



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES



FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES

Têê Dêlali Gunn

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

Ph.D. (théologie)

GRADE / DEGREE

Faculté de théologie

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

Prosopopée idéologique de Paul:
une lecture socio-rhétorique du discours de Paul à Athènes (*Actes* 17, 15-18, 1)

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Gregory Bloomquist

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

Normand Bonneau

Jean-Paul Michaud

Andrea Spatafora

Vernon Robbins

Gary W. Slater

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES /
DEAN OF THE FACULTY OF GRADUATE AND POSTDOCTORAL STUDIES

**Prosopopée idéologique de Paul :
une lecture socio-rhétorique du discours de Paul à Athènes (*Actes* 17, 15 – 18, 1)**

par

(Éloi) Têtê Délali GUNN

Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul en vue de
l'obtention du doctorat de philosophie en théologie (Ph.D. (Th.)) et du doctorat en
théologie (D.Th.)

Ottawa, Canada
2005



Library and
Archives Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Published Heritage
Branch

Direction du
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

ISBN: 978-0-494-18107-2

Our file Notre référence

ISBN: 978-0-494-18107-2

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

Résumé de la thèse

Prosopopée idéologique de Paul :

une lecture socio-rhétorique du discours de Paul à Athènes (*Actes* 17, 15 – 18, 1)

Notre thèse est une étude du rôle idéologique de la prosopopée à travers le texte de *Actes* 17,15 – 18,1 communément appelé discours de Paul à Athènes. Elle vise deux buts :

(1) Le premier but est de montrer que le discours de Paul à Athènes peut être lu comme une prosopopée. Pour ce faire, le discours doit être replacé dans un système de communication persuasif où l'on peut distinguer trois paliers de communication. Le premier palier se situe entre Paul et les Athéniens, le deuxième entre Luc (l'auteur présumé du livre de *Luc-Actes*) et son auditoire/ses lecteurs, et le troisième entre le lecteur/interprète et son interlocuteur d'aujourd'hui. Au deuxième palier, Luc veut amener son auditoire à adhérer à son discours évangéliste mais il ne s'adresse pas à eux directement. Il utilise plutôt un discours mis dans la bouche de Paul. Ce deuxième palier est le lieu où se joue toute la dynamique de la rhétorique idéologique de la prosopopée.

(2) Le deuxième but est d'ordre méthodologique. Pour mettre en lumière les trois niveaux de communication et faire ressortir les éléments de la rhétorique idéologique de la prosopopée dans ledit discours, nous appliquerons au texte un ensemble d'outils d'analyse connu sous le nom de socio-rhétorique. Il sera donc question de voir comment la socio-rhétorique est une méthode nécessaire qui répond aux attentes de l'exégète contemporain lorsqu'il s'agit de combiner dans une même étude idéologie et rhétorique de persuasion.

Nous comprenons l'idéologie comme étant le processus global qui permet à un locuteur de déplacer un interlocuteur d'une position « A » à une position « B ». L'idéologie est pour nous le lieu d'un dynamisme. L'idéologie n'est donc pas, dans notre contexte, un agenda caché de l'interlocuteur mais l'ensemble des éléments qu'il utilise pour convaincre son interlocuteur de changer d'idée et d'adhérer à ce qu'il lui présente.

Dans cette perspective, la mission chrétienne devient une communication qui met en branle deux interlocuteurs : l'évangélisateur et l'évangélisant¹. Dans ce schéma communicationnel, l'évangélisateur devient le locuteur et l'évangélisant, le locuté². Le premier essaie de convaincre le second qui reçoit le message et subit l'effet de la force persuasive du premier. Dans le cas du discours de Paul à Athènes, nous sommes en présence de deux locuteurs et de deux locutés : Luc et son premier auditoire, Paul et les habitants d'Athènes. Mais le deuxième locuteur (c'est-à-dire Paul) ne parle qu'à travers le récit du premier, Luc. L'auditoire premier de Luc jugera de l'effet du message de Paul sur les habitants d'Athènes et cet effet aura, sans aucune doute, une influence sur leur acceptation ou leur rejet du kérygme.

Cette situation communicationnelle est celle de la mission chrétienne d'aujourd'hui. Tout missionnaire, toute personne qui transmet le message chrétien essaie, de manière voulue ou non, de persuader son vis-à-vis du kérygme. Mais le discours qu'il tient n'est rien

¹ Comprendre par ce vocable celui ou celle qui est à évangéliser ou qui est en train d'être évangélisé.

² Nous empruntons la notion de locuté à la pragmatique de Rodolphe GHIGLIONE, qui la définit comme un réceptacle ou un manipulé. *L'homme communiquant*. Paris, Armand Colin, 1986, p. 79.

d'autre que la reprise des discours canoniques de la Bible. À travers tout évangéliste, parlent les évangélistes bibliques avec le même but, plus fort que jamais, celui de persuader du bien fondé de l'acceptation de Jésus comme le Christ venu du Père. Il faut donc admettre que, dans la communication du message chrétien, deux éléments entrent en jeu : le discours déjà attribué à des personnages bibliques, et la volonté de persuader l'évangélisant ou au mieux, de le faire glisser de sa conviction première à une autre en créant un nouvel espace de compréhension.

La première dimension, celle de l'attribution du discours, nous a mis sur la piste de la prosopopée car nous sommes persuadés que ce discours a toutes les caractéristiques d'une prosopopée. La seconde dimension, celle de la volonté de persuader et de faire mouvoir l'évangélisant d'une position « A » à une position « B », qui sous-tend le discours chrétien, nous a conduit à notre concept d'idéologie. Mais il nous semble que la prosopopée et l'idéologie ne s'excluent pas mutuellement. La première fait appel nécessairement à la seconde et la seconde renforce l'utilisation de la première. C'est pour cette raison que nous préférons parler de rhétorique idéologique de la prosopopée pour faire référence à cette relation intime qui existe entre la prosopopée et l'idéologie lorsque nous sommes dans une situation de persuasion.

Notre étude comporte quatre parties. Dans la première, nous avons fait état de la question sur *Actes* 17,15 – 18,1. Entendons-nous à ce sujet. Notre état de la question ne prétend pas tout dire sur les recherches qui ont été faites sur le texte. Il y en a beaucoup trop pour notre modeste thèse. Mais nous nous sommes efforcés de rendre compte de la majorité de ces études en vue de mieux situer la nôtre dans l'arène des recherches. C'est

ainsi que nous avons démontré le bien fondé d'une nouvelle étude sur ce texte et que nous avons posé notre question principale, puis notre hypothèse de recherche. Ce chapitre est en fait un travail préliminaire.

Dans la seconde partie nous avons traité de la prosopopée telle que comprise par les auteurs de la rhétorique classique. Nous avons essayé de cerner les éléments qui font de cette figure de style un outil de rhétorique persuasive et idéologique. Ensuite, par l'application de la rhétorique classique au discours de Paul à Athènes, nous avons fait ressortir ses insuffisances et la nécessité d'appliquer la socio-rhétorique dans l'étude du dit discours.

La troisième partie de notre thèse est consacrée à la socio-rhétorique comme outil nécessaire d'analyse de la rhétorique idéologique des textes bibliques. Étant donné que cet ensemble d'outils méthodologiques est en perpétuelle évolution de par sa définition, nous avons présenté les outils en questions tels que vus par Vernon Robbins. Enfin, la quatrième partie est consacrée à l'application des outils d'analyse valables dans notre cas, au texte de *Actes* 17,15 – 18,1.

TABLE DES MATIÈRES

	Page
Introduction.....	1
PREMIÈRE PARTIE : <i>Actes</i> 17, 15—18, 1 et les études contemporaines	6
I. État de la question.....	6
1. Énoncé du problème	6
2. Hypothèse de recherche	9
3. Histoire de l'interprétation de <i>Actes</i> 17, 15—18, 1	11
a) La place de <i>Actes</i> 17, 15—18, 1 dans <i>Luc-Actes</i> et la rhétorique.....	13
b) Authenticité lucanienne de <i>Actes</i> 17, 15—18, 1, historiographie et rhétorique	19
c) Authenticité paulinienne, la position médiane et la bi-culturalité de <i>Actes</i> 17, 15—18, 1	26
d) <i>Actes</i> 17, 15—18, 1 et les approches méthodologiques contemporaines	31
II. Conclusion.....	41
DEUXIÈME PARTIE : la prosopopée classique et <i>Actes</i> 17, 15—18, 1	44
I. Introduction	44
II. La prosopopée chez certains auteurs classiques.....	47
1. Écho de la prosopopée dans <i>Rhétorique à Herrenius</i> (<i>Rhé. à Her.</i>).....	47
2. La prosopopée chez Quintilien	54
3. La prosopopée chez A. Théon	58
a) Le personnage et l'audience.....	62
b) La convenance du sujet traité : les <i>topoi</i> dans la prosopopée.....	65
4. La prosopopée chez Ps-Hermogènes et Aphthonios.....	74
5. Récapitulation	77

III. Essai d'analyse de <i>Actes</i> 17, 15—18, 1 selon les <i>topoi</i> classiques	80
1. La nécessité de la repentance : sujet principal dans le discours de Paul à Athènes.....	82
2. Argumentation de l'exhortation suivant les <i>topoi</i>	84
3. Élaboration selon les trois temps	88
4. Comparaison du discours de Paul à l'éthopée de Niobé.....	91
IV. Conclusion : le chemin qui reste à faire.....	94
TROISIÈME PARTIE : la socio-rhétorique comme outil d'analyse de <i>Actes</i> 17, 15—18, 1.....	98
I. Introduction	98
II. La socio-rhétorique : Essai d'épistémologie.....	100
1. La socio-rhétorique: une analytique interprétative	100
2. Les conséquences de la socio-rhétorique comme une analytique interprétative	105
III. Les contextures et les textures en socio-rhétorique	111
1. Contexture intra-textuelle	111
2. Contexture inter-textuelle	120
a) Éléments d'intertextualité	120
b) L'intertextualité et l' intertexturalité en socio-rhétorique	126
c) Fonction de l'intertexturalité en socio-rhétorique.....	130
3. La contexture sociale et culturelle et la contexture sacrée.....	132
IV. Idéologie et la contexture idéologique en socio-rhétorique.....	134
1. Quelques éléments sur la notion d'idéologie	134
2. L'idéologie en socio-rhétorique	148

V. Des contextures aux modes de discours : les « rhétorolectes » et les <i>topoi</i> en socio-rhétorique.....	159
1. La notion de « rhétorolectes » en socio-rhétorique.....	159
2. La notion de <i>topos</i> en socio-rhétorique.....	162
VI. Conclusion	175
QUATRIÈME PARTIE : Lecture socio-rhétorique de <i>Actes</i> 17, 15—18,1	179
I. Introduction	179
II. Délimitation du texte	184
III. <i>Topoi</i> dans le discours de Paul à Athènes	197
1. Identification des <i>topoi</i> socio-culturels.....	197
2. La pré-existence des <i>topoi</i> socio-rhétorique	202
a) Citations directes.....	203
b) Citations avec des modifications mineures	207
c) Reconfiguration et recontextualisation de récits bibliques	213
i. <i>Gn</i> 1, 1-28 et <i>Ac</i> 17, 24-26.....	213
ii. <i>Is</i> 45, 4-25 et <i>Ac</i> 17, 22-31	214
3. Les <i>topoi</i> pré-existants retravaillés par Luc	220
IV. Autres éléments caractéristiques de la prosopopée : les personnages et l’auditoire.....	225
1. Caractérisation du personnage principal mis en scène : Paul	225
a) Paul le prédicateur	225
b) Paul et l’image mythique de Socrate	232

2. Caractérisation des autres personnages dans le discours de Paul à Athènes	239
a) La divinité	239
i. Les titres du Dieu de Paul	240
• <i>ὁ θεός</i>	240
• <i>ποιήσας</i>	242
• <i>κύριος</i>	243
ii. La nature du <i>ὁ θεός</i>	243
iii. Le Dieu qui parle	246
b) Les divinités athéniennes	248
c) Les saintes personnes	251
3. Caractérisation de l'auditoire de Paul à Athènes	254
V. Élaboration socio-culturelle dans la prosopopée	259
1. Le <i>topos</i> de la repentance-jugement et la paix de l'âme	260
2. La prosopopée de Paul et les classes sociales	268
3. Le « nous » de Paul-de-Luc et le <i>topos</i> socio-culturel de la parenté	273
4. Les rhétorolectes dans la prosopopée de Paul à Athènes	277
Conclusion générale	282
Tableaux	287
Bibliographie	293

Introduction

Imaginez-vous assis dans une salle de conférence en tant que membre d'un jury pour la défense d'une thèse de doctorat en Études Bibliques. Voilà que subitement la porte s'ouvre. Que voyez-vous? Une femme. Qu'entendez-vous? Debout, là, elle s'adresse à vous en ces termes.

Hommes et femmes ici présents. J'admire votre savoir. Car, en matière d'Écriture Sainte, d'herméneutique et même de philosophie païenne, vous êtes inégalables. Raison pour laquelle je me fie, en ce jour où ce jeune homme présente sa thèse, à votre jugement et à votre sagesse. Que ce qui viendra de vous soit comme votre savoir, irréprochable. Que vos apports soient constructifs et que vos reproches soient doux. Mais en tout soyez critiques pour le bien et l'amour de la science.

Cette femme est fictive à vos yeux puisque vous ne la voyez pas et que vous ne l'avez entendue que par le discours écrit ci-dessus. Vous n'êtes pas certains de l'authenticité du discours puisqu'il n'est pas directement prononcé par elle devant vos yeux. Mais pour le candidat cette femme est réelle quoique absente. Quant au discours, il vient de son imagination. Cette femme, c'est peut-être la mère du candidat.

Le discours que je viens de « prononcer » par la bouche de la mère du candidat suit les règles d'une figure de pensée ou d'une technique rhétorique connue sous le nom de prosopopée. Aristote en a fait usage dans *Criton* en attribuant des discours aux Lois d'Athènes¹. Aelius Théon, Démétrios, Nikoloas, Aphthonios en ont parlé dans leurs *Progymnasmata*. Cicéron et Quintilien en ont aussi traité².

¹ PLATON, *Apologie de Socrate, Criton*. (traductions inédites, introductions et notes par Luc Brisson, deuxième édition corrigée). Paris, GF Flammarion, 1997, p. 219-227 [50b-54d].

² Nous reviendrons abondamment sur ces auteurs dans la partie consacrée à la

À la lumière de la lecture de cette figure de pensée chez certains de ces auteurs et en la comparant avec le discours de Paul à Athènes, il nous apparaît que ce discours est une prosopopée de Paul écrite par Luc. Or, toute prosopopée, comme d'ailleurs l'ensemble de la rhétorique perçue comme persuasion chez les sophistes et chez Aristote, vise des buts dont le premier est d'amener l'auditoire à adhérer au *logos* du locuteur; ce par la feinte du vrai ou du droit chemin, qui sans doute ne convaincra pas autant.

Dans un premier temps, l'on peut soutenir que Luc a attribué ce discours à Paul (une autorité en matière d'évangélisation) afin de convaincre son premier auditoire imbu de la culture grecque et juive, de la nécessité du kérygme. Dans un deuxième temps, l'on peut aussi affirmer que Luc essaie de consolider la foi de son auditoire chrétien. Force est de constater que dans les deux cas, il y a un mouvement ou un dynamisme. Le premier est un mouvement latéral ou horizontal. Le deuxième est un mouvement de profondeur ou vertical. Ces mouvements de conversion ou de consolidation de la foi chrétienne suite à un discours est ce que nous appelons idéologie. Ici, notre discours est identifié comme une prosopopée.

Dès lors, nous comprenons l'idéologie comme étant le processus global qui permet à un locuteur de faire déplacer un interlocuteur d'une position « A » à une position « B ». L'idéologie n'est pas pour nous un agenda caché. Elle est le lieu d'un dynamisme. C'est

prosopopée.

pourquoi notre intention dans cette thèse n'est pas d'entrer dans le grand débat sur l'inculturation et l'acculturation qui découle de l'idée de la suprématie du Christianisme et qui a été, sans aucun doute, à la base de la colonisation. Nous considérons que plusieurs l'ont déjà assez bien fait avant nous. Nous leur ferons écho seulement lorsque certaines parties de notre développement l'exigeront. Car, avec le texte du discours de Paul à Athènes la tentation est grande, pour qui ne prend pas garde, de tomber dans l'éternel procès de l'appropriation de l'Évangile en Afrique. Ce procès, à notre avis, est une cause déjà entendue.

Le choix de *Actes* 17, 15 – 18, 1 pour illustrer notre rhétorique idéologique de la prosopopée est motivé, entre autres, par un questionnement personnel sur la mission chrétienne dans le monde en général et en particulier en Afrique. En tant qu'Africain et hybride culturel (Africain éduqué dans la culture occidentale), la question de l'interprétation et de la réceptivité du message chrétien dans ma peau africaine m'interpelle plus d'une fois. Cette question se pose à moi en ces termes : comment lire la Bible et la comprendre dans notre contexte socio-culturel africain sans toutefois avoir le sentiment d'ingurgiter des données qui nous déplacent, tant socialement qu'intellectuellement de notre contexte? En d'autres termes, puis-je lire la Bible et la comprendre d'un point de vue différent de celui des commentateurs occidentaux sans m'engager dans un processus d'assimilation et de perte d'identité?

Répondre à ces questions revient à trouver une nouvelle manière de lire la Bible de telle sorte que je puisse me l'approprier sans aller à l'encontre des autres formes

d'appropriation. Là se pose la question d'une démarche méthodologique. Quel processus de lecture répond le mieux à la situation dont je viens de parler? De quelle manière devons-nous procéder pour lire le texte tel que reçu tout en intégrant les éléments socio-culturels, tant du texte que de notre monde de lecteur/interprète? Pour répondre adéquatement à ces questions nous nous proposons de faire usage de la méthode lancée par Vernon Robbins : la socio-rhétorique.

Plusieurs discours bibliques peuvent nous servir de texte d'étude pour illustrer notre approche dite socio-rhétorique et répondre aux questionnements sus-mentionnés. Mais nous avons choisi le texte de *Actes* 17, 15 – 18, 1 pour sa richesse rhétorique et l'intérêt sans cesse croissant que les exégètes lui portent. Ce discours est toujours considéré comme un discours type de la mission chrétienne en milieu païen. Or la terre d'Afrique peut toujours être considérée comme une terre de mission. Il nous est impératif, avant toute appropriation de la Bible en terre africaine, de comprendre le mécanisme communicationnel mis en œuvre au sein des textes bibliques en vue d'une meilleure lecture et interprétation.

