due.

de vue narratif ; 3. L'identité du témoin, comprise comme une manière d'être/agir dans le moment présent ; 4. La continuité/discontinuité de la Loi et 5. Les questions ouvertes.

Les croyants de Judée, ont-ils compris?

Nous terminions l'analyse du micro-récit d'Actes 10,1–11,18 avec cette interrogation². Notre réponse alors était nuancée, mais vu son importance pour la suite des Actes, elle nécessite d'être explicitée davantage. Si les apôtres et les frères de Judée réunis à Jérusalem autour de Pierre n'avaient pas du tout compris le sens des événements de Césarée, ils n'auraient point changé d'attitude. Par contre, s'ils avaient vraiment tout saisi, le « concile » de Jérusalem serait forcément redondant, comme le suggèrent certains auteurs³. En effet, comment justifier qu'une fois réglée la question de l'accueil des Gentils aux chapitres 10–11, elle revienne avec force au chapitre 15 ? Concrètement, de quel droit « certains gens descendus de Judée » se seraient-ils prévalus pour prêcher à Antioche la circoncision en vue du salut (Actes 15,1), si les enjeux de l'ouverture aux païens avaient été clarifiés une fois pour toutes à Jérusalem, après l'expérience sans doute légendaire vécue par Pierre et six autres frères dans une maison d'incirconcis⁴ ?

Aborder ces questions de manière satisfaisante implique encore une fois, comme ce fut le cas dans les chapitres deuxième et troisième, une attention particulière aux niveaux narratifs et nécessairement, à la notion de paradigme. Nous avons déjà affirmé que, dans sa qualité paradigmatique, Actes 10,1–11,18 amorce la présentation d'un certain nombre de problématiques, qui doivent être ensuite reprises au fur et à mesure que le macro-récit progresse. Pour le dire en termes narratifs, alors que la stratégie narrative construit la valeur typologique de certains

² Voir ci-dessus, p. 243-244.

³ Voir BARRETT, *The Acts of the Apostles*, p. 152-153.

⁴ Nous employons le mot « légendaire » dans le sens de ce « qui est connu de tous : célèbre », *Le Petit Larousse illustré*, p. 590.

événements dont le pouvoir d'évocation est potentialisé au niveau du discours, au niveau de l'histoire racontée, les acteurs sur scène ne perçoivent immédiatement que le caractère ponctuel de ces mêmes événements. En ce sens, oui, au niveau du discours, les implications de l'ouverture aux païens ont été exposées de manière programmatique en Actes 10,1–11,18. En revanche, dans le monde des personnages du récit, ces enjeux demeurent largement ignorés, à l'exception bien entendu de Pierre, qui constitue le seul acteur sur scène à avoir saisi le point de vue du discours.

À cet égard, non seulement il n'y a pas de trace d'autres expériences missionnaires initiées par l'église judéenne, mais il y a surtout la critique ouverte que quelques-uns des leurs adressent à la mission *ad gentes* réalisée ailleurs, notamment à Antioche en Syrie. La fondation de cette église est rattachée à l'exode qui a suivi la lapidation d'Étienne et nullement à un effort missionnaire quelconque attribuable aux apôtres et aux frères de Judée, après l'accueil de *la* parole par les Gentils à Césarée Maritime⁵. En dissociant ces deux faits, la stratégie narrative lucanienne semble vouloir établir que l'envoi en mission de Paul et de Barnabé réalisé par l'église antiochienne (Actes 13,3), ainsi que l'ouverture aux païens au cours de leur premier périple (Actes 13,44-52), ne dépendent point des actions de Pierre, ni des effets de son compte rendu à Jérusalem, mais bien du projet de Dieu, de la *Missio Dei* dont chacun est ministre selon l'appel reçu⁶. À ce propos, il est révélateur que lorsque les événements de Césarée et de Jérusalem ont

⁵ Comme le signalent la plupart des commentaires, Actes 11,19 reprend l'histoire laissée suspendue en Actes 8,4. Voir TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke–Acts*, vol. 2, p. 146.

⁶ En ce qui a trait à la présence de Gentils dans l'église antiochienne avant le premier périple missionnaire de Paul et de Barnabé, comme le remarque TANNEHILL, « nowhere prior to 15:1 has the narrator noted the presence of Gentiles in the Antioch Church ». Il ajoute tout de suite : « unless it is in 11:20 », *The Narrative Unity of Luke–Acts*, vol. 2, p. 146, n. 1. Or, si l'allusion aux incirconcis est effectivement explicite en Actes 15,1, en Actes 11,20, par contre, la mention des Gentils est pour le moins dire incertaine. En effet, comme le soutient METZGER, « the textual problems of this verse are compounded by the diversity of views concerning the meaning of *Ἑλληνιστής* », un mot qui, dans le Nouveau Testament, se retrouve seulement dans le livre des Actes (Actes 6,1 ; 9,29 ; 11,20) et qui n'apparaît nulle part ailleurs « in previous classical Greek literature or in hellenistic-Jewish literature », *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 340. Selon l'opinion la plus répandue depuis le temps de Jean Chrysostome, les *Ἑλληνισταί* (Actes 6,1) étaient des chrétiens d'origine juive qui parlaient Grec, en contraste avec ceux qui parlaient une langue sémitique. Voir MIGNE, *Patrologia Graeca*, LX, col. 113. Cité par METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 340. Le contraste avec le terme *Ἰουδαίους* en Actes 11,19,

lieu (Actes 10,1–11,18), Paul est depuis longtemps retourné à Tarse, en Cilicie (Actes 9,30), donc difficilement au courant de leurs retombées.

Si au niveau de l'histoire racontée il est clair que l'engagement de la communauté d'Antioche envers la mission n'est pas directement relié à l'expérience pétrinienne en milieu non-Juif, au niveau du discours, le lecteur, lui, est toutefois capable de percevoir que ces deux occurrences sont en réalité profondément connectées, car le vécu missionnaire de Paul et de Barnabé reprend et amplifie en grande mesure les contenus implicites dans l'expérience paradigmatique de Pierre. Citons trois exemples se rapportant à trois réalités étroitement reliées, à savoir la circoncision, la Loi et les Écritures.

En ce qui a trait au premier item (la circoncision), tout comme Pierre s'associe avec des païens, des « hommes ayant l'incirconcision » (Actes 11,3), Paul et Barnabé décident de se tourner vers eux, une fois que les Juifs d'Antioche de Pisidie rejettent la Bonne Nouvelle (Actes 13,46). Or, si le premier se montre conscient du caractère inacceptable d'une telle pratique du point de vue social, les seconds font un pas de plus en ne se posant même pas la question de

ainsi que les variantes attestées, Ἑλληνιστάς et Ἑλληνας (voir HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 365, n. 5), ont amené un bon nombre d'auteurs (parmi d'autres, CADBURY, *The Beginnings of Christianity*, vol. V, p. 59-74 ; HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 365 ; CONZELMAN, *Acts*, p. 87 et TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, vol. 2, p. 146) à postuler la thèse que les convertis d'Actes 11,20 sont en réalité des Gentils et donc, que la communauté antiochienne, dès avant le premier voyage missionnaire de Paul et de Barnabé, est une église mixte. D'autres, par contre, ont considéré qu'il s'agit en réalité de prosélytes ou de Juifs appartenant à une secte favorable aux Gentils, mais il faut dire qu'il n'y a pas de solution complètement satisfaisante à cette problématique. Voir Charles F. D. MOULE, « Once More, Who Were the Hellenists ? », dans *Expository Times*, LXX (1959), p. 100-102. En ce qui nous concerne, nous sommes partiellement d'accord avec TANNEHILL, dans le sens que c'est vraiment en Actes 15,1 que le narrateur signale la présence des incirconcis dans la communauté d'Antioche. Aussi, nous coïncidons en partie avec HAENCHEN (*The Acts of the Apostles*, p. 365, n. 5), car la relative ambiguïté avec laquelle la stratégie narrative présente la composition de cette église pourrait obéir à son intérêt de réserver la mission aux Gentils proprement dite au personnage de Paul. Par ailleurs, il n'est pas impossible que la conversion des hellénistes en Actes 11,19 signifie en quelque sorte la validation de la prédication paulinienne à Jérusalem (Actes 9,29). La décision initiale de Paul de s'adresser à ce groupe (τοὺς Ἑλληνιστάς – Actes 9,29), qui lui avait valu en définitive le retour à Tarse (Actes 9,30), se trouve ainsi confirmée par le vécu de la communauté dont il fera désormais partie. De ce point de vue, Paul est beaucoup plus à sa place à Antioche qu'à Jérusalem, une communauté qui lui fera confiance et reconnaîtra assez vite qu'il a une mission spécifique à accomplir de la part du Seigneur (Actes 13,2).

l'interdit d'association entre circoncis et incirconcis, ce qui amène à considérer leurs postures respectives vis-à-vis la Loi et dans un sens plus large, vis-à-vis les Écritures. En ce qui concerne la Loi, Pierre ne s'était pas prononcé directement à son sujet, bien qu'il avait déclaré à Jérusalem que c'est par la foi au Christ que les péchés sont remis (Actes 11,43) et que le don suréminent de l'Esprit Saint est accordé aux Gentils aussi bien qu'aux Juifs (Actes 11,17). Si l'apôtre reste donc dans le domaine de l'insinuation, Paul, lui, avec le consentement de Barnabé, fait décidément un pas de plus. Il ne laisse aucune place à l'ambiguïté et soutient carrément devant l'assemblée synagogale d'Antioche de Pisidie : « L'entière justification que vous n'avez pu obtenir par la Loi de Moïse, c'est par lui [Jésus ressuscité] que quiconque croit l'obtient » (Actes 13,38b-39). À propos des Écritures en général, on remarque une dynamique semblable, car Pierre n'avait pas élucidé les fondements scripturaires de l'ouverture aux païens à Césarée, mais Paul et Barnabé remplissent clairement ce silence, quand ils revendiquent à Antioche de Pisidie le bien-fondé de leur mission auprès des Gentils, par le biais d'une prophétie isaïenne : « Ainsi nous l'a ordonné le Seigneur : “Je t'ai établi lumière des nations, pour que tu portes le salut jusqu'aux extrémités de la terre” » (Actes 13,47 ; cf. Isaïe 49,6). La conformité de la mission *ad gentes* aux Écritures sera davantage développée lors du « concile » de Jérusalem, mais l'on peut percevoir dès maintenant que cet élément, comme celui de la Loi en général et de la circoncision en particulier, se situe dans le contexte d'une progression et non d'une opposition vis-à-vis les événements narrés en Actes 10,1–11,18⁷.

Comme le montrent ces quelques exemples, dans les chapitres qui suivent le sommet d'Actes 10,1–11,18 et spécifiquement, dans les épisodes consacrés au premier voyage

⁷ Comme nous l'avons maintenu plus tôt (voir ci-dessus, p. 144-146), il ne faut pas lire l'absence de références bibliques en Actes 10,1–11,18 dans le sens d'un désaccord de principe entre les gestes posés par Pierre à Césarée et les préceptes des Écritures. D'une part, au niveau de l'histoire racontée, ce silence révèle que l'éclairage scripturaire et théologique suit l'expérience de la foi et non vice versa. D'autre part, au niveau du discours, cette absence – ou plutôt, ce délai –, fait partie d'une stratégie récurrente de dévoilement progressif de l'information, qui cherche à associer le lecteur, de manière presque empirique, au clair-obscur que vivent les personnages sur scène, d'abord Pierre et ensuite, le reste de l'église.

missionnaire de Paul et de Barnabé, la valeur paradigmatique de l'ouverture aux païens à Césarée est explicitée, voire exposée dans toute sa radicalité en fonction du lecteur, lequel s'érige en seul témoin de ce périple du début à la fin⁸. Au fond, la stratégie narrative agit selon le même patron que nous avons discerné auparavant : elle approfondit encore l'écart cognitif qui sépare le niveau du discours de celui de l'histoire racontée, la compréhension du lecteur de celle, très limitée, des apôtres et des frères de Judée, juste avant que le conflit n'éclate au chapitre 15. Puisque cet écart se faisait déjà sentir dans l'ironie qui marquait la fin du dernier rassemblement à Jérusalem (Actes 11,18)⁹, le lecteur ne saurait s'étonner de la suite : encore une fois, rien ne semble aller de soi dès que le mot « païens » est mentionné en présence des croyants judéens. Mais cela va changer pour de bon.

La nouvelle que Dieu « a ouvert aux Gentils la porte de la foi » (ὅτι ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως – Actes 14,27) arrive à Antioche avec le retour de Paul et de Barnabé. Déjà sur place, ils rassemblent l'Église et rapportent « tout ce que Dieu avait fait avec eux » (ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν – Actes 14,27). Ensuite, précise le narrateur, ils demeurent longtemps (χρόνον οὐκ ὀλίγον – Actes 14,28) avec les disciples, ce qui laisse entendre que, non seulement le compte rendu des deux missionnaires est bien reçu par la communauté, mais surtout que l'accueil des païens ne pose pas de problème aux Antiochiens. La situation change dramatiquement au verset 1 du chapitre 15, lorsque « certaines gens descendus de Judée » commencent à enseigner que la circoncision est une condition préalable au salut. Évidemment, la réponse de Paul et de Barnabé ne se fait pas attendre, le conflit s'intensifie et la décision de monter à Jérusalem pour traiter de ce litige auprès des apôtres et des anciens est prise (Actes 15,2). Détail révélateur : alors qu'ils

⁸ Rappelons que Jean, « surnommé Marc » (Actes 12,25) est parti avec Paul et Barnabé « comme auxiliaire » (Actes 13,5), mais qu'il les quitte à Pergé (Actes 13,13), c'est-à-dire juste avant l'expérience d'Antioche de Pisidie, où Paul et Barnabé vont s'adresser pour la première fois aux Gentils. En ce sens, Jean Marc est témoin de ce périple, mais de manière très partielle, car il retourne à Jérusalem à peine la mission commencée.

⁹ Voir ci-dessus, p. 243-244.

traversent la Phénicie et la Samarie, les missionnaires et leurs collaborateurs racontent « la conversion des païens (τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν) » et là encore, non seulement la nouvelle ne pose pas de problème, mais par cet annonce, « ils causent une grande joie à tous les frères » (χαρὰν μεγάλην πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς – Actes 15,3).

L'arrivée à destination des délégués antiochiens va ramener le débat au premier plan. Il y aurait certainement beaucoup à dire sur ce qu'on appelle le « concile » de Jérusalem, mais étant donné la spécificité de notre démarche, nous nous concentrerons sur la progression de la mise en récit, particulièrement la part jouée par les différents niveaux narratifs. À cet égard, il faut dire que ce deuxième rassemblement à Jérusalem, contrairement à celui relaté en Actes 11,1-18, constitue enfin le moment où les acteurs sur scène vont capter la pleine signification, la portée programmatique de l'expérience pétrinienne à Césarée. La tâche revient tout naturellement à l'apôtre Pierre, le seul personnage du récit à avoir perçu le paradigme dans l'opacité de l'occurrence ponctuelle et conséquemment, le seul à pouvoir en parler.

À l'intention de ses auditeurs, mais certes aussi, du lecteur impliqué, qui entend pour une deuxième fois sa relecture, Pierre démontre une compréhension approfondie des événements. Ce qui devient fort intéressant par rapport à son dernier discours aux apôtres et aux frères (Actes 11,5-17) est que, d'une part, la préoccupation ultime de son public jérusalémite est la même qu'auparavant, bien que reformulée¹⁰ et que d'autre part, les arguments apportés par l'apôtre sont aussi essentiellement les mêmes, sauf que davantage resserrés, beaucoup plus denses, grâce au temps écoulé et à l'intégration progressive de son expérience. En fait, l'on peut voir comment, par cette deuxième intervention de son porte-parole, la stratégie narrative lucanienne revient sur les

¹⁰ Il s'agit toujours du thème récurrent de la circoncision/incirconcision (Actes 11,3 ; 15,5), abordé à partir de deux perspectives complémentaires qui constituent l'envers et le revers d'une même médaille. En premier lieu, au chapitre 11, il était question de la personne du circoncis et des devoirs inhérents à sa condition et maintenant, au chapitre 15, le focus est placé sur l'autre membre de l'équation, c'est-à-dire sur la personne de l'incirconcis et le besoin de se conformer à la Loi.

problématiques qui la préoccupent toujours, celles sur lesquelles elle cherche à évacuer le moindre doute du lecteur. À cette fin répondent les points soulevés par Pierre, qui constituent en quelque sorte la quintessence des événements de Césarée, à savoir (1) que l'annonce de l'Évangile (τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου) aux Gentils n'est pas un caprice ni une erreur de l'ancien pêcheur de Galilée, mais qu'il fait partie du choix de Dieu sur lui « dès les premiers jours » (ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων – Actes 15,7) ; (2) que le don de l'Esprit aux païens signifie l'égalité entre circoncis et incirconcis aux yeux de Dieu (Actes 15,8) ; (3) que la purification accomplie est donc celle des cœurs, par le biais de la foi (τῆ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν – Actes 15,9) et (4) que vouloir imposer, dans ces circonstances, « le joug » (sous-entendu, de la Loi) aux disciples revient à tenter Dieu (Actes 15,10)¹¹, car (5) « c'est par la grâce du Seigneur Jésus » que les croyants Juifs aussi bien que les non-Juifs reçoivent le salut (Actes 15,11)¹².

À ces paroles, l'assemblée fait silence (Actes 15,12a), reproduisant ainsi, au moins en partie, sa réaction à la première intervention pétrinienne quelques chapitres plus tôt (Actes 11,18). Cette fois-ci, par contre, le silence s'accompagne de l'écoute¹³ : « On écoutait Barnabé et Paul exposer tout ce que Dieu avait accompli (ὅσα ἐποίησεν ὁ θεός) par eux de signes et prodiges parmi les païens » (Actes 15,12b). Si ce même compte-rendu provoquait à leur arrivée la contestation vive de certains dans l'assistance, particulièrement les convertis d'affiliation pharisienne (Actes 15,5), maintenant personne n'interrompt. Quand Barnabé et Paul finissent leur exposé, Jacques prend la parole pour appuyer essentiellement l'intervention de Pierre, tout en la redimensionnant. En ce sens, le signe que le point de vue du discours au sujet des Gentils

¹¹ Ceci est énoncé par Pierre de manière interrogative : « Pourquoi donc maintenant tentez-vous Dieu en voulant imposer aux disciples un joug que ni nos pères ni nous-mêmes n'avons eu la force de porter ? » (Actes 15,10). Cette question reformule le questionnement *a fortiori* construit au fil du récit (voir ci-dessus, p. 220-221, spécialement n. 194 et p. 242-243), qui devient de plus en plus explicite sur le fait que c'est Dieu lui-même qui accueille les Gentils sans leur imposer l'observance de la Loi.

¹² Voir Éphésiens 2,5-8.

¹³ Il est intéressant de noter qu'en Actes 11,18, lors de la première intervention de Pierre, l'assemblée écoute et fait silence (Ἀκούσαντες δὲ ταῦτα ἡσύχασαν), tandis qu'ici elle fait silence et écoute (Ἐσίγησεν δὲ πᾶν τὸ πλῆθος καὶ ἤκουον – Actes 15,12a).

commence à être saisi au niveau de l'histoire racontée n'est pas le silence de l'assemblée, mais bien l'intervention de Jacques, qui devient le premier membre de l'assistance et d'ailleurs, le premier croyant judéen, y inclus Pierre¹⁴, à énoncer explicitement le fondement scripturaire de la mission *ad gentes*.

En reprenant l'exposé de l'apôtre, appelé sans doute délibérément par son nom hébreu de Siméon (Συμεών), Jacques revient sur les temps premiers (πρῶτον – Actes 15,14), mais d'un autre point de vue. Au lieu de rester sur la vocation de Pierre en faveur des païens « dès les premiers jours » (Actes 15,7), il élargit l'horizon. On pourrait dire qu'il arrive enfin à percevoir, à travers l'expérience singulière de l'apôtre, le vaste projet de Dieu, dans lequel s'intègre l'appel de Siméon, mais aussi celui de Barnabé et de Paul, car « dès les temps premiers, Dieu a pris soin de tirer d'entre les païens un peuple (ἐξ ἐθνῶν λαόν) réservé à son Nom » (Actes 15,14 ; cf. Deutéronome 14,2 LXX ; 7,6 ; 26,18-19 ; Exode 19,5 ; 23,22¹⁵). L'élargissement remarquable du champ d'application du substantif λαός, employé ici vis-à-vis les Nations, trouve appui ensuite sur la parole prophétique d'Amos (Amos 9,11-12). D'ailleurs, il n'est pas surprenant que le prophète qui appelait Israël à découvrir la faveur de Dieu à l'endroit des autres peuples, celui qui posait des questions gênantes et même fâcheuses, telles que : « N'êtes-vous pas pour moi comme des Kushites, enfants d'Israël ? Oracle du Seigneur. N'ai-je pas fait monter Israël du pays d'Égypte, comme les Philistins de Kaphor et les Araméens de Qir ? » (Amos 8,7) ; il n'est pas étonnant, disions-nous, que ce soit précisément par l'intermédiaire de ce prophète que Jacques fasse valoir la vocation universelle qui revient à Israël par le biais de son Messie, « la tente de David » redressée « afin que le reste des êtres humains cherchent le Seigneur » (Actes 15,17)¹⁶.

¹⁴ Judéen, bien entendu, d'après la compréhension générique que Luc montre très souvent de la Judée (Luc 1,5 ; 4,44 ; 6,17 ; 7,17 ; 23,5 ; Actes 2,9 ; 10,37), le « pays des Juifs » (Actes 10,39). Voir FITZMYER, *The Gospel According to Luke I–IX*, p. 58.

¹⁵ FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 554.

¹⁶ Sur le motif de la tente de David, BRUCE observe : « It has already been emphasized in Acts that, by the resurrection and exaltation of Jesus, the Son of David, God has fulfilled his dynastic promises to David (cf.

Placée dans le contexte d'une reprise des événements de Césarée, la relecture de Jacques vient confirmer que, loin de contredire les Écritures, l'expérience missionnaire de Pierre les actualise et que loin de désavouer l'identité juive, elle affirme et réalise la vocation universelle d'Israël. Certes, comme tant d'autres pièces d'information délibérément retenues par la stratégie narrative, l'explicitation de ces liens a été différée pour que le lecteur rejoigne activement et la quête d'intelligence et le processus de transformation qui se déroulent au niveau de l'histoire racontée¹⁷. Ce jeu cognitif, qui marque profondément la deuxième partie des Actes, sera examiné encore dans la section suivante de notre exposé.

Une fois que Jacques saisit, comme Paul et Barnabé avant lui, le fondement scripturaire de la mission *ad gentes*, le fait que « les signes et les prodiges accomplis par Dieu parmi les Gentils » (Actes 15,12) à Césarée, à Antioche et ailleurs relèvent effectivement de la parole du Seigneur par les prophètes « depuis les âges » (ἀπ' αἰῶνος – Actes 15,18), il est prêt à se prononcer à titre personnel (ἐγὼ κρίνω – Actes 15,19) sur le contentieux qui les occupe, en confirmant la conclusion que Pierre, Barnabé et Paul ont tirée avant lui : « il ne faut pas tracasser les païens qui se convertissent à Dieu » (Actes 15,19), sous-entendu, en leur imposant la circoncision, « le joug » auquel Pierre faisait référence. Toutefois, en ce qui concerne la question des viandes, une autre problématique latente à Césarée et toujours non résolue, il considère qu'il faudrait quand même demander aux nouveaux convertis issus du paganisme de s'abstenir de ce qui a été souillé par les idoles (litt. τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων, i.e. de la souillure des idoles), des chairs étouffées et du sang (Actes 15,20)¹⁸. Il ajoute à ceux-ci l'évitement de l'impudicité (τῆς

Peter's argument in 2:25-36 and Paul's in 13:23,32-37). This may be what is understood here as the raising up of David's fallen tent », *The Book of the Acts*, p. 294.

¹⁷ Voir ci-dessus, p. 144-146.

¹⁸ Ce qu'on appelle le « décret apostolique » a été relié aux préceptes dits nohâïques (BRUCE, *The Book of the Acts*, p. 295-296 ; DERRETT, « Clean and Unclean Animals (Acts 10:15, 11:9) », p. 211-217). Cependant, il n'y a pas de consensus à ce sujet. FITZMYER soutient avec Hans-Joachim SCHOEPS (*Theologie*

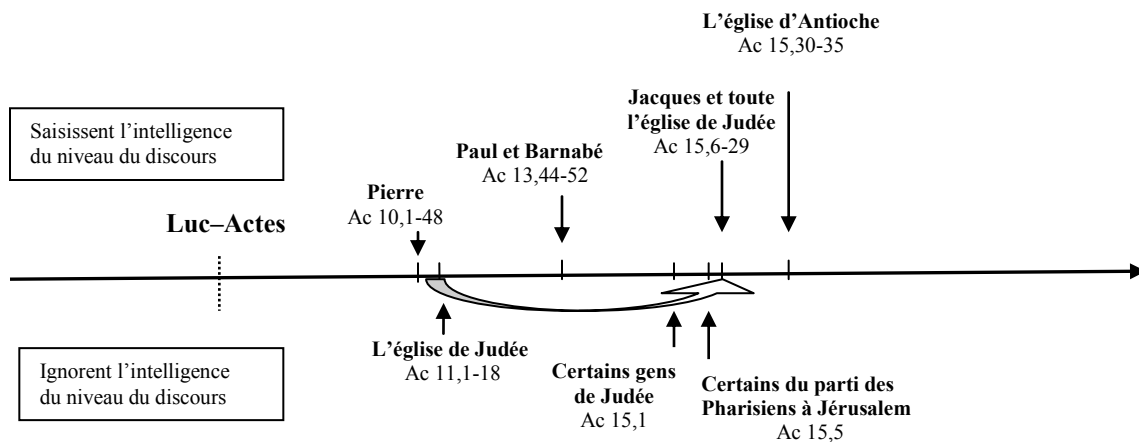
πορνείας – Actes 15,20) et il tient à préciser : « car depuis des générations (ἐκ γενεῶν ἀρχαίων) Moïse est prêché « dans chaque ville » et lu dans les synagogues « tous (πᾶν) les jours de sabbat » (Actes 15,21-22), ce qui porte à croire que le but de ces prescriptions est relié aux rapports avec les Juifs en général et de manière particulière, avec les convertis étroitement rattachés à la synagogue, comme c'est le cas des croyants d'affiliation pharisienne qui ont attisé (et probablement, initié) ce conflit (Actes 15,5)¹⁹.