Notre étude comportera quatre parties. Dans la première nous ferons l'état de la question sur *Actes* 17, 15 – 18, 1. Nous nous efforcerons de rendre compte de la majorité de ces études en vue de mieux situer la nôtre dans l'arène des recherches. C'est ainsi que nous montrerons le bien-fondé d'une nouvelle étude sur ce texte et que nous poserons notre question principale puis nos hypothèses de recherche. Ce chapitre est en fait un travail préliminaire.

Dans la seconde partie nous traiterons de la prosopopée telle que comprise par les auteurs de la rhétorique classique. Nous essayerons de cerner les éléments qui font de cette figure de style un outil de rhétorique persuasive et idéologique. Un accent particulier sera mis sur la notion de *topos*. Ensuite, par l'application de la rhétorique classique au discours de Paul à Athènes, nous ferons ressortir ses insuffisances et la nécessité de la socio-rhétorique dans l'étude du dit discours.

La troisième partie de notre thèse sera consacrée à la socio-rhétorique comme outil nécessaire d'analyse de la rhétorique idéologique des textes bibliques. Étant donné que cet ensemble d'outils méthodologiques est en perpétuelle évolution, de par sa définition (elle n'est pas une méthode en soi, mais un ensemble d'outils d'analyse), nous présenterons les outils en question tels que nous les comprenons en ce moment en partant des travaux de V. Robbins, le père de la socio-rhétorique.

Enfin, la quatrième partie sera consacrée à l'application des outils d'analyse valables dans notre cas, au texte de *Actes* 17, 15 – 18, 1. Nous y verrons comment le discours de Paul à Athènes répond aux critères de la prosopopée relevés dans la deuxième partie. C'est ainsi que nous identifierons les *topoi* propres au discours de Paul à Athènes, la caractérisation des personnages et de l'audience dans le texte. Enfin, nous verrons comment Luc a fait usage des *topoi* pour créer de nouveaux dialectes rhétoriques ou rhétorolèctes.

Première partie : *Actes 17, 15 – 18, 1* et les études contemporaines

I. État de la question

1. Énoncé du problème

Le discours de Paul à Athènes est l'un des textes bibliques les mieux travaillés par les exégètes³. Ce discours ayant été longtemps considéré comme un discours type de la mission chrétienne en milieu païen, sa lecture a contribué de manière consciente ou non à la légitimation de l'ouverture du christianisme aux autres formes de religions et aux diverses cultures, en l'occurrence, à la culture noire africaine. Cette légitimation est une réplique du schéma communicationnel inscrit dans le texte et qui vise à convaincre les auditeurs du discours missionnaire chrétien dans le but d'intégrer la foi chrétienne dans leur culture. Le discours rhétorique qui est à la base de cette persuasion, l'intégration de la foi chrétienne qui s'en suit et les dimensions sociale, culturelle et psychologique d'un tel discours, est ce que nous appelons rhétorique idéologique de la prosopopée. Car la prosopopée (que l'on définit d'une manière globale comme la personnification dans un discours persuasif d'un individu réel ou imaginé) est le médium de la rhétorique de persuasion de l'auteur du discours de Paul à Athènes.

Quelle que soit la manière dont les uns et les autres comprennent le concept d'idéologie, il est étonnant que malgré le grand intérêt que suscite ce texte chez les biblistes, aucune étude jusqu'alors n'a été consacrée à l'aspect idéologique de ce discours. Remarquons que le concept d'idéologie a retenu et continue de retenir l'attention de bien

³ Voir la portion de notre bibliographie consacrée à *Ac 17, 16-34*.

des personnes dans divers domaines y compris le domaine des études bibliques⁴. Il regorge d'une grande variété de sens⁵. Mais nous partirons de la définition du concept d'idéologie que nous retrouvons chez V. Robbins, amplifiée à la lumière de la compréhension de Gregory Bloomquist. Succinctement, notre compréhension d'idéologie est celle d'un mouvement ou d'un dynamisme qui fait partir/confirme un individu ou un groupe d'individus d'une position socio-culturelle « A » vers une position socio-culturelle « B ». Ainsi, parmi les discours dits missionnaires ou d'évangélisation des *Actes des Apôtres*, le discours de Paul à Athènes nous semble être celui qui reflète le mieux ce mouvement dans un contexte de paganisme. Ceci, à cause de son fond et des ouvertures herméneutiques qu'il présente.

Les exégètes se sont investis à faire de ce discours un modèle de discours missionnaire chrétien auprès des peuples païens, ou l'étendard de l'universalisme paulinien. Ce faisant, ils ont ignoré la rhétorique de persuasion qui sous-tend le discours lui-même et qui en fait un message persuasif évangélisateur. En effet, on a omis de montrer comment le discours de Paul a fait mouvoir ceux qui ont embrassé la foi chrétienne à la fin du discours. Ensuite, on a ignoré le fait que, dans le contexte global de l'évangile de *Luc*-

⁴ Voir la portion consacrée à l'idéologie dans notre bibliographie.

⁵ Le sens du concept d'idéologie a varié selon les époques et les circonstances. Au départ, l'école des idéologues avec à sa tête Destutt de Tracy, a conçu l'idéologie comme la science des idées (Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*. Paris, J. Vrin, 1970). Les marxistes la définiront par la suite dans les catégories des luttes des classes sociales en lui conférant une connotation négative (Karl Marx, Friedrich Engels). L'herméneutique philosophique fera de la notion d'idéologie une composante nécessaire dans le processus de la connaissance (Hans-Georg Gadamer, Karl Mannheim).

Actes, Luc utilise la même rhétorique pour faire adhérer son auditoire à sa cause chrétienne. Parlant de notre utilisation des textes évangéliques dans la mission chrétienne d'aujourd'hui, on a aussi omis d'expliquer comment notre manière d'évangéliser est héritière de la rhétorique de persuasion lucanienne qui s'est érigée en un système communicationnel d'évangélisation que nous retrouvons particulièrement dans le texte du discours de Paul à Athènes. Ce texte soulève donc, en dehors de la question de la forme ou du genre des textes bibliques dits missionnaires, le problème de la nature même des discours missionnaires, leur fonctionnement interne en tant que discours persuasifs et en tant que rhétorique de persuasion.

2. Hypothèse de recherche

Comme nous le verrons dans l'état des recherches, nombreuses sont les études qui ont mis l'accent sur le sens du discours de Paul à Athènes. Plusieurs de ces études ont fait ressortir avec éloquence des thèmes théologiques et proposé des structures de ce discours. D'immenses recherches ont montré l'importance de la notion de l'idéologie dans la lecture, la compréhension et l'interprétation de la Bible. D'autres études encore nous ont ouvert les yeux sur le lien entre la rhétorique gréco-romaine et les textes du Nouveau Testament, les *Actes des Apôtres* y compris. Mais aucune de ces études n'a établi une relation directe entre le discours de Paul, les figures de style rhétoriques auxquelles il nous donne accès (surtout la prosopopée) et la notion d'idéologie comme un moteur de changement ou de confirmation de position socio-culturelle.

La raison fondamentale de ce manque réside, peut-être, dans le fait que les méthodes utilisées jusqu'alors ne sont pas outillées pour mettre ensemble ces trois éléments. Aussi les auteurs ont-ils étudié la fonction de ce discours en tant que modèle de discours missionnaire chrétien en milieu non-chrétien sans toutefois aborder sa nature réelle en tant que rhétorique idéologique utilisant la prosopopée et qui se nourrit d'un ensemble de composantes sociales et culturelles à cheval entre la culture gréco-romaine et la culture juive. Aucune de ces études n'a vu la mission évangélisatrice de l'Église comme le reflet de cette rhétorique idéologique qui se dessine dans le discours de Paul à Athènes de par l'utilisation de la prosopopée comme médium.

À la lumière de ce qui précède, notre hypothèse se formule comme suit : le discours de Paul devant l'Aréopage d'Athènes nous semble être un exemple de rhétorique

idéologique lorsqu'on le lit dans un contexte de communication persuasive. Il est idéologique à partir du moment où il vise à faire déplacer les Athéniens de leur position socio-culturelle (polythéisme) à une autre (monothéiste) en leur faisant intégrer la vision chrétienne de Dieu, de la résurrection des morts et du jugement. Pour arriver à cette fin, nous pensons que Luc aurait utilisé, entre autres procédés rhétoriques, la figure de pensée connue dans la rhétorique classique sous le nom de prosopopée.

3. Histoire de l'interprétation de *Actes* 17, 15 – 18, 1

L'excellent ouvrage de Woodrow Ward Gasque sur l'interprétation de *Luc-Actes*, le livre de George Alexander Kennedy et celui de Marion Soards sur l'interprétation des discours de *Luc-Actes* sont des recherches inégalables en ce qui concerne la manière dont les auteurs et les écoles de pensée ont abordé ce livre néo-testamentaire dans l'histoire contemporaine⁶. Notre intention dans cette partie de notre recherche n'est pas de réinventer la roue en répétant ce qui a déjà été dit par ces auteurs. Au lieu, nous nous concentrerons précisément sur l'histoire de l'interprétation de *Actes* 17, 15 – 18, 1 que nous structurons en quatre grands centres d'intérêts⁷. En premier lieu, nous discuterons de la place et du rôle du discours que la rhétorique confère à *Actes* 17, 15 – 18, 1 dans l'ensemble des discours du livre de *Luc-Actes* afin de nous rendre compte de son importance en tant que premier discours missionnaire aux païens. En deuxième lieu, nous ferons écho au débat sur la question de l'authenticité lucanienne du discours puisque ce débat met en lumière la relation qui existe entre *Actes* 17, 15 – 18, 1, l'historiographie gréco-romaine et la rhétorique gréco-romaine. En troisième lieu, nous montrerons que l'opposition à la thèse de l'authenticité lucanienne du discours a donné lieu à une position médiane sur l'arrière-plan

⁶ Woodrow Ward GASQUE, *A History of Interpretation of the Acts of the Apostles*. Peabody, Hendrickson, 1989. George Alexander KENNEDY, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984. Marion SOARDS, *The Speeches in Acts: Their Content, Context, and Concerns*. Louisville, Westminster/John Knox Press, 1994.

⁷ Déjà, Jacques Dupont dans son œuvre, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, a recensé neuf grandes lignes dans l'histoire de l'interprétation du discours de Paul à Athènes. J. DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*. (*Lectio Divina* 118), Paris, Cerf, 1984, p. 399-403.

du discours et comment cette position médiane pose le problème de l'hybridation culturelle du discours. Ceci nous amènera, en quatrième lieu, à voir comment les diverses méthodes jusqu'alors utilisées pour l'étude du discours de *Actes* 17, 15 – 18, 1 n'ont pas su prendre en considération à la fois l'aspect de persuasion et d'hybridation du discours.

a) La place de *Actes* 17, 15 – 18, 1 dans les discours de *Luc-Actes* et la rhétorique

Le discours de Paul à Athènes occupe une place centrale dans l'ensemble des discours répertoriés dans le deuxième livre de Luc à Théophile. Le dénombrement de ces discours varie selon les auteurs et selon leur méthode d'identification. Certes, avec ces diverses méthodes, on pourrait arriver à la conclusion que le discours de Paul à Athènes inaugure, dans la disposition des discours des *Actes*, l'ère de la mission chrétienne en terres païennes. Mais c'est la classification faite suivant la rhétorique classique proposée par G. Kennedy au début de son œuvre *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* qui éclaire le plus sur cette conclusion⁸.

M. Soards a classé ces diverses méthodes de classification en trois grandes catégories, chaque catégorie étant illustrée par un auteur donné. Ainsi, selon M. Soards, en approchant les discours d'un point de vue rédactionnel et en se basant sur les orateurs, Martin Dibelius a dénombré, dans le livre des *Actes*, vingt-quatre discours répartis en deux groupes⁹ :

- dix-neuf discours d'orateurs chrétiens dont huit de Pierre (*Ac* 1, 16-22; 2, 14-40; 3, 12-26; 4, 8-12; 5, 29-32; 10, 34-43; 11, 5-17; 15, 7-11), neuf de Paul (*Ac* 13, 16-41; 14, 15-17; 17, 22-31; 20, 18-35; 22, 1-21; 24, 10-21; 26, 6-23; 27, 21-26; 28, 17-20), un d'Étienne (*Ac* 7, 2-53), un de Jacques (*Ac* 15, 13-21);

⁸ G. A. KENNEDY, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*. p. 18-20.

⁹ Martin DIBELIUS, « The Speeches in Acts and Ancient Historiography », dans Heinrich Greeven, éd., *Studies in the Acts of the Apostles*. New York, Charles Scribner's Sons, 1956, p. 138-185.

- cinq discours d'orateurs non-chrétiens dont un de Gamaliel (*Ac* 5, 35-39), un de Démétrius (*Ac* 19, 25-27), un du secrétaire d'Éphèse (*Ac* 19, 35-40), un de Tertullus (*Ac* 24, 2-8) et le dernier de Festus (*Ac* 25, 24-27).

J. Dupont, reprenant à peu de choses près la classification de M. Dibelius, éclate les deux groupes de celui-ci en trois: « huit [discours] reviennent à Pierre, neuf à Paul, les sept autres étant répartis entre autant de personnages différents »¹⁰. La répartition des discours selon J. Dupont semble suivre, en plus du critère de l'orateur, celui du nombre de discours par orateur et l'ordre d'apparition des discours dans la trame du récit lucanien des *Actes*.

Gerhard Schneider (qui représente la troisième catégorie de classification selon M. Soards) a regroupé les vingt-quatre discours répertoriés par M. Dibelius en trois catégories : les discours missionnaires, un discours d'adieux qui est celui de Paul en *Ac* 20, 18-35 et les discours de défense ou les plaidoiries (celui d'Étienne en *Ac* 7, 2-53 dont la catégorie n'est pas très certaine, de même que celui de Pierre en *Ac* 11, 5-17, trois de Paul: *Ac* 24, 10-21; 26, 2-23, 25-27; 28, 17-20 (ce dernier n'est pas très certain)). Il a subdivisé les discours missionnaires en trois sous-groupes : ceux qui sont prononcés dans le cadre des missions aux juifs (comme ceux de Pierre en *Ac* 2, 14-36, 38-39; 3, 12-26; 4, 8-12, 19-20; 5, 29-32; et celui de Paul en *Ac* 13, 16-41), ceux qui s'adressent aux Gentils (à l'instar des discours pauliniens prononcés à Lystre en *Ac* 14, 15-17 et à Athènes en *Ac* 17, 22-31) et

¹⁰ J. DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, p. 58. Cette répartition sera reprise par Étienne CHARPENTIER, *Une lecture des Actes des Apôtres*. (*Cahiers Évangiles* n° 21), Paris, Cerf, 1977, p. 33.

le discours de Pierre en *Ac* 10, 34-43 dont le contenu et le style ne permettent pas de le classer avec affirmation dans un groupe ou dans l'autre¹¹.

Force est de remarquer que la répartition de ces deux catégories illustrées par M. Dibelius et G. Schneider ne montrent pas l'importance de la place qu'occupe le discours de Paul à Athènes dans l'ensemble des discours de *Luc-Actes* car les méthodes utilisées par les auteurs ne s'intéressent pas à l'aspect persuasif du discours de par sa place mais à l'auteur du discours et à sa fonction de mission évangélisatrice. On est donc placé soit à l'arrière soit à l'avant du texte. Ceci est étonnant d'autant plus qu'en parlant de mission d'évangélisation, il nous semble qu'on ne peut pas faire abstraction de l'aspect persuasif du texte lui-même.

En effet, la seconde catégorie de classification de M. Soards est représentée par G. Kennedy qui a certainement compris ce lien entre mission d'évangélisation et persuasion. Aussi aborde-t-il la classification des discours de *Luc-Actes* sous l'angle de la rhétorique de persuasion. En privilégiant l'analyse rhétorique et en lisant ainsi les discours des *Actes* comme des déclamations rhétoriques, G. Kennedy arrive à identifier vingt-cinq discours suivant le principe du nombre de versets. M. Soards lui-même utilisera une définition rhétorique de persuasion pour arriver au nombre de trente-six discours dans les *Actes*¹².

¹¹ Certains discours restent en dehors de la classification tels que ceux de Pierre en *Ac* 1, 16-22; 15, 7-11, ceux de Paul en *Ac* 20, 18-35; 27, 21-26 et ceux que Dibelius considère comme provenant des orateurs non-chrétiens : Gamaliel (*Ac* 5, 35-39), Démétrius (*Ac* 19, 25-27), le secrétaire d'Éphèse (*Ac* 19, 35-40), Tertullus (*Ac* 24, 2-8) et Festus (*Ac* 25, 24-27). En plus de ceux-ci, G. Schneider allonge la liste des discours de Dibelius avec des discours partiels tels que ceux de *Ac* 5, 3-4; 5, 8-9; 6, 2-4; 13, 46-47; 18, 14-15; 27, 33-34; 28, 25-28 et trois dialogues (*Ac* 19, 2-4; 23, 1-6; 26, 25-27, 29).

¹² M. SOARDS, *The Speeches in Acts*. p. 20-22.

Dans les termes de G. Kennedy, sont considérés comme discours rhétoriques les déclamations qui ont quatre versets et plus¹³. De plus, en proposant que *Ac* 1, 1 - 15, 35 soit lu comme une entité en soi, il isole par ce biais les discours qui sont prononcés pendant les missions de Paul, sauf le discours de Paul en *Ac* 13, 16-41 qu'il classe dans les discours de la première partie des *Actes*. Ces discours sont soit prononcés par Paul lui-même soit par une autre personne à qui Paul répondra forcément par un autre discours. Aussi discute-t-il dans sa deuxième partie des *Actes* (15, 36-28, 31) de douze discours à savoir le discours de Paul à l'Aréopage (*Ac* 17, 22-31), celui du secrétaire d'Éphèse (*Ac* 19, 35-40), les adieux de Paul aux anciens de Milet (*Ac* 20, 18-35), le discours des fidèles à Paul à Jérusalem (*Ac* 21, 20-25), le plaidoyer de Paul aux Juifs à Jérusalem (*Ac* 22, 3-22), le discours de Tertullus à Félix (*Ac* 24, 2-8), la défense de Paul devant Félix (*Ac* 24, 10-21), les discours de Festus à Agrippa (*Ac* 25, 14-21; 24-27), la défense de Paul devant Agrippa (*Ac* 26, 2-23), la prophétie de Paul dans l'embarquement (*Ac* 27, 21-26) et le discours de Paul devant les autorités juives à Rome (*Ac* 28, 17-20).