Les déclarations de Jacques, qui renferment non seulement son point de vue personnel au sujet des prescriptions applicables aux païens qui se convertissent, mais aussi le point de vue de Dieu exprimé dans les Écritures, sont adoptées unanimement par « les apôtres et les anciens d'accord avec l'Église tout entière (σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ) » (Actes 15,22). La mise par écrit de ces dispositions et l'envoi subséquent de délégués à Antioche (Jude, surnommé Barsabbas et Silas) met fin au conflit et du même trait, étend à tous les acteurs impliqués le point de vue du discours. En effet, ces décisions prises en Église, à l'écoute des Écritures (Actes 15,15-18 ; cf.

und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen, Mohr Siebeck, 1949, p. 188-196) que les lois nohâïques (Genèse 9,8-18) incluait « far more comprehensive details than the four things mentioned here », donc qu'il faudrait plutôt comprendre ces prescriptions dans le contexte du Code de sainteté (Lévitique 17-18), « which proscribed certain things not only for “anyone of the house of Israel”, but also for “the aliens that sojourn among them” (*ûmin haggēr 'ăšer yāgûr bêtôkām*, Lev 17:8). Laws that applied to both Israel and the *gēr* are also known from Exod 12:48-49 ; Lev 24:16,22 ; Num 9:14 ; 15:14-16,26,29-30, as are those that mention the sojourner specifically in Exod 20:10 ; Lev 16:29 ; Num 19:10 ; 35:15 ; Deut 5:14 ; 16:11,14 ; 26:11 ; Josh 20:19 ; but the four things named are found mainly in Lev 17-18 », *The Acts of the Apostles*, p. 557. Quoi qu'il en soit de l'origine de ces prescriptions, certaines d'entre elles, comme l'aversion du sang, « and hence also of stangled meat, had survived into the second century independently of consideration for the Jewish Christians », d'après le témoignage de Justin, Minucius Felix, Eusèbe et Tertullien. Voir HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 472. On trouvera une exploration de l'arrière-fond scripturaire du « décret apostolique » chez Tim CALLAN, « The Background of the Apostolic Decree (Actes 15:20,29 ; 21:25) », dans *Catholic Biblical Quarterly*, 55 (1993), p. 284-297. Sur l'origine et les implications des lois nohâïques, voir David NOVAK, *The Image of the Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws* (Toronto Studies in Theology, vol. 14), Lewinston / Queenston / Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1983.

¹⁹ Plus tard dans le macro-récit, lorsque Paul reviendra à Jérusalem, ces convertis « zélés partisans de la Loi » vont se compter par milliers (Actes 21,20). En fonction d'eux, il lui sera demandé alors d'explicitier davantage, publiquement, son attachement à la Loi, ce qui semble indiquer que la présence de ces croyants ait largement marqué l'activité missionnaire de l'église judéenne. En ce qui concerne le « décret », nous sommes donc d'accord avec FITZMYER : « James's [and moreover the Church's] regulations seek only a *modus vivendi* of Gentils among Jewish Christians and imply no salvific purpose in them », *The Acts of the Apostles*, p. 557. Voir aussi p. 558.

Amos 9,11-12 LXX²⁰), ainsi qu'à l'écoute de ce que « Dieu a fait » (Actes 15,12) à Césarée, à Antioche et ailleurs, ne constituent pas des choix simplement humains, mais ils ont aussi le sceau de l'Esprit Saint (τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν – Actes 15,28)²¹. Essayer de représenter en quelque sorte l'ordre chronologique dans lequel les personnages au niveau de l'histoire racontée (1. Pierre, 2. Paul et Barnabé, 3. Jacques et l'église judéenne et 4. finalement, l'église antiochienne) saisissent de manière progressive l'intelligence du niveau du discours donnerait le résultat suivant :



Bien qu'il ne capte pas la totalité de la démarche lucanienne²², ce schéma illustre notre argument tout au long de cette section en faveur de la progression qui se vérifie au niveau de l'histoire racontée, après Actes 10,1–11,18, concrètement par rapport aux croyants de Judée²³. En

²⁰ À propos du caractère hybride de cette citation et de l'élargissement interprétatif que la LXX opère par rapport au texte massorétique, voir BRUCE, *The Book of the Acts*, p. 293-294.

²¹ Dès lors, la décision prise au « concile » de Jérusalem ne saurait être considérée une concession ni un compromis (Martin DIBELIUS, « The Apostolic Council », dans *Studies in the Acts of the Apostles*, traduction de Mary Ling, London, S.C.M. Press, 1973, p. 97 ; HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 449). Ceci dit, comme nous venons de l'affirmer (p. 261, spécialement n. 19), la stratégie narrative ne cache pas le caractère conjoncturel de ces délibérations, qui répondent à la situation socio-historique d'une église bien concrète, une congrégation dans laquelle le poids de la composante spécifiquement pharisienne est considérable.

²² La nouvelle compréhension acquise à Jérusalem ne s'arrête pas à Antioche, mais fait son chemin aussi vers les communautés visitées ou fondées par Paul pendant son deuxième voyage missionnaire en compagnie de Timothée. Voir Actes 16,4.

²³ Certes, l'unanimité atteinte à Jérusalem implique la totalité de l'Église (σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ – Actes 15,22), y inclus les délégués antiochiens qui sont sur place, mais ce qui nous intéresse de souligner ici est

fait, puisque la mission/identité universelle du Christ et l'accueil sans distinction des êtres humains qui en découle sont saisis progressivement, non seulement par l'ensemble de l'église judéenne, mais aussi par les autres acteurs du récit, nous pourrions parler d'une séquence de καιροί, de « moments propices » qui s'enrichissent les uns les autres, de sorte qu'à chaque personnage revient son propre point-tournant : d'abord, Pierre, ensuite et à l'insu de l'expérience pétrinienne, Paul et Barnabé, puis, Jacques et l'église judéenne, qui réalisent en quelque sorte l'intégration des deux expériences antérieures et finalement, les croyants antiochiens, qui bénéficient aussi de l'apport scripturaire substantiel des Judéens.

En tenant compte de cette progression, qui déploie devant le lecteur la densité théologique et la profondeur des implications identitaires des événements paradigmatiques de Césarée, nous pouvons considérer, en effet, que le chapitre 15 des Actes forme une *inclusio* avec le sommet d'Actes 10,1–11,18²⁴. Certes, loin d'être redondant, ce retour s'avère l'occasion d'un enrichissement interprétatif remarquable, qui va donner lieu à différents modèles structurels. Actes 15 est-il « le climax de l'histoire commencée en Actes 10 »²⁵ ou contrairement, Actes 15 fait-il partie du dénouement du micro-récit d'Actes 10,1–11,18²⁶, qui, lui, constitue le véritable climax (« climactic event ») de l'histoire racontée²⁷ ?

Après avoir mis en valeur au fil des pages la fonction structurante d'une mise en abyme prospective (Luc 4,16-30) dont la portée atteint l'ensemble du macro-récit et après avoir constaté

particulièrement l'évolution des croyants judéens, entre la première séance à Jérusalem (Actes 11,1-18) et le deuxième rassemblement dans la même ville (Actes 15,4-29).

²⁴ Voir ci-dessus, p. 146, n. 52.

²⁵ Comme le soutient JOHNSON, *Scripture and Discernment*, p. 89 : « Chapter 15 is the principal turning point in the book of Acts. Before it, the Jerusalem mission dominates ; after it, attention is almost exclusively focused on Paul's preaching all the way to Rome. The significance of the turning point can be grasped, however, only when Acts 15 is recognized as the climax to the story beginning in Acts 10 ». Voir aussi HOULDEN, « A Response to James D. G. Dunn », p. 65.

²⁶ GAVENTA, *Acts*, p. 212.

²⁷ Voir ci-dessus, p. 51-52, n. 162. D'autres auteurs considèrent également le micro-récit d'Actes 10,1–11,18 comme le sommet des Actes. Voir ci-dessus, p. 9, n. 36.

que le grand retour qu'elle commande en amont se réalise doublement en aval, dans l'épisode paradigmatique d'Actes 10,1–11,18²⁸, il est difficile de ne pas percevoir que c'est précisément à cette jonction stratégique et non en Actes 15, que l'effort rhétorique de la stratégie narrative atteint son zénith. Non seulement elle agit plus directement sur le lecteur en l'associant avec une sophistication hors pair à l'expérience cruciale que vit le personnage de Pierre, mais réciproquement, en érigeant ce dernier comme son porte-parole, elle boucle à l'intention du lecteur la démarche interprétative de l'ensemble du macro-récit. Pour ces raisons, nous tenons à l'affirmation qui clôturait le chapitre précédent : en tant que *le* sommet de la transformation identitaire de la figure emblématique de Pierre et sans doute, *un* sommet de la quête identitaire du lecteur, Actes 10,1–11,18 représente, comme le dirait Dällenbach, « la pointe du récit »²⁹ ou plutôt, dans le cas spécifique de Luc–Actes, l'une de ses « pointes », l'un des deux micro-récits qui représentent des points-tournant autant au niveau du discours, qu'à celui de l'histoire racontée. Sur cette dernière idée (l'existence d'une deuxième « pointe » dans le macro-récit lucanien), nous reviendrons davantage dans la section suivante de notre exposé.

En ce qui concerne spécifiquement le statut du « concile » de Jérusalem dans la structure narrative de Luc–Actes, bien que cette thèse ne soit pas l'endroit pour développer notre position à ce sujet, il nous semble pertinent de souligner que cet événement, à la différence de ceux narrés en Actes 10,1–11,18, représente un sommet *surtout* au niveau de l'histoire racontée. En d'autres mots, vis-à-vis le lecteur au niveau du discours, la stratégie narrative est loin d'engager ses ressources en Actes 15 avec une intensité et une intentionnalité analogues à celles démontrées en Actes 10,1–11,18. Ceci dit, en ce qui a trait aux personnages sur scène, le « concile » représente le véritable centre de gravité de l'histoire racontée. Il constitue l'occasion privilégiée dans laquelle l'ensemble de l'Église saisit enfin l'universalité de sa mission à la suite du Christ

²⁸ En ce qui a trait à ce double retour, voir ci-dessus, p. 206-207 et 231-236. Voir aussi les commentaires et la représentation schématique des p. 248-250.

²⁹ Voir ci-dessus, p. 249-250.

ressuscité, alors que se rencontrent, pour une première et unique fois, les parcours théologiques de Pierre et de Paul³⁰. Cette convergence s'avère fondamentale pour la deuxième partie des Actes et d'ailleurs, pour l'ouvrage dans son ensemble, car elle implique que le passage emblématique d'une première génération à une deuxième génération de témoins est réussi et en conséquence, que ceux et celles qui se convertissent dorénavant au Christ sans l'avoir connu « dans la chair », comme c'est le cas de Paul et curieusement, celui de Luc et de Théophile, méritent eux aussi, sans aucune réticence, d'être appelés témoins. Dans le cas spécifique du missionnaire antiochien, cette revendication s'avère cruciale pour le niveau du discours, car la crédibilité de l'œuvre lucanienne dépend en grande mesure de la légitimité de ce témoignage, que la stratégie narrative met côte-à-côte de celui de Pierre. Pour s'assurer d'évacuer le moindre doute du lecteur à ce sujet, elle y reviendra, précisément lorsque le parcours paulinien arrivera à son sommet.

Le parallèle entre Pierre et Paul considéré d'un point de vue narratif

Une deuxième piste qui nous intéresse de poursuivre au-delà de la clôture du micro-récit d'Actes 10,1–11,18 est celle du parallèle entre les figures de Pierre et de Paul. Pendant l'analyse narrative de notre épisode, nous avons rencontré le phénomène du parallélisme et nous avons souligné ses conséquences sur l'interprétation, notamment le fait que lire un texte ou apprécier un tableau construit à la manière d'un diptyque suppose de percevoir les relations entre les deux parties qui le composent. Dans la deuxième moitié du livre des Actes, conçu en grand mesure comme une fresque en deux panneaux, ce sera sur l'arrière-fond du parcours de Pierre, le témoin oculaire devenu enfin pleinement ministre de *la parole*, qu'il faudra « lire » le parcours de cette autre figure paradigmatique qui prend désormais le relais : le très observant Paul. Le parallèle qui

³⁰ Peu après sa conversion, Paul avait rencontré personnellement les apôtres à Jérusalem (Actes 9,27-28), y inclus tout probablement Pierre. Cependant, à cette occasion-là, il est assez manifeste que l'approche du nouveau converti, qui s'attire vite l'hostilité des Hellénistes, est reçue avec réticence par la communauté. Résultat : les frères l'amènent à Césarée et de là, le font retourner à Tarse (Actes 9,30).

s'établit entre ces deux personnages dans les Actes est d'ailleurs bien connu de l'exégèse³¹, mais il a été peu abordé d'un point de vue narratif et en tenant compte du processus de transformation identitaire en cours. En ce sens, voici quelques réflexions.

Tout comme l'histoire du pêcheur du lac de Génésareth, l'histoire de Paul en sera une de changement radical à la suite de l'intervention de Jésus, cette fois-ci sur la route de Damas. Or, il est intéressant de noter que ces histoires non seulement se reflètent, mais se complètent l'une l'autre. Alors que Pierre côtoie longuement le Nazaréen et devient témoin privilégié de son action salvifique dès le tout début de son ministère, Paul, lui, ne connaît que le Christ ressuscité. En ce qui concerne le temps (avant et après Pâques), ces deux histoires se veulent donc, en grande mesure, inversement proportionnelles. Elles présentent en quelque sorte les deux côtés d'une même médaille, les deux modalités fondamentales de « l'être témoin » : d'une part, l'expérience de celui qui « a vu et entendu », tout comme les foules, mais qui a dû apprendre à voir et à entendre autrement après la mort et la résurrection de Jésus (Actes 10,39-42)³² et d'autre part, l'expérience complémentaire de celui qui, sans avoir été là pour voir et entendre « dans la chair », a lui aussi « vu et entendu » le Christ ressuscité (Actes 22,14-15 ; 26,16). Ce qui importe, en définitive, est cette deuxième qualité de vision et d'écoute, laquelle constitue la condition *sine qua non* pour devenir ministre de la parole, c'est-à-dire témoin dans tout le sens du mot³³.

À cet égard, le processus de transformation de Paul se trouve pour ainsi dire accéléré, lorsqu'on le compare à celui, analogue, vécu par Pierre. Si le disciple de la première heure se

³¹ Voir MATTILL, « The Purpose of Acts : Schneckenburger Reconsidered », p. 110-111 ; ALETTI, *Quand Luc raconte*, p. 75-80. Aletti offre aussi un exposé concis d'autres parallèles caractéristiques de Luc-Actes (par exemple, celui qui s'établit entre Pierre, les apôtres et Jésus et entre Jésus et Paul), ainsi qu'une réflexion sur la nature typologique de la *synkrisis* lucanienne. Voir *Quand Luc raconte*, p. 76-112.

³² Voir schéma ci-dessus, p. 209.

³³ À ce sujet, l'observation de TANNEHILL : « Although Paul does not share the Galileans' witness to the ministry of Jesus, he does share their witness of the risen Lord », *The Narrative Unity of Luke-Acts*, vol. 2, p. 169.

débat longuement avec le clair-obscur des signes pré-pascaux et n'arrive qu'à la fin de son parcours, au sommet de sa longue carrière apostolique, à saisir qui est véritablement ce Jésus Christ auquel il croit, le témoin de deuxième génération, lui, dès ses premiers balbutiements dans la foi, comprend que ce Jésus qui lui est apparu sur le chemin de Damas est en réalité « *le Fils de Dieu* », « le Christ » et commence sans délai à le proclamer (εὐθέως ἐν ταῖς συναγωγαῖς ἐκήρυσσεν τὸν Ἰησοῦν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ – Actes 9,20 ; ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός – Actes 9,22). Ainsi, si Pierre achève son cheminement en reconnaissant la perspective du discours au sujet de l'identité du Nazaréen, c'est précisément à ce point que débute le parcours de Paul, sauf que, il faut le dire, en déclarant la filiation divine de Jésus, ce dernier fait encore une fois un pas de plus, car personne parmi les acteurs humains du macro-récit lucanien, y inclus Pierre, n'a osé affirmer si clairement, jusqu'à maintenant, que Jésus Christ est véritablement *le Fils de Dieu*³⁴.

Certes, ce qui vient d'être dit n'implique nullement que celui qui a été un acharné persécuteur de l'Église n'a pas dû, tout comme Pierre, évoluer dans sa compréhension christologique. Au contraire, étant donné le point de départ de Paul, son évolution sur ce plan s'avère probablement la plus dramatique vécue par un témoin de la Bonne Nouvelle, à en juger par l'histoire que racontent les Actes. C'est sans doute cette radicalité, cette diligence avec

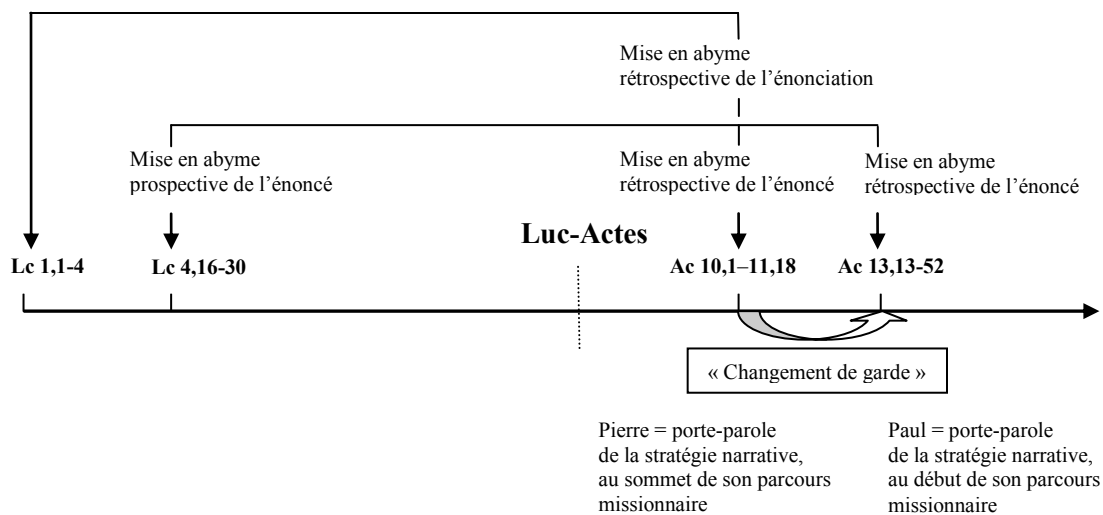
³⁴ En ce qui concerne le personnage de Pierre, il semble avoir compris en clef christologique certains textes des Écritures par lesquels Jésus avait lui-même revendiqué, de manière plus ou moins directe, la relation de filiation tout à fait unique qu'il entretenait avec Dieu. C'est le cas du Psaume 118,22 (cf. Luc 20,17 ; Actes 4,11) et du Psaume 110,1 (cf. Luc 20,42-43 ; Actes 2,34-35 et Luc 23,69 ; Actes 2,33). L'apôtre est donc explicite au sujet de l'exaltation de Jésus « à la droite de Dieu » (Actes 2,33), sa montée « aux cieux » (Actes 2,34) selon la parole du psaume (110,1), ainsi que sa condition de « pierre d'angle » rejetée par les bâtisseurs (Psaume 118,22). Toutefois, il n'affirme jamais directement, comme le fait Paul, que Jésus *est* le Fils de Dieu, le Christ (Actes 9,20.22). Ceci n'est pas surprenant si, comme l'indique FITZMYER, le titre de fils de Dieu « is never found in OT predicated directly of a future, expected Messiah » et que, de fait, « there is nothing in the OT or Palestinian Jewish tradition that we know of to show that "Son of God" had a messianic nuance », *The Gospel According to Luke I-IX*, p. 206. Chez Luc, non seulement « le titre messianique traditionnel s'approfondit par la révélation de la filiation divine » (Jacques DUPONT, « Assis à la droite de Dieu », dans *Nouvelles études sur les Actes des apôtres* (Lectio divina, 118), Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 241), mais l'agent de cet approfondissement est précisément le personnage de Paul, le disciple de la deuxième heure qui a connu le Seigneur seulement après son exaltation.

laquelle Paul saisit et assume le point de vue du discours, spécifiquement le lien de filiation qui unit Jésus à Dieu, qui accélère le processus par lequel le personnage devient porte-parole de la stratégie narrative, un rôle que Pierre avait assumé très graduellement tout au long de son parcours dans le troisième évangile et le début des Actes. Chose curieuse : s'il est vrai que Paul a compris plus vite que Pierre, tout comme ce dernier, il ne peut pas se créditer l'initiative de l'annonce de la Bonne Nouvelle aux Nations. Dans les deux cas, en suivant l'appel que chacun reçoit de la part du Seigneur, ce sont les païens qui les approchent, désireux d'écouter la parole de Dieu (Actes 10,33 ; 13,7.44-48), une donnée qui confirme que, dans la perspective lucanienne, l'Évangile se répand peu à peu jusqu'aux confins du monde, non grâce à une décision ni à un effort purement humains, mais grâce à l'initiative de Dieu, qui, lui seul, « connaît les cœurs (καρδιογνώστης) » (Actes 15,8) et suscite dans les uns et dans les autres le désir de le trouver.

En revenant sur l'affirmation que Paul s'érige en porte-parole de la stratégie narrative en un « temps record », il faut dire que ceci est signifié au lecteur dès l'épisode de l'annonce de la Bonne Nouvelle à Antioche de Pisidie (Actes 13,13-52), qui a lieu pendant son premier voyage missionnaire. Les exégètes ont attiré l'attention sur les nombreux points de contact entre ce passage et celui de la visite à Nazareth³⁵, une ressemblance qui, vu le parallèle entre les personnages de Pierre et de Paul et nos découvertes du chapitre dernier, nous met sur la piste du

³⁵ Le plus important de ces points de contact, nous semble-t-il, est l'observation que « both episodes enunciate the program of the ministry they inaugurate, and their parallelism implies the essential continuity of the two ministries », DILLON, « Acts of the Apostles », p. 749, § 71. Ce « parallelism », remarque DILLON, concerne le caractère bipartite des deux épisodes, ainsi que certains éléments de structure partagés : « synagogue instruction on the sabbath, contrasting public reactions, scriptural argument for the mission beyond Israel, preacher's flight from town », « Acts of the Apostles », p. 749, § 71. Les propos de MARGUERAT vont dans la même direction : « En quoi ce texte [Luc 4,16-30] fonctionne-t-il comme modèle [d'Actes 13,13-52] ? Premièrement, parce que l'opposition Israël/nations y est travaillée par l'exemple des grâces offertes aux païens au travers d'Élie et d'Élisée (Luc 4,25-27) ; comme il aime à le faire, Luc compose ici un tableau où il anticipe une vérité encore à venir dans l'ordre du récit, qui est le rejet de la Parole par Israël et son accueil par les nations. Secondement, l'épisode fonctionne comme modèle, parce que le destin de Jésus y est interprété à l'aide du motif du prophète rejeté par les siens. Luc met en place ici une typologie du prophète, qui fonctionnera comme une catégorie centrale de sa christologie. Il appartient au destin du prophète, comme de Jésus, comme de Paul, d'être rejeté par les siens. Mais il n'appartient pas au prophète, ni à Jésus, ni à Paul, de rejeter ce peuple », *La première histoire du christianisme*, p. 219.

« changement de garde » entre ces deux figures emblématiques. Ce qui nous intéresse de souligner particulièrement ici est le fait que, de manière analogue à Pierre dans son discours à Césarée (Actes 10,34-43), Paul récapitule dans son intervention à Antioche de Pisidie (Actes 13,16-41) la totalité de l’histoire évangélique, en montrant qu’il a pleinement saisi, à son tour, la clef herméneutique qui la gouverne³⁶. Dit autrement, par le biais d’une mise en abyme rétrospective (de l’énoncé), qui remonte à nouveau le temps jusqu’au témoignage de Jean (Actes 13,24-25 ; cf. Actes 10,37-38 ; Luc 3,16), Paul boucle lui aussi l’ensemble de l’histoire racontée. L’économie de la stratégie narrative s’avère ici remarquable, car bien que l’inauguration du ministère public de Jésus ne soit pas mentionné dans la prédication paulinienne, les indices de l’analogie entre l’épisode de la première annonce de la Bonne Nouvelle à « tous », à Nazareth (Luc 4,16-30) et celui de la première annonce de la Bonne Nouvelle à tous, Juifs et Gentils, dans le contexte de la diaspora (Actes 13,13-52), sont abondants et le lecteur ne saurait les manquer. Grâce au schéma avec lequel nous clôturons le chapitre précédent et que nous reprenons maintenant en partie, nous essayons de représenter ces quelques observations, tout en attirant l’attention sur le fait que, chez Pierre, la récapitulation de l’histoire évangélique a lieu au sommet de sa carrière apostolique, alors que, chez Paul, au contraire, elle marque le début de sa mission :



³⁶ Voir ci-dessus, p. 190-191.

À ce qui précède, il faut ajouter une donnée de première importance, à savoir que cette appropriation de l'histoire de Jésus Christ, cette compréhension approfondie de *qui il est*, suppose chez Paul, comme chez Pierre auparavant, la relecture christologique des Écritures, y inclus le recours stratégique à un même texte biblique. En ce sens, le verset 10 du Psaume 16 devient en quelque sorte le dénominateur commun entre le premier discours paulinien, prononcé à Antioche de Pisidie (Actes 13,16-41) et la première proclamation pétrinienne, qui, elle, a eu lieu à Jérusalem le jour de la Pentecôte (Actes 2,14-36.38-40). Dans un cas comme dans l'autre, la citation du psaume est destinée à montrer le bien-fondé de la résurrection, surtout le fait que, en ressuscitant Jésus, Dieu « accomplit en faveur des enfants » « la promesse faite aux pères » (Actes 13,32-33) : « Tu ne laisseras pas ton saint voir la corruption » (Actes 13,35 ; cf. Actes 2,27.31 ; Psaume 16,10). En outre, grâce à cette récurrence, la stratégie narrative souligne encore une fois le parallèle entre ces deux figures, mais plus important, elle laisse savoir au lecteur, par l'intermédiaire des Écritures, que l'ex-persécuteur a désormais saisi le point de vue de Dieu au sujet de Jésus ressuscité, « le Sauveur (σωτήρα) » de descendance davidique que Dieu a promis à Israël (Actes 13,23 ; cf. Actes 2,30-31) et dont l'action salvifique s'étend à toute personne qu'y croit, sans distinction (Actes 13,38-39 ; cf. Actes 10,43 ; 11,17). Pour continuer avec notre image du « changement de garde », les événements arrivés à Antioche de Pisidie et surtout la manière dont la stratégie narrative les met en récit montrent que Paul assume pleinement le relais de Pierre, autant au niveau de l'histoire racontée, comme ministre de *la* parole à l'endroit d'Israël et des Nations, qu'au niveau du discours, comme voix de la stratégie narrative à l'intention du lecteur.

Il faut dire, par ailleurs, que ces remarques soulèvent quelques questions importantes. Premièrement, si l'évolution christologique de Paul s'avère si rapide tout de suite après sa conversion, comme nous l'avons soutenu ci-haut, si le personnage assume en un « temps record » le point de vue du discours au sujet de l'identité de Jésus Christ et ce, de manière même plus

radicale que Pierre, dans quelle mesure peut-on parler d'une progression christologique dans la deuxième moitié des Actes ? En deuxième lieu, si lors de son premier voyage missionnaire, Paul montre la maturité d'un Pierre à la fin de son cheminement, y a-t-il de nouveaux critères qui permettent d'évaluer sa transformation et éventuellement, son mûrissement ? Finalement, faut-il concevoir le rôle de porte-parole de la stratégie narrative, assumé par le personnage très tôt dans son parcours, comme une fonction statique ou dynamique ? Autrement dit, une fois qu'il « endosse cette responsabilité »³⁷, y a-t-il par la suite des degrés de performance, des fluctuations et/ou des confirmations ? Et surtout, comment ceci se répercute sur le processus de transformation identitaire du lecteur ?

Évidemment, nous ne prétendons pas aborder ici l'ensemble de ces problématiques, mais plutôt établir certains points de repère, sur la base de notre analyse narrative du texte paradigmatique d'Actes 10,1–11,18. Concrètement, il s'agit de déterminer comment le parallèle que la stratégie narrative lucanienne construit entre les figures de Pierre et de Paul aide à comprendre la reprise multiple de certaines de leurs expériences, un item considéré parmi les *cruces interpretum* du livre des Actes³⁸. Pour être plus précis, il nous semble que c'est à la lumière de la narration répétée de l'extase de Pierre en Actes 10,9-16 ; 10,28-29 et 11,5-17, qu'il faut lire les reprises de l'expérience visionnaire de Paul sur le chemin de Damas, racontée pour la première fois en Actes 9,1-19, puis relatée encore en Actes 22,1-21 et 26,2-23. Nous sommes de l'avis que la démarche itérative autour de la figure emblématique de Paul déploie à une plus grande échelle le procédé analogue testé sur le personnage de Pierre, de manière programmatique, dans le sommet d'Actes 10,1–11,18. Toute proportion gardée, les effets de ces répétitions

³⁷ Nous employons l'expression dans ce contexte, non pour suggérer que le personnage de Paul est averti de la fonction de porte-parole que la stratégie narrative lui fait assumer, mais simplement pour affirmer le fait que, à son insu, il joue tout de même ce rôle.

³⁸ KURZ, « Effects of Variant Narrators in Acts 10–11 », p. 57: « One of the *cruces interpretum* regarding the Acts of the Apostles that continue to reappear in the scholarly discussions is why some stories are repeated three or more times ».

stratégiques sur la compréhension de soi de chaque personnage, sur leur intelligence respective de l'identité du Christ et finalement, sur l'identité même du lecteur se veulent, eux aussi, en grande mesure équivalents. Nous allons essayer de montrer brièvement comment.

Tout d'abord, il n'est pas banal que le contenu de ces reprises, dans un cas comme dans l'autre, se rapporte à une expérience visionnaire relative au « Seigneur » (Actes 9,5 ; 10,14) et que cette dernière soit relatée par le narrateur primaire, puis évoquée par chaque personnage, une deuxième et une troisième fois. Il n'est pas non plus sans importance que les versions initiales du narrateur érigent le lecteur en témoin privilégié, en lui accordant l'avantage cognitif sur les personnages du récit : il connaît le plan du Seigneur vis-à-vis Pierre avant celui-ci³⁹ et, avant Paul, il va être informé du projet du Seigneur à son endroit⁴⁰. Dans chaque cas, cependant, il y a des pièces d'information manquantes dans ces rapports initiaux apparemment objectifs, mais on va apprendre par la suite qu'en réalité, le manque représente plutôt un délai stratégique, pour favoriser l'association plus étroite du lecteur à la précarité qui vit d'abord l'apôtre et, à son tour, l'ex-persécuteur de l'Église, complètement ébranlé, ou plutôt, « mort » à ses certitudes les plus chères sur le chemin de Damas.

En ce qui touche ce dernier, selon la version du narrateur, Ananie omet de le renseigner sur la mission pour laquelle le Seigneur le destinait. Voici ses propos : « Saoul, mon frère, celui qui m'envoie, c'est le Seigneur, ce Jésus qui t'est apparu sur le chemin par où tu venais ; c'est afin que tu recouvres la vue et sois rempli de l'Esprit Saint » (Actes 9,17). Aucune référence est faite à une mission quelconque auprès « des païens, des rois et des enfants d'Israël », ni sur le fait qu'il lui « faudra souffrir » pour le nom du Seigneur (Actes 9,15-16). Or, on va apprendre beaucoup plus tard, lorsque Paul va raconter son expérience, que non seulement Ananie l'avait

³⁹ Voir ci-dessus, p. 131-133.

⁴⁰ Voir ci-dessus, p. 108-109.

averti (Actes 22,14-15), mais qu'il avait eu lui-même une extase à Jérusalem dans laquelle le Seigneur lui annonçait le rejet de son témoignage et sa mission auprès des païens (Actes 22,17-21) et que même avant cela, sur le chemin de Damas, le Seigneur lui avait révélé ce qu'il attendait de lui et implicitement, les souffrances dont il serait délivré (Actes 26,15-18). C'est dire que, lorsque le lecteur accompagne Paul du chemin à l'intérieur de la ville et de Damas à Jérusalem, pour finir à Tarse, à ses yeux, le personnage marche totalement vers l'inconnu, alors que ce n'est pas exactement le cas. Il s'agit encore une fois du travail de la stratégie narrative, qui intensifie l'instabilité de l'histoire racontée pour faire vivre de plus près au lecteur l'expérience de Paul, comme auparavant celle de Pierre⁴¹.

D'ailleurs, si toute l'information n'est pas dévoilée d'emblée, celle qui est effectivement révélée vise à produire le même effet : puisque le lecteur croit avoir connaissance, à l'insu de Paul, de la mission et des souffrances qui l'attendent, il est mis en situation de croire comprendre le vécu du personnage plus profondément que lui-même, donc, d'accroître son empathie et de s'identifier de manière progressive avec lui. En percevant l'effort infatigable de cet homme, la générosité avec laquelle il se dépense à l'annonce de la Bonne Nouvelle et surtout, ses grandes épreuves, la violence de plus en plus gratuite à son endroit, qui ne réussit pourtant pas à l'arrêter, le lecteur constate l'accomplissement de la parole du Seigneur à Ananie : « Je lui montrerai tout ce qu'il lui faudra souffrir pour mon nom » (Actes 9,16). Ultimement, cette souffrance qui accompagne le progrès de la mission devient le véhicule de l'évolution christologique du personnage. Si Paul a compris tôt dans son parcours la véritable identité de Jésus Christ, il devient manifeste au fil de la mise en récit qu'il y a une radicalisation de son choix pour lui et en fait, qu'il devient de plus en plus semblable au Christ, même dans ses souffrances.

⁴¹ C'est paradoxalement en rentrant dans l'instabilité de l'histoire racontée que Théophile doit être raffermi (Luc 1,4), car ce qui intéresse n'est pas tant l'articulation d'une consistance purement logique (voir ci-dessus, p. 177, n. 102), mais plutôt l'expérience que Théophile est appelé à vivre, par le biais de la mise en récit, sur les pas des témoins emblématiques qui lui sont donnés en exemple.

À cet égard, non seulement l'objet récurrent de ses prises de parole est ce Christ qui devait souffrir et ressusciter d'entre les morts (Actes 13,27-31 ; 17,3 ; 26,22-23), mais par ses gestes, Paul démontre qu'il vit lui-même le mystère pascal, donc, qu'il parle « de l'abondance du cœur » (Matthieu 12,34). S'il prouve à plusieurs reprises qu'il est prêt à affronter n'importe quel défi pour l'annonce de l'Évangile, y inclus la possibilité très réelle de perdre sa vie, son dévouement à l'endroit de ceux et de celles qui ont cru au Christ, cette « Église de Dieu » qu'il est si conscient que le Seigneur a acquise « au prix de son propre sang » (Actes 20,28), se veut également sans bornes. Pasteur et missionnaire, Paul peut, en effet, affirmer sans réserves qu'il n'a pas reculé (Actes 20,20.27.35), qu'il a « servi le Seigneur en toute humilité, dans les larmes et au milieu des épreuves » (Actes 20,19.31), jusqu'à devenir semblable à lui.

À l'image de Jésus, il décide de monter à Jérusalem, pleinement averti que « des chaînes et des tribulations l'attendent » (Actes 20,22 ; cf. Luc 18,31-33). Comme le Seigneur auparavant, il se fait prophétiser que, lui aussi, y sera « livré aux mains des païens » (παραδώσουσιν εἰς χεῖρας ἔθνῶν – Actes 21,11 ; cf. παραδοθήσεται γὰρ τοῖς ἔθνεσιν – Luc 18,32). Mais la radicalité de son choix pour le Christ lui fait tout relativiser. « La vie à mes yeux ne vaut pas la peine qu'on en parle pourvu que j'achève ma course et que j'accomplisse la mission que j'ai reçue du Seigneur Jésus de rendre témoignage à l'Évangile de la grâce de Dieu » (Actes 20,24)⁴². On veut l'empêcher de se rendre à Jérusalem (Actes 21,4.12), mais en vain. Il se déclare prêt à y mourir « pour le nom du Seigneur » (Actes 21,13).

La croissante ressemblance avec le Christ qui caractérise le personnage de Paul se manifeste d'ailleurs dans les événements qui ont lieu précisément à Jérusalem. Après une émeute dans laquelle il est arraché littéralement aux mains d'une foule disposée à l'homicide (Actes

⁴² Voir Philippiens 2,16-17 ; 3,8-14 ; 1 Corinthiens 9,26 ; 2 Timothée 4,7.

21,31), les cris de « À mort! » reprennent de plus belle (Actes 21,36 ; 22,22-23 ; cf. Luc 23,18). De manière analogue à Jésus, il doit comparaître devant l'autorité romaine (Actes 24,1-23 ; 25,1-12 ; cf. Luc 23,2-7.13-25), devant le Sanhédrin (Actes 22,30-23,10 ; cf. Luc 22,66-23,1) et finalement, devant le roi (Actes 25,13-26,32 ; cf. Luc 23,8-12). Beaucoup plus long, ce procès s'avère néanmoins similaire à celui dans lequel le Christ est condamné : de fausses accusations (Actes 21,28-29 ; 24,6 ; 25,7-8.10 ; cf. Luc 23,2), le même verdict d'innocence trois fois répété (Actes 23,29 ; 25,25 ; 26,31 ; cf. Luc 23,4.14-15.22) et la même sentence arbitraire, car Pilate livre Jésus « au bon plaisir » des Juifs (Luc 23,24-25) et aussi, « pour faire plaisir aux Juifs » (Actes 24,27 ; 25,9), Paul reste en captivité.

En revenant au parallèle entre les figures de Pierre et de Paul, cette insistance sur la kénose paulinienne vient compléter en quelque sorte, à l'intention du lecteur, l'image du témoin que Luc dépeint. Si dans l'expérience pétrinienne on peut discerner aussi certains traits distinctifs du Christ, ainsi que la disposition à assumer la souffrance « pour le nom » (Actes 5,41), il n'en demeure pas moins que dans la deuxième moitié du livre des Actes ces éléments s'avancent vraiment au premier plan avec la recrudescence de la violence vis-à-vis Paul et surtout, avec les circonstances entourant son procès. En fait, on pourrait dire que le conflit légal à l'origine de ce procès n'est pas sans lien avec le litige qui, à une échelle beaucoup plus limitée, opposait Pierre aux apôtres et aux frères. Tout comme Pierre, sauf que dans le contexte plus vaste de la communauté juive et certes, de l'imminence de la mort, Paul doit répondre à ceux qui l'accusent de violer la Loi et les symboles les plus sacrés de l'identité juive (Actes 21,28 ; cf. Actes 11,3). C'est donc dans le cadre d'une accusation essentiellement analogue que l'un et l'autre font appel à leurs expériences visionnaires respectives et que chacun à son tour récapitule pour le lecteur, à titre de porte-parole de la stratégie narrative, la totalité de leur histoire.

En ce sens, l'observation de Henry Cadbury et de Vernon Robbins au sujet de la reprise du vocabulaire du prologue de l'évangile dans les narrations récurrentes de Paul lors de son procès ne peut être plus pertinente⁴³. Nous focalisons concrètement sur la dernière des ces interventions (Actes 26,2-23), laquelle se produit à Césarée, en présence du roi Agrippa et de nombreuses personnalités de la ville, à l'instigation du gouverneur Poncius Festus (Actes 25,13–26,1). L'importance de l'occasion ne saurait passer inaperçue : au sommet de sa carrière de témoin de la Bonne Nouvelle, à la veille pourrait-on dire de son départ pour Rome, Paul s'adresse dans la personne du roi à la dernière et, peut-être, à la plus notoire autorité juive et simultanément, par l'intermédiaire du personnage, la stratégie narrative s'adresse au lecteur. Le plus intéressant à notre avis est que, non seulement la situation de Paul au sommet de son parcours s'avère analogue à celle qu'affrontait Pierre à l'apogée de sa carrière apostolique (Actes 11,1-18) et que toute proportion gardée, la disposition de leurs publics respectifs peut être elle aussi rapprochée⁴⁴, le plus révélateur, disions-nous, est le fait que le personnage emploie des stratégies similaires à celles utilisées par son prédécesseur lors de son intervention à Jérusalem (Actes 11,5-17), des stratégies qui étaient, rappelons-le, celles du narrateur lucanien. Tout comme Pierre et le narrateur primaire, Paul raconte à son tour un récit ordonné qui remonte le temps jusqu'au début de son expérience (Actes 26,4)⁴⁵, il place les destinataires de son message devant

⁴³ Voir Henry J. CADBURY, « Commentary on the Preface of Luke », dans Frederick J. FOAKES-JACKSON – Kirsopp LAKE (éds.), *The Beginnings of Christianity. The Acts of the Apostles*, vol. II, London, MacMillan, 1920-1933, p. 498-499 et 502-505 ; « The Purpose Expressed in Luke's Preface », dans *The Expositor*, 21 (1921), p. 431-441 ; Vernon ROBBINS, « Prefaces in Graeco-Roman Biography and Luke-Acts », dans Paul ACHTEMEIER (éd.), *Society of Biblical Literature 1978. Seminar Papers*, vol. 2, Missoula, Scholars Press, 1978, p. 193-207, spécialement p. 199-203.

⁴⁴ Tout comme les apôtres et les frères, le roi Agrippa est un interlocuteur juif lui aussi, qui connaît d'avance le sujet. Paul souligne à deux reprises ce fait, d'abord, en s'adressant directement au roi (Actes 26,3) et ensuite, à Festus (Actes 26,26). Le reste de l'assistance devrait connaître elle aussi, en quelque mesure, les événements que Paul relate, car il affirme : « ce n'est pas dans un coin que cela s'est passé » (Actes 26,26).

⁴⁵ Voir ci-dessus, p. 237-238.

une narration factuelle⁴⁶ et boucle l'ensemble de son histoire, laquelle peut être corroborée au besoin par multiples témoins (Actes 26,5.20)⁴⁷.

Certes, à la différence de Pierre, Paul ajoute des détails inédits que lui seul peut certifier, en l'occurrence les paroles exactes que le Seigneur lui avait adressées sur le chemin de Damas (comparer Actes 9,5b-6 et Actes 26,15-18). Or, il ne faut surtout pas voir dans cette « divergence » un manque de fiabilité quelconque du personnage, mais plutôt le contraire : au moment même où l'association déjà étroite du lecteur avec lui s'intensifie davantage par l'expression personnelle, presque autobiographique, de l'ensemble de son vécu, ces paroles du Christ établissent précisément la légitimité de Paul en tant que ministre et témoin (ὕπηρέτην καὶ μάρτυρα – Actes 26,16), exactement au même titre que les témoins oculaires qui l'ont précédé, parmi lesquels se compte évidemment Pierre (ὕπηρέται – Luc 1,2 ; μάρτυρες – Luc 24,48 ; Actes 1,8)⁴⁸. En ce sens, comme le remarquent Cadbury et Robbins, le retour sur le langage du prologue de l'évangile dans le procès de Paul n'est pas gratuit⁴⁹. Il signale la présence d'une deuxième mise en abyme de l'énonciation (rétrospective), par laquelle la stratégie narrative récapitule encore le niveau du discours jusqu'au projet recteur du prologue. Si au pinacle de la carrière apostolique de Pierre elle s'était servie de cette technique⁵⁰ pour affirmer à l'intention du lecteur la crédibilité du témoin de la première heure (αὐτόπται – Luc 1,2), c'est de la même manière qu'elle établit maintenant, au sommet du parcours de Paul, la fiabilité incontestable du témoin de la deuxième heure (μάρτυρα – Actes 26,16), qui, lui aussi, « a vu » (εἶδός – Actes 26,16) le

⁴⁶ Voir ci-dessus, p. 238-239 et 241-242.

⁴⁷ Voir ci-dessus, p. 240, spécialement n. 224.

⁴⁸ À propos du rapprochement que le texte lucanien opère ici entre la mission de Paul et celle des apôtres, voir l'intéressante étude de Jacques DUPONT, « La mission de Paul d'après Ac 26,16-23 et la mission des Apôtres d'après Lc 24,44-49 et Ac 1,8 », dans *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 118), Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 446-456. Noter l'emploi du verbe ἀποστέλλω (ἐγὼ ἀποστέλλω σε – Actes 26,17 ; cf. ἐγὼ (...) ἐξαποστελλῶ σε – Actes 22,21). Voir ci-dessus, p. 29, n. 58.

⁴⁹ DUPONT repère aussi ce retour sur le prologue quand il indique que « l'expression [en Actes 26,16] rappelle naturellement celle de Lc 1,2, qui désignait les Apôtres », « La mission de Paul d'après Ac 26,16-23 et la mission des Apôtres d'après Lc 24,44-49 et Ac 1,8 », p. 454, n. 14.

⁵⁰ Voir ci-dessus, p. 231-236.

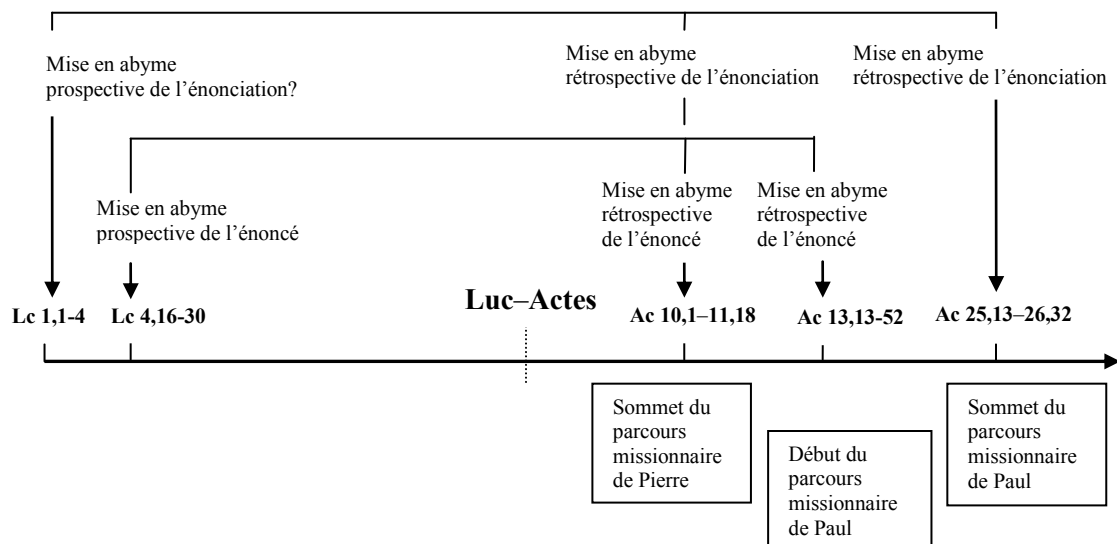
Seigneur, bien que différemment et peut en rendre un témoignage digne de foi⁵¹. En plus de certifier la légitimité des témoins de choix sur lesquels repose la crédibilité de l'ouvrage⁵², la stratégie narrative semble faire signe au lecteur, le seul capable de percevoir ces indices, que le témoin n'est pas d'abord celui qui parle, mais bien celui qui « a vu » le Ressuscité et peut conséquemment en rendre un témoignage digne de foi. C'est donc vraiment à l'intention de Théophile au niveau du discours qu'opère l'intervention paulinienne en Actes 26,2-23, laquelle n'influence nullement la progression de l'histoire racontée, car le procès de Paul appartient déjà à la juridiction de César⁵³.

Nous intégrons ces dernières remarques au schéma qui résume au fur et à mesure notre réflexion, depuis la fin du chapitre précédent. Par l'ajout d'une deuxième mise en abyme de l'énonciation (Ac 25,13–26,32), située cette fois-ci au zénith du parcours de la figure emblématique qui domine la deuxième moitié du livre des Actes, il n'est pas difficile de convenir avec Luc qu'il a offert effectivement à Théophile un récit bien ordonné (Luc 1,3) :

⁵¹ L'insistance sur le fait que Paul a lui aussi « vu » le Seigneur est manifeste au verset 16 : ὄφθην σοι (...) εἶδές [με] (...) ὀφθήσομαι σοι.

⁵² Noter en passant le lien significatif entre le *προχειρίσασθαί* d'Actes 26,16 et le *προκεχειροτονημένοις* d'Actes 10,41. Voir ci-dessus, p. 210, n. 172.

⁵³ Le fait que le sort de Paul est décidé lorsqu'il comparait devant le roi Agrippa et que, à toute fin pratique, le discours qu'il prononce à Césarée n'a pas pour but sa défense, signale encore le déplacement d'une rhétorique judiciaire à une autre délibérative. Comme Pierre au sommet de son parcours (voir ci-dessus, p. 243, n. 230), Paul cherche à provoquer surtout un changement d'attitude chez ses auditeurs, une reconnaissance du don de Dieu et un agir en conséquence. En ce sens, le dialogue entre le roi et le missionnaire après le discours de celui-ci est très éloquent : « Encore un peu et, par tes raisons, tu vas faire de moi un chrétien ! » (Actes 26,28), s'exclame Agrippa. Et Paul de répondre : « Qu'il en faille de peu ou de beaucoup, puisse Dieu faire que non seulement toi, mais encore tous ceux qui m'écoutent aujourd'hui, vous deveniez tels que je suis moi-même, à l'exception des chaînes que voici » (Actes 26,29). En tenant compte du rôle respectif de Pierre et de Paul comme porte-parole de la stratégie narrative et en considérant que, pour une deuxième fois, cette dernière utilise le cadre d'une mise en abyme de l'énonciation, non pour défendre, mais pour convertir, il faudrait poser la question du lien entre la rhétorique délibérative employée en Actes 10,34-43 puis en Actes 26,2-23 et celle que l'auteur impliqué déploie dans l'ensemble du macro-récit. Ces récurrences, nous semble-t-il, devraient informer la réflexion sur la visée apologétique qu'on attribue à l'ouvrage de Luc.