La première partie des *Actes* selon G. Kennedy (*Ac* 1, 1-15, 35) comporte, si nous nous fions à ses décomptes, treize discours : les quatre premiers discours de Pierre (*Ac* 1, 16-22; 2, 14-36, 38-39, 40b; 3, 12-26; 4, 8-12), la prière des apôtres (*Ac* 4, 24-30); le discours de Pierre et des apôtres devant le concile (*Ac* 5, 29-32), le discours de Gamaliel (*Ac* 5, 35-39), le discours d'Étienne (*Ac* 7, 2-53), deux autres discours de Pierre (*Ac* 10, 34-43; 11, 4-18), le premier discours de Paul (*Ac* 13, 16-41), le dernier discours de Pierre (*Ac*

¹³ G. KENNEDY, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*. p. 116.

15, 7-11), le discours de Jacques (*Ac* 15, 12-21).

En utilisant la rhétorique comme méthode de classification, G. Kennedy a donné, peut-être sans l'avoir voulu, une place prédominante au discours de Paul à Athènes. D'abord, il ressort de sa classification que le discours de Paul à l'Aréopage inaugure la deuxième partie des *Actes des Apôtres* selon que le livre des *Actes* soit divisé en deux unités rhétoriques. Ceci implique que le discours de Paul à Athènes est le point de départ d'une nouvelle phase de la vie missionnaire de l'Église primitive, nouvelle phase qui tourne autour de la personne de Paul. Ce nouvel épisode de la mission de l'Église primitive fait sortir cette dernière des terrains juifs pour atteindre un nouveau champ de mission, un terrain tout neuf, celui des Gentils. Il découle de ce qui précède que le discours de Paul à Athènes est la première déclamation élaborée adressée par un missionnaire de l'Église primitive aux Gentils. Que l'on ne s'étonne donc pas devant l'engouement provoqué par ce discours auprès des Gentils.

Ensuite, en considérant le discours de Paul comme une déclamation, G. Kennedy et M. Soards ont montré que le discours de Paul à Athènes peut être mieux cerné en utilisant la rhétorique de persuasion et en le replaçant dans une situation de communication persuasive. À partir de ce moment, Paul devient l'orateur et les Athéniens l'auditoire qui lui prête oreille. Il n'y a donc pas de doute que la déclamation attribuée à Paul à Athènes soit, à juste titre, un discours au sens plein du mot : une déclamation délibérément formulée à l'endroit d'un auditoire.

Mais en réalité qui a formulé le discours à Athènes? Paul lui-même ou Luc par la bouche de Paul? Vue la place prépondérante du discours de Paul à Athènes dans l'ensemble

du livre des *Actes*, la discussion de l'authenticité du discours a pris des proportions considérables. Jusqu'à présent, on est partagé entre deux écoles de pensée : les tenants de l'authenticité lucanienne et ceux de l'authenticité paulinienne. Comme on le verra, dans ce débat d'authenticité, la rhétorique n'a pas été mise à profit comme il se devait.

b) Authenticité lucanienne de *Actes* 17, 15 – 18, 1, historiographie et rhétorique

La question de l'authenticité du texte a fait couler beaucoup d'encre sans pour autant être résolue. En effet, en vue de déterminer l'auteur du discours, les exégètes ont entrepris une comparaison entre le langage théologique de Paul dans les Épîtres et celui du discours d'Athènes. Ainsi la question principale de l'auteur se re-formule en ces

termes : « le » Paul du discours d'Athènes est-il le même que celui des Épîtres?

Ou encore : le discours à l'Aréopage est-il paulinien ou lucanien? Deux écoles s'opposent dans le débat : ceux qui penchent pour une authenticité lucanienne et ceux qui soutiennent l'authenticité paulinienne du discours. Nous nous intéresserons plus à la première école puisque dans son argumentation, elle utilise des éléments d'historiographie gréco-romaine qui, elle-même, se nourrit à la source de la rhétorique gréco-romaine.

Cette première école entend le discours de Paul à Athènes comme un discours hellénistique sur la vraie connaissance de Dieu et comme une composition littéraire de Luc. Parmi ceux qui ont fait une telle interprétation on peut citer M. Dibelius et Werner Kümmel¹⁴. L'arrière-fond de cette interprétation réside dans le fait que ces auteurs trouvent dans le discours d'Athènes des éléments littéraires qui s'apparentent aux discours hellénistiques sur Dieu. Le poète grec Aratus, par exemple, sera cité pour ce qui est du lien

¹⁴ M. DIBELIUS, « Paulus auf dem Areopag », dans *Aufsätze zur Apostelgeschichte (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 60). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, p. 29-70; Werner KÜMMEL, *Man in the New Testament*. London, Epworth Press, 1963, p. 87-95.

entre la race humaine et Dieu (*Ac* 17, 28)¹⁵. De même, ces auteurs pensent que la mention de la connaissance de Dieu et de la parenté entre les hommes et Dieu permettent la connaissance naturelle de Dieu¹⁶.

Pour ces mêmes auteurs, que nous qualifierons d'hellénisants, le modèle de pensée et d'argumentation de *Ac* 17, 16-34 est hellénistique. À ce propos, la thèse centrale de M. Dibelius est que le discours mis dans la bouche de Paul à l'Aéropage est un « discours hellénistique concernant la vraie connaissance de Dieu »¹⁷. W. Kümmel va plus loin pour affirmer que la description stoïque-panthéiste de l'homme du discours n'est pas en harmonie avec le reste du Nouveau Testament¹⁸.

Cette position est renforcée par Phillip Vielhauer, qui comme Kümmel, pense que le Paul des *Actes* est différent voire contradictoire à celui des Épîtres. Selon P. Vielhauer, ces différences se situent au niveau de la théologie (la théologie naturelle de *Actes* 17 vs la connaissance humaine de *Romains* 1), de l'eschatologie (la fin des temps est lointaine chez Paul des *Actes* alors qu'elle est imminente dans les Épîtres), de la loi (dans les *Actes*, Paul encourage le respect de la loi alors que dans les Épîtres il s'en distancie), et enfin sur le plan

¹⁵ W. KÜMMEL, *Man in the New Testament*. p. 89.

¹⁶ André-Marie Dubarle s'inscrit en faux contre une telle interprétation dans son article, « Le discours à l'Aréopage (Actes 17, 22-31) et son arrière-plan biblique », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 57 (1973), p. 597. Du même auteur *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture*. (*Lectio Divina* 91), Paris, Cerf, 1976, p. 194.

¹⁷ M. DIBELIUS, *Studies in the Acts of the Apostles*. Heinrich Greeven, éd., (trad. Mary Ling), London, SCM Press, p. 57.

¹⁸ W. KÜMMEL, *Man in the New Testament*. p. 91-92.

christologique (Paul prêche à peine Jésus et le royaume de Dieu dans les *Actes* alors que dans les *Épîtres* il met l'accent sur la rédemption et la croix)¹⁹.

De plus, selon l'école de M. Dibelius, le discours d'Athènes suit les règles établies par les historiens grecs, en l'occurrence Thucydide, en ce qui concerne la manière de rapporter un discours prononcé par une tierce personne²⁰. En effet, la règle de Thucydide à propos des discours découle de son affirmation que voici :

J'ajoute qu'en ce qui concerne les discours prononcés par les uns et les autres, soit juste avant, soit pendant la guerre, il était bien difficile d'en reproduire la teneur même avec exactitude, autant pour moi, quand je les avais personnellement entendus, que pour quiconque me les rapportait de telle ou telle provenance : j'ai exprimé ce qu'à mon avis ils auraient pu dire qui répondît le mieux à la situation en me tenant, pour la pensée générale, le plus près possible des paroles réellement prononcées : tel est le contenu des discours.²¹

Arthur Nock, pour sa part, trouve que le discours est en grande partie redevable à la philosophie stoïcienne. Il avance à cet égard :

L'argument concernant la croyance naturelle de tous les hommes en Dieu est teinté de stoïcisme ; Sénèque aussi a dit que Dieu n'a pas besoin de temples, [...] Stoïciens et adeptes de l'hermétisme proclamaient que Dieu donne la vie et le salut à tous, les Stoïciens [disent] que tous les hommes cherchaient Dieu, Dion de Prusse et Sénèque [disent] que Dieu n'est pas quelqu'un de lointain... Stoïcienne encore la conception que notre existence est en Dieu...²²

¹⁹ Phillip VIELHAUER, « On the 'Paulinism' of Acts », dans Leander E. Keck et J. Louis Martyn, éd., *Studies in Luke-Acts*. Nashville, Abingdon, 1966, p. 33-50.

²⁰ Daniel Marguerat partage sans équivoque cette assertion. Il confirme que Luc, pour la composition de ses discours, s'est conformé à la règle de Thucydide établie dans la *Guerre du Péloponnèse*, 1, 22, 1. *La première histoire du christianisme : les Actes des Apôtres*. Genève/ Paris, Labor et Fides, Cerf, 1999, p. 32-33.

²¹ THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse* 1, 22,1. (trad. J. de Romilly), Paris, *Les Belles Lettres*, 1981.

²² Arthur NOCK, *Christianisme et hellénisme*. (trad. A. Belkind), Paris, Cerf, 1973, p. 128.

Mentionnons tout de même la nuance qu'il a faite en ce qui concerne l'attribution des éléments du discours au stoïcisme : « la plupart des éléments du discours sont stoïciens, mais disons une fois de plus qu'ils ont pu être tirés de Philon et d'autres auteurs juifs de langue grecque »²³.

La thèse de Nock pose un problème : le fait que le discours contienne des éléments de la philosophie stoïcienne exclut-il la possibilité qu'il soit paulinien? Si l'on se fie à l'étude de Troels Engberg-Pedersen sur le stoïcisme dans les lettres de Paul, la réponse est non. Selon Engberg-Pedersen, il y a une similitude fondamentale entre les motifs de la pensée paulinienne des Épîtres et la pensée stoïcienne surtout sur le plan de l'éthique²⁴. Qu'à cela ne tienne, Paul pourrait bien être l'auteur réel du discours à Athènes puisque la présence d'éléments de la pensée stoïcienne dans le discours établit un rapport de cohérence entre la ligne de pensée de Paul des Épîtres et celle du discours à Athènes. Force est de remarquer que l'affirmation de Engberg-Pedersen met en mal la thèse de Nock et celle de Kümmel sur le bris de l'harmonie entre la description de l'homme dans le discours à l'Aréopage et le reste du Nouveau Testament²⁵. Seulement, l'argument des hellénisants va plus loin que l'aspect stoïcien du discours. Il y a aussi le genre historiographique du discours qui est pris en compte.

²³ *Ibid.*, p.128.

²⁴ Troels ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*. Louisville, Westminster John Knox, 2000, p. 10.

²⁵ W. KÜMMEL, *Man in the New Testament*. p. 91-92.

Sur ce plan, Eduard Norden, comme M. Dibelius, a fait des rapprochements spécifiques entre l'œuvre de Luc et celle de l'historien grec Thucydide dans son ouvrage *Agnostos Theos*²⁶. Il affirme que le discours de l'Aréopage est nourri aux sources de l'hellénisme plutôt que du judaïsme de l'Ancien Testament.

Dans une série d'articles consacrés au discours d'Athènes, Édouard Des Places a fait ressortir, à plusieurs égards, les relations qui existent entre les échos thématiques du dit discours et les œuvres de plusieurs auteurs classiques grecs²⁷. À titre d'exemple, il a établi une solide corrélation entre le thème des « hommes comme race de Dieu » (Ac 17, 28) et la notion des « dieux comme pères des hommes » chez les Anciens²⁸.

En somme, il est clair pour les défenseurs de l'arrière-plan hellénistique du discours de Paul à Athènes qu'il y a une corrélation entre l'historiographie gréco-romaine, en l'occurrence celle thucydidiennne, et l'historiographie lucanienne. Par conséquent, quoique le discours comporte des éléments de la philosophie stoïcienne, il n'est certainement pas, selon la plupart des spécialistes, l'œuvre du Paul des Épîtres mais bien de Luc, un écrivain acquis à la cause de la rhétorique gréco-romaine du premier siècle.

²⁶ Eduard NORDEN, *Agnostos Theos : Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. 4ème éd., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956.

²⁷ Édouard Des PLACES, « Quasi supertiores, Ac 17, 22 », dans *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus II* (1961). Rome, Pontificio Instituto Biblico, p. 183-191; « "Des temples faits de mains d'homme" (Actes des Apôtres, 17, 24) », dans *Biblica*, 42 (2,1961), p. 217-223; « Actes 17,25 », dans *Biblica* 46 (2, 1965), p. 219-222; « Actes 17, 27 », dans *Biblica* 48 (1, 1967), p. 1-6; « "IPSIUS ENIM ET GENUS SUMUS" (Act. 17, 28) », dans *Biblica* 43 (3, 1962), p. 388-395; « Actes 17, 30-31 », dans *Biblica* 52 (4, 1971), p. 526-534;

²⁸ É. Des PLACES, « "IPSIUS ENIM ET GENUS SUMUS" (Act. 17, 28) », dans *Biblica* 43 (3, 1962), p.388-395.

Quoique cette vision thucydidiennne du discours de Paul à Athènes ait été sérieusement remise en question par Stanley Porter, nous devons retenir l'effort de rapprochement que ces tenants de l'authenticité lucanienne ont fait entre le discours de Paul à Athènes et l'historiographie gréco-romaine d'autant plus qu'il est un autre indice de l'importance de la rhétorique dans l'étude de ce discours²⁹. En effet, cette historiographie est redevable à la rhétorique gréco-romaine car elle emprunte à la rhétorique des éléments comme la comparaison, l'arrangement, les *topoi*, etc³⁰.

Toutefois, le rapprochement entre la vision thucydidiennne du discours et le discours de Paul à Athènes s'est limité à la démonstration de l'authenticité lucanienne. Or, il y a là plus de matières à penser car la manière de rapporter le discours telle que le présente Thucydide dans *La Guerre du Péloponèse* nous semble être héritière de la figure de pensée connue par les rhéteurs et historiens antiques sous le nom de prosopopée. Mais aucun des partisans de l'authenticité lucanienne du discours de Paul à Athènes n'a montré en quoi la prosopopée appuie cette authenticité. Ce manquement a certainement donné du poids aux

²⁹ Selon S. Porter, une question fondamentale se pose avant toute comparaison : le texte de Thucydide sur lequel se basent les exégètes pour affirmer une quelconque relation entre l'historiographie gréco-romaine et le discours de Paul à Athènes est problématique en au moins sept points. Par conséquent, le degré de précision dans l'interprétation de ce texte est très faible. On ne peut donc pas se fier à ce texte pour dire que l'auteur du discours s'est basé sur le conseil de Thucydide pour rédiger le discours. Il laisse, du même coup, la possibilité que le discours soit un accès aux discours du Paul historique en suspens. Stanley PORTER, *The Paul of Acts: Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 110-125.

³⁰ Pour la relation entre l'historiographie gréco-romaine et la rhétorique voir Todd PENNER, *In Praise of Christian Origins: Stephen and the Hellenists in Lukan Apologetic Historiography*. (Emory Studies in Early Christianity), New York, London, T & T Clark International, 2004, p. 104-222.

opposants de l'authenticité lucanienne. Ceux-ci retirent à Luc l'authenticité du discours et l'attribuent à Paul lui-même comme si Luc n'a fait que rapporter, avec très peu de changements, une allocution de Paul. La difficulté d'une telle position a fait adopter à certains auteurs, qui, sans rejeter du revers de la main l'une ou l'autre des thèses, une position médiane qui transcende la question de l'authenticité.

c) Authenticité paulinienne, la position médiane et la bi-culturalité de

Actes 17, 15 – 18, 1

Les opposants à la thèse de l'authenticité lucanienne soutiennent que le discours de Paul à Athènes a un arrière-plan juif (Ancien Testament). Pour ceux-ci, la thèse est simple : étant donné que l'arrière-plan du discours est biblique, il y a de fortes chances que le discours soit de Paul. Les figures dominantes de cette interprétation judaïsante sont Bertil Gärtner, André-Marie Dubarle et W. Schmid.

En effet B. Gärtner et A.-M Dubarle pensent que les sources du discours sont plutôt à chercher dans l'Ancien Testament (le judaïsme) puisque la méthode utilisée par l'auteur est rabbinique et que plusieurs discours y trouvent leur fondement. Gärtner a montré avec éloquence la compatibilité, voire l'homogénéité, du discours en relation avec les autres écrits de Paul dont l'authenticité n'est pas mise en doute, en l'occurrence *Romains* 1. Il a référé tant le discours de Lystre que celui d'Athènes à la tradition de la propagande juive³¹. Il n'y a pas de doute, selon Gärtner, que le discours s'enracine dans la tradition juive et que l'authenticité paulinienne et l'arrière-plan juif du discours vont de pair.

Pour sa part, Dubarle affirme que la technique exégétique utilisée dans la formulation du discours de Paul à Athènes « correspond à l'une des techniques du sermon juif à la synagogue, le sermon *proem* » qui demande à l'orateur de faire des références à

³¹ Bertil GÄRTNER, *The Areopagus Speech and Natural Revelation (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 21)*, (trad. Carolyn Hannay King), Uppsala, C.W. K. Gleerup, 1955, p. 249 ss. Voir aussi W. GASQUE, *A History of Interpretation of the Acts of the Apostles*. Peabody, Hendrickson, 1989, p. 213.

d'autres textes sacrés qu'il met en lien avec son *proem* (ou exorde) choisi à son gré³².

Enfin, de son côté, Schmid a non seulement défendu l'authenticité paulinienne du discours mais pense aussi que la version lucanienne du discours a omis des parties importantes de ce que Paul avait réellement dit. Pour retrouver la soi-disant version originale du discours, il a fait recours aux Pères de l'Église tels Clément d'Alexandrie et Origène³³. En fait, Schmid reconnaît dans ce discours le travail éditorial de Luc.

Malgré l'effort consenti par B. Gärtner et ses pairs (W. Schmid et A.-M. Dubarle), ils n'ont pas pu sauver la thèse de l'authenticité paulinienne du discours à l'Aréopage. Dès lors deux alternatives se présentent. La première est initiée par W. Nauck et la seconde, qui en découle essentiellement, est l'œuvre d'une nouvelle génération d'exégètes représentée par Marcel Dumais et Michel Gourgues.

W. Nauck adopte une position médiane entre les tenants de l'arrière-plan hellénistique et ceux de l'arrière-plan judaïque. Comme l'atteste Ernst Haenchen, W. Nauck pense que le discours à l'Aréopage est dans la ligne de la propagande de la mission juive hellénistique et que les lettres de Paul représentent l'attitude rigide au sein de la mission juive³⁴. Donc, pour W. Nauck l'arrière-plan du discours serait double : juif et hellénistique.