Nous avons affirmé plus tôt que l'épisode d'Actes 10,1-11,18 représente l'une des « pointes » du macro-récit lucanien, en avançant qu'il y en aurait une autre, en l'occurrence le micro-récit de la comparution de Paul devant le roi Agrippa (Actes 25,13-26,32). Nous avons vu comment ce deuxième sommet, dans lequel se boucle la globalité de l'expérience paulinienne au niveau de l'histoire racontée et simultanément, la démarche stratégique menée au niveau du discours depuis le prologue de l'évangile, devient plus intelligible quand on le lit dans le contexte de celui qui l'a précédé. Ces deux démarches itératives, qui représentent le véritable climax de l'effort rhétorique de l'auteur impliqué, s'éclairent réciproquement sur les plans narratif et théologique, car elles informent par voie d'analogie la structure solide dont Luc a pourvu son ouvrage⁵⁴.

⁵⁴ Notre étude confirme donc essentiellement la thèse de GAVENTA sur l'existence de deux pivots (« climactic events » : Actes 10,1-11,18 et Actes 26,1-26) dans le livre des Actes (voir ci-dessus, p. 51-52, n. 162). Toutefois, notre lecture se distingue de celle de cette auteure sur plusieurs points. Premièrement, nous considérons que c'est l'ensemble de l'épisode de la comparution de Paul devant le roi Agrippa (Actes 25,13-26,32), non seulement le discours du premier, qui constitue le sommet de son cheminement. La préparation de ce moment culminant débute pour Paul non pas en Actes 15,36, mais à partir du moment où le personnage entre sur scène pour la première fois en Actes 7,58. En deuxième lieu, étant donné que nous faisons valoir l'importance de la notion de mise en abyme dans la structuration de Luc-Actes, les apogées respectives des parcours de Pierre et de Paul en Actes 10,1-11,18 et en Actes 25,13-26,32 se présentent non seulement comme pivots des Actes, mais de l'ensemble du macro-récit, tel que le schéma ci-haut tente de le représenter. Troisièmement, nous avons maintenu que le « concile » de Jérusalem, au chapitre 15 des

Toutefois, étant donné que toute analogie souligne la similitude aussi bien que le contraste, le schéma représenté ci-haut permet de percevoir aussi la différence entre la configuration narrative du sommet du parcours pétrinien et celle de l'apogée du cheminement de Paul. Puisque le disciple de la deuxième heure saisit le point de vue du discours sur Jésus Christ à l'aube de son parcours missionnaire (Actes 13,16-41), contrairement à son prédécesseur (Actes 10,34-43), c'est à ce moment-là qu'il récapitule l'histoire évangélique jusqu'à la prédication de Jean (Actes 13,24-25) et que la stratégie narrative fait signe au lecteur que les événements paradigmatiques de Nazareth (Luc 4,16-30 – mise en abyme prospective de l'énoncé) sont en train de s'actualiser. Tout comme Pierre, par contre, c'est à la fin de son parcours que Paul peut reprendre et intégrer son propre vécu personnel (Actes 26,2-23 ; cf. Actes 11,5-17) et c'est seulement alors, une fois consommés leurs cheminements respectifs, que la stratégie narrative récapitule à son tour le projet recteur du prologue (Luc 1,1-4), pour affirmer la légitimité largement prouvée des témoins de choix dont dépend sa crédibilité. Finalement, affirmer que l'épisode d'Actes 25,13–26,3 représente l'une des deux « pointes » du macro-récit de Luc revient à reconnaître au prologue de l'évangile le statut de mise en abyme prospective de l'énonciation. C'est en définitive par rapport à la « poussée » de cette réflexion inaugurale que se manifeste à deux reprises la « contrepoussée d'une réflexion terminale »⁵⁵, ayant comme centres d'intérêt respectifs les deux figures emblématiques données en exemple au lecteur.

Actes, constitue aussi un point-tournant, mais *surtout* au niveau de l'histoire racontée (voir ci-dessus, p. 263-265). Pour compléter en quelque sorte ces remarques, nous nous prononcerons un peu plus tard sur le récit de la passion, ainsi que sur les épisodes relatant les apparitions du Ressuscité, véritables « sommets » *surtout* au niveau du discours (voir ci-dessus, p. 295-296). À ce moment-ci, disons simplement que, étant donné la manière dont l'auteur impliqué manipule l'écart cognitif entre les niveaux narratifs, il y a en Luc–Actes différentes sortes de « sommets », dépendant des agents narratifs (lecteur ou personnages) sollicités à chaque point-tournant du macro-récit.

⁵⁵ Voir ci-dessus, p. 249, n. 233-234 et p. 250.

L'identité du témoin : une manière d'être/agir dans le moment présent.

La troisième piste que nous voulons explorer à la suite des découvertes du chapitre précédent est celle de l'identité, comprise comme une notion active, notamment comme une manière d'être/agir dans le moment présent. Pendant l'analyse narrative du micro-récit d'Actes 10,1–11,18, nous avons constaté que le processus par lequel Pierre complète sa transformation identitaire à la suite de Jésus Christ et devient enfin témoin au sens plénier de la Bonne Nouvelle, c'est-à-dire ministre de *la* parole aussi à l'endroit des Nations, implique au moins trois gestes bien concrets : 1. écouter le Seigneur qui parle dans le moment présent, parfois de manière totalement déroutante ; 2. lâcher prise et se laisser dépayser par lui ; puis, 3. suivre en toute confiance le conseil de l'Esprit Saint⁵⁶. Confirmés par l'expérience de Philippe et d'Ananie, qui ont dû, eux aussi, s'en tenir à ces conditions alors qu'ils répondaient à des sollicitations divines à la limite de l'absurde, nous avons soutenu que, dans la perspective lucanienne, une dose élevée d'audace, de « divine folie » est nécessaire pour que la Bonne Nouvelle atteigne les confins de la Terre, voire les espaces humains en quête d'Évangile, quel que soit leur emplacement géographique. Nous verrons que ce qui est valide pour Philippe, Ananie et Pierre se vérifie d'autant plus chez Paul, « l'instrument de choix » de Dieu pour porter son nom « devant les païens, les rois et les enfants d'Israël » (Actes 9,15).

Que Paul doive lâcher prise et céder pleinement le contrôle à Dieu devient manifeste dès sa première rencontre avec Jésus ressuscité. En effet, lui, qui se croyait en total contrôle de ses moyens au moment où il approchait de sa destination, en possession de lettres de recommandation de la plus haute autorité juive (Actes 9,1-2), est profondément renversé par une lumière et une parole venant du Seigneur, qui déjouent tous ses calculs. Il pensait bien savoir ce qui l'attendait à Damas, pourtant, il se fait dire : « Relève-toi (ἀνάστηθι), entre dans la ville et

⁵⁶ Voir ci-dessus, p. 147-148, 155 et 159-160.

l'on te dira ce que tu dois faire » (Actes 9,6)⁵⁷. Le projet qui était le sien s'inverse tout d'un coup : au lieu d'amener des hommes et des femmes disciples de la Voie enchaînés à Jérusalem (Actes 9,2), c'est lui-même qui, devenu aveugle, doit être conduit « par la main » (χειραγωγοῦντες – Actes 9,8) pour se rendre à destination. En un instant, toute sa puissance s'anéantit, son monde s'écroule. Dépourvu de la vue et sans doute abasourdi par ce qu'il a vu autrement, le Christ ressuscité, il ne mange ni ne boit (Actes 9,9), tellement il est en état de choc.

Grâce aux observations de la section précédente, nous savons qu'au moment de son expérience sur le chemin de Damas, Paul avait reçu plus d'information de la part du Seigneur (Actes 26,15b-18) que ce que le narrateur lucanien avait rapporté en principe (Actes 9,17). Toutefois, la possession de ces renseignements, lesquels n'incluent nullement la promesse du recouvrement de la vision, ne change pas grande chose au fait que Paul est aveugle et qu'il doit rester en attente de nouveaux indices⁵⁸. Ces derniers n'arriveront qu'au compte-goutte, rehaussant du même coup l'intensité du suspense et la qualité d'écoute dont le personnage – et à sa suite, le lecteur –, devront faire preuve. À l'expérience sur le chemin de Damas s'ajoute alors la vision de Paul à l'intérieur de la ville, dans la maison de la rue Droite, laquelle le prépare à rencontrer un homme du nom d'Ananie qui lui imposera les mains pour recouvrer la vue (Actes 9,11-12). Or, ce sera seulement à l'arrivée de ce dernier qu'on parlera d'Esprit Saint et de baptême (Actes 9,17-18). « On te dira ce que tu dois faire » (Actes 9,6), lui avait annoncé le Seigneur sur la route de Damas, une parole qui devient en quelque sorte le leitmotiv du ministère de Paul, lequel semble extrêmement conscient tout au long de son parcours, qu'il n'est pas celui qui mène, qu'il lui faut recevoir au fur et à mesure, dans le moment présent, les indications de l'Esprit.

⁵⁷ Dans l'invitation que le Seigneur lance à Saul (ἀνάστηθι), nous repérons encore le vocabulaire de la résurrection, avec la double lecture qu'il permet. Voir ci-dessus, p. 140-141, 152-153, 158-160 et 165-166.

⁵⁸ De la même manière, Pierre était resté lui aussi dans l'attente de nouveaux indices après son entretien avec l'Esprit (voir ci-dessus, p. 153 et 155) et même, après sa rencontre avec les envoyés de Corneille (voir ci-dessus, p. 158).

Un exemple particulièrement frappant de cela est fourni pendant le deuxième voyage missionnaire, que Paul réalise en compagnie de Silas et de Timothée. D'abord, l'Esprit Saint les empêche d'annoncer la parole en Asie (Actes 16,6), ensuite, « l'Esprit de Jésus ne leur permet pas » d'entrer en Bithynie (Actes 16,7) et finalement, dans une vision nocturne, ils comprennent que le Seigneur les appelait à évangéliser en Macédoine (Actes 16,10). Cette forte présence de l'Esprit, qui empêche à certaines occasions et encourage à d'autres, se manifeste aussi dans la conviction de Paul qu'il lui fallait monter à Jérusalem. « Enchaîné en esprit (δεδεμένος ἐγὼ τῷ πνεύματι) », il entreprend ce périple « sans savoir (μὴ εἰδώς) » ce qui lui adviendra, car « de ville en ville » l'Esprit Saint lui fait connaître les tribulations qui l'attendent (Actes 20,22-23). Cette expérience de continuelle écoute et docilité, ce savoir et ce voir « en esprit » dans le moment présent s'avèrent cruciaux pendant le voyage à Rome, lequel n'aurait pas été mené à bien sans les indications que Paul reçoit intérieurement et qu'il accueille au fur et à mesure en engageant sa foi.

Certes, l'ange du Seigneur lui fait savoir qu'il doit comparaître devant César et que tous ceux qui naviguent avec lui seront épargnés de la mort (Actes 27,23-24). Mais encore, faut-il y croire, surtout au milieu d'une situation désespérée comme celle que décrit le narrateur lucanien avec toute l'intensité de la narration à la première personne :

Comme nous étions furieusement battus de la tempête, on se mit à délester le navire et, le troisième jour, de leurs propres mains, les matelots jetèrent les agrès à la mer. Ni soleil ni étoiles n'avaient brillé depuis plusieurs jours, et la tempête gardait toujours la même violence ; aussi tout espoir de salut était-il désormais perdu pour nous (Actes 27,18-20).

Alors que le narrateur reconnaît qu'il sombre lui-même dans la détresse la plus totale, Paul adopte une attitude active et dégage son espace intérieur pour écouter Dieu. Voilà pourquoi il peut recevoir la parole inattendue qui lui est révélée en plein milieu de la tempête et qu'il communique à son tour plein d'assurance : « Courage!, mes amis. Je me fie à Dieu de ce qu'il en sera comme il m'a dit » (Actes 27,25).

Nous avons signalé au début de cette section que, dans la première moitié des Actes, d'autres personnages avaient montré cette même attitude vis-à-vis les communications totalement inattendues de la part de Dieu⁵⁹. L'instabilité accrue au niveau de l'histoire racontée, dont la stratégie narrative se servait alors pour rehausser le degré de participation du lecteur, s'avance vraiment au premier plan dans la deuxième moitié du livre. La tournure si souvent imprévue des événements intensifie l'effet d'immédiateté créé à l'intention du lecteur, pour que celui-ci dépasse encore son statut de spectateur et s'associe avec une qualité presque empirique au vécu intérieur du personnage de Paul, notamment à l'incertitude du témoin de la Bonne Nouvelle, qui se garde ouvert à la voix du Seigneur et accède à marcher vers l'inconnu sous la guidance de l'Esprit. Ainsi, à la suite et à l'école de cet homme brûlé de Dieu, Théophile construit encore ses compétences d'écoute et de discernement au fil du présent de l'acte de lecture.

La spontanéité avec laquelle Paul vit sa mission vient d'ailleurs renforcer chez le lecteur la même disposition. Souvent, il n'y a pas d'indications concrètes comme c'est le cas par exemple lors du premier voyage missionnaire en compagnie de Barnabé. « “Mettez-moi à part Barnabé et Saul en vue de l'œuvre à laquelle je les ai appelés” » (Actes 13,2). Laquelle ? Comment ? Le narrateur déclare de manière laconique : « Eux donc, envoyés en mission par le Saint Esprit, descendirent à Séleucie, d'où ils firent voile pour Chypre » (Actes 13,4). En plus, rien ne semble indiquer l'existence d'un calendrier spécifique ni d'attentes précises pendant leurs périples. La longueur du séjour dépend des circonstances. Souvent, la persécution les oblige à partir (Actes 13,50 ; 14,5-6.19 ; 16,38 ; 20,3b), les disciples les renvoient eux-mêmes ailleurs (Actes 17,10.14 ; cf. Actes 9,25.30) ou ils décident de quitter (Actes 14,25-26 ; 18,1.20-21.23 ; 19,20-21). Parfois, ils restent plus longuement (Actes 14,3) et ce, en dépit de l'hostilité ou de la persécution (Actes 16,38-40 ; 18,9-18 ; 19,8-10).

⁵⁹ Voir ci-dessus, p. 281.

À cela s'ajoute le côté relationnel de la mission : les rencontres imprévues qui la nourrissent, comme celle de Paul avec Lydia à Philippes (Actes 16,11-15.40), ou celle avec Priscille et Aquila à Corinthe, où Paul reste plus d'un an (Actes 18,1-11). Dans ce contexte se situent sans doute les salutations aux églises (Actes 15,3 ; 18,22 ; 21,4.7 ; 28,14-15) et les retours répétés pour « affermir » les frères (ἐπιστηρίζοντες τὰς ψυχὰς τῶν μαθητῶν – Actes 14,22 ; ἐπιστηρίζων τὰς ἐκκλησίας – Actes 15,41 ; ἐπιστηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς – Actes 18,23), qui confirment aux yeux du lecteur que la mission paulinienne continue et amplifie celle, analogue, confiée par le Seigneur à Pierre (στήριζον τοὺς ἀδελφούς σου – Luc 22,32). Dans un cas comme dans l'autre, cette mission/identité d'« être témoins » du Seigneur implique certainement un côté actif, une manière d'être/agir dans le moment présent, qui engage la totalité de la personne et qui est loin de s'assimiler à une simple activité. En fait, Paul s'y engage « de tout son cœur et de toute son âme » (Deutéronome 10,12 ; 26,16 ; cf. Exode 6,5), comme quelqu'un qui honore Dieu lui-même, en honorant le Fils de Dieu (Actes 9,20). Pour cette raison, malgré qu'il y mette le meilleur de soi, il ne devient pas amer quand la Bonne Nouvelle est rejetée, ni ne compte ses succès comme des accomplissements personnels. Conscient qu'il participe à une mission qui le dépasse, la *Missio Dei* par laquelle le Seigneur accomplit ses anciennes promesses, il sème généreusement et remet le reste à la « grâce de Dieu » (Actes 14,23 ; 18,21). Théophile est invité à faire de même.

La continuité/discontinuité de la Loi

La quatrième piste que nous voulons poursuivre à la lumière des découvertes de l'analyse narrative du micro-récit d'Actes 10,1–11,18 est celle du rapport de Paul à la Loi dans le livre des Actes. Nous avons déjà montré que l'observance de la Loi, aspect fondamental de l'identité juive, se trouve au centre du conflit qui secoue le monde des personnages en Actes 10,1–11,18 et après. D'abord, Pierre, ensuite, les apôtres et les frères judéens et finalement, « l'Église toute entière »

(σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ – Actes 15,22) doivent se rendre très graduellement à l'évidence que, en raison du geste purificateur de Dieu (Actes 10,15.28 ; 15,9), qui répand le Saint Esprit sur les Juifs et les Gentils sans distinction (Actes 10,47 ; 11,15-17 ; 15,8), essayer d'imposer la observance de la Loi aux païens équivaut à « tenter Dieu » (Actes 15,10).

Ceci dit, la Loi garde sa pleine autorité vis-à-vis les croyants d'origine juive et ce, en tant que signe distinctif de leur appartenance au « peuple », non comme moyen d'atteindre le salut. En ce sens, Pierre déclare fermement à Jérusalem, à deux reprises, que c'est par la foi au Christ que le don de l'Esprit est accordé et que le salut devient possible (Actes 11,17 ; 15,11)⁶⁰. Aussi, insiste-t-il dans ses discours d'évangélisation, y inclus celui prononcé à Césarée, que « tous les prophètes » (dont Moïse) ont témoigné du Christ par anticipation (Actes 10,43 ; cf. Actes 3,22-24). Le salut que ce dernier offre par la foi en lui, par « sa grâce » (διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ – Actes 15,11), constitue ainsi le véritable accomplissement des anciennes promesses faites par Dieu à Israël et, de manière concomitante, la réponse aux attentes du « peuple ». De ce point de vue, « la Loi et les Prophètes » gardent leur pleine actualité et de fait, proclamer la Bonne Nouvelle est nécessairement prêcher le Christ ressuscité annoncé dans les Écritures d'Israël.

Ce qui vient d'être dit, cette synthèse au sujet de la continuité/discontinuité de la Loi que le personnage de Pierre met de l'avant en tant que porte-parole de la stratégie narrative, s'avère valide aussi pour le personnage de Paul. De fait, il n'y a aucune différence de principe entre ces deux personnages à cet égard. Comme nous l'avons fait valoir plus haut, la distinction se définit plutôt en fonction du temps et de l'intensité des démarches respectives, car non seulement Paul assume plus vite la perspective privilégiée par le niveau du discours, mais il fait un pas de plus

⁶⁰ À Césarée, il avait auparavant établi le rapport entre la foi au Christ et le pardon des péchés (Actes 10,43). Ce dernier, comme le remarque GOURGUES, se veut la dimension « négative » du salut, alors que le don de l'Esprit constitue sa dimension « positive ». Voir ci-dessus, p. 215.

que Pierre, dans le sens qu'il est plus direct que son prédécesseur sur le vide sotériologique qui caractérise la Loi (Actes 13,38-39)⁶¹. Aussi, puisque la diffusion de ces vues lui revient tout naturellement étant donné le contexte plus large de sa mission dans le milieu de la diaspora, Paul finit par se faire une réputation de violateur de la Loi, d'ennemi du « peuple » et de ses institutions (Actes 18,13 ; 21,20-21.28 ; 24,5-8 ; 25,7-8)⁶². En ce sens, il est curieux, mais pas surprenant, que Jérusalem s'érige pour la troisième fois en épiceutre d'un conflit de nature légale qui ne fait que redoubler en magnitude et en gravité (Actes 11,1-3 ; 15,4-6 ; 21,27-36). Nous pouvons dire que Paul hérite à une plus grande échelle, dans le contexte plus vaste de la communauté juive, le questionnement que Pierre a dû confronter avant lui dans les limites du groupe des judéo-chrétiens. Si ces derniers accèdent l'expérience visionnaire de l'apôtre et saisissent progressivement et non sans difficulté ses retombées théologiques, identitaires et bien sûr, légales, la communauté juive, par contre, se ferme majoritairement à la narration répétée de l'expérience visionnaire de Paul, dans laquelle s'enracine sa conversion au Christ, aussi bien que son attitude vis-à-vis les Gentils et vis-à-vis la Loi.

Si le ton des accusations auxquelles Paul doit faire face devient beaucoup plus grave et si les conséquences de ces dernières incluent même la possibilité très réelle d'un lynchage (Actes 21,30-36) et plusieurs tentatives de meurtre pendant sa captivité (Actes 23,12-22 ; 25,1-4), la

⁶¹ Voir ci-dessus, p. 254-255.

⁶² Il est intéressant de constater que non seulement de la part des Juifs, mais aussi de la part des païens Paul et/ou ses collaborateurs doivent faire face à des accusations semblables. Par exemple, lors de l'émeute des orfèvres à Éphèse, Gaius et Aristarque sont accusés de « jeter le discrédit » non seulement sur la profession de l'orfèvrerie, mais sur le sanctuaire d'Artémis et finalement, sur « le prestige » de la déesse elle-même, réverée dans « toute l'Asie et le monde entier » (Actes 19,27). Auparavant, Paul et Silas avaient été amenés devant les magistrats à Philippes, après avoir délivré une femme possédée par un esprit divinateur. À cette occasion-là, ils ont été accusés de « jeter le trouble », en propageant des « usages » contraires à ceux acceptés parmi les Romains (Actes 16,20-21). En définitive, comme le montre l'histoire emblématique de Paul, sans avoir commis de « faute contre la Loi des Juifs, ni contre le Temple, ni contre César » (Actes 25,8), les témoins de l'Évangile devront être prêts à éprouver l'incompréhension du « peuple », aussi bien que des Nations (Actes 21,11 ; 28,17), en tant que disciples de celui qui a été lui-même « livré aux païens [par les Juifs] » (Luc 18,32 ; Actes 4,27 ; cf. Luc 9,44). Ultimement, ils n'ont rien à craindre : ils seront délivrés des uns et des autres par le Seigneur (Actes 26,17 ; cf. Actes 12,11).

stratégie narrative ne laisse pourtant pas planer le moindre doute sur l'intégrité de l'identité juive du personnage, particulièrement sur son respect de la Loi, qui signifie, encore une fois, sa déférence envers son peuple et sa reconnaissance de la valeur prophétique des Écritures, mais qui n'implique nullement l'affirmation d'une qualité sotériologique inhérente aux préceptes de Moïse. Sur ces points, les arguments que le livre des Actes fournit se veulent assez consistants.

D'abord, il faut mentionner la circoncision de Timothée, que Paul exécute à Lystres au tout début de son deuxième voyage missionnaire, non parce qu'il se contredit lui-même sur le plan théologique⁶³, mais parce qu'il cherche à éviter le scandale, « à cause des Juifs qui se trouvaient dans ces parages » (Actes 16,3). Ce sera encore à cause de ses frères juifs, particulièrement ceux qui ont embrassé la foi par « milliers » (μυριάδες) et qui demeurent « des zélés partisans de la Loi » (Actes 21,20), que Paul accèdera à la demande des anciens de la communauté jérusalémitte de se joindre au rite de purification et d'assumer financièrement la clôture du naziréat de quatre disciples tenus par vœu (Actes 21,22-24 ; cf. Nombres 6,13-21)⁶⁴. Or, s'il doit poser des gestes concrets à Jérusalem pour montrer qu'il se conduit « en observateur de la Loi » et démentir ainsi la rumeur généralisée qui circule à son sujet, à savoir qu'il encourage la défection vis-à-vis Moïse parmi les Juifs de la diaspora (Actes 21,21), cela ne veut pas dire que Paul fait semblant, ni qu'il exhibe hypocritement une observance d'occasion en fonction de ses intérêts. De fait, ce sont ses accusateurs qui agissent de la sorte.

Alors qu'il est amené devant le Sanhédrin par le tribun Claudius Lysias, qui tentait de préciser la raison de l'émeute contre Paul la veille (Actes 22,30), le grand prêtre Ananie ordonne à ses assistants de frapper le prisonnier sur la bouche (Actes 22,2). Le geste est d'autant plus

⁶³ Paul s'oppose à la circoncision des païens, mais Timothée est Israélite selon le droit juif. En tant que fils d'une mère d'origine juive (Actes 16,1), il est donc tenu de se faire circoncire, en fidélité à la Loi. Voir DILLON, « Acts of the Apostles », p. 753, § 88.

⁶⁴ Sur l'historicité discutée du rite de purification accompli par Paul, voir ci-dessus, p. 38, n. 106.

injustifié, d'autant plus abusif, que Paul avait à peine commencé à s'exprimer et qu'il n'y avait absolument rien de répréhensible dans ses propos. « Frères, avait-il dit, c'est tout à fait en bonne conscience que je me suis conduit devant Dieu jusqu'à ce jour » (Actes 23,1). La riposte de Paul à l'outrage dont il est victime ne se fait pas attendre : « C'est Dieu qui te frappera, toi, muraille blanchie! Tu sièges pour me juger d'après la Loi et au mépris de la Loi, tu ordonnes de me frapper » (Actes 23,3). Informé par les assistants que c'était le grand prêtre qu'il insultait, Paul reprend ses propos par respect de la Loi : « Je ne savais pas, frères (...). Car il est écrit : "Tu ne maudiras pas le chef de ton peuple" » (Actes 23,5 ; cf. Exode 22,27). Il faut dire que le geste du grand prêtre n'est pas isolé, car les opposants de Paul, motivés systématiquement par la jalousie et non par le zèle sincère, agissent eux aussi « au mépris de la Loi » et ce, dès le tout début de son ministère (Actes 13,45 ; 17,5). Étant donné que ce constat revient à répétition accrédité par la fiabilité de la voix narrative, au fur et à mesure que s'intensifie la violence contre la personne de Paul, il devient de plus en plus manifeste que les ennemis de l'homme de Tarse ne sont pas simplement jaloux, mais qu'ils sont malintentionnés et meurtriers, qu'au fond, ce sont eux qui font fi de la Loi.