³² A.M. DUBARLE, « Le discours à l'Aréopage (Actes 17, 22-31) et son arrière-plan biblique », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 57 (1973). Il reprend cet article dans son œuvre, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture*. Paris, Cerf, 1976, p. 155-197; voir aussi p. 584-585.

³³ W. SCHMID, «Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen und Areopagiten in Athen, Acts 17», dans *Philologus* 95 (1942), p. 79-120.

³⁴ E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles: A Commentary*, Philadelphia, Westminster Press, 1971, p.528.

Par conséquent le discours serait un ré-aménagement littéraire d'un discours paulinien dans la ligne de la *propaganda* de la mission juive hellénistique. Ce que rejette E. Haenchen. Pour ce dernier le discours à l'Aréopage est une création de Luc et non une courte reprise d'un sermon paulinien³⁵.

Depuis un certain temps, la majorité des auteurs sont unanimes pour attribuer à Luc la rédaction du discours. Cela a pour conséquence le fait que l'on ne cherche plus à démontrer *mordicus* l'authenticité paulinienne ou lucanienne du discours ni à pencher exclusivement pour son arrière-plan hellénistique ou judaïque. La nouvelle génération d'exégètes, en se nourrissant aux sources de l'évolution des débats passés, a adopté une nouvelle voie médiane qui est directement redevable à celle de W. Nauck. Ils saisissent le discours à l'Aréopage à la fois comme une continuité et une nouveauté. C'est la position de J. Dupont, M. Dumais et D. Marguerat. En effet, suite à un bref exposé des diverses tendances qui se sont dessinées pendant de longues années à propos de l'interprétation du discours d'Athènes, J. Dupont prend le juste milieu de la discussion sur les sources du discours en reconnaissant que « le discours [à Athènes] contient des éléments d'origine hellénistique et des éléments d'origine biblique et juive. Il ne paraît pas nécessaire d'identifier chacun de ces éléments dans le détail. Le problème qui se pose à nous concerne simplement le rapport à établir entre ces éléments de provenance culturelle et religieuse différentes »³⁶.

³⁵ *Ibid.*, p.529.

³⁶ J. DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, (*Lectio Divina* 118), Paris, Cerf, 1984, p. 403.

Pour Dupont, le discours s'inscrit dans la ligne droite de la tradition missionnaire du judaïsme helléniste. Certes il « emprunte certains éléments à la culture hellénistique, mais c'est pour les replacer dans le cadre de la pensée biblique qui les corrige et les réinterprète »³⁷. L'emprunt des éléments culturels de l'hellénisme, ou plus précisément du judaïsme hellénistique, fait du discours une ouverture du christianisme aux cultures des nations. C'est le lieu d'un dialogue entre la culture chrétienne et la culture hellénistique³⁸. Le discours ne nie pas les autres cultures mais donne un sens nouveau aux bons éléments qu'elles contiennent tout en critiquant les mauvais.

Dans cette veine, M. Dumais affirme que le discours à Athènes peut s'entendre tant par des oreilles grecques que juives. Quelle que soit la tradition culturelle de l'auditeur, juive ou grecque, le message se comprend à merveille. Ce caractère ambivalent du discours lui fait dire que le discours d'Athènes est un discours d'évangélisation « transculturel »³⁹.

D. Marguerat abonde dans le même sens pour affirmer que le discours à Athènes porte en lui une ambiguïté voulue par l'auteur, laquelle laisse une double entrée herméneutique. Ainsi, on peut lire le texte dans une perspective philosophique et religieuse grecque ou d'un point de vue du judaïsme de l'Ancien Testament. Cette technique qu'il

³⁷ J. DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, p. 403.

³⁸ Lucien LEGRAND, «The Areopagus Speech: Its Theological Kerygma and Its Missionary Significance», dans J. Coppens, éd., *La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*. Gembloux, J. Duculot, 1976, p. 348-350.

³⁹ Marcel DUMAIS, « Le salut en dehors de la foi en Jésus-Christ? Observations sur trois passages des Actes des Apôtres », dans *Église et Théologie*, 28 (1997), p. 180-183. On lira aussi l'article de Michel GOURGUES, « Dès l'origine de la mission chrétienne : le courage de tout reprendre à neuf », dans *Sedos Bulletin*, 33 (4, 2001).

désigne par le terme « amphibologie » se décrit comme une renonciation de l'auteur à imposer un sens à son texte en laissant libre cours à un double sens⁴⁰.

La position médiane qui attribue un double arrière-plan au discours de Paul à Athènes pose (sans le résoudre) le problème de l'interprétation des textes qui sont à cheval entre deux cultures. Certes, on peut comprendre le texte de deux manières selon que l'on soit juif ou païen. Nous sommes déjà au niveau de l'herméneutique. Pour arriver à cette herméneutique, faut-il encore trouver une méthode exégétique qui fasse justice à ce double arrière-plan du texte. La question se pose alors ainsi : par quelle méthode aborder un tel texte, un hybride culturel, et lui faire justice dans son interprétation? Plusieurs méthodes ont été proposées y comprise la rhétorique classique. Malheureusement, aucune d'elles n'a su éclairer la compréhension et l'interprétation du discours en tenant compte, du même coup, de son côté de rhétorique de persuasion et de sa bi-culturalité.

⁴⁰ D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme : les Actes des Apôtres*. p. 105-106. On lira de préférence à partir de la page 97.

d) Actes 17, 15 – 18, 1 et les approches méthodologiques contemporaines

Comme nous venons de le mentionner, plusieurs approches et méthodes ont été utilisées pour faire l'étude de *Ac* 17, 15 – 18, 1. Suivant J. Dupont, nous pouvons les classer en trois grands groupes : l'approche thématique, l'approche concentrique (ou structurelle) et structurale, puis l'approche rhétorique⁴¹. Parmi toutes ces approches, seule la rhétorique est restée très peu utilisée.

En effet, l'approche thématique, qui consiste à retrouver dans le texte biblique des thèmes qui résument ses grandes articulations, a été mise à profit par M. Dibelius et A.-M. Dubarle. Ils en ont fait usage pour distinguer trois thèmes fondamentaux dans le discours de Paul à Athènes : Dieu le créateur qui n'a besoin de rien (vv. 24-25), Dieu a créé les hommes pour qu'ils le cherchent (vv. 26-27), et enfin la parenté entre Dieu et l'humanité (vv. 30-31)⁴². Quant à A.-M. Dubarle, il l'utilisera pour mettre un accent particulier sur le thème du monothéisme biblique qu'il semble découvrir dans ce texte⁴³.

De même, le procédé concentrique que l'on peut définir comme la recherche d'une structure de surface du discours afin de découvrir dans le discours « toutes sortes de

⁴¹ J. DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, p.387-391. Au lieu d'approche structurelle et structurale, Dupont parle plutôt d'approche concentrique qui n'est que la recherche d'une structure de surface. Il manque donc la structure profonde que nous y avons ajoutée.

⁴² M. DIBELIUS cité par J. Dupont, « Le discours à l'Aréopage (*Ac* 17, 22-31) lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme », dans *Biblica* 60 (1979), p. 538, et Dean ZWECK, « The Exordium of the Areopagus Speech, Acts 17. 22, 23 », dans *New Testament Studies* 35 (1989), p. 97-98.

⁴³ A.-M. DUBARLE, « Le discours à l'Aréopage (Actes 17, 22-31) et son arrière-plan biblique », p. 576-610.

dispositions symétriques, suivant un ordre concentrique ou parallèle »⁴⁴, a été l'outil de prédilection des auteurs tels É. Des Places⁴⁵, Pierre Auffret⁴⁶, et J. Dupont⁴⁷. Ils en ont fait usage pour aboutir *grosso modo* à la conclusion que le verset 27, relatif au but de la création des hommes par Dieu, est au centre du discours.

Proche du procédé concentrique, signalons l'intense utilisation de l'approche structurale utilisée par Jean Calloud qui, fidèle à la sémiotique du Centre pour l'Analyse du Discours Religieux (C.A.D.I.R) de Lyon, a étudié le texte en deux grandes parties : la première partie débute au verset 16 et finit au verset 21. Selon lui, elle constitue l'introduction du discours. Elle est le lieu où Luc a fait savoir ce qui a poussé Paul devant l'Aréopage (le vouloir-savoir des Athéniens et le vouloir-parler de Paul qui lui-même est le résultat de son indignation face à la vue de l'idolâtrie d'Athènes). La deuxième partie (vv. 22-31) est le discours proprement dit. Le but de cette analyse de Calloud est de voir en quel sens l'évangile annoncé par le discours est significatif aux païens. Il ne s'écarte donc pas de l'esprit de l'approche structurale qui est la recherche de la structure profonde du texte.

Si les approches sus-mentionnées ont trouvé écho favorable auprès des biblistes, il n'en est pas de même de l'approche rhétorique, du moins en ce qui concerne l'étude du discours de Paul à Athènes. Il n'est donc pas étonnant que J. Dupont affirme que l'approche

⁴⁴ J. DUPONT, « Le discours à l'Aréopage », *Biblica* 60 (1979), p. 540.

⁴⁵ É. Des PLACES, « ACTES 17, 27 », dans *Biblica* 48 (1967), p. 1-6.

⁴⁶ Pierre AUFFRET, « Essai sur la structure littéraire du discours d'Athènes (Ac XVII, 23-31) », dans *Novum Testamentum* 20 (1978), p. 185-202.

⁴⁷ J. DUPONT, « Le discours à l'Aréopage », *Biblica* 60 (1979), p. 530-546.

rhétorique a été « étrangement négligée »⁴⁸. En effet, à notre connaissance, les premiers efforts d'utilisation de la rhétorique dans le domaine néo-testamentaire n'ont été faits qu'à partir de 1976 et ce par M. Dumais dans la publication de sa thèse de doctorat, *Le langage de l'évangélisation*⁴⁹.

Après avoir présenté brièvement le schéma bipartite de l'argumentation (émouvoir et convaincre) ainsi que son arrangement (exorde, *narratio*, *confirmatio* et épilogue) de la rhétorique antique du point de vue de Roland Barthes suivant son article « L'ancienne rhétorique »⁵⁰, M. Dumais a proposé un schéma rhétorique du discours missionnaire d'Antioche (*Actes* 13, 16-41). Dans son développement sur l'exorde et sa force persuasive dans l'arrangement des discours dans l'antiquité, il n'a pas hésité à faire un rapprochement entre le discours de Paul à Athènes et le discours d'Antioche. Il qualifie ainsi le début du discours de Paul (*Actes* 17, 22) de *captatio benevolentiae*, un type d'exorde qui sert à séduire l'auditoire⁵¹.

Après cette tentative remarquable de M. Dumais, il a fallu attendre près de dix ans plus tard soit 1984, à la sortie de l'œuvre du « classiciste » américain G. Kennedy, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* que nous avons déjà citée et les études de J. Dupont sur le discours d'Étienne en 1985, « La structure oratoire du discours

⁴⁸ *Ibid.*, p.539.

⁴⁹ M. DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation*. Montréal, Bellarmin, 1976, p. 321-327.

⁵⁰ Roland BARTHES, « L'ancienne rhétorique ». *Communications* 16 (1970), p. 172-229.

⁵¹ M. DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation*. p. 321.

d'Étienne (*Actes* 7) », pour mieux saisir l'importance et l'impact de la rhétorique gréco-romaine sur les discours des *Actes*⁵². À la différence de M. Dumais, J. Dupont a proposé une structure oratoire du discours d'Étienne en suivant de près les règles rhétoriques de Quintilien. C'est ainsi qu'il voit dans ce discours un morceau oratoire structuré en quatre parties : un *exordium* (v. 2a), une *narratio* (vv. 2b-34), une *argumentatio* (vv. 36-50) et une *peroratio* (vv. 51-53).

Comme on peut le constater, l'utilisation de l'approche rhétorique par M. Dumais et J. Dupont se limite à la structure du discours et fait très peu cas des figures de style rhétorique utilisées par les auteurs des discours. Mais G. Kennedy, quoique non-bibliste, nouera à jamais le lien entre la rhétorique de persuasion gréco-romaine et les discours néo-testamentaires en faisant cas des genres de discours et des figures de style rhétoriques. Aussi pensons-nous que c'est lui qui a apporté la plus grande contribution à l'application de l'approche rhétorique au discours de Paul à Athènes⁵³. D'ailleurs nous avons mentionné plus haut comment par la rhétorique, au début de son livre *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, G. Kennedy a donné une place centrale au discours de Paul à

⁵² G. KENNEDY, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill/London, The University of North Carolina Press, 1984, p. 129-132.
J. DUPONT, « La structure oratoire du discours d'Étienne (*Actes* 7) », dans *Biblica* 66 (1985), p. 153-167.

⁵³ Il faut aussi noter le travail de D. Zweck sur le discours de Paul à Athènes quelques années plus tard. Celui-ci, suivant de près Quintilien, a subdivisé le discours d'Athènes en trois grandes parties : l'*exordium* (vv. 22-23), la *probatio* (vv. 24-29) et une *peroratio* (vv.30-31), chaque partie étant subdivisée en sous-parties (D. ZWECK, « The Exordium of the Areopagus Speech, Acts 17.22,23 », dans *New Testament Studies* 35 (1989), p. 94-103.

Athènes. Ce qui suit dérive de son analyse du discours lui-même.

En utilisant la classification aristotélitienne des genres de discours rhétoriques (le délibératif, le judiciaire, le démonstratif ou l'épidictique)⁵⁴, G. Kennedy pense que le discours de Paul à Athènes est fondamentalement du genre judiciaire, mais délibératif en ce qui concerne son but puisqu'il tente de convaincre l'auditoire athénien d'embrasser la foi chrétienne⁵⁵. C'est donc sur cette base qu'il a lu tout le discours en s'assurant de montrer le fonctionnement rhétorique du texte.

Mais l'apport le plus déterminant qui retient notre attention, G. Kennedy l'a fait avant de s'attarder à l'étude rhétorique approfondie des discours des *Actes*. En effet, à la suite des tenants de l'authenticité lucanienne qui ont fait un rapprochement entre le discours de Paul à Athènes et l'historiographie thucydienne, il affirme que Luc aurait composé les discours des *Actes* avec une certaine liberté tout en essayant d'être le plus proche possible du dire de ceux à qui il attribue les discours. Il admet ainsi que les discours ne sont pas nécessairement une reprise *verbatim* de ce que les auteurs auraient dit. Il confère donc à Luc l'authenticité des discours tant pauliniens que pétriniens.

⁵⁴ Le discours délibératif conseille ou déconseille sur des actions qui seront prises dans le futur. Le discours judiciaire accuse ou défend une action commise dans le passé et le discours épidictique ou démonstratif ou encore laudatif loue ou blâme dans le présent des actions dont on rappelle le passé et suggère ce qu'elle peut apporter dans l'avenir. Voir ARISTOTE, *Rhétorique*, (Introduction de Michel Meyer, trad. C.-E. Ruelle, revue par P. Vanhemelryck, Commentaires de B. Timmermans), (*Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie*). Paris, Librairie Générale Française, 1991, p. 93 ss.

⁵⁵ G. KENNEDY, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*. p. 129-132.

G. Kennedy appuie son argumentation sur deux assertions : (1) Luc suit de près les historiens grecs, et (2) il existe dans le livre de *Luc-Actes* des prosopopées⁵⁶. Le rapprochement que G. Kennedy a fait entre les historiens gréco-romains et le discours de Paul à Athènes se retrouve déjà chez les auteurs que nous avons cités lorsque nous avons traité de l'authenticité lucanienne du discours. La nouveauté et le mérite de G. Kennedy, c'est d'avoir souffler qu'il existe dans *Luc-Actes* des prosopopées. Ce faisant, il comble partiellement le vide que ses prédécesseurs avaient laissé en ce qui concerne le lien entre le discours, l'historiographie gréco-romaine et la rhétorique gréco-romaine.

Ailleurs, en traitant de la déclamation chez Sénèque le Rhéteur, il a défini la prosopopée comme étant « un discours dans lequel l'orateur personnifie un individu spécifique donnant des conseils à un autre ou discutant avec lui-même sur comment agir dans une situation donnée. Des fois, les conseils peuvent être adressés à l'endroit d'une autre personne à la deuxième personne »⁵⁷.

Seulement, ce que G. Kennedy ne dit pas formellement (mais que l'on peut clairement lire dans la combinaison des deux assertions précédentes) c'est que les discours des *Actes* seraient le fruit de l'habileté rhétorique de Luc qui n'hésite pas à faire usage du style rhétorique connu sous le nom de prosopopée. G. Kennedy nous laisse donc sur notre soif avec une question non résolue : peut-on affirmer que les discours des *Actes* en général et celui de Paul à Athènes sont, à toute fin pratique, des prosopopées?

⁵⁶ *Ibid.*, p. 114.

⁵⁷ G. KENNEDY, *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 169. Voir aussi p. 205-206.

Quoique implicite, le rapprochement entre la prosopopée et les discours des *Actes* qu'a mis à jour G. Kennedy a échappé aux auteurs qui l'ont précédé. En effet, malgré les parallèles que les tenants de l'arrière-plan hellénistique ont trouvés entre le discours de Paul à Athènes et la littérature gréco-romaine, nul d'entre eux n'a mentionné l'existence de la prosopopée comme style de rédaction de Luc en ce qui a trait aux discours que l'on retrouve dans *Luc-Actes*.

De plus, le lien entre la prosopopée et l'histoire dans la littérature hellénistique qui semble bien paraître dans l'étude de Kennedy n'a pas été approfondi. Et pourtant ce lien est bien réel. Aelius Théon atteste à ce sujet dans son *Progymnasmata* : « La prosopopée est un exercice qui concerne non seulement l'histoire, mais encore l'éloquence, le dialogue et la poétique, et qui trouve beaucoup à s'employer dans les conversations de la vie courante et se révèle très utile dans la fréquentation des livres »⁵⁸. Il en découle que la prosopopée est une technique rhétorique privilégiée de l'histoire⁵⁹. Il nous semble donc que l'étude de tout discours auquel on a reconnu un arrière-plan (aussi partiel soit-il) hellénistique, à l'instar de celui de Paul à Athènes, appelle forcément l'étude de la prosopopée dès lors que cet arrière-plan s'inscrit dans le courant des études historiographiques gréco-romaines.

D. Marguerat ayant compris cet aspect mis à l'écart par les érudits des *Actes*, suivra les pas de G. Kennedy pour affirmer, en référence aux discours des *Actes*, que Luc est un

⁵⁸ Aelius THÉON, *Progymnasmata*, (texte établi et traduit par Michel Patillon), Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 2.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 123 (voir surtout la note complémentaire # 16).

maître dans l'exercice de la prosopopée⁶⁰. Mais il n'élabore pas plus que G. Kennedy à ce sujet⁶¹.

L'on aurait pensé que, comme D. Marguerat l'a fait, Karl Olav Sandnes qui a abondamment cité G. Kennedy dans son étude rhétorique et comparative sur Paul et Socrate, aurait approfondi l'idée de prosopopée lancée par ce dernier⁶². Cela n'a pas été le cas. Toutefois, il apporte une clarification décisive dans la détermination du genre rhétorique du discours. Avec G. Kennedy, la question n'était pas définitivement tranchée. Pour G. Kennedy, la colère de Paul devant les « idoles » donnait lieu à une situation comparable à celle du genre judiciaire mais le but ultime du discours qui consiste à convaincre l'audience athénienne est plutôt démonstratif⁶³. Quel genre choisir?

K. O. Sandnes répond à la question lorsqu'il affirme que :

⁶⁰ « Ce qu'on oublie souvent de rappeler, c'est que la composition d'un récit « à la manière de » constituait un exercice bien connu des écoles antiques de rhétorique : la *prosopopée*. Les élèves étaient requis, à partir du point de vue particulier d'un personnage historique ou mythique, de composer un discours empruntant l'éthos et adapté à un auditoire déterminé. Luc s'avère passé maître dans l'exercice de cette performance oratoire », D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, p. 34.

⁶¹ Dans une étude sur la méthode de persuasion de Paul, Fred Long atteste aussi que la déclamation de Paul à Athènes est une prosopopée. Mais il n'élabore pas non plus sur le sujet. Voir, F. LONG, « From Epicheiremes to Exhortation : A Pauline Method for Moral Persuasion in Hellenistic Socio-Rhetorical Context », dans *Queen* (Special Issue: Rhetorics, Ethics and Moral Persuasion in Biblical Discourse), <http://www.ars-rhetorica.net/Queen/VolumeSpecialIssue2/Articles/Long.html>, 11 Juillet 2002, 11 h 55 mn.

⁶² Karl Olav SANDNES, « Paul and Socrates : The Aim of Paul's Areopagus Speech », dans *Journal for the Study of the New Testament* 50 (1993), p. 13-26.

⁶³ G. KENNEDY, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, p. 129.

le discours à l'Aréopage n'est pas du tout épideictique car il ne loue ni ne fait la lamentation de qui que ce soit. Qu'il soit du genre apologétique, ce qui reviendrait à dire qu'il est du genre judiciaire, n'est pas très clair.... La catégorie rhétorique générale la plus appropriée pour ce discours serait le genre démonstratif. Cela devrait être défini davantage puisque à Athènes Paul fait face à un auditoire à la fois curieux et critique. Ces considérations de la stratégie rhétorique du discours doivent prendre leur envol dans ce fait⁶⁴.

Tout comme dans le cas de plusieurs auteurs que nous avons mentionnés plus haut, l'étude de K. O. Sandnes s'est limitée à l'étude des parties du discours dans les catégories de la rhétorique grecque antique sans toucher la figure de style dans laquelle ces catégories ont été moulées.

Quoique légèrement mentionné par G. Kennedy et D. Marguerat, le lien entre prosopopée et le discours de Paul à Athènes n'est pas toujours clairement défini. Des questions sans réponse subsistent : d'abord, qu'est-ce qu'une prosopopée? Ensuite, quels sont les éléments du discours de *Actes* 17, 15 – 18, 1 qui soutiennent la thèse de l'utilisation de la prosopopée par Luc? Comment la prosopopée contribue-t-elle à convaincre le lecteur/interprète du message chrétien véhiculé par les discours? Ou encore, en quoi réside la force persuasive de la prosopopée et pourquoi Luc en fait-il usage? Le choix de la prosopopée comme style rhétorique pour faire passer le message chrétien est-il idéologique?

⁶⁴ «The Areopagus speech is definitely not epideictic: it is neither praising nor lamenting anyone. Whether it should be classified as an apology, that is forensic, is not quite clear....The appropriate general rhetorical category for this speech should therefore be deliberative. This should be defined further by the fact that Paul in Athens is facing both a curious and a critical audience. The considerations of the rhetorical strategy will take its point of departure in this situation». K. O. SANDNES, « Paul and Socrates: The Aim of Paul's Areopagus Speech », p. 14-15.

Enfin, en quoi la prosopopée éclaire-t-elle l'hybridation culturelle du discours de *Actes* 17, 15 -18, 1? Toutes ces questions montrent la nécessité d'une étude plus approfondie sur la prosopopée et son rapport avec le discours de Paul à Athènes.

II Conclusion

Où en sommes nous dans l'étude de *Actes* 17, 15 -18, 1? Le tour d'horizon de l'histoire de l'interprétation du discours de *Actes* 17, 15 -18, 1 nous révèle les points suivants :

(1) Les méthodes historico-critiques qui ont été à la base de la lecture de M. Dibelius, E. Norden, A. Nock, B. Gärtner, A.-M. Dubarle et leur école nous ont certes fourni des éléments intéressants. Mais nous sommes toujours pris dans un débat sur l'auteur et l'arrière plan du texte. Les nouvelles approches telles que le procédé concentrique de Des Places et de J. Dupont et la sémiotique du C.A.D.I.R représentée par J. Calloud, n'ont pas réussi à intégrer les données historiques des méthodes historico-critiques. L'arrière-plan du texte a été délaissé pour une plus grande attention, voire exclusive, au texte. De même, malgré le fait que la rhétorique classique ait permis de mettre en lumière la place prépondérante du discours de *Actes* 17, 15 -18, 1, elle n'a pas été suffisamment utilisée dans son étude d'autant plus qu'avant G. Kennedy elle n'a pas été conçue à la fois comme style et persuasion⁶⁵.

Toutefois, les tenants de l'authenticité lucanienne et de l'arrière-plan hellénistique sont arrivés à établir un lien entre le discours de *Actes* 17, 15 -18, 1, l'historiographie gréco-romaine et la rhétorique gréco-romaine. Ce lien se résume à la figure de pensée utilisée par Luc qui est connue sous le nom de prosopopée. Mais le discours de Paul à

⁶⁵ Burton MACK, *Rhetoric and the New Testament*. Minneapolis, Fortress Press, 1990, p. 12-17. Voir aussi G. KENNEDY, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984.

Athènes n'a pas été analysé de manière à montrer comment il répond ou non aux critères d'une prosopopée.

(2) De plus, la position médiane sur la question de l'arrière-plan du discours a essayé de réconcilier les tenants de l'arrière-plan hellénistique et ceux de l'arrière-plan juif. Ce faisant, elle a mis le discours de *Actes* 17, 15 - 18, 1 à cheval entre la culture hellénistique et la culture juive chrétienne sans tenir compte de la technique rhétorique employée par l'auteur. Il nous semble que la clé du problème de l'authenticité du discours de Paul à Athènes et de son arrière-plan est à chercher dans la figure de style de l'auteur. C'est pourquoi nous pensons que si le discours de Paul à Athènes répond aux critères de la prosopopée, cela aidera à résoudre la tension arrière-plan hellénistique versus arrière-plan juif biblique tout en tenant compte de l'hybridation culturelle du discours. Nous suggérons à cet effet que la forme du discours est hellène mais le fond est à la fois hellène et juif. En d'autres mots Luc a employé une technique rhétorique de la culture grecque mais les éléments qui composent le fond de son discours sont autant de la culture grecque que juive.

Pour aboutir à cette fin, la démarche qui suit s'impose. En un premier temps, il sera utile de chercher à préciser d'abord ce qu'est la prosopopée et comment elle est un outil dans la rhétorique de persuasion. En ce sens, il faut d'abord mettre en lumière les éléments de la prosopopée qui permettent à l'auteur de convaincre son auditoire. Ensuite, il faut chercher à voir comment l'analyse du discours de *Actes* 17, 15 - 18, 1 est éclairée d'un jour nouveau à travers les grilles de la prosopopée. Enfin, il faut trouver une méthode qui possède les outils nécessaires pour mettre ensemble l'aspect de la rhétorique de persuasion qui se manifeste dans le texte par la prosopopée et l'hybridation culturelle du discours.

Pour ce faire, il nous semble qu'il nous faudra aller au-delà de la structure du texte du discours pour atteindre l'effet qu'il provoque sur son lecteur/interprète. Ceci étant dit, dans les chapitres qui suivent, nous nous efforcerons de comprendre ce qu'est une prosopopée au sens des rhéteurs et auteurs classiques ainsi que ce que sont ses forces persuasives. Après cela nous étudierons le discours de Paul à Athènes dans les catégories de la prosopopée classique. Cette application de la rhétorique classique à ce discours nous permettra de mettre en évidence les insuffisances de la rhétorique classique et, du même coup, la nécessité d'une méthode plus élaborée qui tienne compte de l'aspect socio-culturel du discours donc de sa bi-culturalité.

Deuxième partie : La prosopopée classique et *Actes* 17, 15 – 18, 1

I. Introduction

Le rapprochement entre la prosopopée et le discours de *Actes* 17, 15 – 18, 1 a été légèrement mentionné par G. Kennedy et d'autres auteurs, comme nous l'avons exposé dans l'état de la question. Malgré cela, la prosopopée comme figure de pensée mise au service d'une rhétorique idéologique n'a pas encore été étudiée. C'est le lieu d'insister sur cette dimension peu connue de la prosopopée en essayant de mieux la cerner à la source de la rhétorique classique.

Étymologiquement, la *προσωποποιία* a une double racine : le substantif *πρόσωπον*, ce qui se présente au (*πρός*) visage. Il peut se traduire dès lors par la face, le visage. Par la suite, il signifiera la personne tout entière, le personnage et même le masque utilisé en art dramatique⁶⁶. La seconde racine est le verbe *ποιέω* rendu par « faire » ou « créer ». Le terme *προσωποποιία* désigne donc, littéralement, la création d'une personne ou personnage dans un récit. Faire une prosopopée c'est, étymologiquement, donner vie à un personnage dans un récit. Si la vie se traduit généralement par le mouvement et la parole, faire une prosopopée serait de mettre en mouvement mais surtout de faire parler un personnage dans un texte écrit. Bref, la prosopopée est une personnification.

⁶⁶ Nous nous sommes inspirés ici de François-Anatole BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, (Rédigé avec le concours de E. Egger, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine), Paris, Hachette, 1950.

Pour mieux cerner ce qu'est la prosopopée et pourquoi nous pensons, à la suite de G. Kennedy, D. Marguerat et les autres qu'elle a été utilisée par Luc dans l'écriture du discours de Paul à Athènes, nous nous proposons d'étudier cette figure de pensée chez quatre grands auteurs dont les œuvres se situent entre le premier siècle avant notre ère et le cinquième siècle de notre ère. Nous irons de l'auteur de *Rhétorique à Herrenius* (1^{er} siècle av. J.C.) à Aphthonios (5^{ème} siècle ap. J.C.) car la prosopopée en tant qu'exercice rhétorique se compte parmi les exercices préparatoires (*progymnasmata*) enseignés dans les écoles de grammaire dans l'Antiquité. Or la première référence aux *progymnasmata* en tant qu'exercices préparatoires se trouve dans *Rhétorique à Alexandre* (4^{ème} siècle av. J.C.) et ils ne deviendront populaires qu'à l'époque hellénistique (fin 4^{ème} siècle av. J.C. – fin 1^{er} siècle av. J.C.) où les auteurs romains comme Cicéron et l'auteur de *Rhétorique à Herrenius* ont pris la relève. Les *progymnasmata* se sont raffinés à l'époque romaine (1^{er} au 3^{ème} siècle ap. J.C.) avec les auteurs comme Sénèque le Rhéteur et Quintilien. Au delà de cette époque, entre le 4^{ème} et le 5^{ème} siècle ap. J.C., la concision des *progymnasmata* a continué si l'on en croit la clarté de la présentation des *progymnasmata* d'Aphthonios⁶⁷. Bien que nous soyons conscient que Quintilien ait cité un rhéteur du nom de A. Théon, auteur de certains *progymnasmata*, l'imprécision de la datation de l'œuvre de A. Théon et la clarté de la présentation de ses exercices versus Quintilien, nous poussent à traiter son écrit sur la prosopopée après celui de Quintilien en tant qu'évolution temporaire de l'exercice⁶⁸.

⁶⁷ G. KENNEDY, *A New History of Classical Rhetoric*, p. 202-203.

⁶⁸ G. KENNEDY, *A New History of Classical Rhetoric*, p. 203.

De plus, cette fourchette chronologique encadre sans aucun doute possible la naissance du christianisme et les dates que les exégètes proposent pour l'écriture du livre de *Luc-Actes* (autour de l'an 80 de notre ère). En établissant cette large fourchette chronologique nous sommes certain de voir l'évolution de la notion de prosopopée avant et pendant l'écriture du livre de *Luc-Actes*. Ce faisant, nous réduisons la chance de nous tromper lorsque nous affirmons que Luc avait connaissance de cette figure rhétorique et qu'il en a fait usage dans le cas du discours de Paul à Athènes.

En somme, les plus grandes contributions à la compréhension de la notion de prosopopée sont à chercher chez les auteurs romains Cicéron et Quintilien et dans les manuels d'exercices préparatoires de rhétorique (*progymnasmata*), surtout ceux des théoriciens gréco-romains comme Aelius Théon, Ps-Hermogène et Aphthonios. Il faut noter que l'exercice ne prend pas la même désignation chez tous ces auteurs. C'est surtout A. Théon qui utilise le terme *προσωποποιία* (*fictio personae*) pour désigner ce que les autres nomment *ἠθοποιία* (éthopée ou *sermocinatio*) ou *εἰδωλοποιία* (eidolopée ou *simulacri factio*). Cette pluralité sémantique pour désigner le même exercice n'est pas fortuite. Elle relève du désir de chaque théoricien de définir les contours de l'exercice en vue d'une meilleure utilisation. De l'auteur de *Rhétorique à Herrenius* à Aphthonios, on voit une évolution dans la précision de la notion de prosopopée.

II. La prosopopée chez certains auteurs classiques

1. Écho de la prosopopée dans *Rhétorique à Herrenius* (*Rhé. à Her.*)

Trois termes décrivent l'exercice qui met en scène une personne et lui attribue une parole convenable selon les circonstances dans *Rhétorique à Herrenius*⁶⁹. Le premier est *notatio*, le second *sermocinatio* et le dernier *conformatio*. Ces trois figures de pensée diffèrent légèrement l'une de l'autre mais présentent des ressemblances telles que l'on pourrait facilement les confondre si l'on ne prête pas grande attention. Elles utilisent toutes, sur le plan linguistique, le discours direct. Elles mettent toutes en scène une personne et/ou son éthos. Du point de vue différence, une attention particulière portée à chacune d'elles nous éclairera. D'abord la *notatio*. « La peinture de caractère [ou l'*éthopée*] consiste à décrire un caractère avec des traits déterminés qui, comme des marques distinctives, lui sont propres »⁷⁰. La *notatio* est la personnification du caractère d'une personne de manière à mettre en exergue les traits de caractère qui sont inscrits dans la nature même de la personne. Ces traits de caractère sont permanents donc durables. La *notatio* est, pour ainsi

⁶⁹ L'œuvre *Rhétorique à Herrenius* a été pendant longtemps attribuée à Cicéron, mais les études ont montré que cette titulature était une erreur. Ceci a amené certains érudits à l'attribuer à un certain Cornificius. Là encore, les critiques pensent que ce dernier ne serait pas le vrai auteur. Jusqu'à maintenant, aucune recherche n'a permis d'élucider cette énigme concernant l'auteur de cette œuvre. Pour plus de renseignements sur ce sujet, consulter Guy ACHARD, *Rhétorique à Herrenius*, (deuxième tirage corrigé, texte établi et traduit par Guy Achard, *Collection des Universités de France*). Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. XIV-XXXIV.

⁷⁰ « Notatio est, cum alicuius natura certis describitur signis, quae, sicuti notae quaedam, naturae sunt attributa ». G. ACHARD, *Rhétorique à Herrenius*. p. 214. La traduction de Delcasso utilise le terme d'éthopée. (M. CICERON, *Rhétorique à Herrenius*. (traduction nouvelle par M. Delcasso, *Oeuvres complètes de Cicéron*), Paris,

dire, la mise en scène de l'éthos d'une personne. Par conséquent elle s'apparente à l'*ῥητοποιία* chez les rhéteurs grecs⁷¹.

Ce qui est mis en avant dans la *notatio* est l'éthos de la personne et non la personne elle-même. La *notatio* tient sa force charmeuse du fait qu'elle place « sous nos yeux le caractère de quelqu'un dans son entier : d'un vantard,[...], ou encore d'un envieux, d'un vaniteux, d'un cupide, d'un ambitieux, d'un séducteur, d'un débauché, d'un voleur, ou d'un délateur »⁷². Ce faisant, l'auteur de la *notatio* « capture » l'attention de son auditoire au point de le charmer, si nous reprenons l'expression de *Rhé. à Her.* La *notatio* se présente à l'auditoire comme un tableau que le locuteur peint du caractère d'un individu.

La *sermocinatio* (qu'on appelle aussi dialogisme) diffère de la *notatio*, non seulement par l'ajout de l'imitation du ton du caractère, mais aussi par sa forme dialogale. « Le dialogisme consiste à faire tenir à une personne un langage qui soit en accord avec sa situation »⁷³. Suivant l'exemple que donne l'auteur de *Rhé. à Her.* à la suite de la définition,

C.L.F. Panckoucke, 1840, p. 346.

⁷¹ HERMOGENE, *Progymnasmata*, IX, APHTHONIOS, *Progymnasmata*, XI, dans Christian WALZ, *Rhetores graeci, ex codicibus Florentinis, Mediolanensibus, Monacensibus, Neapolitanis, Parisiensibus, Romanis, Venetis, Taurinensibus et Vindobonensibus / Emendatiores et auctores edidit. Suis aliorumque annotationibus instruxit indices locupletissimos adiecit*. Vol I, Stuttgart/Tübingen, J. G. Cotta, 1832, p. 44-47, 101-102.

⁷² « ...ante oculos aut gloriosi, ... aut invidi, aut tumidi, aut auari, ambitiosi, amatoris, luxuriosi, furis, quadruplatoris », G. ACHARD, *Rhétorique à Herrenius*, p. 218.