D'ailleurs, chaque fois que l'occasion lui est donnée, Paul insiste sur la fausseté des charges qu'on lui impute, une réalité qui ne passe pas inaperçue au lecteur, alerté que c'est dans le contexte des fausses accusations de témoins déloyaux qu'il faut situer le procès initié à Jérusalem. D'abord, la foule crie au scandale : « Le voici, l'individu qui prêche à tous et partout contre notre peuple, contre la Loi et contre ce Lieu [c'est-à-dire, le Temple] » (Actes 21,28). Ensuite au Sanhédrin, il est châtié, donc considéré implicitement coupable, avant même que son plaidoyer ne puisse être entendu (Actes 23,1-5). Après cela, s'enchaînent une série de complots avortés contre sa vie (Actes 23,12-22 ; 25,1-4), les comparutions de ses accusateurs (Actes 24,1-9 ; 25,1-5.6-7) et le constat récurrent de leur inconsistance. Pendant ce temps, non seulement Paul maintient son innocence, mais il dénonce la légèreté et même, la partialité avec laquelle son

cas est traité. Après deux ans de captivité (Actes 24,27) et de multiples audiences plus tragiquement farfelues les unes que les autres, Festus joue avec l'idée de renvoyer encore le prisonnier à Jérusalem pour « faire plaisir aux Juifs » (Actes 25,9). Paul l'interpelle directement et démasque la farce : « Je suis devant le tribunal de César : c'est là que je dois être jugé. Je n'ai fait aucun tort aux Juifs, tu le sais très bien toi-même » (Actes 25,10). Peu après, Festus reconnaîtra en présence du roi Agrippa qu'il n'y avait véritablement rien dans ce cas qui méritait la mort et que même les charges contre l'accusé étaient essentiellement inexistantes (Actes 25,18.25-27).

À tous ces arguments en faveur d'un Paul fidèle à la Loi et au « peuple », victime double de la mauvaise foi de ses accusateurs juifs, ainsi que de l'opportunisme et de la corruption des autorités romaines⁶⁵, il faut ajouter la déclaration du personnage lui-même, lequel exprime sans ambiguïté son adhésion à « tout (πᾶσι) ce qu'il y a dans la Loi et ce qui est écrit dans les Prophètes » (Actes 24,14). Dans la scène qui clôture l'œuvre lucanienne, on le rencontre encore en train d'affirmer son intégrité vis-à-vis le « peuple » et vis-à-vis la Loi en présence des notables de la communauté juive de Rome : « Frères, alors que je n'avais rien fait contre notre peuple ni contre les coutumes des pères (τοῖς ἔθεσι τοῖς πατρώοις), j'ai été arrêté à Jérusalem et livré aux mains des Romains (Actes 28,17). Ce qui témoigne en faveur de Paul, autant sinon plus que le contenu de ce plaidoyer, est son attitude : trois jours après son arrivée à la ville, à la fin d'un périple épuisant et périlleux, sa priorité demeure l'entretien avec les représentants du « peuple », pour les assurer que « c'est à cause de l'espérance d'Israël » et non au détriment de sa nation, qu'il porte des chaînes (Actes 28,19-20). Au fond, cette sollicitude envers « ses frères », qui s'est manifestée tout au long d'une mission dont les Juifs ont été systématiquement les premiers destinataires⁶⁶, constitue la meilleure preuve que Paul tient à son identité comme

⁶⁵ Il ne faut pas oublier que Félix s'attendait à recevoir de l'argent de Paul (Actes 24,26).

⁶⁶ Voir ALETTI, *Quand Luc raconte*, p. 202.

membre du peuple de l'alliance et qu'il n'a jamais renoncé « aux coutumes » ancestrales. De ceci, la voix narrative avait déjà donné un signe clair au lecteur, lorsqu'elle l'alertait que, « selon sa coutume » (κατὰ δὲ τὸ εἰωθὸς – Actes 17,2), Paul assistait au rassemblement synagogal le jour du sabbat et ce, où qu'il se trouvait. Sur cet aspect spécifique, l'homme de Tarse ne fait que marcher sur les traces du Seigneur, qui, lui aussi, honorait la même coutume (κατὰ τὸ εἰωθὸς – Luc 4,16).

Questions ouvertes

Le présent chapitre s'ouvrirait avec un aveu : celui de son incomplétude. Suivant l'objectif que nous nous sommes donnés, nous avons suggéré certaines pistes en vue d'illustrer le fait que les enjeux de nature identitaire mis en évidence lors de l'analyse narrative du micro-récit d'Actes 10,1–11,18 se répercutent bien au-delà de la clôture de l'épisode. Or, étant donné la portée nécessairement partielle de cet exercice dans le contexte de notre thèse, nos quelques observations constituent autant de questions ouvertes en attente d'être approfondies, donc des pistes éventuelles de recherche.

Par exemple, en examinant le parallèle entre les figures de Pierre et de Paul, nous avons noté que les histoires de ces deux personnages non seulement se reflètent, mais se complètent. Nous avons signalé certaines des différences entre les parcours pétrinien et paulinien, mais il nous semble qu'employer de manière plus exhaustive les outils méthodologiques de l'analyse narrative pourrait faire ressortir davantage ce qui est propre à chacun, ainsi que la manière dont la mise en récit effectue la transition d'un personnage à l'autre, la progression inhérente à ce que nous avons appelé le « changement de garde ». Par exemple, y a-t-il des indices dans le texte qui permettent d'expliquer la transformation radicale vécue par Saul ? La prédication d'Étienne, quel rôle joue-t-elle dans ce processus ? Et encore, quels sont les effets rhétoriques de la « disparition » du personnage pendant quelques chapitres, après son retour à Tarse ? Le parallèle lucanien entre les

figures emblématiques de Pierre et de Paul a soulevé de multiples questionnements depuis longtemps, notamment par rapport à la fiabilité historique de Luc–Actes vis-à-vis le portrait paulinien qui émerge des épîtres. Sans doute, en fournissant d’autres outils pour explorer les ressemblances aussi bien que les différences entre ces deux personnages, l’analyse narrative offre-t-elle la possibilité de reprendre à nouveaux frais cette réflexion⁶⁷.

En parlant de progression, nous sommes certainement passés trop vite sur quelques données significatives, telle l’évolution qui se vérifie entre l’intelligence christologique de Pierre et celle de Paul, le seul personnage humain du récit lucanien à reconnaître littéralement la filiation divine de Jésus. Certes, cette progression sur le plan christologique doit être comprise dans le contexte de la quête au sujet de l’identité du Nazaréen qui traverse l’ouvrage, mais la reconnaissance de cette filiation marque-t-elle la dernière étape de ce processus ? Autrement dit, y a-t-il d’autres développements en ce sens dans la deuxième moitié des Actes ? En suggérant que l’évolution christologique du personnage de Paul se reflète dans son choix radical et, ultimement, dans sa croissante ressemblance à Jésus Christ, nous avons dit quelque chose de vrai, mais la question demeure. Où cette fidélité accrue trouve-t-elle sa source et surtout, comment la stratégie narrative en rend-elle compte à l’intention du lecteur ? Sur le plan christologique encore, nous avons très brièvement mentionné certaines différences dont témoigne la tradition synoptique⁶⁸. Ce serait un item qui bénéficierait également d’une étude narrative, étant donné que le remaniement de la tradition opéré par Luc privilégie davantage la participation du lecteur⁶⁹ et que seul l’œuvre

⁶⁷ On trouvera une étude narrative de la figure de Paul dans les Actes chez Odile FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du 1^{er} siècle* (Lectio divina, 214), Paris, Éditions du Cerf, 2007.

⁶⁸ Voir ci-dessus les brèves remarques à ce sujet, p. 72-73 et 92, n. 46.

⁶⁹ Un exemple de comment Luc retravaille la tradition en fonction de la participation de Théophile a été fourni au chapitre deuxième de la présente thèse, lorsque nous avons exploré la séquence narrative de Luc 3,1–4,30 (p. 87-90). Les épisodes dont cette séquence est composée (prédication du Baptiste (1) – Luc 3,1-18 ; emprisonnement de Jean (2) – Luc 3,19-20 ; baptême de Jésus (3) – Luc 3,21-22 ; généalogie de Jésus (4) – Luc 3,23-38 ; tentations au désert (5) – Luc 4,1-13 ; prédication de Jésus à Galilée (6) – Luc 4,14-15) se retrouvent en grande mesure dans l’évangile de Marc et dans celui de Matthieu. Toutefois, leur agencement est modifié (en Marc : (1) – 1,1-8 ; (3) – 1,9-11 ; (5) – 1,12-13 ; (2) – 3,14a ; (6) – 3,14b-15 ;

lucanienne ouvre une fenêtre sur les modalités de ce qu'une relation personnelle avec le Ressuscité peut signifier. Comme nous l'avons affirmé plus tôt, il est symptomatique que la reconnaissance explicite de la filiation divine de Jésus revienne à Paul, c'est-à-dire à un témoin de la deuxième génération qui, tout comme Luc et Théophile, n'a pas connu le Seigneur « dans la chair ».

En ce qui a trait encore à la transformation identitaire du lecteur, nous avons offert certains points de repère, surtout à partir des stratégies dévoilées lors de l'analyse de l'épisode d'Actes 10,1–11,18, qui sont reprises par la suite. À cet égard, nous avons essayé de montrer que la démarche itérative et le jeu extrêmement réfléchi de contrôle de l'information caractéristique du sommet d'Actes 10,1–11,18 reviennent à une plus grande échelle dans la mise en récit de l'histoire de Paul. Or, étant donné que cette démarche récapitule l'ensemble du parcours de l'homme de Tarse qui s'étend sur plus de vingt des vingt-huit chapitres du livre (Actes 7,58–28,31), une telle étude nécessiterait un effort beaucoup plus soutenu que celui que nous avons pu fournir ici. En montrant que, grâce à un jeu d'ellipses et de répétitions très intentionnel, le lecteur participe de plus en plus étroitement d'abord à l'expérience de transformation du personnage de Pierre puis à celle de Paul, nous espérons avoir offert une perspective valide et novatrice pour traiter la question de la visée identitaire de l'œuvre à Théophile. Mais il reste beaucoup de

(4) – absent ; en Matthieu : (4) – 1,1-17 ; (évangile d'enfance – 1,18–2,23) ; (1) – 3,1-12 ; (3) – 3,13-17 ; (5) – 4,1-11 ; (2) – 4,12a ; (6) – 4,12b-17), pour que le lecteur devienne le seul témoin de ces événements et qu'il puisse saisir ainsi les enjeux identitaires de la visite à Nazareth (Luc 4,16-30 ; cf. Marc 6,1-6 ; Matthieu 13,53-58), qui préfigurent de manière paradigmatique ceux de l'ensemble du macro-récit. Un élément qui attire tout de suite l'attention dans la séquence créée par Luc est la place accordée à l'emprisonnement du Baptiste. Contrairement à la mise en récit de Marc et surtout à celle de Matthieu, qui fait sentir la présence d'un Jean qui reconnaît Jésus (Matthieu 3,13-15), Luc raconte l'emprisonnement du Baptiste juste avant de relater le baptême, de sorte que, non seulement la présence de Jean passe à l'arrière-plan, mais surtout que la tâche de reconnaître Jésus revient au lecteur, témoin unique de la scène. En fait, l'effort pour favoriser la participation du lecteur devient manifeste depuis le premier verset de l'évangile. Luc ne débute pas, comme le font les autres synoptiques, par une déclaration explicite du narrateur informant le lecteur au sujet de l'identité du protagoniste (« Commencement de la Bonne Nouvelle touchant Jésus Christ, Fils de Dieu » – Marc 1,1 et « Généalogie de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham » – Matthieu 1,1). Au contraire, il ne mentionne même pas le nom de Jésus dans le prologue et préfère « montrer » plutôt que « dire » l'identité du Nazaréen, laissant ainsi au lecteur dès le départ le soin de tirer ses propres conclusions.

richesses contenues dans les mouvements d’aller-retour du récit de Luc, beaucoup plus de complexités dans les méandres de sa narration, que celles que nous avons pu mettre en valeur.

À ce propos, il faut mentionner un élément qui est resté complètement en marge de notre analyse et qui joue certainement un rôle dans l’effort de la stratégie narrative pour transformer la compréhension de soi du lecteur, à savoir les transitions qui affectent le narrateur lucanien, le fait que la voix narrative, qui commence par s’adresser directement à Théophile dans le prologue (narration à la première personne du singulier : ἔδοξε καὶ μοι – Luc 1,3), s’investit d’omniscience par la suite (narration à la troisième personne du singulier) et entre finalement dans l’histoire racontée en tant que personnage du monde du récit (narration à la première personne du pluriel : Actes 16,10-17 ; 20,5-15 ; 21,1-18 ; 27,1–28,16)⁷⁰, sans toutefois abandonner son omniscience relative (par l’alternance de la narration à la troisième personne du singulier : Actes 16,18–20,4 ; 20,16-38 ; 21,19–26,32 ; 28,17-31)⁷¹. Puisque notre recherche s’est limitée à l’épisode d’Actes 10,1–11,18 et que les récits en « nous » n’apparaissent que plus tard dans le contexte des voyages pauliniens, nous n’avons pas traité de ces complexités. Une étude narrative plus poussée sur la manière dont Luc–Actes dans son ensemble construit l’identité du lecteur impliqué devra nécessairement en tenir compte.

Si nous n’avons pas eu à nous prononcer sur ce sujet, nous avons cependant été confrontés, de manière systématique, à l’exacerbation de l’écart cognitif entre le niveau de l’histoire racontée et celui du discours. Il nous semble que la source de cet écart se trouve dans l’hiatus qui sépare la dédicace de l’ouvrage (Luc 1,1-4) et la diégèse proprement dite (à partir de Luc 1,5), c’est-à-dire l’adresse directe de l’auteur impliqué au lecteur par le biais de la voix

⁷⁰ Voir Raymond E. BROWN, *An Introduction to the New Testament* (The Anchor Bible Reference Library), New York / London / Toronto / Sydney / Auckland, Doubleday, 1997, p. 322, n. 98.

⁷¹ N’oublions pas le retour bref à la narration à la première personne du singulier dans le prologue des Actes (ἐποησάμην – 1,1).

narrative (niveau du discours) et la distance qui s'instaure ensuite, lorsque le ton change et le lecteur est plongé quelque peu abruptement dans le monde des personnages du récit (niveau de l'histoire racontée). Grâce à une mise en abyme prospective (Luc 4,16-30) qui « dit *tout* » au lecteur avant que l'histoire n'ait pris véritablement son envol⁷², le décalage persiste sur le plan cognitif. Nous avons découvert que ces notions sont fondamentales et même indispensables pour aborder la problématique de la structuration narrative de l'ensemble de Luc–Actes, laquelle demeure une question ouverte.

À cet égard, nous avons repéré dans le livre des Actes deux sommets qui représentent l'apogée du travail stratégique de l'auteur impliqué à l'intention du lecteur. Ces deux événements coïncident respectivement avec le moment culminant du parcours des deux témoins par excellence qui se partagent le livre, en l'occurrence Pierre (Actes 10,1–11,18) et Paul (Actes 25,13–26,1-32). Nous avons également suggéré que le « concile » de Jérusalem (Actes 15,1-35) constitue un autre point-tournant des Actes, mieux encore, de Luc–Actes, mais *surtout* au niveau de l'histoire racontée. Or, nous n'avons rien dit du récit de la passion, lequel constitue sans aucun doute un véritable sommet, mais cette fois-ci, *surtout* au niveau du discours. En effet, en ce qui concerne les acteurs sur scène, le jugement, crucifixion et mort de Jésus représentent plutôt un creux qu'un sommet de la quête au sujet de son identité. Pour le lecteur, par contre, qui demeure aux côtés de Jésus en témoin silencieux de ses dernières heures, ces événements pénibles viennent accorder une profondeur inouïe à sa compréhension christologique, alors qu'il découvre que ce que les prophètes ont dit sur lui, ainsi que ses propres paroles prophétiques sont en train de s'accomplir⁷³. En ce sens, dans la mise en récit de l'ensemble de Luc–Actes, tous les « sommets »

⁷² Voir ci-dessus, p. 73, n. 7.

⁷³ Ceci est valide aussi pour les événements heureux de l'après-Pâques relatés à la fin du troisième évangile et au début des Actes. Ils constituent un sommet *surtout* au niveau du discours, car le lecteur constate que les paroles prophétiques de Jésus sont en train de se réaliser, alors que les personnages, les disciples en particulier, n'arrivent pas à saisir ces liens et manquent de comprendre le sens profond des événements (Actes 1,6-7). On trouvera ci-dessus (p. 97-98) des exemples de comment le lecteur est confirmé dans sa

ne sont pas équivalents. D'où le besoin de préciser à chaque point-tournant le(s) niveau(x) narratif(s) sollicité(s). En retournant à la question de la structuration de l'ouvrage, une problématique sur laquelle l'exégèse est loin d'atteindre un consensus, il nous semble, encore une fois, qu'une application exhaustive des outils de l'analyse narrative aurait beaucoup à apporter. Les quelques remarques que nous avons faites au fil des pages s'intègrent nécessairement à cet effort.

Notre dernière observation touche à la fonction de l'évangile de l'enfance (Luc 1,5–2,52), que nous avons aussi laissé en marge de cette thèse. Comment l'intégrer dans cette réflexion sur les niveaux narratifs et sur la fonction structurante de la notion de mise en abyme ?⁷⁴ Et encore, comment y intégrer aussi le grand retour qui se vérifie dans l'épisode qui clôture Luc–Actes (Actes 28,17-30) ? Voilà des questionnements qui ouvrent sans doute de nouvelles avenues de réflexion et élargissent en quelque sorte le champ d'application de notre étude dans le domaine de l'exégèse lucanienne.

compréhension christologique, à l'insu des personnages, pendant la passion et aussi pendant les apparitions postpascales. Évidemment, une étude narrative approfondie de ces liens, ainsi que de leurs effets rhétoriques, demeure une piste éventuelle de recherche. Pour le moment, disons seulement ceci : puisque la Pentecôte constitue un point-tournant dans l'intelligence christologique des disciples en général et de Pierre en particulier, les indices offerts par la stratégie narrative avant la Pentecôte visent d'abord et avant tout l'approfondissement de la compréhension christologique du lecteur impliqué, qui demeure dans une position cognitive privilégiée par rapport aux personnages du récit lorsque s'achève l'évangile et commence le livre des Actes.

⁷⁴ Selon l'observation tout à fait pertinente d'ALETTI (voir ci-dessus, p. 90, n. 43), l'évangile d'enfance constitue le moment privilégié dans lequel le lecteur reçoit une information maximale sur l'identité et la vocation des protagonistes, qu'il doit ensuite vérifier dans le reste du récit. En ce sens, avant l'épisode paradigmatique de la visite à Nazareth, l'évangile d'enfance sert à établir l'avantage cognitif du lecteur et à orienter de manière proleptique le déroulement de l'histoire racontée. Pour cette raison, il nous semble que l'évangile d'enfance constitue une vaste mise en abyme prospective, dont il faudrait explorer en détail le fonctionnement, particulièrement la place y accordée à l'observance de la Loi comme garante de l'identité juive des personnages et la place qu'on y attribue aux représentants des Nations. Aussi, il serait intéressant d'explorer les effets rhétoriques de l'hiatus qui se produit, sur le plan temporel et sur le plan de la gestion des personnages, entre les récits de l'enfance et le reste de l'évangile.

Essai de synthèse

Située dans le contexte du débat contemporain sur la notion d'identité, la présente thèse s'est intéressée au rapport entre identité et changement au sein de la tradition chrétienne, en focalisant spécifiquement sur le traitement de ce thème dans ce qu'on appelle par convention « l'œuvre de Luc » (troisième évangile et les Actes des apôtres). Au départ, le choix du corpus lucanien s'est imposé à nous à cause de son caractère véritablement *sui generis*, dû en grande mesure à la place y accordée au phénomène du changement. En effet, dans l'ensemble des livres canoniques produits par les chrétiens, seul le diptyque dédié à Théophile exprime de façon explicite, dans son architecture même, la conscience d'un grand retournement marqué par le sommet, voire le hiatus radical de la résurrection et de l'ascension du Seigneur.

Concrètement, au niveau de l'histoire racontée, Luc–Actes expose les étapes d'une quête d'identité qui concerne en tout premier lieu la personne de Jésus de Nazareth, autant avant qu'après Pâques. Bien que cette quête implique d'une certaine manière tous les acteurs sur scène et bien que l'on puisse identifier une « tendance chez les personnages à entrer dans l'histoire avec une identité donnée et à en sortir avec une autre radicalement différente à cause de l'intervention de Jésus »¹, il devient assez évident que la stratégie narrative lucanienne concentre son attention sur le parcours des apôtres et des disciples, les seuls personnages dont la mise en récit documente l'évolution de manière soutenue, les seuls dont la transformation identitaire à la suite de Jésus devient une véritable mission qui englobe toutes les dimensions de leur existence : la mission/identité d'« être ses témoins », dont Pierre et Paul représentent les figures emblématiques.

¹ Voir ci-dessus, p. 6, n. 24.

Si l'histoire racontée par Luc nous a paru donc idoine pour mener une enquête sur la question de l'identité et ses transformations, une deuxième raison est venue motiver notre choix du corpus lucanien, en l'occurrence l'insistance des exégètes sur la « visée identitaire » de Luc-Actes, le fait que, non seulement le macro-récit *relate* un processus de transformation qui change la compréhension de soi des personnages, mais qu'il *promeut* aussi une mutation de même ordre chez le lecteur. C'est ainsi que les deux versants de notre étude se sont précisés : d'une part, explorer d'un point de vue narratif le changement qui affecte l'identité des personnages au niveau de l'histoire racontée, spécifiquement dans ce sommet de l'œuvre lucanienne qu'est l'épisode d'Actes 10,1–11,18 et d'autre part, au niveau du discours, mettre en lumière le travail de la stratégie narrative pour favoriser, en autant que le récit le peut, la transformation identitaire du lecteur.

L'ensemble de ces éléments se retrouve, d'ailleurs, dans le titre de la présente thèse, *Identité, transformation et mise en récit : Une analyse narrative de l'histoire de Luc, Pierre, Corneille et compagnie (Actes 10,1–11,18)*, lequel nous l'avons voulu suggestif, mettant côte-à-côte, pour ainsi dire, l'« histoire de Luc » et celle « de Pierre et de Corneille », le niveau du discours et celui de l'histoire racontée, non pas pour les confondre ni les égaliser, mais au contraire, pour signifier qu'aussi importante que la péripétie elle-même est la manière dont elle est mise en récit, la façon précise dont elle est configurée en vue d'orienter la participation du lecteur impliqué². Celui-ci est évoqué dans le dernier élément de l'énumération, car la « compagnie » dont il est question dépasse le monde des acteurs du récit (Pierre, Corneille et compagnie) et certainement, le monde de ses premiers destinataires, pour représenter la quête

² Il s'agit d'un principe de base de la narratologie qui postule qu'il n'y a pas d'histoire que racontée : « A naïve reader, unspoiled by the niceties of literary theory and moved to tears by the heart-rending fate of some pair of star-crossed lovers, might well regard the story told as self-evidently more important than its telling. While all narrative is a matter of both *what* and *how*, however, it is evident that in theoretical terms the fundamental of all narrative must ultimately be seen as being the telling : a narrative necessarily involves a story been *told* », O'NEILL, *Fictions of Discourse*, p. 14.

herméneutique du lecteur impliqué, qui, lui, accompagne de manière permanente, « dans le présent de la rencontre avec le texte »³, à travers de coordonnées socio-historiques toujours changeantes, le déroulement de ces histoires emboîtées, censées l'aider à articuler sa propre histoire. En définitive, c'est dans cet exercice d'appropriation que se joue la raison d'être de tout texte narratif : « Le conteur relate ce qui s'est passé de sorte que l'audience puisse, elle aussi, le raconter à son tour »⁴.

Une fois délimité *grosso modo* l'objet double de notre recherche, nous avons dû préciser le sens attribué au mot identité dans le cadre spécifique de notre étude, ce qui nous a permis de déterminer notre choix d'outils narratologiques. Étant donné sa clarté, ainsi que l'importance accordée au rôle du langage – et implicitement, à sa manifestation spécifique dans les textes narratifs –, nous avons retenu la définition de Jenkins⁵. En suivant cet auteur, qui comprend l'identité comme un processus, nous avons fait appel en premier lieu à la notion de mise en récit, car elle permet d'aller au-delà de la fragmentation pour percevoir la progression des événements dans le temps, ainsi que l'articulation des liens entre les différents agents narratifs (auteur impliqué, narrateur, personnages et lecteur impliqué). En deuxième lieu, étant donné que l'identité suppose classification, nous avons accordé une attention particulière à la voix narrative, laquelle constitue, dans le cas de l'œuvre lucanienne, l'outil d'évaluation par excellence dont se sert l'auteur impliqué. Troisièmement, nous avons retenu le concept opératoire du point de vue, lequel nous a aidés à explorer l'identité, concrètement dans sa dimension de connaissance multidimensionnelle. En effet, c'est en rassemblant les fragments d'information que chacun possède, d'après la perspective qui est la sienne, que l'on peut graduellement saisir la cohérence d'une histoire dans laquelle la stratégie narrative s'amuse à jouer avec l'accès à l'information des uns et des autres d'une manière extrêmement sophistiquée. Tout au long de l'analyse, il a été

³ Voir ci-dessus, p. 70, n. 230.