⁷³ « Sermocinatio est cum alicui personae sermo adtribuitur et is exponitur cum ratione dignitatis », G. ACHARD, *Rhétorique à Herrenius*, p. 218. Le terme « dialogisme » traduit bien la forme dialogale de cet exercice, conformément à l'exemple de l'auteur.

la *sermocinatio* décrit une scène qui met en jeu plusieurs personnes. Au fur et à mesure que l'on introduit les personnes, on leur attribue, selon leur caractère, le ton qui les décrit le mieux. Comparée à la *notatio* en utilisant la métaphore du tableau, la *sermocinatio* est une peinture où chaque composante est peinte avec des couleurs qui l'identifient le mieux. Au ciel, on attribuera le bleu-azur, à la forêt le vert-forêt, à la coupe d'or, la couleur or, etc. De même que chaque couleur spécifie chaque élément du tableau, le ton dans la *sermocinatio* identifie de manière particulière l'éthos de la personne mise en scène.

L'exemple que nous retrouvons dans *Rhé. à Her.* 4, 65 illustre bien ce qui précède. Il met en scène un brigand-assassin, le propriétaire d'un logis et sa femme. Le premier est l'ennemi du second. La femme s'interpose et supplie le brigand-assassin d'épargner son mari. Mais, malgré les supplications de la tendre épouse et le brave discours de l'époux, le brigand l'assassine. À chaque personne de cette scène correspond un ton conséquent : le brigand-assassin a un ton arrogant, le mari, un ton courageux, la femme, un ton de supplication. Dans cet exemple, trois éthos différents sont mis en jeu : un assassin, un téméraire et une suppliante.

L'essentiel de la *sermocinatio* se résume, nous semble-t-il, dans cette phrase de l'auteur de *Rhé. à Her.* qui fait suite à l'exemple précédemment cité : « Je crois que, dans cet exemple, on a prêté à chacune des personnes un langage en accord avec sa situation, une précaution qu'il faut observer dans cette figure »⁷⁴. La *sermocinatio* est donc une sorte de

⁷⁴ « *Puto in hoc exemplo datos esse uni cuique sermones ad dignitatem adcommodatos : id quod oportet in hoc genere conseruare* », G. ACHARD, *Rhétorique à Herrenius*, p. 220.

notatio dialogale qui dépeint non seulement le caractère de la personne à qui l'on attribue la parole mais aussi trouve un langage convenable au caractère de chaque locuteur⁷⁵. D'ailleurs, l'auteur a énoncé plus haut, de manière plus simple mais très explicite, ce principe de conformité du style langagier et de l'éthos : le « dialogisme consistera à prêter à quelqu'un des propos adaptés à son rang »⁷⁶ ou comme le traduit Delcasso, « c'est une figure qui met dans la bouche d'un personnage un discours conforme à sa dignité »⁷⁷. Il n'est donc pas étonnant, vu la ressemblance entre les deux termes, que l'on fasse de la *sermocinatio*, l'équivalent de l'*ῥητοποιΐα*⁷⁸. En fait, elle est une *éthopée* plus raffinée d'autant plus qu'elle va au-delà de la simple personnification pour spécifier le ton de voix du locuteur.

La *sermocinatio* n'est pas nécessairement un discours historiquement vrai du point de vue du contenu. Elle est vraisemblable ou probable⁷⁹. Pour cela, la convenance du ton au caractère de chaque personne introduite dans cet exercice accentue, à notre avis, cette

⁷⁵ Cette particularité de la *sermocinatio* n'est pas sans rappeler la théorie de la convenance du discours chez Aristote (*Rhétorique*, Livre III, 1408a-1408b) théorie que nous retrouverons chez Théon (*Progymnasmata*, 116, 14-21).

⁷⁶ « *sermocinatio* est[...] *in qua constituuntur alicuius personae oratio adcommodata ad dignitatem* », G. ACHARD, *Rhétorique à Herennius*, p. 202.

⁷⁷ *Rhé. à Her.*, Traduction de M. Delcasso, *op.cit.*, p. 329.

⁷⁸ Heinrich LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*. Foreword by G. A. Kennedy; translated by M. T. Bliss, & al., (éditeurs), Leiden, Brill, 1998, p. 366-367.

⁷⁹ « As far as content is concerned *sermocinatio* need not be historically true. It should be only "probable", i.e. it should, in particular, be in agreement with the character of the person speaking ». H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric*, p. 367.

vraisemblance. Elle est conséquemment le fruit de l'invention de l'auteur⁸⁰. Elle est dotée d'un « charme très-puissant »⁸¹ auquel l'auditoire ne saurait résister.

Enfin, le troisième terme est la *conformatio* que les auteurs traduisent par « personnification » ou « prosopopée » proprement dite. L'auteur de *Rhé. à Her.* la présente comme suit : « la personnification ou la prosopopée consiste à mettre en scène une personne qui n'est pas là, comme si elle était présente, ou à donner la parole à une chose muette ou abstraite, et à lui attribuer une forme, un langage en accord avec son caractère, ou encore une sorte d'activité »⁸².

Du fait que la *conformatio* donne vie aux personnes qui ne sont pas là, c'est-à-dire à des absents temporaires ou des morts, elle se rapproche de son équivalent grec *εἰδολοποιία* qui, selon Kennedy, est un discours attribué à l'esprit d'une personne connue⁸³. Du même coup, elle est proche de la prosopopée proprement dite des auteurs grecs puisqu'elle prête voix aux choses muettes comme une ville ou les lois⁸⁴.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 367.

⁸¹ *Ibid.*, p. 353.

⁸² « *conformatio est cum aliqua, quae non adest persona confingitur quasi adsit, aut cum res muta aut informis fit eloquens et forma ei et oratio adtribuitur ad dignitatem adcommodata, aut actio quaedam* ». G. ACHARD, *Rhétorique à Herrenius*, p. 220. La traduction de Delcasso utilise le terme, plus proche du grec, de prosopopée. *Rhé. Her.*, Traduction de M. Delcasso, *op.cit.*, p. 357.

⁸³ « *Eidolopoeia* is a speech attributed to the ghost of a known person ». G. KENNEDY, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*. Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 64. Pour cet auteur, l'*eidolopoeia* (« eidolopée ») et la prosopopée sont des variantes de l'éthopée. Nous traiterons plus longuement de l'eidolopée lorsque nous traiterons des *Progymnasmata* d'Hermogène.

⁸⁴ On peut citer en exemple ici ce que l'on convient d'appeler la célèbre

À la différence de la *notatio* et de la *sermocinatio*, qui dépeignent le caractère de personnes vivantes, la *conformatio* prête voix à des êtres qui, en toute logique, n'en ont pas. Il nous semble que c'est ce que nous devons appeler « personnification » comme le fait si bien Achard dans sa traduction que nous venons de citer, car cette figure prête à des non-personnes, des traits de caractères des personnes en l'occurrence la voix.

Pour l'auteur de *Rhé. à Her.*, la *conformatio* est « très utile dans les parties de l'amplification et dans le pathétique »⁸⁵. Cette figure de pensée est donc dirigée vers les membres de l'auditoire pour éveiller leur *pathos*. Par conséquent, elle sert à émouvoir le public ou l'interlocuteur pour qu'il adhère à la cause défendue. Nous retrouverons ces mêmes rôles (de manière plus détaillée) chez Théon.

En somme, la comparaison de la *notatio*, de la *sermocinatio* et de la *conformatio* dans *Rhé. à Her.*, laisse entrevoir une gradation d'éléments qui entrent dans leur composition :

La mise en scène de l'**éthos** donne une *notatio*.

La mise en scène de l'**éthos** renforcé par le **ton** approprié donne une *sermocinatio*.

La mise en scène de l' **éthos** avec le **ton** approprié prêté à un être **inanimé** donne une *conformatio*.

prosopopée des Lois dans *Criton* de Platon. (*Criton*, 50a-54d). C'est en attribuant des discours aux lois d'Athènes que Socrate est arrivé à convaincre définitivement son ami Criton qu'il n'était pas conforme à sa philosophie de s'échapper de la prison où par la suite il va mourir en buvant la ciguë. C'est un bon exemple de l'emploi de la prosopopée dans la persuasion.

⁸⁵ « Proficit plurimum in amplificationis pertibus et conmiseratione », G. ACHARD, *Rhétorique à Herrenius*, p. 221.

Si nous reprenons cette gradation en utilisant le langage de l'inclusion mathématique, nous dirons qu'à peu de choses près, la *notatio* est incluse dans la *sermocinatio* et que cette dernière est incluse dans la *conformatio*. Conformément à cette déduction, nous sommes en droit de dire que la prosopopée (*conformatio*) englobe l'éthopée et le dialogisme.

Quoique l'auteur n'ait pas longuement élaboré sur le rôle persuasif de la prosopopée (entendre donc les trois formes), il nous a donné un indice sur sa force persuasive. En effet, du charme de la *notatio* tel que mentionné plus haut, nous pouvons déduire la force persuasive de toute prosopopée. Avec Quintilien, la force persuasive de la prosopopée se précise.

2. La prosopopée chez Quintilien

Quintilien traite de la prosopopée dans son *Institutionis oratoriae* :

Il y a une figure plus hardie, et qui, selon l'avis de Cicéron, exige de plus grands efforts, c'est la prosopopée ou fiction de personnes. En effet, elle jette de la variété et du mouvement dans le discours. À l'aide de cette figure, nous dévoilons les pensées les plus intimes de nos adversaires, comme s'ils se les communiquaient ouvertement, et peu s'en faut qu'on ne croie les entendre eux-mêmes, pourvu que nous leur prêtions un langage qui s'accorde avec leur situation. C'est avec le même degré de vraisemblance que nous nous créons des interlocuteurs, ou que nous faisons parler les autres entre eux, ou que nous introduisons des personnages dans la bouche desquels paraissent mieux placés les conseils, les reproches, les plaintes, les éloges, les accents de pitié⁸⁶.

Quintilien reprend littéralement le terme grec *προσωποποιία* qu'il baptise en latin *fictio personae*. D'entrée de jeu, il précise la difficulté de la figure de pensée : la prosopopée est une figure plus hardie. Mais cette difficulté est contrebalancée par les fruits de son utilisation : elle permet de rendre plus vivant le discours et de dévoiler les idées de nos adversaires. Autrement dit, la prosopopée sert à la défense d'une cause, avec l'idée de la gagner. Elle sert donc dans le genre judiciaire. Toutefois, pour que le locuteur soit assuré de convaincre son interlocuteur et ainsi gagner la cause par l'utilisation de la prosopopée, il faut que le langage que l'on prête à la personne mise en scène soit conforme à la situation

⁸⁶ « Illa adhuc audaciora et maiorum (ut Cicero existimat) laterum, fictiones personarum, quae *προσωποποιία* dicuntur. Mire namque cum variant orationem, tum excitant. His et adversariorum cogitationes velut secum loquentium protrahimus (qui tamen ita demum a fide non abhorrent, si ea locutos finxerimus, quae cogitasse eos non sit absurdum), et nostros cum aliis sermones et aliorum inter se credibiliter introducimus, et suadendo, obiurgando, querendo, laudando, miserando personas idoneas damus. Quin deducere deos in hoc genere dicendi et inferos excitare concessum est; urbes etiam populi que vocem accipiunt », Marcus QUINTILIEN, *Oratoriae Institutionis*, Livre 9, 2, 29-31. La version latine est tirée de *The Institutio Oratoria of Quintilian*, with English translation by H. E. Butler, (In Four Volumes, Loeb Classical Library), Cambridge, Harvard University Press, 1985-1993, p. 390.

ou l'occasion à laquelle le discours supposé est prononcé. Cette assertion ne nous est pas totalement étrangère car l'auteur de *Rhé. à Her.* l'a énoncée lorsqu'il faisait cas du ton de voix qu'il faut donner à chaque personne, conformément à son caractère, dans la *sermocinatio*.

Quintilien entend aussi par prosopopée, le dialogue imaginaire entre des interlocuteurs. Cet aspect d'inter-locution rapproche sa technique de la *sermocinatio* de *Rhé. à Her.* Ce faisant, nous osons croire que la prosopopée de Quintilien équivaut à la *sermocinatio* de l'auteur de *Rhé. à Her.* car Quintilien met sous le vocable de prosopopée tant la *sermocinatio* que la prosopopée comprise comme fiction de personne :

Quelques rhéteurs [autorités] cependant ne reconnaissent pour de véritables prosopopées que celles qui animent et font parler certains êtres imaginaires; quant à ces conversations que les orateurs se plaisent à feindre, ils aiment mieux les appeler dialogues, ce que quelques Latins ont traduit par *sermocinationem*. Pour moi, je m'autorise de l'usage en donnant le nom de prosopopées à ces deux genres de fictions, car on ne peut supposer un entretien sans supposer aussi des interlocuteurs⁸⁷.

La prosopopée de Quintilien est aussi une *conformatio* au sens de *Rhé. à Her.* car elle met aussi en scène des dieux⁸⁸, des choses inanimées comme des villes et prête voix aux morts: « Eh! Bien! Cette figure nous permet de faire descendre les dieux sur la terre,

⁸⁷ « Ac sunt quidam, qui has demum προσωποποιίας dicant, in quibus et corpora et corpora et verba fingimus; sermones hominum assimilatos dicere διαλόγους malunt, quod Latinorum quidam dixerunt, sermocinationem. Ego, iam recepto more utrumque eodem modo appellavi: nam certe sermo fingi non potest, ut non personae sermo fingatur », QUINTILIEN, *Oratoriae Institutionis*, Livre 9, 2, 31-32.

⁸⁸ La prosopopée des dieux rappelle certaines poésies grecques telles que l'*Iliade* et la *Théogonie* d'Hésiode où muses et dieux ne cessent de parler.

d'évoquer les morts; par elle, les villes et les nations reçoivent une voix »⁸⁹. Quintilien pousse sa prosopopée plus loin que la *conformatio* en allant au-delà des choses plus ou moins réelles, telles que la ville et les morts, pour prêter voix aux choses abstraites telles que la renommée, la volupté, la vertu, la mort ou la vie : « Mais aussi, on donne un corps à des objets abstraits comme Virgile en a donné à la Renommée, Prodicus à la Volupté et à la Vertu, au rapport de Xénophon, et Ennius à la Mort et à la Vie, dans la satire où il les met toutes deux aux prises »⁹⁰. Conséquemment, la prosopopée de Quintilien semble glisser légèrement vers la *notatio* en ce sens que la mise en scène de la Renommée ou de la Vertu implique en soi le caractère d'une personne. Ici, l'auteur ne lie ces caractères à aucune personne. Il ne décrit pas ces concepts en relation avec une personne comme l'a fait l'auteur de *Rhé. à Her.*, qui en parlant du courage (une vertu en soi), décrit plutôt un courageux. Nous pouvons concevoir, pour ainsi dire, que la prosopopée de Quintilien est aussi une fiction de l'éthos à l'état pur ou conceptuel.

Tout comme chez l'auteur de *Rhé. à Her.*, la prosopopée de Quintilien n'est pas nécessairement historiquement vérifiable. Elle n'est donc pas forcément vraie mais seulement vraisemblable. Il utilise à cet effet l'expression *credibiliter* lorsqu'il aborde l'introduction des personnes et le rôle que leur choix joue dans la force persuasive du

⁸⁹ « Quin deducere deos in hoc genere dicendi et inferos excitare concessum est; urbes etiam populi que vocem accipiunt », QUINTILIEN, *Oratoriae Institutionis*, Livre 9, 2, 31.

⁹⁰ « Sed formas quoque fingimus saepe, ut Famam Vergilius, ut Voluptatem ac Virtutem (quemadmodum a Xenophonte traditur) Prodicus, ut Mortem ac Vitam, quas contententes in satura tradit Ennius », QUINTILIEN, *Oratoriae Institutionis*, Livre 9, 2, 36.

discours ainsi placé dans leur bouche. Ce discours doit être *credibilis* puisqu'il sert à conseiller, à reprocher, à se plaindre, à faire des éloges, à émouvoir. C'est dans cette veine que nous comprenons cette affirmation de Quintilien : « C'est avec la même crédibilité que nous créons des conversations entre nous-mêmes et les autres ou entre les autres eux-mêmes, ou que nous introduisons les conseils, les reproches, les plaintes, les éloges, les accents de pitié, dans la bouche des personnes convenables ».⁹¹

Somme toute, les fonctions rhétoriques de la prosopopée se dessinent clairement chez l'auteur. Avec Quintilien on sait plus que jamais qu'elle est dirigée vers un auditoire duquel le locuteur attend une réaction. Si elle sert à éveiller chez l'autre une attitude de pitié, elle est sans doute pathétique. Mais si elle est élogieuse, elle ne peut que mettre l'accent sur la vertu de l'autre ou son caractère. Auquel cas, elle est éthique.

⁹¹ « et nostros cum aliis sermones et aliorum inter se credibiliter introducimus, et suadendo, obiurgando, querendo, laudando, miserando personas idoneas damus », QUINTILIEN, *Oratoriae Institutionis*, Livre 9, 2, 30.

3 La prosopopée chez A. Théon

Ce que nous venons de voir chez l'auteur de *Rhé. à Her.* et Quintilien sous divers vocables est plus détaillé chez A. Théon. Contrairement aux auteurs précédents, A. Théon, ne s'est pas contenté de définir la prosopopée. Sa présentation de cette figure de pensée, aussi bien que les autres qu'il a développées dans son *Progymnasmata*, visait les étudiants qui s'initient à l'art oratoire. Son exposé est alors plus explicite et a une visée pédagogique.

En dehors du caractère pédagogique de sa présentation, deux raisons fondamentales nous poussent à nous attarder plus sur la notion de prosopopée de A. Théon. D'abord, la date probable de son œuvre. On situe les *Progymnasmata* de A. Théon au premier siècle de notre ère⁹². Il est donc vraisemblablement, parmi tous les auteurs chez qui nous avons retrouvé la notion de prosopopée, le plus proche de *Luc-Actes*. Ensuite, A. Théon élabore plus que ces prédécesseurs, la notion de prosopopée d'une manière qui englobe, à notre avis, ce qu'en ont dit les autres avant lui. Il différencie clairement les diverses composantes de la prosopopée et permet ainsi une meilleure analyse et une bonne compréhension. De plus, le caractère pédagogique de son recueil révèle dans son exposé sur la prosopopée un terme nouveau que nous n'avons pas rencontré dans *Rhé. à Her.* ni chez Quintilien. En effet, nous y avons découvert l'utilisation explicite des *topoi*, terme cher à la socio-rhétorique et que nous définirons au moment opportun.

Dans son recueil d'exercices préparatoires titré *Progymnasmata*, A. Théon propose une nomenclature de quinze exercices préparatoires auxquels les élèves en art oratoire

⁹² Voir A. THÉON, *Progymnasmata*, p. VIII-XVI.

devaient s'exercer⁹³. Suivant cette liste, telle que rapportée par Michel Patillon dans sa traduction, la prosopopée occupe la sixième place⁹⁴. Ces exercices sont répartis en deux séries. La première série regroupe les dix premiers. Les autres, regroupés dans la deuxième série, sont désignés comme des exercices d'accompagnement⁹⁵. La prosopopée est dans la première série des exercices préparatoires.

Le but de ces exercices est d'aider les élèves à « l'acquisition de la maîtrise de l'art oratoire »⁹⁶, c'est-à-dire la rhétorique perçue comme persuasion ou défense d'une cause. Sur cette base, M. Patillon range, en laissant de côté les exercices d'accompagnement, les exercices préparatoires en deux classes : 1) « ceux qui se limitent à la présentation d'un objet » et 2) « ceux qui proposent une opinion sur l'objet présenté »⁹⁷. La prosopopée se classe parmi les exercices de la première classe, soit ceux qui présentent l'objet espérant une réaction d'adhésion de l'auditoire. Après avoir situé la prosopopée dans l'ensemble des

⁹³ Aelius Théon d'Alexandrie est un auteur grec du premier siècle de notre ère. Son œuvre est un ensemble de quinze exercices préparatoires ou élémentaires destinés aux maîtres de la rhétorique en vue de la préparation des « candidats à l'éloquence ». Son oeuvre se situerait entre la première moitié du premier siècle et la deuxième moitié du deuxième siècle si nous prenons les bornes établies par les critiques. Voir A. THÉON, *Progymnasmata*, p. 1.

⁹⁴ *Ibid.*, p. XXIX-XXX.

⁹⁵ *Ibid.*, p. XXVIII-XXIX.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 2.

⁹⁷ *Ibid.*, p. XXXI-XXXII. En utilisant les exercices de la première classe, l'orateur compte « sur la réaction de l'auditeur » devant l'objet présenté (p. XXXI). Pour que la réaction escomptée soit effective (adhésion à la cause de l'orateur), il faut que le discours soit persuasif. Par conséquent, ces exercices ont pour but premier la persuasion de l'auditoire en comptant sur le *pathos* de l'auditoire.

exercices préparatoires présentés par A. Théon, voyons en quels termes il décrit l'exercice.

A. Théon définit la prosopopée comme suit : « La prosopopée est l'introduction d'une personne [personnage] qui prononce des paroles appropriées à elle-même et au sujet donné, en dehors de toute controverse »⁹⁸. Cette formulation présuppose d'ores et déjà qu'il y a deux éléments importants dans la prosopopée : la personne et le sujet auquel il faut peut-être ajouter un troisième élément, l'occasion à laquelle la personne a délivré son discours⁹⁹.

En dehors de ces éléments cruciaux, A. Théon énumère d'autres éléments qui entrent en ligne de compte : « Premièrement il faut considérer quelle sorte de personne est le locuteur, ainsi que la personne à qui la parole est adressée, son âge, le moment, le lieu, la condition et

⁹⁸ « Προσωποποιία ἐστὶ προσώπου παρεισαγωγὴ διατιθεμένου λόγου οἰκείου ἐαυτῷ τε καὶ τοῖς ὑποκειμένοις πράγμασιν ἀναμφισβητήτως ». Le texte grec et la traduction sont tirés de Aelius Théon, *Progymnasmata*, *op. cit.*, p. 70. Il faut noter que cette traduction de Patillon ne met pas en évidence le pluriel de τοῖς ὑποκειμένοις qu'il serait plus judicieux de rendre par « aux sujets ». Selon James R. Butts (*The Progymnasmata of Theon: A New text with Translation and Commentary*. Thèse de doctorat présentée à Claremont Graduate School, Claremont, 1986, p. 460, note 3), le sens du groupe de mots « ὑποκειμένοις πράγμασιν » serait plus large que « sujet donné ». Par conséquent, il devrait être traduit par « the assumed occasion » (la circonstance présupposée) ou par « the presupposed scene » (la scène présupposée). De plus nous serons plus enclin à rendre l'adverbe ἀναμφισβητήτως par « sans contestation » pour le rendre plus explicite au regard du classement des exercices de Théon. La contestation étant un exercice qui relève d'un niveau plus élevé (voir *Ibid.* 65: 10-20). Notre traduction serait alors : « La prosopopée est l'introduction d'un personnage qui prononce des paroles propres à lui-même et aux sujets (ou circonstances) donnés sans contestation ».

⁹⁹ Si nous admettons la remarque de Butts sur le groupe de mots « ὑποκειμένοις πράγμασιν », il serait de bon aloi de parler de trois éléments importants dans la prosopopée, à savoir la personne, le sujet de son discours et l'occasion présumée du discours.

la matière donnée à propos de laquelle les mots à venir seront prononcés »¹⁰⁰.

Ainsi, nous avons en tout l'énumération de sept éléments : l'*éthos* du locuteur, l'auditeur, l'âge (du locuteur ou de l'auditeur), le moment ou la circonstance du discours, le lieu, la condition et la matière du discours. Dans la suite de son développement, A. Théon ne traitera que de cinq des sept éléments. Il laisse de côté l'*éthos* du locuteur et l'auditeur (*pathos*). À ces cinq, il ajoutera le genre, la vocation, la disposition ou état d'âme, et la nationalité ou l'origine du locuteur¹⁰¹. Tous les éléments sont reliés, de manière directe, soit à la personne, à l'audience ou au discours lui-même.

¹⁰⁰ « Πρώτον μὲν τοίνυν ἀπάντων ἐνθυμηθῆναι δεῖ τό τε τοῦ λέγοντος πρόσωπον ὅποῖόν ἐστι, καί τὸ πρὸς ὃν ὁ λόγος, τὴν τε παροῦσαν ἡλικίαν, καί τὸν καιρόν, καί τὸν τόπον, καί τὴν τέκνην, καί τὴν ὑποκειμένην ὕλην, περὶ ἧς μέλλουσιν οἱ λόγοι ῥηθήσεσθαι » A. THÉON, *Progymnasmata*, p. 70. (Traduction libre).

¹⁰¹ Selon J. Butts (*The Progymnasmata of Theon*, p. 456-457, note 1.), A. Théon a laissé aussi de côté la matière du discours. Ce qui réduit, selon ses calculs, le nombre d'éléments traités à quatre. Mais il me semble que Butts n'a pas tenu compte des chapitres 8, 22-32 et 117, 1-32 car ces passages sont des exemples de matières qui peuvent être, selon A. Théon, sujets d'argumentation.

a) Le personnage et l'audience

Chez A. Théon, le terme *προσώπον* représente à la fois une personne indéfinie et une personne définie. L'on est enclin à comprendre par ce terme non seulement la personne physique (*προσώπον*), mais aussi le caractère durable (*ῥῆθος*) du locuteur¹⁰². L'auteur clarifie ce qu'il entend par personne à l'aide de deux exemples : d'une part *άνήρ* qui est rendu par « un mari » et *στρατηγός* par « un général » deux termes qui représentent des personnes indéfinies puisque le texte grec n'a pas d'article défini devant ces mots¹⁰³ et d'autre part, Cyrus et Datis pour les personnes définies¹⁰⁴.

Tant *άνήρ* que *στρατηγός* sont des termes communs voire génériques pour désigner respectivement une personne qui est dans une relation de mariage (mari) et une personne en position de commandement dans une armée (général). Ce sont, tous deux, des termes qui évoquent un rapport, une relation. Le mari est en relation avec sa femme, le général avec son armée. Dans le premier exemple, la personne que l'étudiant qui s'exerce à la

¹⁰² Ce double sens que A. Théon laisse entrevoir lorsqu'il traite de la personne fait dire à Butts que la prosopopée chez A. Théon englobe, peut-être, la notion d'éthopée ou de *notatio* que l'on retrouve chez Aphthonios, Hermogène et chez l'auteur de *Rhétorique à Herrenius* : « For Theon *proswpopoiia* is what Aphthonius in 34, 2-3 and 5-9 and Hermongenus in *Prog.* 20, 7-9, and the *Rhet. Her.* IV.50 called *ethopoiia* and *notatio* respectively. These latter authors defined *ethopoiia* as the invention of the character (*ethos*) of an actual person (*proswpon*) », *op. cit.*, p. 458. Voir aussi la note en bas de page de A. THÉON, *Progymnasmata*, p. 70.

¹⁰³ « οἷον τίνος ἂν εἴποι λόγους ἄνθρωπος πρὸς τὴν γυναῖκα μέλλων ἀποδημεῖν », A. THÉON, *Progymnasmata*, p. 70.

¹⁰⁴ « Καὶ ἐπὶ ὠρισμένων δὲ προσώπων, οἷον τίνος ἂν εἴποι λόγους Κύρος ἐλαύνων ἐπὶ Μασσάγτας, ἢ τίνος Δάτις μετὰ τὴν ἐν Μαραθῶνι μάχην ἐντυγχάνων τῷ βασιλεῖ », A. THÉON *Progymnasmata*, p. 70.

prosopopée doit mettre en scène n'est définie que par son rôle social, sa position par rapport au reste de la société. Ce rôle peut être joué par n'importe qui suivant les règles établies par la société. Par conséquent, l'on considérera comme mari celui qui a une femme et comme général celui qui commande une armée selon les règles de la société gréco-romaine de l'époque. Aussi pouvons-nous considérer le père, le fils, le maître, l'esclave, le citoyen, le rhéteur, le savant, l'évangéliste, le prophète, le disciple etc, comme des exemples de même ordre que le mari et le général de A. Théon¹⁰⁵.

L'intention de distinguer la personne définie d'avec la personne indéfinie se manifeste plus clairement lorsque l'auteur introduit l'exemple de Cyrus et de Datis. En effet, on lit dans ce passage la déclinaison de « ὠρισμένος » au génitif pluriel que l'on rend par « définies »" ou « connues »". Est donc personne définie (ὠρισμένος), la personne réelle, historique, reconnue pour ses traits de caractère propres à l'instar de Cyrus ou de Datis. Nous connaissons Cyrus par le témoignage qu'en a rendu Xénophon et Datis par les livres 6 et 7 d'Hérodote¹⁰⁶. Contrairement à la première classe de personnes, ce n'est pas le rôle social qui est mis en exergue mais le caractère durable ou l'*éthos* de la personne. Aussi ce que ferait dire l'étudiant à Cyrus doit-il être conforme à ce que l'on sait de ce personnage

¹⁰⁵ D'une manière un peu plus systématique, Hermogène a catégorisé et rangé par ordre décroissant de force persuasive dans l'argumentation de cause, les personnes que l'on peut retrouver dans la prosopopée. Ainsi, la première catégorie de personnes de A. Théon correspondrait aux deuxième, quatrième et septième catégories de personnes chez Hermogène. C'est-à-dire les personnes désignées par les termes de parenté ou de relation, les termes de caractérisation ou de qualification et les termes de simple appellation. Voir Malcolm HEATH, *Hermogenes On Issues: Strategies of Argument in Later Greek Rhetoric*. Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 28-30, 63-66.

¹⁰⁶ A. THÉON, *Progymnasmata*, p. 150, note 346.

de Xénophon. De même, l'introduction d'un discours dans la bouche de Datis doit prendre en considération l'image permanente, les traits de caractère durables de ce dernier¹⁰⁷. En dehors de la distinction entre la personne définie et la personne indéfinie, A. Théon a fait remarquer que la prosopopée doit tenir compte de l'âge, du genre (homme ou femme)¹⁰⁸, de la condition sociale (esclave ou homme libre), de l'état (soldat ou paysan), de la disposition ou l'état d'âme (épris ou maître de soi), et de l'origine (lieu de naissance ou d'éducation)¹⁰⁹.

Si A. Théon a donné assez de détails sur la personne mise en scène dans la prosopopée, il n'en a pas fait de même de l'audience. Mais une lecture attentive de son exposé révèle sa prise en considération de cet élément sans lequel le discours n'a pas sa raison d'être. En considérant ce que dit A. Théon par la suite sur les qualités (*éthos*) du locuteur comme étant aussi applicable à l'audience, notre inquiétude est résolue. Aussi considérerons-nous que l'âge, le genre, la condition, l'état, la disposition et l'origine sont autant reliés au locuteur qu'à l'audience.

¹⁰⁷ Le discours que Jean-Jacques Rousseau a prononcé par la bouche de Fabricius, ce romain qui s'est distingué par son désintéressement au temps de la guerre de Pyrrhus (280-275) est révélateur à ce sujet. Le trait de caractère ou l'éthos de ce romain était bien connu. Il était connu pour son intégrité et son attachement aux anciennes mœurs. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Oeuvres choisies*, disposées d'après l'ordre chronologique par L. Flandrin. Paris, Hatier, 1946, p. 94. On consultera aussi la p. 83 pour quelques notes sur la personne de Fabricius.

¹⁰⁸ « τοῦ νεωτέρου λόγος ἡμῖν ἀπλότῃ καὶ σωφροσύνῃ μεμιγμένος », A. THÉON, *Progymnasmata*, p. 70.

¹⁰⁹ « καὶ διὰ γένος ἕτεροι μὲν λόγοι τοῦ Λάκωνος παῦροι καὶ λιγέες, ἕτεροι δὲ τοῦ Ἀττικοῦ ἀνδρὸς στωμύλοι », *Ibid.*, p. 71.

b) La convenance du sujet traité : les *topoi* dans la prosopopée

La convenance (*τὸ πρέπον*), dans l'exercice de la prosopopée chez A. Théon, est la parfaite corrélation entre le style du discours et la matière qui fait son objet¹¹⁰. Ainsi, pour chaque type de sujet, on doit trouver le style qui lui convient. Cette règle s'applique entièrement à la prosopopée. C'est pourquoi A. Théon affirme (en écho peut-être à Aristote) qu'il ne faut pas parler « des grands sujets avec platitude, ni des petits avec élévation, ni des vulgaires avec noblesse, ni des terribles avec désinvolture, ni des honteux avec hardiesse, ni des pitoyables avec recherche »¹¹¹ mais attribuer à chaque sujet le style convenable¹¹². Si

¹¹⁰ On retrouve déjà la théorie de la convenance chez Aristote. Au livre III de sa *Rhétorique* (1408a-1408b), l'auteur, en traitant du style, développe en onze points sa théorie de la convenance. Mais c'est surtout les trois premiers points qui rejoignent ce que dit A. Théon sur ce qui est de la convenance de la prosopopée et de la matière qui fait l'objet de son sujet : « I. L'élocution sera conforme à la convenance si elle rend bien les passions et les mœurs, et cela dans une juste proportion avec le sujet traité. II. Il y aura juste proportion si l'on ne parle ni sans art sur des questions d'une haute importance, ni solennellement sur des questions secondaires, et pourvu que l'on n'adapte pas un terme fleuri au nom d'une chose ordinaire ; sinon, la comédie apparaît, [...] II. L'élocution rendra l'émotion d'un homme courroucé s'il s'agit d'un outrage. A-t-on à rappeler des choses impies et honteuses ? Il faudra s'exprimer en termes (respectivement) sévères et réservés - Des choses louables ? en termes admiratifs ; - des choses qui excitent la pitié ? Dans un langage humble ; et ainsi du reste ». (Texte tiré de ARISTOTE, *Rhétorique*, Traduction de C.-E. Ruelle et al., (*Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie*), Paris, Librairie générale française, 1991, p. 319).

¹¹¹ « *περὶ μεγάλων πραγμάτων ταπεινῶς λέγωμεν, μήτε περὶ μικρῶν ὑψηλῶς, μήτε περὶ εὐτελῶν σεμνῶς, μήτε περὶ δεινῶν ἐκλελυμένως, μήτε περὶ ἀίσχρῶν θρασέως, μήτε περὶ ἐλεεινῶν περιττῶς* », A. THÉON, *Progymnasmata*, p. 71.

¹¹² En dehors de la convenance du style du discours l'auteur de la prosopopée doit tenir compte du lieu et du moment où le locuteur prononce le discours qu'on lui attribue mais aussi de « toutes les autres circonstances où sont les personnes ». On peut comprendre par ces circonstances les éléments qui entrent dans la description du temps

nous appliquons la théorie de la convenance à la Bible, il serait, par exemple, peu réaliste d'attribuer un discours d'insouciance à Pierre à la mort de Jésus. À l'opposé, il serait plus vraisemblable si le discours qu'il prononce devant la croix de son maître Jésus mêle tristesse et émotion. De même, le discours de Paul devant l'Aréopage serait convenable si ce que l'histoire sociale de la ville d'Athènes nous a légué est conforme à ce que raconte Luc ou si ce que les récits bibliques disent de Paul est conforme à l'*éthos* que lui attribue Luc.

A. Théon donne cinq types de sujets qui peuvent être traités : « [1] nous demandons, [2] nous exhortons, [3] nous dissuadons, [4] nous consolons, [5] nous demandons pardon pour nos actes ou nous faisons une autre démarche de ce genre »¹¹³. Dans le chapitre consacré à la prosopopée, lorsqu'il parle de sujet, l'auteur fait usage du terme *πράγματα*¹¹⁴. Poussé certainement par le souci de clarté, il se propose de considérer chaque sujet séparément et de donner à l'étudiant la démarche à suivre dans chaque cas¹¹⁵. Mais il ne traitera exhaustivement que de l'exhortation, de la consolation et de la demande

du récit chez A. Théon ; c'est-à-dire les saisons, les jours et les nuits, les moments marquants de la vie quotidienne, les temps de réunion ou d'assemblée, les moments de réjouissance ou de peine, etc. *Ibid.* p. 71.

¹¹³ « ἡ γὰρ αἰτούμεθά τι, ἡ προτρέπομεν, ἡ ἀποτρέπομεν, ἡ παρηγοροῦμεν, ἡ συγγνώμην αἰτοῦμεν ἐφ' ᾧ ἐπράξαμεν, ἡ ἄλλο τι τῶν τοιούτων », *Ibid.*, p. 71.

¹¹⁴ A. THÉON, *Progymnasmata*, 115.14 (p. 72), 116. 15 (p. 71), 116.19 (p. 71), 116. 23 (p. 71). La densité de l'utilisation de *πράγματα* au chapitre 116 (p. 71) s'explique par le fait que l'auteur commence à y traiter du terme en question. En effet la portion du texte 116.14 à 116.26 sert d'introduction à une étude détaillée de ces différents sujets.

¹¹⁵ « Vu la diversité des personnes et des sujets [...], il est indispensable d'indiquer des matières propres à chaque démarche ». *Ibid.*, p. 72.

de pardon, d'autant plus que l'argumentation de la demande est similaire à celle de l'exhortation et la dissuasion utilise les arguments contraires¹¹⁶.