⁴ Voir ci-dessus, p. 67, n. 224.

⁵ Voir ci-dessus, p. 65, n. 218.

question de rendre compte systématiquement du combat herméneutique qui se livre entre le niveau de l'histoire racontée et celui du discours, de percevoir le degré de participation qui est sollicité de chacun à chaque étape du parcours, car c'est à partir des expériences vécues que les uns et les autres prennent graduellement position par rapport à la compréhension de leurs identités respectives.

Après le chapitre premier, dans lequel nous avons situé notre projet de recherche dans le contexte de l'exégèse lucanienne⁶ et particulièrement, dans le cadre spécifique de l'exégèse narrative du micro-récit d'Actes 10,1-11,18⁷, le chapitre deuxième a été consacré à explorer le contexte littéraire de l'épisode dans la mise en récit de Luc-Actes. Pour ce faire, nous avons procédé en trois étapes, en nous arrêtant sur trois moments qui se présupposent sans se confondre dans l'œuvre de Luc : d'abord, la mission/identité de Jésus, ensuite, la mission/identité de l'Église et enfin, la mission/identité de Pierre. À une étude extensive, nous avons préféré l'exploration intensive que l'architecture même du récit lucanien semble autoriser lorsqu'elle fournit des épisodes paradigmatiques, des véritables capsules narratives à caractère proleptique, dans lesquelles les occurrences ponctuelles sont investies d'une qualité emblématique que seul le lecteur peut percevoir.

Le premier arrêt de notre parcours a été l'épisode de la visite à Nazareth (Luc 4,16-30)⁸, lequel inaugure le ministère public de Jésus dans le troisième évangile et constitue simultanément une mise en abyme prospective qui régit l'ensemble du macro-récit. Comme nous l'avons constaté, Nazareth représente un véritable « Big-bang » narratif et théologique qui, non seulement ouvre les avenues thématiques que la stratégie narrative se propose de transiter par la suite, mais qui établit aussi un écart cognitif profond entre le niveau du discours et celui de l'histoire

⁶ Voir ci-dessus, p. 14-48.

⁷ Voir ci-dessus, p. 48-62.

⁸ Voir ci-dessus, p. 72-92.

racontée, de sorte que le lecteur possède en partant la clef herméneutique qui gouverne la totalité de l'histoire. Puisqu'à lui seul est donné de témoigner des événements décisifs qui précèdent l'entrée de Jésus dans la synagogue de son village, le lecteur saisit la véritable identité du protagoniste, alors qu'elle demeure inaccessible aux personnages du récit, lesquels se bornent à le connaître exclusivement « selon la chair ». En même temps qu'il perçoit la logique égoïste et opportuniste des Nazaréens, le lecteur reconnaît aussi la portée de la mission prophétique de Jésus, enracinée, comme celle de ses prédécesseurs, dans la souveraineté d'un Dieu qui ne fait pas de différence entre les êtres humains. Ainsi, autant par rapport à l'identité qu'à la mission du protagoniste, le lecteur est en mesure de juger les positions qui seront adoptées par les uns et par les autres et ce, avant même que Jésus n'ait posé aucun de ses gestes. L'enjeu de la mise en récit consiste désormais à repérer comment, au niveau de l'histoire racontée, les acteurs sur scène arrivent graduellement à saisir ce qui a été révélé en principe au seul lecteur, ce qui implique, réciproquement, l'actualisation et l'enrichissement interprétatif des réalités dévoilées initialement, de manière paradigmatique, au niveau du discours.

À cet égard, nous avons rendu compte d'une progression qui s'avère lente dans l'évangile⁹, car même les apôtres et les disciples, qui demeurent pourtant longtemps en compagnie de Jésus, n'arrivent pas à vraiment saisir *qui il est* et restent, de fait, totalement imperméables à la portée des paroles et des gestes très significatifs, bien que peu nombreux, par lesquels il exprime son ouverture et sa bienveillance vis-à-vis les non-Juifs. Nous avons signalé le rôle proleptique du personnage de Pierre, le premier acteur du récit qui commence à articuler verbalement – et non sans ambiguïté –, sa compréhension de l'identité messianique de Jésus (Luc 9,20). Or, la constatation récurrente du manque d'intelligence des apôtres et des disciples, flagrante dès avant la montée à Jérusalem, jusqu'aux événements entourant la passion et même après la résurrection, montre à quel point ils demeurent tous, y inclus Pierre, des témoins

⁹ Voir ci- dessus, p. 92-102.

incompétents, incapables de comprendre l'identité de leur Maître et donc, la véritable nature de sa mission.

Cette situation change dramatiquement avec la venue de l'Esprit Saint le jour de la Pentecôte, lequel constitue le deuxième micro-récit paradigmatique sur lequel nous nous sommes appuyés pour retracer les signes avant-coureurs des événements narrés en Actes 10,1–11,18¹⁰. Évidemment, l'épisode de la Pentecôte ne saurait être compris indépendamment de celui de la visite à Nazareth. Nous avons mis en relief le rapprochement que la stratégie narrative opère entre ces deux moments liminaires, lequel concerne le « quoi », aussi bien que le « comment ». Par rapport au premier aspect, le contenu théologique, ces deux épisodes inaugurent respectivement la mission de Jésus et celle de l'Église, tout en constituant des moments forts consacrés à traiter d'identité. En ce qui touche au deuxième élément, la forme narrative, il a été intéressant de constater que les caractéristiques fondamentales de la mise en récit retrouvées dans le passage de la première annonce de la Bonne Nouvelle à « tous », à Nazareth, se font présentes aussi dans la configuration de l'épisode de la première annonce apostolique de la Bonne Nouvelle aux Juifs, à Jérusalem, le jour de la Pentecôte.

En ce sens, comme dans les passages qui précédaient la visite à Nazareth, la stratégie narrative approfondit encore l'écart cognitif entre le niveau du discours et celui de l'histoire racontée, cette fois-ci en érigeant le lecteur en seul témoin des rencontres d'après-Pâques entre le Ressuscité et ses disciples. Ainsi, lorsque le jour de la Pentecôte arrive, la perspective du lecteur au sujet des apôtres se démarque décidément de celle des acteurs sur scène, « les Juifs pieux habitant à Jérusalem, [provenant] de toutes les Nations » (Actes 2,5). Contrairement à eux, le lecteur sait que les apôtres ne sont pas « pleins de vin doux » (Actes 2,13), mais « remplis de l'Esprit Saint » (Actes 2,4), donc, que la promesse faite par le Ressuscité avant l'ascension (Actes

¹⁰ Voir ci-dessus, p. 102-105.

1,8) est effectivement en train de se réaliser. En plus, il découvre que, pour la première fois, un personnage du récit, en l'occurrence Pierre, comprend et articule au nom du groupe apostolique l'identité messianique de Jésus et ce, non sur la base d'une logique purement humaine, mais en accord avec le point de vue de Dieu manifesté dans les Écritures d'Israël, que l'apôtre lit en clef christologique. Nous avons souligné l'importance narrative de ce fait : le point de vue du discours est assimilé au niveau de l'histoire racontée, au moment même où Pierre saisit ce qui avait été révélé au seul lecteur depuis l'inauguration du ministère public à Nazareth, à savoir que Jésus est le Christ, « l'oïnt » (Luc 4,18) en qui et par qui s'accomplissent les Écritures (Luc 4,21). Du coup, la dynamique initiale de l'écart commence à être subvertie.

De témoins inadéquats qu'ils étaient, les apôtres deviennent, grâce à la réception de l'Esprit, des témoins qualifiés : une véritable métamorphose qui rend désormais possible la mission d'« être ses témoins », laquelle suppose un lien intrinsèque entre l'intelligence de *qui il est* et leur propre compréhension de *qui ils sont*. Nous avons vu, cependant, que le changement n'est qu'entamé, car la venue de l'Esprit n'en fait pas des êtres parfaitement achevés et infaillibles, mais des personnes en chemin, dont la compréhension vis-à-vis l'agir de Dieu, ainsi que vis-à-vis la portée universelle de leur propre mission/identité est appelée encore à évoluer¹¹. Nous avons maintenu : 1. que les références « universalistes » éparses dans les discours de Pierre au début des Actes répondent à la fonction proleptique accordée encore par la stratégie narrative au personnage ; 2. que le progrès graduel de la mission vers les groupes humains situés en quelque sorte en marge du judaïsme, comme c'est le cas des Samaritains, se veut le résultat d'un concours de circonstances, plutôt que la conséquence de décisions prises au sein de la communauté ecclésiale et 3. qu'un véritable mouvement missionnaire de l'Église vers les Gentils devient possible seulement lorsque l'interdit d'association entre Juifs et non-Juifs est

¹¹ Voir ci-dessus, p. 106-110.

radicalement rejeté et que s'instaure une conception inclusive de l'être humain, enracinée dans une intelligence théologique fondée sur l'impartialité de Dieu.

S'il faut attendre au chapitre 10 des Actes pour que ces conditions soient réunies et que se produise au niveau de l'histoire racontée la première démarche missionnaire éclairée d'un membre de l'Église vers les païens, au niveau du discours, par contre, le lecteur est averti par la stratégie narrative du fait que la *Missio Dei* se étend en direction des Nations bien avant cela. Puisqu'il s'érige encore en témoin unique cette fois-ci de la rencontre qui a lieu sur la route « déserte » qui descend de Jérusalem à Gaza (Actes 8,26-40), ainsi que de l'expérience visionnaire d'Ananie (Actes 9,10-16), le lecteur sait que la Bonne Nouvelle fait son chemin vers les confins de la terre dans le cœur de l'eunuque éthiopien baptisé par Philippe et que la prochaine étape du déploiement missionnaire de l'Église, son engagement actif dans une mission impliquant les Juifs et les non-Juifs sans distinction, se prépare déjà dans le cœur de Saul, son ardent persécuteur.

Après avoir exploré la mission/identité de Jésus et celle de l'Église, surtout par le biais des épisodes paradigmatiques de Luc 4,16-30 et Actes 2,1-41, ainsi que de leurs implications pour la suite du macro-récit, nous avons continué à exposer le contexte préparatoire des événements narrés en Actes 10,1–11,18, en nous arrêtant brièvement sur la mission/identité de Pierre¹². Nous avons soutenu que, bien qu'il y ait des fonctions qui lui sont spécifiques, la mission/identité de l'apôtre ne se distingue pas essentiellement de celle des autres disciples du Ressuscité, dans le sens que l'appel à « être ses témoins » vaut pour lui autant que eux. Nous avons focalisé ensuite sur les épisodes de Lydda et de Joppé¹³, antécédents narratifs immédiats de notre texte et nous avons constaté que, dans ces deux passages, la stratégie narrative exacerbe à

¹² Voir ci-dessus, p. 114-117.

¹³ Voir ci-dessus, p. 117-118.

nouveau le décalage cognitif entre histoire racontée et discours, d'après le patron déjà connu, qui informe systématiquement la configuration narrative des micro-récits programmatiques lucaniens.

À cet égard, la croissante perte de contrôle du personnage de Pierre, qui accède à marcher de plus en plus vers l'inconnu entre Lydda et Joppé, contraste avec l'accès grandissant du lecteur à l'information. Cette distance cognitive entre l'un et l'autre s'augmente au tout début de l'épisode d'Actes 10,1–11,18, alors que la stratégie narrative choisit encore une fois de transformer le lecteur en seul témoin d'événements cruciaux, notamment la vision angélique dont est gratifié le centurion Corneille. Or, puisque nous avons résumé auparavant et de manière assez exhaustive les résultats de l'analyse narrative du micro-récit¹⁴, nous ne reprenons ici que les quatre éléments qui nous semblent le plus saillants : 1. la transformation de l'identité des personnages *relatée* au niveau de l'histoire racontée ; 2. la transformation de l'identité du lecteur *promue* au niveau du discours ; 3. quelques considérations générales au sujet de la notion d'identité, telle que mise en récit dans l'ouvrage de Luc et 4. une synthèse des remarques que notre étude de l'épisode d'Actes 10,1–11,18 nous a permis de faire sur la structure du macro-récit lucanien, considérée d'un point de vue narratif.

En ce qui a trait au premier élément, la transformation *relatée* au niveau de l'histoire racontée, nous avons vu que le parallélisme caractéristique du passage, ainsi que la position privilégiée dont jouit le lecteur au début de l'épisode organisent la mise en récit autour de deux foyers de sens : du point de vue de Pierre, obéir à la voix du Seigneur implique de contrevenir à la Loi et de désavouer du même trait son identité juive, alors que, du point de vue du lecteur impliqué, malgré les raisons irrécusables de l'apôtre, le problème se trouve précisément dans son attitude. Fermé à l'écoute du Seigneur *dans* le présent et accroché si farouchement à des catégories (impur et profane) contestées par l'action purificatrice de Dieu, le discours de Pierre

¹⁴ Voir ci-dessus, p. 244-251.

demeure non pertinent *pour* le présent, sa parole se dénature et par le fait même, son identité/mission de témoin de Dieu en Jésus Christ perd le fondement qui la légitime.

En ce sens, malgré l'interprétation *a priori* de l'apôtre, le lecteur constate que la transformation identitaire *relatée* en Actes 10,1–11,18 n'a rien à voir avec la transgression de la Loi, encore moins avec sa dérogation, mais qu'elle concerne l'identité du témoin dans ce qui le définit en tant que tel : l'enracinement de sa parole, autrement dit l'attitude profonde qui façonne sa manière de comprendre et de s'exprimer, voire sa capacité d'écouter et de communiquer une parole autre que la sienne. Si cet épisode représente, en effet, le sommet de la carrière apostolique de Pierre, c'est précisément parce qu'il met en récit la dernière étape du processus de transformation identitaire du personnage, le moment où il devient enfin témoin de la Bonne Nouvelle dans tout le sens du mot, c'est-à-dire ministre de *la* parole à l'endroit des êtres humains sans distinction prêts à l'écouter.

D'ailleurs, il n'est pas surprenant qu'une fois que ce passage est accompli et que Pierre a réalisé pleinement sa vocation de pêcheur d'êtres humains *at large* (ἀνθρώπους – Luc 5,10), il puisse disparaître graduellement du macro-récit et céder la vedette à cet autre témoin emblématique qui assume désormais le relais : le zélé Paul. Aussi, étant donné l'effort soutenu de la stratégie narrative pour mettre en récit le parcours des apôtres et des disciples, n'est-il pas étonnant non plus que la transformation identitaire des autres personnages du micro-récit (Corneille et compagnie) soit racontée du point de vue de Pierre et de manière plus limitée, du point de vue des apôtres et des frères de Judée. En effet, s'il est important de rendre compte des mutations profondes que l'intervention de Jésus Christ provoque dans la vie des individus comme Corneille, il est d'autant plus essentiel pour la stratégie narrative lucanienne de montrer en détail le changement des perceptions et des attitudes des témoins de la Bonne Nouvelle. Au fond, ce qui importe au niveau du discours est d'entraîner le lecteur dans leur processus intérieur, de lui faire

expérimenter concrètement et intimement ici la dynamique d'un retournement radical, par lequel ceux qui sont perçus initialement par Pierre comme « impurs » (= à éviter) deviennent à ses yeux δεκτός et finalement, ni plus ni moins que saints!, lieu authentique où réside désormais la sainteté divine grâce au don suréminent de l'Esprit¹⁵. Voilà pourquoi, une fois que le lecteur a compris à partir du point de vue de Pierre la dynamique interne de ce retournement, Corneille et les siens peuvent disparaître eux aussi de l'histoire racontée.

Ce qui vient d'être dit introduit nos quelques remarques au sujet du deuxième élément de l'analyse du micro-récit d'Actes 10,1-11,18, sur lequel nous voulons revenir : la transformation de l'identité du lecteur *promue* au niveau du discours. À ce propos, nous avons mis en lumière le jeu de contrôle de l'information extrêmement sophistiqué grâce auquel la stratégie narrative leurre le lecteur, en lui faisant vivre avec une qualité presque empirique les instabilités de l'histoire racontée. À un premier moment d'apparente transparence et objectivité, qui situe le lecteur en position de témoin oculaire des expériences visionnaires de Corneille et de Pierre, succède un deuxième moment, dans lequel il devient évident que l'effet du réel et l'illusoire immédiateté de ces histoires, ainsi que leur côté elliptique, avaient été dessinés intentionnellement en fonction du lecteur impliqué, pour qu'il partage l'incertitude des acteurs sur scène, notamment le total dépaysement que l'irruption inattendue de Dieu provoque chez Pierre.

À cet égard, nous avons remarqué que les pièces d'information supposément manquantes depuis le début de l'épisode avaient été en réalité retenues par la stratégie narrative pour intensifier l'association du lecteur à l'expérience d'incertitude qui vit l'apôtre. Aussi, le lecteur est-il privé de connaître les raisons du changement d'attitude de Pierre à Joppé, qui lui sont révélées seulement lorsque celui-ci arrive à Césarée. Nous avons montré que cette stratégie récurrente d'omission/dévoilement tardif des renseignements sensibles vise à potentialiser sa

¹⁵ Voir ci-dessus, p. 218-220.

participation à la quête qui a lieu au niveau de l'histoire racontée. En ce sens, ce n'est pas simplement en qualité de témoin oculaire que Théophile est sollicité par la stratégie narrative, mais en qualité de participant qui construit ses compétences d'écoute et de discernement au fil du récit, pour qu'il puisse devenir à son tour ministre de *la* parole, à la suite et à l'exemple de Pierre.

Une fois vérifiée l'identification étroite du lecteur au vécu du personnage, le troisième moment de la mise en récit est consacré à renforcer ce lien, en exposant la solidité et l'efficacité accrues de la parole que Pierre a finalement recouvrée grâce à son changement d'attitude. Dit autrement, alors que le lecteur s'associe à l'expérience de l'apôtre, ce dernier s'identifie de son côté au point de vue privilégié par le niveau du discours et devient porte-parole de la stratégie narrative. Du coup, l'écart cognitif entre histoire racontée et discours qui caractérisait le début de l'épisode et concurremment, celui qui marquait aussi le commencement du ministère public finissent par s'effriter, alors que le personnage de Pierre saisit enfin la clef herméneutique qui gouverne la totalité de l'histoire et peut la raconter.

Dans ce contexte, nous avons situé les discours pétriniens à Césarée (Actes 10,34-43) et à Jérusalem (Actes 11,5-17), lesquels constituent deux mises en abyme rétrospectives dont la stratégie narrative profite pour boucler l'ensemble de sa démarche. Nous avons soutenu que le micro-récit paradigmatique d'Actes 10,1-11,18 représente pour ce motif, entre autres, un sommet de Luc-Actes, une des « pointes » du macro-récit : grâce à la prise de parole de Pierre à Césarée, la stratégie narrative reprend le contenu de l'histoire racontée (mise en abyme de l'énoncé) jusqu'aux épisodes préparatoires du « Big-bang » narratif et théologique de Nazareth, alors que, par son intervention à Jérusalem, elle récapitule le niveau du discours (mise en abyme de l'énonciation) jusqu'au projet recteur du prologue, tout en relançant et le monde de l'histoire racontée et le projet de transformation du lecteur. Rappelons-le : il n'est pas étonnant que le lien étroit entre ces deux niveaux narratifs se noue en Actes 10,1-11,18, l'épisode qui représente *le*

sommet de la transformation identitaire du personnage de Pierre et simultanément, *un* sommet de la quête identitaire du lecteur. Comme l'auteur impliqué l'avait laissé entendre par le biais du narrateur depuis le prologue de l'évangile, les identités narratives de l'un et de l'autre (le témoin personnage du récit et le témoin lecteur du récit) sont étroitement interconnectées : si la stratégie narrative raconte l'expérience vécue par Pierre et ses compagnons, les chancelants « témoins oculaires » de la première heure « devenus (γενόμενοι) ministres de *la* parole » (Luc 1,2), c'est dans le but de raffermir Théophile (Luc 1,4), de promouvoir chez lui une transformation de même ordre¹⁶. En définitive, la finalité avouée de l'œuvre de Luc, véhiculée de façon admirable dans le micro-récit programmatique d'Actes 10,1–11,18, est d'articuler de manière narrative la solidité théologique d'une histoire digne de foi, pour aider le lecteur à la redécouvrir, à bâtir sa propre assurance et à le rendre ainsi capable d'en témoigner¹⁷.

Une fois résumées nos découvertes au sujet de la réponse lucanienne à la double question qui nous a mis initialement en chemin (la transformation identitaire que le récit *raconte* chez les personnages et *promet* chez le lecteur), nous offrons maintenant quelques considérations générales sur la notion d'identité telle que mise en récit en Luc–Actes. D'abord, vu le lien récurrent que la stratégie narrative établit entre identité et mission, particulièrement dans les récits paradigmatiques qui ponctuent l'ouvrage (dont nous avons explorés Luc 4,16-30, Actes 2,1-41 et Actes 10,1–11,18), il faut dire que, dans la perspective lucanienne, l'identité n'est pas une essence immobile, un attribut reçu passivement une fois pour toutes. À l'écoute de cette dimension active que Luc met en récit, nous avons préféré de parler de mission/identité (ou d'identité/mission) car, tels qu'il les comprend, l'être et l'agir sont intrinsèquement indissociables. Puisqu'être c'est agir et agir c'est être, la stratégie narrative ouvre chaque nouvelle

¹⁶ Voir ci-dessus, p. 161-162.

¹⁷ Voir ci-dessus, p. 176-177. Comme le remarque en toute justesse RICŒUR : « la pratique du récit consiste en une *expérience* de pensée par laquelle nous nous exerçons à *habiter* des mondes étrangers à nous-mêmes. (...) c'est alors que la lecture devient une provocation à être et à agir autrement », *Temps et récit*, vol. 3, p. 447. Emphase ajoutée.

étape de la mission par un épisode consacré à traiter d'identité, en indiquant ainsi la sorte d'agir dont il est question. En effet, il ne faut pas confondre cette dimension active avec une simple activité, car l'identité/mission engage la totalité de la personne conformément au projet de Dieu et ce, *dans* le moment présent. L'apôtre Pierre l'a bien compris : pour aller jusqu'au bout de sa mission/identité de témoin de Jésus Christ, il a dû se laisser dépayser profondément par Dieu, mettre entre parenthèses ses certitudes les plus chères et accepter la guidance de l'Esprit *dans* le moment présent. Seulement ainsi a-t-il pu articuler une parole pertinente *pour* le présent, car la proclamation de la Bonne Nouvelle ne consiste pas à transmettre un message figé, contraint par les interdits sociaux et les habitudes de toute une vie, mais bien à participer, *dans* le moment présent, à ce que le Seigneur est en train de *faire*.

Par ailleurs, ce qui vient d'être dit ne signifie nullement que l'identité du témoin, telle que Luc la met en récit, soit coupée du passé, détachée de celles qui constituent en quelque sorte ses racines socio-historiques. En fait, la stratégie narrative lucanienne adopte la position contraire : elle souligne le rôle des Écritures d'Israël dans l'intelligence de la véritable identité/mission de Jésus Christ, situe dans ce même contexte la mission/identité de l'Église et revendique la compréhension d'une communauté dans laquelle la foi au Christ n'implique point qu'on fait simplement *tabula rasa* de la Loi. En ce sens, il y a de la place dans l'ecclésiologie lucanienne autant pour les Pharisiens fidèles aux préceptes de Moïse (Actes 15,5), qui savent désormais accomplie la promesse de résurrection contenue dans les Écritures, que pour les Gentils de la maison de Corneille, qui croient au même Seigneur et reçoivent le même Esprit sans besoin de circoncision. C'est dire qu'il y a de la place dans l'Église, autant pour le Juif le plus fier de YHWH, son peuple et son histoire, que pour le Gentil le plus engagé dans les réalisations de l'empire, car Dieu ne fait pas de différence parmi ceux qui le craignent et pratiquent la justice. Toutefois, comme le montre de manière emblématique l'histoire de Paul, tous les deux devront être prêts à éprouver l'incompréhension du « peuple », aussi bien que des Nations (Actes 21,11 ;

28,17), en tant que témoins de celui qui a été lui-même « livré aux païens [par les Juifs] » (Luc 18,32 ; Actes 4,27 ; cf. Luc 9,44). Ultimement, ils n'ont rien à craindre : ils seront délivrés des uns et des autres par le Seigneur (Actes 26,17 ; cf. Actes 12,11)¹⁸.

À la lumière de ce qui précède, il s'ensuit que la notion d'identité, telle que Luc la met en récit, se situe décidément en marge de la casuistique du « noir et blanc ». Elle ne se comprend que de manière dynamique, en tant qu'un processus dans lequel il n'y a pas de données foncièrement fixes, déterminées pour toujours et imperméables au changement. Certes, le Dieu des prophètes d'Israël, de Jésus de Nazareth et de l'Église est le même Dieu impartial de toujours (1 Rois 17,7-16 ; 2 Rois 5,1-14 ; Luc 4,25-27 ; Actes 10,34-35 ; Actes 15,7-11.13-18), mais la réalisation concrète de son plan de salut, dans la contingence de circonstances socio-historiques changeantes, demande des témoins une docilité à toute épreuve à la guidance de l'Esprit Saint, car le champ d'application de *la* parole demeure en processus d'expansion¹⁹. En d'autres mots, dans la perspective de Luc, il ne s'agit pas seulement d'éviter les positions extrêmes de ceux qui prêchent l'immobilisme et des partisans d'une mobilité déracinée, mais il est question surtout de se mettre à l'écoute active de Dieu dans le moment présent, car c'est ultimement lui qui, par le biais de

¹⁸ Voir ci-dessus, p. 287, n. 62.

¹⁹ Au cours de notre analyse, nous avons rendu compte de ce processus d'expansion qui est à la fois géographique et sémantique et qui engage différents personnages du macro-récit. D'abord, Pierre découvre que la notion biblique d'un Dieu *προσωπολήμιτης* (Actes 10,34), opérant surtout dans le contexte des relations sociales à l'intérieur d'Israël, élargit désormais son champ d'application pour embrasser tous les êtres humains sans distinction (voir ci-dessus, p. 193-194). Ensuite, c'est au tour de Jacques d'ouvrir le contexte interprétatif du nom *λαός* (Actes 15,14), qui traduisait exclusivement jusque-là la notion centrale de l'élection d'Israël et qui inclut désormais, d'une manière étonnante, la reconnaissance d'un « peuple » choisi par Dieu, « dès le début » du milieu des païens (voir ci-dessus, p. 259-260). Finalement, il y a le cas de Paul, le seul personnage humain du macro-récit à articuler la filiation divine du Christ (Actes 9,20) et à élargir ainsi, non seulement la compréhension même du Messie des Écritures (voir ci-dessus, p. 267, n. 34), mais aussi l'intelligence christologique qu'avaient atteinte Pierre et Jacques, respectivement. Il s'ensuit qu'il y a du nouveau à chaque étape du parcours, bien au-delà de la première génération de témoins. Comme le font valoir LAVERDIÈRE – THOMPSON : « in a time of change a new understanding of the Church and its mission must be developed out of a new understanding of Jesus Christ and his mission », « New Testament Communities in Transition », p. 596. Théophile est invité à rejoindre ce mouvement, à élargir encore sa compréhension théologique, christologique et ecclésiologique sous l'action de l'Esprit, à l'exemple des témoins qui l'ont précédé. En ce sens, il n'est pas surprenant que l'œuvre lucanienne s'achève par une finale ouverte, comme si la parole revenait désormais au lecteur impliqué, appelé à découvrir la nouveauté de Pâques dans le moment présent.

multiples médiations, incite l'Église à changer en déjouant parfois tous ses calculs. La stratégie narrative lucanienne est convaincue et convaincante à cet égard : une dose élevée d'audace, de « divine folie » est nécessaire pour que la Bonne Nouvelle atteigne les confins de la terre, c'est-à-dire les espaces humains en quête d'Évangile, même les plus invraisemblables. Il ne faut pas attendre de tout saisir avant de se mettre en chemin. Comme Luc le montre à répétition, l'éclairage scripturaire et théologique suit l'expérience de la foi et non vice versa²⁰.

Nous réservons ce dernier moment pour revenir, ne serait-ce que brièvement, sur les remarques que l'étude de l'épisode d'Actes 10,1–11,18 nous a permis de faire au sujet de la structure du macro-récit lucanien considérée d'un point de vue narratif. Ces observations font partie du chapitre quatrième, dans lequel nous avons mis en relief aussi l'importance du « concile » de Jérusalem, apogée d'une progression qui se vérifie *surtout* au niveau de l'histoire racontée²¹, ainsi que la consistance avec laquelle Luc développe, cette fois-ci dans le parcours du témoin emblématique qu'est Paul, le thème de l'identité²² et celui de la continuité/discontinuité de la Loi²³. En essayant de préciser comment les résultats de l'analyse narrative de notre épisode se répercutent sur le reste des Actes, nous avons mis en évidence le rôle fondamental du parallèle entre les figures de Pierre et de Paul, lesquelles incarnent les deux modalités de l'« être témoin ». D'une part, ceux qui « ont vu et entendu » le Seigneur ressuscité après l'avoir connu « dans la chair » (Actes 1,1-3 ; 3,20 ; 13,30-31) et d'autre part, ceux que l'« ont vu et entendu », eux aussi, mais non avant son exaltation (Actes 22,14-15 ; 26,13-18), comme c'est le cas de Paul – et curieusement –, celui de Luc et de Théophile.

²⁰ Voir ci-dessus, p. 255, n. 7.

²¹ Voir ci-dessus, p. 252-265.

²² Voir ci-dessus, p. 281-285.

²³ Voir ci-dessus, p. 285-291.

Étant donné le parallèle que la stratégie narrative établit entre le disciple de la première heure et celui de la deuxième, nous avons lu le cheminement de Paul sur l'arrière-fond du parcours accompli de Pierre²⁴. Concrètement, nous avons essayé de montrer que les reprises de l'expérience visionnaire sur le chemin de Damas (Actes 9,1-19 ; 22,1-21 ; 26,2-23) deviennent plus intelligibles, autant sur le plan narratif que théologique, lorsqu'elles sont interprétées à la lumière des références récurrentes à l'extase de Pierre en Actes 10,9-16 ; 10,28-29 et 11,5-17. Du point de vue narratif, nous avons constaté que le personnage de Paul s'érige à son tour en porte-parole de la stratégie narrative, que la mise en récit de son histoire est aussi sous l'égide de la notion de mise en abyme et que le sommet de son parcours (Actes 25,13-26,32), de manière similaire à celui de Pierre (Actes 10,1-11,18), constitue une « pointe » (la deuxième et la dernière) du macro-récit lucanien²⁵. Sur le plan théologique, nous avons remarqué la continuité, mais aussi la radicalisation des énoncés christologiques et sotériologiques de Paul, le seul personnage de Luc-Actes à articuler explicitement la filiation divine de Jésus (Actes 9,20) et le vide de la Loi vis-à-vis le salut (Actes 13,38-39). Sur ce plan encore, nous avons montré que les mises en abyme (de l'énonciation) qui marquent respectivement le sommet du cheminement de Paul et celui du parcours de Pierre comportent des finalités analogues à l'intention du lecteur : en récapitulant leurs histoires, qui actualisent subtilement mais sûrement les critères recteurs du prologue de l'évangile, la stratégie narrative vise à établir pour Théophile la légitimité largement prouvée de ces témoins dont dépendent à la fois la crédibilité de l'ouvrage et sa capacité d'inspiration, voire sa capacité à « faire de lui », à l'instar de Pierre et de Paul, un témoin digne de ce nom²⁶.

²⁴ Voir ci-dessus, p. 265-280.

²⁵ Voir ci-dessus, p. 249-250, 264-265 et 278-280.

²⁶ Cela, évidemment, en autant que le récit le peut. Bien que la stratégie narrative lucanienne ait mis tout en œuvre pour persuader Théophile, pour le faire habiter « imaginatively a world constructed according to certain values and beliefs » (TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, vol. 1, p. 8), il n'en demeure pas moins « qu'il appartient au lecteur, redevenu *agent*, initiateur d'*action*, de choisir entre les multiples propositions de justesse éthique véhiculées par la lecture. C'est en ce point que la notion d'identité

Nous terminons en redisant ce que nous avons déjà affirmé : il reste encore beaucoup à découvrir par rapport à la construction proprement narrative de l'identité et ses transformations dans l'œuvre de Luc, un sujet vaste et peu abordé à partir de cet angle spécifique. Notre enquête nous a amené à amorcer une réflexion sur la structure de Luc–Actes considérée d'un point de vue narratif, à discerner certaines pistes, certains points de repère qui pourraient relancer l'étude d'un aspect sur lequel l'exégèse lucanienne n'a pas encore atteint un consensus. La réflexion demeure alors ouverte, bien que balisée davantage – espérons-le –, par les constantes narratives repérées, ainsi que par les questions soulevées. Espérons aussi que ces suggestions, ainsi que le vécu de résistance et d'écoute qui a permis de les articuler, puissent servir à inspirer les disciples du Ressuscité dans les transitions personnelles, communautaires et institutionnelles que l'Esprit suscite encore, car c'est à eux, à nous, que le choix inhérent à l'identité revient et que la mission d'« être ses témoins » est confiée *aujourd'hui*.

narrative rencontre sa limite et doit se joindre aux composantes non narratives de la formation du sujet agissant », RICŒUR, *Temps et récit*, vol. 3, p. 447-448.

BIBLIOGRAPHIE

IDENTITÉ

- ALLEGRA, Antonio « Crise de l'*unum*, avènement de l'identité : remarques lockiennes », dans Gabriela FEDERICI VESCOVINI (éd.), *Le problème des transcendants du XIV^e au XVIII^e siècle* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série), Paris, J. Vrin, 2002, p. 229-243.
- BORDEYNE, Philippe, « Identités, langages et expérience de Dieu », dans Olivier ARTUS – Joëlle FERRY (dir.), *L'identité dans l'Écriture. Hommage au professeur Jacques Briend* (Lectio divina, 228), Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 7-17.
- BRUBAKER, Rogers – Frederick COOPER, « Beyond 'Identity' », dans *Theory and Society*, 29 (2000), p. 1-47.
- BYNUM, Caroline W., *Metamorphosis and Identity*, New York, Zone Books, 2005.
- CAMERON, Averil, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse* (Sather Classical Lectures, 55), Berkeley, University of California Press, 1991.
- CARSELLA, Edgardo D. – Bertrand SAINT-SERNIN – Philippe CAPELLE – S.E. Marcelo SÁNCHEZ SORONDO (éds.), *L'identité changeante de l'individu. La constante construction du Soi*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- CHRÉTIENS DANS L'INFORMATION (dir.), *L'identité en panne ou en devenir ?*, préface d'Olivier Abel, Valence, Peuple Libre, 2010.
- DOUGLAS, Mary, « La connaissance de soi », dans *Revue du Mouvement anti-utilitariste en sociologie*, 8/2 (1990), p. 125-136.
- ERIKSON, Erik H., *Identity and the Life Cycle: Selected Papers*, avec une introduction historique de David Rapaport, New York, International Universities Press, 1959.
- GLEASON, Philip, « Identifying Identity : A Semantic History », dans *The Journal of American History*, 69/4 (1983), p. 910-931.
- HANDLER, Richard, « Is 'Identity' a Useful Cross-Cultural Concept ? », dans John GILLIS (éd.), *Commemorations : The Politics of National Identity*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 27-39.
- HORRELL, David, « 'Becoming Christian' : Solidifying Christian Identity and Content », dans Anthony J. BLASI – Jean DUHAIME – Paul-André TURCOTTE (éds.), *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Walnut Creek / Lanham / New York / Oxford, Altamira Press, 2002, p. 309-335.
- JENKINS, Richard, *Social Identity* (Key Ideas), troisième édition, London / New York, Routledge, 2008.

- KRAEMER, David C., *Jewish Eating and Identity through the Ages* (Routledge Advances in Sociologie, 29), New York, Routledge, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, (éd.), *L'identité : Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France (1974-1975)* (Quadrige. Grands Textes), sixième édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2010 ; reprise de *L'identité : Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Grasset, 1977.
- LIEU, Judith, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- _____, « The New Testament and Early Christian Identity », dans *Neither Jew nor Greek ? Constructing Early Christianity*, London, T. & T. Clark, 2002, p. 191-209.
- MARSHAL, Hervé, *L'identité en question* (Philo), Paris, Ellipses, 2006.
- PIAGET, Jean, *Épistémologie et psychologie de l'identité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Cerf, 1990.
- _____, « L'identité narrative », dans *Esprit*, 78 (1988), p. 295-304.
- _____, « L'identité narrative », dans Pierre BÜHLER – Jean-François HABERMACHER (éds.), *La narration. Quand le récit devient communication* (Lieux théologiques, 12), Genève, Labor et Fides, 1988, p. 287-307.
- SEN, Amartya, *Identité et violence. L'illusion du destin*, traduit de l'anglais par Sylvie Kleiman-Lafon, Paris, Odile Jacob, 2007.
- SOMERS, Margaret R., « The Narrative Constitution of Identity : A Relational and Network Approach », dans *Theory and Society*, 23 (1994), p. 605-649.
- TAYLOR, Charles, *The Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

ÉXEGÈSE

- ACHTEMEIER, Paul J., « An Elusive Unity : Paul, Acts, and the Early Church », dans *The Catholic Biblical Quarterly*, 48 (1986), p. 1-26.
- ALETTI, Jean-Noël, *Quand Luc raconte : Le récit comme théologie* (Lire la Bible, 115), Paris, Éditions du Cerf, 1998.
- _____, *L'art de raconter Jésus Christ : L'écriture narrative de l'évangile de Luc* (Parole de Dieu), Paris, Éditions du Seuil, 1989.

- ALEXANDER, Loveday C. A., « “This Is That” : The Authority of Scripture in the Acts of the Apostles », dans Sang-Won (Aaron) SON (éd.), *History and Exegesis. New Testament Essays in Honor of Dr. E. Earle Ellis for His 80th Birthday*, New York / London, T. & T. Clark, 2006, p. 55-72.
- _____, « The Acts of the Apostles as an Apologetic Text », dans Mark EDWARDS – Martin GOODMAN – Simon PRICE (éds.) in association with Christopher ROWLAND, *Apologetics in the Roman Empire : Pagans, Jews, and Christians*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 15-44.
- _____, *The Preface to Luke's Gospel. Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1* (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 78), Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- ALON, Gedalyahu, « The Levitical Uncleaness of Gentiles », dans *Jews, Judaism and the Classical World : Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*, Jerusalem, The Magnes Press, 1977, p. 146-189.
- ARTERBURY, Andrew E., *The Custom of Hospitality in Antiquity and Its Importance for Interpreting Acts 9:43–11:18*, thèse de doctorat, Baylor University, 2003.
- BARRETT, Charles K., *The Acts of the Apostles. A Shorter Commentary*, London, T. & T. Clark, 2002.
- BARTHES, Roland, « L’analyse structurale du récit. À propos d’Actes X–XI », dans *Recherches de Science Religieuse*, 58 (1970), p. 17-37.
- BARTON, George A., « Prof. Torrey’s Theory of the Aramaic Origin of the Gospels and the First Half of the Acts of the Apostles », dans *Journal of Theological Studies*, 36 (1935), p. 357-373.
- BASSLER, Jouette, « Luke and Paul on Impartiality », dans *Biblica*, 66 (1985), p. 546-552.
- BLACK, Robert A., *The Conversion Stories in the Acts of the Apostles : A Study of Their Forms and Functions*, thèse de doctorat, Emory University, 1985.
- BOISMARD, Marie-Émile – Arnaud LAMOUILLE, *Les actes des deux apôtres*, (Études bibliques. Nouvelle série, 12-14), Paris, Gabalda, 1990.
- BOND, L. Susan, « Acts 10:34-43 », dans *Interpretation*, 56/1 (2002), p. 80-83.
- BONNEAU, Normand, « Suspense in Mark 5:21-43. A Narrative Study of Two Healing Stories », dans *Theoforum*, 36 (2005), p. 131-154.
- _____, « Jesus and Human Contingency in Mark : A Narrative-Critical Reading of Three Healing Stories », dans *Theoforum*, 32 (2001), p. 321-340.
- BONZ, Marianne P., *The Past as Legacy : Luke–Acts and Ancient Epic*, Minneapolis, Fortress Press, 2000.

- BOVON, François, « Le Dieu de Luc », dans *L'œuvre de Luc* (Lectio divina, 130), Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 221-242.
- _____, « Tradition et rédaction en Actes 10,1–11,18 », dans *Theologische Zeitschrift*, 26 (1970), p. 22-45.
- BRAWLEY, Robert L., *Luke–Acts and the Jews. Conflict, Apology and Conciliation* (Society of Biblical Literature. Monograph Series, 33), Atlanta, Scholars Press, 1987.
- BRENTON, Lancelot C. L., *The Septuagint with Apocrypha : Greek and English*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1986.
- BROWN, Raymond E., *An Introduction to the New Testament* (The Anchor Bible Reference Library), New York / London / Toronto / Sydney / Auckland, Doubleday, 1997.
- BRUCE, Frederic F., *The Book of the Acts* (The New International Commentary on the New Testament), édition révisée, San Francisco, Eerdmans, 1988.
- BURCHARD, Christophe, « A Note on 'PHMA in JosAs 17:1f. ; Luke 2:15,17 ; Actes 10:37 », dans *Novum Testamentum*, 27 (1985), p. 281-295.
- CADBURY, Henry J., « Some Lucan Expressions of Time (Lexical Notes on Luke–Acts VII) », dans *Journal of Biblical Literature*, 82 (1963), p. 272-278.
- _____, *The Making of Luke–Acts*, London, S.P.C.K., 1958.
- _____, « Commentary on the Preface of Luke », dans Frederick J. FOAKES-JACKSON – Kirsopp LAKE (éds.), *The Beginnings of Christianity. The Acts of the Apostles*, vol. II, London, MacMillan, 1920-1933, p. 489-510.
- _____, « The Purpose Expressed in Luke's Preface », dans *The Expositor*, 21 (1921), p. 431-441.
- _____, *The Style and Literary Method of Luke* (Harvard Theological Studies, 6), Cambridge, Harvard University Press, 1920.
- CALLAN, Tim, « The Background of the Apostolic Decree (Actes 15:20,29 ; 21:25) », dans *Catholic Biblical Quarterly*, 55 (1993), p. 284-297.
- CATCHPOLE, David R., « The Anointed One in Nazareth », dans *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 84), Sheffield, J.S.O.T. Press, 1993, p. 231-251.
- CHILTON, Bruce, « Announcement in Nazara. An Analysis of Luke 4:16-21, dans Richard T. FRANCE – David WENHAM (éds.), *Gospel Perspectives II*, Sheffield, J.S.O.T. Press, 1981, p. 147-172.
- CLEMENTS, Ronald E., « The Old Testament Background of Acts 10:34-35 », dans Naymond H. KEATHLEY (éd.), *With Steadfast Purpose : Essays in Honor of Henry Jackson Flanders Jr.*, Waco, Baylor University, 1990, p. 203-216.

- COHN-SHERBOK, Rabbi Dan, « Some Reflections on James Dunn's : 'The Incident at Antioch (Gal 2.11-18)' », *Journal for the Study of the New Testament*, 18 (1983), p. 68-74.
- COMMISSION PONTIFICALE BIBLIQUE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Montréal, Éditions Paulines, 1994.
- CONZELMANN, Hans, *Acts of the Apostles. A Commentary on the Acts of the Apostles* (Hermeneia), Philadelphia, Fortress Press, 1987.
- CREED, John M., *The Gospel According to Luke : The Greek Text with Introduction Notes and Indices*, London, Macmillan, 1930.
- CROCKETT, Larrimore C., « Luke 4:25-27 and Jewish-Gentile Relations in Luke-Acts », dans *Journal of Biblical Literature*, 88 (1969), p. 177-183.
- DANKER, Frederick W., « St. Luke for a New Millennium : The Middle and the End are in the Beginning », dans *Currents in Theology and Mission*, 28/1 (2001), p. 5-16.
- DE FEYTAUD, Jacques, *Les Actes des deux apôtres : Pierre et Paul*, Paris, P. Téqui, 1998.
- DENOVA, Rebecca I., *The Things Accomplished Among Us. Prophetic Tradition in the Structural Pattern of Luke-Acts* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 141), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.
- DERRETT, J. Duncan M., « Clean and Unclean Animals (Acts 10:15, 11:9) : Peter's Pronouncing Power Observed », dans *Heythrop Journal*, 29 (1988), p. 205-221.
- DE SOLAGES, Bruno, *La composition des évangiles de Luc et Matthieu et leurs sources*, Leiden, E. J. Brill, 1973.
- DIBELIUS, Martin, « The First Christian Historian », dans *Studies in the Acts of the Apostles*, traduction de Mary Ling, London, S.C.M. Press, 1973, p. 123-137.
- _____, « The Speeches in Acts and Ancient Historiography », dans *Studies in the Acts of the Apostles*, traduction de Mary Ling, London, S.C.M. Press, 1973, p. 138-191.
- _____, « The Conversion of Cornelius », dans *Studies in the Acts of the Apostles*, traduction de Mary Ling, London, S.C.M. Press, 1973, p. 109-122.
- _____, « The Apostolic Council », dans *Studies in the Acts of the Apostles*, traduction de Mary Ling, London, S.C.M. Press, 1973, p. 93-101.
- DILLON, Richard J., « Acts of the Apostles », dans Raymond E. BROWN – Joseph A. FITZMYER – Roland E. MURPHY (éds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, London, Geoffrey Chapman, 1993, p. 745-747.
- DION, Paul E., « Dt 12 et la vision de Pierre à Joppé », dans *Science et Esprit*, 36 (1984), p. 207-210.

- DIONNE, Christian, *La Bonne Nouvelle de Dieu : une analyse de la figure narrative de Dieu dans les discours pétriniens d'évangélisation des Actes des Apôtres* (Lectio divina, 195), Paris, Éditions du Cerf, 2004.
- _____, *L'annonce de la bonne nouvelle de Dieu : une analyse de la figure narrative de Dieu dans les discours pétriniens d'évangélisation des Actes (Ac 2,14-40 ; 3,12-26 ; 4,8-12 ; 5,29-32 et 10,34-43)*, thèse de doctorat, Université Saint-Paul, 2001.
- DJOMHOUE, Priscille, *Étranger dans la maison de Dieu ? Étude narrative d'Actes 10,1-11,18 et essai d'actualisation* (Réflexions théologiques du Sud), Yaoundé, Éditions CLE, 2007.
- DUMAIS, Marcel, « Les Actes des Apôtres. Bilan et orientations », dans Michel GOURGUES – Léo LABERGE (éds.), « *De bien de manières* ». *La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle*, Actes du Cinquantenaire de l'ACEBAC, Montréal, Fides / Paris, Éditions du Cerf, 1995, p. 305-364.
- _____, « Le langage des discours d'évangélisation des Actes : une forme de langage symbolique ? », dans Jacob KREMER (éd.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium, 48), Gembloux, Duculot, 1979, p. 457-466.
- DUNN, James D. G., « The Incident at Antioch (Gal 2:11-18) », dans *Journal for the Study of the New Testament* 18 (1983), p. 3-75.
- DUPONT, Jacques, « Les discours de Pierre dans les Actes et le chapitre XXIV de l'Évangile de Luc », dans Frans NEIRYNCK (éd.), *L'Évangile de Luc. The Gospel of Luke* (Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium, 32), édition révisée et élargie de *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*, Leuven, Leuven University Press / Peeters, 1989, p. 239-284.
- _____, « 'Le Seigneur de tous' (Ac 10:36 ; Rm 10:12) : Arrière-fond scripturaire d'une formule christologique », dans Gerald F. HAWTHORNE (éd.), *Tradition and Interpretation in the New Testament, FS. Edward E. Ellis*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987, p. 229-236.
- _____, « La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc », dans *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 118), Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 457-511.
- _____, « La mission de Paul d'après Ac 26,16-23 et la mission des Apôtres d'après Lc 24,44-49 et Ac 1,8 », dans *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 118), Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 446-456.
- _____, « Assis à la droite de Dieu », dans *Nouvelles études sur les Actes des apôtres* (Lectio divina, 118), Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 210-295.
- _____, « Les discours de Pierre », dans *Nouvelles études sur les Actes des apôtres* (Lectio divina, 118), Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 58-111.

- _____, « La question du plan des Actes à la lumière d'un texte de Lucien de Samosate », dans *Nouvelles études sur les Actes des apôtres* (Lectio divina, 118), Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 24-36.
- _____, *The Salvation of the Gentiles : Essays on the Acts of the Apostles*, traduit par John R. Keating, New York, Paulist Press, 1979.
- _____, « L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes », *Études sur les Actes des apôtres* (Lectio divina, 45), Paris, Éditions du Cerf, 1967, p. 245-282.
- EISEN, Ute E., *Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 58), Fribourg, Academic Press / Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- _____, « Boundary Transgression and the Extreme Point », dans Jane SCHABERG – Alice BACH – Esther FUCHS (éds.), *On the Cutting Edge : The Study of Women in Biblical Worlds. Essays in Honour of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, New York, Continuum, 2004, p. 154-170.
- ELLIS, Edward. E., *The Gospel of Luke* (The Century Bible. New Edition), London, Nelson, 1966.
- ESLER, Philip F., *Community and Gospel in Luke–Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Monograph Series. Society for New Testament Studies, 57), Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- EVANS, Craig A., « Jesus and the Spirit : On the Origin and Ministry of the Second Son of God », dans Craig A. EVANS – James A. SANDERS (éds.), *Luke and Scripture : The Function of Sacred Tradition in Luke–Acts*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, p. 26-45.
- FERGUSON, Everett *Backgrounds of Early Christianity*, deuxième édition, Grand Rapids, Eerdmans, 1993.
- FITZMYER, Joseph A., *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, 31), New York, Doubleday, 1998.
- _____, *The Gospel According to Luke I–IX. Introduction, Translation, and Notes* (The Anchor Bible, 28), Garden City, Doubleday, 1981.
- FLESSEN, Bonnie J., *An Exemplary Man : Cornelius and Characterization in Acts 10*, Eugene, Pickwick, 2011.
- FLICHY, Odile, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du 1^{er} siècle* (Lectio divina, 214), Paris, Éditions du Cerf, 2007.
- _____, « Inscrire la nouveauté dans la continuité », dans Émanuelle STEFFEK – Yvan BOURQUIN (éds.), *Raconter, Interpréter, Annoncer. Parcours du Nouveau Testament. Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60^e anniversaire*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 260-272.

- FOAKES-JACKSON, Frederick J. – Kirsopp LAKE, « The Internal Evidence of Acts », dans Frederick J. FOAKES-JACKSON – Kirsopp LAKE (éds.), *The Beginnings of Christianity. The Acts of the Apostles*, vol. II, London, MacMillan, 1920-1933, p. 121-203.
- GASQUE, W. Ward, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 17), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975.
- GAVENTA, Beverly R., « Learning and Relearning the Identity of Jesus from Luke–Acts », dans Beverly R. GAVENTA – Richard B. HAYS (éds.), *Seeking the Identity of Jesus. A Pilgrimage*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008, p. 148-165.
- _____, *Acts* (Abingdon New Testament Commentaries), Nashville, Abingdon Press, 2003.
- _____, « Toward a Theology of Acts. Reading and Rereading », dans *Interpretation*, 42 (1988), p. 146-157.
- _____, *From Darkness to Light : Aspects of Conversion in the New Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1986.
- GILBERT, Gary, « Roman Propaganda and Christian Identity in the Worldview of Luke–Acts », dans Todd PENNER – Caroline Vander STICHELE (éds.), *Contextualizing Acts : Lucan Narrative and Greco-Roman Discourse* (Society of Biblical Literature. Symposium Series, 20), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, p. 233-256.
- GOODENOUGH, Erwin R., « The Perspective of Acts », dans Leander E KECK – J. Louis MARTIN (éds.), *Studies in Luke–Acts : Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Nashville, Abingdon Press, 1966, p. 51-59.
- GOURGUES, Michel, *Marc et Luc : trois livres, un Évangile. Repères pour la lecture* (Lectures bibliques, 48), Montréal, Médiaspaul, 2007.
- _____, « Du centurion de Capharnaüm au centurion de Césarée : Luc 7,1-10 et sa fonction proleptique par rapport à Actes 10,1–11,18 », dans *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt : FS. für Albert Fuchs* (Linzer philosophisch-theologische Beiträge, Bd. 7), Frankfurt am Main, Peter Lang, 2002, p. 259-269.
- _____, *Les deux livres de Luc : clés de lecture du troisième Évangile et des Actes*, (Connaître la Bible, 7-8), Bruxelles, Lumen Vitae, 1998.
- _____, *Mission et communauté (Actes des Apôtres 1–12)* (Cahiers évangile, 60), Paris, Service Biblique Évangile et Vie, Éditions du Cerf, 1987.
- HAENCHEN, Ernest, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, traduit par Bernard Noble et Gerard Shinn à partir de la 14^e édition allemande (1965), Philadelphia, Westminster Press, 1971.
- HANDY, David A., *The Gentile Pentecost : A Literary Study of the Story of Peter and Cornelius (Acts 10:1–11:18)*, thèse de doctorat, Union Theological Seminary, 1998.
- HANSON, Robert P. C., *The Acts*, Oxford, Clarendon Press, 1967.

- HAULOTTE, Edgar, « Fondation d'une communauté de type universelle : Actes 10,1-11,18 », dans *Recherches en science religieuse*, 58 (1970), p. 63-100.
- HENGEL, Martin, *The Zealots : Investigations Into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I Until 70 A.D.*, traduit par David Smith, Edinburgh, T. & T. Clark, 1989.
- HENZER, Dagmar, « Peter : A Transgressor in His Own Time », dans Claudia JANSSEN – Ute OCHTENDUNG – Beate WHEN (éds.), *Transgressors : Toward a Feminist Biblical Theology*, traduit par Linda M. Maloney, Collegeville, Liturgical Press, 2002, p. 47-51.
- HILL, David, « The Rejection of Jesus at Nazareth (Luke iv 16-30) », dans David E. ORTON (éd.), *The Composition of Luke's Gospel : Selected Studies from Novum Testamentum* (Brill's Readers in Biblical Studies, 1), Leiden, E. J. Brill, 1999, p. 20-39.
- HORREL, David G., « 'Becoming Christian' : Solidifying Christian Identity and Content », dans Anthony J. BLASI – Jean DUHAIME – Paul-André TURCOTTE (éds.), *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Walnut Creek / Lanham / New York / Oxford, Altamira Press, 2002, p. 309-335.
- HOULDEN, James L., « A Response to James D. G. Dunn » dans *Journal for the Study of the New Testament*, 18 (1983), p. 58-67.
- HOUSE, Colin, « Defilement by Association : Some Insights from the Usage of κοινός/κοινόω in Acts 10 and 11 », dans *Andrews University Seminary Studies*, 21/2 (1983), p. 143-153.
- HUMPHREY, Edith M., « Collision of Modes ? Vision and Determining Argument in Acts 10:1-11:18 », dans *Semeia*, 71 (1995), p. 65-84.
- JERVELL, Jacob, *The Theology of the Acts of the Apostles (New Testament Theology)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- _____, « The Church of Jews and Godfearers », dans Joseph B. TYSON (éd.), *Luke-Acts and the Jewish People*, Minneapolis, Augsburg Publication House, 1988, p. 11-20.
- _____, *Luke and the People of God : A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis, Augsburg Publication House, 1972.
- JOHNSON, Luke T., *Scripture and Discernment. Decision Making in the Church*, Nashville, Abingdon Press, 1996 ; reprise de *Decision Making in the Church : A Biblical Model*, Philadelphia, Fortress Press, 1983.
- _____, *The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina Series, vol. 5), Collegeville, Liturgical Press, 1992.
- _____, « On Finding the Lucan Community : A Cautious Cautionary Essay », dans Paul J. ACHTEMEIER (éd.), *Society of Biblical Literature 1979. Seminar Papers*, vol. I, Chico, Scholars Press, 1981, p. 87-100.
- JUEL, Donald, *Luc-Actes : La promesse de l'histoire* (Lire la Bible, 80), traduit de l'anglais par Marie-Françoise Brunet, Paris, Éditions du Cerf, 1987.

- KARRIS, Robert J., « Poor and Rich : The Lucan Sitz im Leben », dans Charles H. TALBERT (éd.), *Perspectives on Luke–Acts* (Perspectives in Religious Studies. Special Studies Series, 5), Edinburgh, T. & T. Clark, 1978, p. 112-125.
- KAYAMA, Hisao, « The Cornelius Story in the Japanese Cultural Context », dans Daniel SMITH-CHRISTOPHER (éd.), *Text and Experience : Towards a Cultural Exegesis of the Bible* (The Bible Seminar, 35), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 180-194.
- KELLEY, Shawn J., « *And Your Young Will See Visions* » : A Functionalist Literary Reading of the Visions to Saul and Peter in Acts, thèse de doctorat, Vanderbilt University, 1991.
- KILPATRICK, George D., « The Gentiles and the Strata of Luke », dans Otto BRÖCHER – Klaus HAACKER (éds.), *Verborum Veritas, FS. Gustaf Stählin*, Wuppertal, R. Brockhaus, 1970, p. 83-88.
- _____, « *AAOI* at Luke II.31 and Acts IV.25-27 », dans *Journal of Theological Studies*, 16 (1965), p. 127.
- KIM, Chan-Hie, « Reading the Cornelius Story from an Asian Immigrant Perspective », dans Fernando F. SEGOVIA – Mary Ann TOLBERT (éds.), *Reading from This Place*, vol. 1: *Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, p. 165-174.
- KODELL, Jerome, « Luke's Gospel in a Nutshell (Luke 4,16-30) », dans *Biblical Theology Bulletin*, 13 (1983), p. 16-18.
- KRODEL, Gerhard A., *Acts* (Augsburg Commentary on the New Testament), Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1986.
- KURZ, William S., « Effects of Variant Narrators in Acts 10–11 », dans *New Testament Studies*, 43 (1997), p. 570-586.
- LAHURD, Carol J. S., *The Author's Call to the Audience in the Acts of the Apostles : A Literary-Critical-Anthropological Reading*, thèse de doctorat, University of Pittsburgh, 1987.
- LAVERDIERE, Eugene A. – William G. THOMPSON, « New Testament Communities in Transition : A Study of Matthew and Luke », dans *Theological Studies*, 37 (1976), p. 567-597.
- LEANNEY, Alfred R. C., *A Commentary to the Gospel of Luke* (Black's New Testament Commentaries, 3), London, A. & C. Black, 1958.
- LESTER, Russell, « Galatians 2:1-10 and Acts : An Old Problem Revisited », dans Naymond H. KEATHLEY (éd.), *With Steadfast Purpose : Essays on Acts in honour of Henry Jackson Flanders Jr.*, Waco, Baylor University, 1990, p. 217-231.
- LEVINSKAYA, Irina, « The Italian Cohort in Acts 10:1 », dans Peter J. WILLIAMS *et al.* (éds.), *The New Testament in Its First Century Setting. Essays on Context and Background in Honour of Bruce W. Winter in his 65th Birthday*, Grand Rapids, Eerdmans, 2004, p. 106-125.

- LOHSE, Eduard, « *Prosôpolêmtês* », dans Gerhard FRIEDRICH (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, traduction de Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1968, p. 779-780.
- MADDOX, Robert, *The Purpose of Acts* (Studies of the New Testament and Its World, 3), édité par John RICHES, Edinburgh, T. & T. Clark, 1982.
- MARGUERAT, Daniel, *Les Actes des apôtres (1–12)* (Commentaire du Nouveau Testament, Va), Genève, Labor et Fides, 2007.
- _____, « Luc, metteur en scène des personnages », dans Camille FOCANT – André WENIN (éds.), *Analyse narrative et Bible : Deuxième Colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004* (Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium, 191), Leuven, Leuven University Press / Peeters, 2005, p. 281-295.
- _____, « L'exégèse biblique à l'heure du lecteur », dans Daniel MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (Le Monde de la Bible, 48), Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 13-40.
- _____, « Le discours, lieu de (re)lecture du récit. Actes 2 et 26 », dans Daniel MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (Le Monde de la Bible, 48), Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 395-409.
- _____, « Les Actes des apôtres », dans Daniel MARGUERAT (éd.), *Introduction au Nouveau Testament : son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible, 41), 2^e édition augmentée, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 105-128.
- _____, *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 180), Paris, Éditions du Cerf / Genève, Labor et Fides, 1999.
- _____, « Luc–Actes : une unité à construire », dans Jozef VERHEYDEN (éd.), *The Unity of Luke–Acts* (Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium, 142), Leuven, Leuven University Press / Peeters, 1999, p. 57-81.
- _____, « Entrer dans le monde du récit. Une présentation de l'analyse narrative », dans *Transversalités*, 59 (1996), p. 1-17.
- MARGUERAT, Daniel – Yvan BOURQUIN, *La Bible se raconte : Initiation à l'analyse narrative*, Paris, Éditions du Cerf / Genève, Labor et Fides / Montréal, Novalis, 1998.
- MARIN, Louis, « Essai d'analyse structurale d'Actes 10,1–11,18 », dans *Recherches en science religieuse*, 58 (1970), p. 39-61.
- MARSHALL, I. Howard, *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary* (The Tyndale New Testament Commentaries), London, Inter-Varsity Press, 1980.
- MATERA, Frank J., « Acts 10:34-43 », dans *Interpretation*, 41/1 (1987), p. 62-66.

- MATHIEU, Yvan, *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc (Évangile et Actes des apôtres) : une approche synchronique* (Études bibliques, 52), Paris, Gabalda, 2004.
- _____, *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc (Évangile et Actes des apôtres) : une approche synchronique*, thèse de doctorat, Université Saint-Paul, 2000.
- MATSON, David L. – Waren S. BROWN, « Tuning the Faith : The Cornelius Story in Resonance Perspective », dans *Perspectives in Religious Studies*, 33/4 (2006), p. 449-465.
- MATSON, David L., *Household Conversion Narratives in Acts : Pattern and Interpretation* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 123), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.
- MATTILL Jr., Andrew J., « The Purpose of Acts : Schneckenburger Reconsidered », dans W. Ward GASQUE – Ralph P. MARTIN (éds.), *Apostolic History and the Gospel : Biblical and Historical Essays Presented to Frederick F. Bruce*, Grand Rapids, Eerdmans, 1970, p. 108-122.
- MBILISI, Étienne L., *D'Israël aux nations. L'horizon de la rencontre avec le Sauveur dans l'oeuvre de Luc* (Publications universitaires européennes, Série XXIII/831, Théologie), Frankfurt am Main, Peter Lang, 2006.
- MEEK, James A., *The Gentile Mission in Old Testament Citations in Acts : Text, Hermeneutic, and Purpose* (Library of New Testament Studies, 385), London, T. & T. Clark, 2008.
- MILGROM, Jacob, *Leviticus 1-16 : A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, vol. 3), New York, Doubleday, 1991.
- MOSCATO, Mary A., « Current Theories Regarding the Audience of Luke–Acts », dans *Currents in Theology and Mission*, 3 (1976), p. 255-361.
- MOULE, Charles F. D., « Once More, Who Were the Hellenists ? », dans *Expository Times*, LXX (1959), p. 100-102.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome, « Lots of God-Fearers ? *Theosebeis* in the Aphrodisias Inscription », dans *Revue Biblique*, 99/2 (1992), p. 418-424.
- NEIRYNCK, Frans, « Luke 4:16-30 and the Unity of Luke–Acts », dans Jozef VERHEYDEN (éd.), *The Unity of Luke–Acts* (Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium, 142), Leuven, Leuven University Press / Peeters, 1999, p. 357-395.
- _____, « Actes 10,36-43 et l'Évangile », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 60 (1984), dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 60 (1984), p. 109-117.
- NEYREY, Jerome, « The Symbolic Universe of Luke–Acts : 'They Turn the World Upside Down' », dans Jerome NEYREY (éd.), *The Social World of Luke–Acts : Models of Interpretation*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1991, p. 271-305.
- _____, « Ceremonies in Luke–Acts : The Case of Meals and Table-Fellowship », dans Jerome NEYREY (éd.), *The Social World of Luke–Acts : Models of Interpretation*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1991, p. 361-388.

- NOCK, Arthur D., « The Book of Acts », dans *Essays on Religion and the Ancient World*, vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 821-832.
- _____, *Conversion : The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Clarendon Press, 1933.
- NOVAK, David, *The Image of the Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws* (Toronto Studies in Theology, vol. 14), Lewinston / Queenston / Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1983.
- O'FEARGHAIL, Fearghus, « Rejection in Nazareth : Luke 4:22 », dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 75 (1984), p. 60-72.
- OXLEY, Simon, « Certainties Transformed : Jonah and Acts 10:9-35 », dans *Ecumenical Review*, 56/3 (2004), p. 322-326.
- PANNIKAR, Raimundo, « The Crux of Christian Ecumenism : Can Universality and Chosenness Be Held Simultaneously ? », dans *Journal of Ecumenical Studies*, 26/ 1 (1989), p. 82-99.
- PARSONS, Mikeal C., « “Nothing Defiled AND Unclean” : The Conjonction’s Fonction in Acts 10:14 », dans *Perspectives in Religious Studies*, 27/3 (2000), p. 263-274.
- PENNER, Todd, *In Praise of Christian Origins : Stephen and the Hellenists in Lucan Apologetic Historiography* (Emory Studies in Early Christianity, 10), New York, T. & T. Clark, 2004.
- PETTEM, Michael, « Luke’s Great Omission and His View of the Law », dans *New Testament Studies*, 42 (1996), p. 35-54.
- PRIOR, Michael, *Jesus the Liberator. Nazareth Liberation Theology (Luke 4:16-30)*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995.
- RADCLIFFE, Timothy, « The Emmaus Story : Necessity and Freedom », dans *New Blackfriars*, 64 (1983), p. 483-493.
- RICHARD, Earl, « The Old Testament in Acts : Wilcox’s Semitisms in Retrospect », dans *Catholic Biblical Quarterly*, 42 (1980), p. 330-341.
- RIESENFELD, Harald, « The Text of Acts x. 36 », dans Ernest BEST – Robert McL. WILSON (éds.), *Text and Interpretation : : Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 191-194.
- RINGE, Sharon H., *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee : Images for Ethics and Christology* (Overtures to Biblical Theology, 19), Philadelphia, Fortress Press, 1985.
- ROBBINS, Vernon, « Prefaces in Graeco-Roman Biography and Luke–Acts », dans Paul ACHTEMEIER (éd.), *Society of Biblical Literature 1978. Seminar Papers*, Missoula, Scholars Press, 1978, p. 193-207.
- RÖMER, Thomas, « Les enjeux exégétiques et théologiques du discours sur l’élection », dans *Études théologiques et religieuses*, 72/2 (1997), p. 209-218.

- SALMON, Marilyn, « Insider of Outsider ? Luke's Relationship with Judaism », dans Joseph B. TYSON (éd.), *Luke and the People of God : Eight Critical Perspectives*, Minneapolis, Augsburg Publication House, 1988, p. 76-82.
- SANDERS, Ed P., « Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11-14 », dans Robert T. FORTNA – Beverly R. GAVENTA (éds.), *The Conversation Continues. Studies in Paul and John in honour of J. Louis Martyn*, Nashville, Abingdon Press, 1990, p. 170-188.
- SANDERS, Jack T., *The Jews in Luke-Acts*, Philadelphia, Fortress Press, 1987.
- SCHMEICHEL, Waldemar, « Christian Prophecy in Lucan Thought. Luke 4:16-30 as a Point of Departure », dans George MCRAE (éd.), *Society of Biblical Literature 1976. Seminar Papers*, Missoula, Scholars Press, 1976, p. 293-304.
- SLOAN, Robert B., *The Favorable Year of the Lord. A Study of Jubiliary Theology in the Gospel of Luke*, Austin, Schola Press, 1977.
- SORENSEN, Robert A., *The Literary Function of Act's Vision Narratives*, thèse de doctorat, Loyola University of Chicago, 2005.
- STEFFEK, Emmanuelle, « Quand Juifs et Païens se mettent à table (Ac 10) », dans *Études théologiques et religieuses*, 80/1 (2005), p. 103-111.
- _____, « Simon, surnommé Pierre, et 'l'homme en question' : la mise en intrigue des personnages en Actes 10,1-11,18 », dans *Raconter, interpréter, annoncer : parcours de Nouveau Testament. Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60^e anniversaire*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 296-304.
- STERLING, Gregory, *Historiography and Self-Definition : Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography* (Supplements to Novum Testamentum, 64), Leiden, E. J. Brill, 1992.
- TALBERT, Charles H., *Luke and the Gnostics*, Nashville, Abingdon Press, 1966.
- TANNEHILL, Robert C., *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, 2 vols., Minneapolis, Fortress Press, 1986-1990.
- TASSIN, Claude, *Le Judaïsme : de l'Exil au temps de Jésus* (Cahiers évangile, 55), sous la direction du Service Biblique Évangile et Vie, Paris, Éditions du Cerf, 1986.
- TAYLOR, Justin, *Les actes des deux apôtres*, (Études bibliques. Nouvelle série, 23, 30, 41), Paris, Gabalda, 1994-2000.
- THOMAS, Michael, « The World Turned Upside-Down : Carnavalesque and Satiric Elements in Acts », dans *Perspectives in Religious Studies*, 31/4 (2004), p. 453-465.
- TIEDE, David L., « The Conversion of the Church », dans *Currents in Theology and Mission*, 33/1 (2006), p. 42-51.
- _____, « Acts 10:1-11:18 », *Interpretation* 42 (1988), p. 175-180.

- _____, *Prophecy and History in Luke–Acts*, Philadelphia, Fortress Press, 1980.
- TORREY, Charles C., *The Composition and Date of Acts* (Harvard Theological Studies, 1), Cambridge, Harvard University Press, 1916.
- TYSON, Joseph B., « The Gentile Mission and the Authority of Scripture in Acts », dans *New Testament Studies*, 33 (1987), p.619-631.
- VAN UNNIK, Willem. C., « The Background and Significance of Acts X 4 and 35 », dans *Sparsa Collecta : The Collected Essays of Willem C. Van Unnik* (Supplements to Novum Testamentum, 29), vol. 1, Leiden, E. J. Brill, 1973, p. 213-258.
- _____, « Luke–Acts, A Storm Center in Contemporary Scholarship », dans Leander E. KECK – J. Louis MARTYN (éds.), *Studies in Luke–Acts : Essays presented in honour of Paul Schubert*, Nashville, Abingdon Press, 1966, p. 15-32.
- WALL, Robert W. – Anthony B. ROBINSON, *Called to Be Church : The Book of Acts for a New Day*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006.
- WALL, Robert W., « Peter, ‘Son’ of Jonah : The Conversion of Cornelius in the Context of the Canon », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 29 (1987), p. 79-90.
- WENIN, André, « Israël : étranger et migrant. Réflexions à propos de l’immigré dans la Bible », dans *Mélanges de science religieuse*, 52/3-4 (1995), p. 281-299.
- WILCOX, Max, *The Semitisms of Acts*, Oxford, Clarendon Press, 1965.
- WILLIAMS, David J., *Acts* (Good News Commentaries), San Francisco, Harper & Row, 1985.
- WILSON, Stephen G., *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke–Acts* (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 23), Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- WILSON, Walter T., « Urban Legends : Acts 10:1-11:18 and the Strategies of Greco-Roman Foundation Narratives », dans *Journal of Biblical Literature*, 120/1 (2001), p. 77-99.
- WITHERINGTON III, Ben, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998.
- WITHERUP, Ronald D., « Cornelius Over and Over and Over Again », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 49 (1993), p. 45-66.
- WRIGHT, Nicholas T., *The New Testament and the People of God* (Christian Origins and the Question of God, vol. 1), Minneapolis, Fortress Press, 1992.

ANALYSE NARRATIVE

- BAL, Mieke « Mise en abyme et iconicité », dans *Littérature*, 29 (1978), p. 116-128.

- BERLIN, Adèle, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Bible and Literature Series, 9), Sheffield, Almond Press, 1983.
- BÜHLER, Pierre, « La mise en intrigue de l'interprète. Enjeux herméneutiques de la narrativité », dans Daniel MARGUERAT (éd), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (Le Monde de la Bible, 48), Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 94-111.
- CHATMAN, Seymour, *Story and Discourse : Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca, Cornell University Press, 1978.
- DÄLLENBACH, Lucien, *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme* (Poétique), Paris, Éditions du Seuil, 1977.
- DANNENBERG, Hilary P., « Plot », dans David HERMAN – Manfred JAHN – Marie-Laure RYAN (éds.), *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, New York, Routledge, 2005, p. 435-439.
- DUMAIS, Marcel, « La critique narrative », dans Jean DUHAIME – Odette MAINVILLE (éds.), *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible* (Lectures bibliques, 41), Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 189-199.
- ECO, Umberto, *Les limites de l'interprétation* (Le livre de poche, 4192), traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset & Fasquelle, 1992.
- FUNK, Robert W., *The Poetics of Biblical Narrative*, Sonoma, Polebridge Press, 1988.
- GENETTE, Gérard, *Narrative Discourse. An Essay in Method*, traduit par Jane E. Lewin, Ithaca, Cornell University Press, 1980.
- _____, *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.
- MARGUERAT, Daniel – Yvan BOURQUIN, *La Bible se raconte : Initiation à l'analyse narrative*, Paris, Cerf / Genève, Labor et Fides / Montréal, Novalis, 1998.
- O'NEILL, Patrick, *Fictions of Discourse : Reading Narrative Theory* (Theory/Culture), Toronto, University of Toronto Press, 1994.
- POWELL, Mark A., *What Is Narrative Criticism ?* (Guides to Biblical Scholarship. New Testament Series), Minneapolis, Fortress Press, 1990.
- RICŒUR, Paul, *Temps et récit. Le temps raconté* (Points, 229), vol. 3, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- RIMMON-KENAN, Shlomith, *Narrative Fiction : Contemporary Poetics* (New Accents), London / New York, Methuen, 1983.
- SHEN, Dan, « Story-Discourse Distinction », dans David HERMAN – Manfred JAHN – Marie-Laure RYAN (éds.), *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, New York, Routledge, 2005, p. 566-568.

STERNBERG, Meir, « Time and Space in Biblical (Hi)story Telling : The Grand Chronology », dans Regina SCHWARTZ (éd.), *The Book and the Text. The Bible and Literary Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, p. 81-145.

_____, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.

WHITE, Hayden, « Emplotment », dans David HERMAN – Manfred JAHN – Marie-Laure RYAN (éds.), *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, New York, Routledge, 2005, p. 137.

SOURCES ET AUTEURS ANCIENS

AUGUSTIN, Saint, *Les aveux. Nouvelle traduction des Confessions par Frédéric Boyer*, Paris, P.O.L., 2008.

THE BOOK OF JUBILEES OR THE LITTLE GENESIS, traduction de Robert H. Charles, Jerusalem, Makor, 1979.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* (Sagesses chrétiennes), introduction de François Richard, traduction de Gustave Bardy, revue par Louis Neyrand et une équipe, Paris, Éditions du Cerf, 2003.

JOSEPHUS, (The Loeb Classical Library, 365), traduction de Ralph Marcus, Cambridge, Harvard University Press, 1986-1993.

LETTRE D'ARISTÉE À PHILOCRATE (Sources chrétiennes, 89), texte critique, traduction et notes par André Pelletier, Paris, Éditions du Cerf, 1962.

OUVRAGES DE RÉFÉRENCE

BAILLY, Anatole, *Dictionnaire grec français*, rédigé avec le concours de E. Egger, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000.

BLASS, Friedrich W. – Albert DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, traduit par Robert W. Funk, Chicago, University of Chicago Press, 1961.

CARREZ, Maurice – François MOREL, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, quatrième édition revue et corrigée, Genève, Labor et Fides / Villiers-le-Bel, Société biblique française, 1998.

LE PETIT LAROUSSE ILLUSTRÉ, Paris, Larousse, 2000.

METZGER, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2^e édition, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

STERN, Menahem, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. I, Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976.