En traitant de l'exhortation, de la consolation et de la demande de pardon, A. Théon a suggéré que leur argumentation se fasse suivant des arguments types ou *topoi*. Il a pris soin de définir un peu plus tôt le *topos* comme « un discours qui amplifie un fait, soit une faute, soit une belle action ; car le *topos* a deux fins : combattre les auteurs de mauvaises actions [...] ou défendre les auteurs d'une belle action »¹¹⁷. Le *topos* de A. Théon a deux caractéristiques : une amplification et un fait reconnu. Si on se limite à ces deux caractéristiques, il est avant tout un discours ou une deutérologie (second discours) au sein d'un premier discours comme la prosopopée. Ces deux caractéristiques rapprochent le *topos* de A. Théon du *topos* commun dont Aristote avait donné la liste ou du *locus communis* de Quintilien (*Institution Oratoire* 2, 4, 22)¹¹⁸. Mais lorsqu'on se réfère aux étapes qu'il préconise dans l'argumentation de l'exhortation, de la consolation et de la demande de pardon, on se rend vite compte que le *topos* chez A. Théon a un caractère plus général. Il englobe les types d'arguments utilisés dans le cas des sujets de controverse où l'on est face à des adversaires qui défendent une thèse contraire (*topos* de controverse) et le *topos*

¹¹⁶ *Ibid.* p. 72.

¹¹⁷ A. THÉON, *Progymnasmata*, p. 62.

¹¹⁸ Aristote reconnaît « le possible » et « la grandeur » comme deux seuls *topoi* qui sont communs aux trois genres de discours (le délibératif, l'épidictique et le judiciaire). Mais pour chaque type de discours il énumère des *topoi* spécifiques ou propres. Voir ARISTOTE, *Rhétorique* 1, 4-8; 9; 10-14. Pour une étude plus approfondie sur le *topos* chez Aristote, consulter: William GRIMALDI, « The Aristotelian Topics », dans Keith ERICKSON, éd., *Aristotle: The Classical Heritage*. New Jersey, Scarecrow Press, 1974, p. 176-183.

comme une base d'argumentation. Sur ce dernier point, il rejoint alors Cicéron et Quintilien ¹¹⁹.

Le *topos* de A. Théon sert dans la construction de l'enthymème qui se met à la fin du discours comme une partie de la conclusion ¹²⁰. En tant que tel, il est une amplification d'un discours antérieur (deutérologie) vraisemblable ou partagé par l'auditoire et l'orateur comme tel. Ce rapprochement entre *topos* et l'enthymème a été mis en relief par Ed Dyck dans son étude du *topos* chez Aristote. Dans sa compréhension, l'enthymème se construit sous la forme « si...alors » (« s'il n'est pas honteux à vous de vendre, [alors] il ne le sera pas non plus à nous d'acheter ») ¹²¹. Il affirme par la suite que chez Aristote, « un *topos* T est une relation binaire qui, seule ou en combinaison avec d'autres relations ou prédicats, est utilisée pour construire une affirmation du type "si...alors" » ¹²². En d'autres mots, le *topos* part d'une assertion probable ou acceptée par tous (comme dans un enthymème) pour

¹¹⁹ « *Locos appello sedes argumentorum, in quibus latent, ex quibus sunt petenda* » (J'appelle par *topoi* les sièges des arguments, qui les recèlent et d'où il faut les tirer) ; QUINTILIEN, *Institution Oratoire*, Livre 5, 10, 20.

¹²⁰ Si le syllogisme est un argument qui se présente sous la forme de deux prémisses et d'une conclusion déductivement vraie (Tous les hommes sont mortels, Socrate est un homme, donc Socrate est mortel), l'enthymème (ou syllogisme imparfait selon Quintilien, *Institution Oratoire*, Livre 5, 10.1) est un argument auquel la première prémisses est sous entendue. Il n'a donc qu'une prémisses et une conclusion (« si la guerre est la cause des maux actuels, c'est nécessairement avec la paix que l'on pourra se refaire », Aristote, *Rhétorique*, Livre 2, 13, 1). La prémisses manquante est un point sur lequel tout le monde s'accorde ou qui est vraisemblable. Voir ARISTOTE, *Rhétorique*, Livre 2, 12.

¹²¹ ARISTOTE, *Rhétorique*, Livre 2, 13, 1.

¹²² « A *topos* T is a *binary relation* which, alone or in combination with other relations and predicates, is used to construct "if-then" statement », Ed DYCK, « Topos and Enthymeme », dans *Rhetorica* 20 (2, 2002), p. 109.

aboutir à une conclusion déductive. En somme, le *topos* de A. Théon couvre la majorité des définitions classiques du terme. A. Théon illustre l'argumentation de la prosopopée pour l'exhortation et celle pour la consolation en puisant dans la liste des *topoi* qu'il a énumérés dans l'argumentation des thèses pratiques¹²³. D'ailleurs il demande aux étudiants qui s'initient à la prosopopée de se limiter au développement des *topoi* qu'il a traités dans les cinq sujets et aux plus avancés de se référer au développement de la thèse¹²⁴. Un tableau comparatif entre les *topoi* d'une prosopopée qui développe le sujet de l'exhortation, ou de la consolation et ceux de la thèse pratique permet de mieux percevoir les rapprochements¹²⁵. Comme nous le verrons dans le tableau, ce n'est pas tous les *topoi* utilisés dans le développement de la thèse pratique qui sont utilisés dans les deux exemples de prosopopée car il faut adapter les *topoi* selon les sujets et les circonstances. À cet effet, lorsqu'il traite de la thèse, A. Théon précise qu'il faut faire un choix des *topoi*¹²⁶. Mais il faut croire que cela s'applique aussi à la prosopopée. Nous retiendrons du tableau que la prosopopée, dans les limites des exercices élémentaires de A. Théon, peut être vue comme un discours qui puise ses arguments dans les *topoi* communs de la thèse pratique en les adaptant suivant les personnes et les circonstances du discours.

¹²³ A. THÉON, *Progymnasmata*, p. 84-94. La liste de ces *topoi* sera reprise dans un tableau dans la suite de ce paragraphe.

¹²⁴ A. THÉON, *Progymnasmata*, p. 73.

¹²⁵ Le tableau est inspiré de A. THÉON, *Progymnasmata*, p. 72; 84-86.

¹²⁶ « Pour chaque thèse nous tirerons nos arguments des lieux que nous pourrons, car ainsi que nous l'avons indiqué plusieurs fois, il n'est pas possible d'employer chacun des matériaux dans l'argumentation de chaque problème », *Ibid.*, p. 84.

<i>topoi d'une thèse pratique</i>	<i>topoi d'une prosopopée pour l'exhortation</i>	<i>topoi d'une prosopopée pour la consolation</i>
1- possible 2- conforme à la nature 3- facile 4- plus louable si possible et difficile 5- fait d'autres personnes 6- déjà avant nous 7- plus louable si on est le seul ou le premier 8- opportun 9- juste 10- pieux envers les dieux et les morts 11- nécessaire 12- glorieux 13- avantageux 14- utile au regard de la sécurité 15- point de départ d'une situation meilleure 16- agréable 17- difficilement réparable en cas d'omission 18- le contraire 19- le semblable 20- le moins 21- le plus 22- la partie 23- le tout 24- la fin en vue 25- l'inclusion 26- le fait qui précède 27- le fait qui suit 28- [Témoignages (scripturaires ou historiques)]	1- possible 3- facile 5- fait d'autres personnes 6- déjà avant nous 7- plus louable si on est le seul ou le premier 8- opportun 9- juste 10- pieux envers les dieux et les morts 16- agréable 17- sans regret - Témoignage à propos de personnes exhortées	2- conforme à la nature (le malheur est inévitable) 5- fait d'autres personnes (il est le lot de tous et est indépendant de notre volonté et s'il est volontaire on ne peut s'en prendre qu'à soi-même) 12- glorieux (si passagèrement pénible) 14- utile 21- le plus (un malheur plus grand) - [Compassion]

À la lumière de ce tableau, il nous semble que A. Théon a établi clairement la relation entre les *topoi*, les sujets et la prosopopée. En d'autres mots, la prosopopée de A. Théon est l'argumentation d'un ou de plusieurs sujets à l'aide de *topoi*. Dorénavant, nous ne saurons parler de prosopopée sans les *topoi* qui forment la charpente de l'argumentation des sujets développés. Seulement, la notion de *topos* induit souvent à la confusion et la définition de A. Théon ne résout pas l'ambiguïté qui l'entoure depuis l'antiquité. Il importe d'y revenir plus tard lorsque nous discuterons du *topos* en socio-rhétorique. Pour le moment contentons-nous du fait qu'avec A. Théon, il apparaît clairement que les *topoi* sont les maillons de développement des sujets traités de la prosopopée.

En résumé, deux éléments essentiels se dégagent de la prosopopée vu par A. Théon : (1) le souci de rendre l'exercice le plus accessible possible aux étudiants malgré le fait qu'il ne soit pas l'un des plus faciles ; et (2) le souci de distinguer le sujet d'avec la personne, et de là, l'argumentation du sujet d'avec la qualité de la personne que l'on fait parler dans la prosopopée. Selon M. Patillon, ces oppositions systématiques distinguent A. Théon du Ps-Hermogène qui, dans son *Progymnasmata*, n'a pas ce souci¹²⁷. Selon lui, Ps-Hermogène s'est contenté de nommer de manière générale la situation ou les circonstances du discours sans élaborer sur l'*éthos* de la personne mise en scène. À en croire les cinq types de sujets de A. Théon, l'on conviendrait avec M. Patillon, que la distinction entre le sujet et la personne d'une part et le développement du sujet et la qualité de la personne d'autre part, fait de la prosopopée de A. Théon un exercice fortement axé sur l'*éthos* (le

¹²⁷ *Ibid.*, p. 151 (note 350).

caractère durable de l'orateur) et/ou le *pathos* (l'audience)¹²⁸.

En effet, l'exemple du départ d'un mari évoque, tant pour ce dernier que pour sa femme, un état d'âme passager, soit de tristesse, soit d'angoisse. Dans la répartition aristotélicienne tripartite des preuves de la rhétorique (*éthos*, *pathos* et *logos*), le discours que ferait un mari en partance serait émotif et consolateur. Il est donc pathétique. Avec cet exemple, A. Théon met l'accent sur le *pathos*. Ceci est confirmé par les sujets : la demande, l'exhortation, la dissuasion, la consolation et la demande de pardon sont tous des sujets dont l'argumentation s'adresse en premier lieu au *pathos* de l'audience ou l'interlocuteur. Quant à la personne, l'exemple de Cyrus et de Datis, personnages bien connus dans le monde gréco-romain, évoque plutôt une mise en exergue de l'*éthos*, un état d'âme durable et qui se réfère à l'image morale du locuteur.

En somme, la prosopopée chez A. Théon a une double caractéristique inter- reliée : l'*éthos* et le *pathos* relié par la convenance du *logos* à l'*éthos* de la personne-locuteur et au *pathos* de l'audience-inter-locuteur. A. Théon lui-même indique que l'exercice se prête bien pour ce qui a trait à la mise en exergue de l'*éthos* et du *pathos*¹²⁹. De plus, l'utilisation des *topoi* dans l'argumentation des sujets vient renforcer l'intention de A. Théon de placer la prosopopée dans les cadres de la rhétorique de persuasion car lorsque le rhéteur emploie les *topoi*, « il invente des arguments dans le sens de trouver des moyens de combiner et de présenter les preuves de manière persuasive »¹³⁰.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 151 (note 350).

¹²⁹ *Ibid.*, p. 73.

¹³⁰ Patricia BIZZELL, Bruce HERZBERG, éd., *The Rhetorical Tradition*:

Nous ne saurions terminer cette étude consacrée à la prosopopée sans faire cas, ne serait-ce que brièvement, de deux auteurs tardifs : Ps-Hermogène et Aphthonios. Leurs visions de cette figure de pensée, quoiqu'anachronique par rapport à la date présumée de l'écriture des *Actes des Apôtres* (milieu du premier siècle) nous apporte non seulement quelques éléments sur les trois temps (passé, présent et futur) du développement de la prosopopée mais aussi l'évolution de cette figure entre le premier et le cinquième siècle de notre ère.

4. La prosopopée chez Ps-Hermogène et Aphthonios

Chez Ps-Hermogène comme chez Aphthonios, l'exercice de la personnification prend principalement le nom de *ῥηθοποιία*¹³¹. Les deux auteurs le définissent de la même façon : « L'éthopée est l'imitation de l'éthos d'une personne donnée »¹³². Mais, très tôt, ils lui donnent des ramifications. Ainsi, Ps-Hermogène distingue clairement entre *ῥηθοποιία*, *προσωποποιία* et *εἰδωλοποιία*. L'éthopée, nous apprend-il, invente des paroles pour une personne réelle alors que la prosopopée invente une personne à laquelle on attribue un discours. Quant à l'eidolopée, elle attribue un discours à un défunt, donc à une personne dont l'existence historique n'est point douteuse. Aphthonios, quant à lui, précise que l'éthopée invente l'éthos d'une personne connue¹³³ et que, dans le cas de l'eidolopée, le

¹³¹ On attribue à Hermogène, auteur grec du troisième siècle de notre ère, un traité d'exercices élémentaires de rhétorique (*progymnasmata*). Mais cette attribution n'est pas très certaine. C'est pourquoi l'on préfère parler de Pseudo-Hermogène pour signifier que le traité lui a été faussement attribué. Aphthonios quant à lui est l'élève du philosophe grec Libanios, auteurs, tous deux, de *progymnasmata* qui se situent au quatrième siècle de notre ère. Les textes grecs du Ps-Hermogène et d'Aphthonios sont tirés de C. WALZ, *Rhetores Graeci, op. cit.*, p. 44-47 (Ps-Hermogène), p. 101-102 (Aphthonios). Nous nous sommes inspirés de Charles BALDWIN, *Medieval Rhetoric and Poetic (to 1400): Interpreted from Representative Works*. Gloucester, P. Smith, 1959, p. 34-35 comme supplément à la traduction du Ps-Hermogène et de M. HEATH, *Aphthonios Progymnasmata*, <http://www.leeds.ac.uk/classics/resources/rhetoric/prog-aph.htm>, 19/12/2001, 12 h 17 mn, pour ce qui est d'Aphthonios.

¹³² « Ῥηθοποιία ἐστὶ μίμησις ῥήθους ὑποκειμένου προσώπου », C. WALZ, *Rhetores Graeci*, p. 44, 101.

¹³³ « καὶ ῥηθοποιία μὲν ἡ γινώριμον ἔχουσα πρόσωπον, πλαττομένη δὲ μόνον τὸ ῥῆθος », *Ibid.*, p. 44.

défunt (dorénavant incapable de discourir) à qui le discours est attribué est aussi connu¹³⁴. Contrairement à l'éthopée ou/et l'eidolopée où seul l'éthos est inventé, la prosopopée, selon Aphthonios, crée à la fois l'éthos et la personne. Autrement dit, la personne à qui l'on attribue le discours est forcément fictive de même que sa parole.

Cette distinction faite par Ps-Hermogène et Aphthonios, nous semble témoigner d'un désir des rhéteurs tardifs de spécifier la figure de pensée qui consiste à l'attribution des discours à des personnes. Chez les rhéteurs anciens comme Cicéron, Quintilien, l'auteur de *Rhé. à Her.* et A. Théon, cette figure de pensée reste encore générale en ce sens qu'elle englobe les éléments de l'éthopée et de l'eidolopée sans mettre de lignes de démarcation. Faut-il donc conclure que les termes *ἠθοποιία* et *εἰδωλοποιία* sont apparus plus tard comme une évolution de la *προσωποποιία*? Nous voudrions bien le croire mais cela reste une hypothèse à vérifier dans une autre étude probablement.

En dehors de cette distinction entre les trois types de personnification, trois autres éléments viennent soutenir l'évolution de la figure et le souci de clarification auprès des rhéteurs tardifs.

(1) Ps-Hermogène, par exemple, fait remarquer que les éthopées peuvent être soit simples (*ἀπλᾶι*) soit double (*διπλᾶι*)¹³⁵. Dans le premier cas, le locuteur n'a pas d'interlocuteur mais dans le second cas il en a un. Le second cas n'est pas sans nous

¹³⁴ « *εἰδωλοποιία δὲ ἡ πρόσωπον μὲν ἔχουσα γνώριμον, τεθνεὺς δὲ καὶ τοῦ λέγειν πανσάμενον* », *Ibid.*, p. 44.

¹³⁵ Cette caractérisation de l'éthopée ne se trouve pas chez Aphthonios.

rappeler la caractéristique dialogale de la *fictio personae* de Quintilien¹³⁶.

(2) Ps-Hermogène et Aphthonios affirment que les éthopées peuvent être de trois types : éthiques (*ἠθικά*), pathétiques (*παθητικά*) ou mixtes (*μικταί*) si l'éthos est couplé avec l'émotion dans le discours. Le *pathos* nous rappelle la présence de l'audience.

(3) Ps-Hermogène et Aphthonios définissent une séquence temporelle tripartite dans l'exécution de l'éthopée : l'on se doit de parler des choses du présent, puis du passé et ensuite du futur. Ce dernier point n'a pas été mentionné chez les premiers auteurs que nous avons étudiés plus haut.

¹³⁶ QUINTILIEN, *Institution Oratoire*, Livre 9, 2, 31-32

5 Récapitulation

De l'auteur de *Rhé.* à *Her.* à Ps-Hermogène et Aphthonios, en passant par A. Théon, la notion de prosopopée a évoluée en se spécifiant davantage. A. Théon a précisé l'utilisation des *topoi* dans l'argumentation des sujets possibles de la prosopopée. Avec les auteurs tardifs, elle est devenue plus raffinée mais elle n'a rien perdu des éléments fondamentaux que l'on retrouve chez les anciens. Toutefois, ils ont précisé à leur tour les temps possibles dans le développement d'ensemble de la prosopopée. L'accent sur l'*éthos* ou sur la personne, le caractère inter-locutif, la volonté d'émouvoir et de persuader l'interlocuteur, aucun de ces éléments n'est en manque. Par conséquent, dans la suite de notre étude, nous utiliserons le terme prosopopée au sens large de A. Théon pour englober l'éthopée et l'eidolopée même si, comme l'a mentionné G. Kennedy, la prosopopée et l'eidolopée sont considérés, suivant les auteurs tardifs, comme des variantes de l'éthopée¹³⁷.

Mention étant faite de l'évolution de la prosopopée, il importe de préciser que six points importants retiennent notre attention. Ceux-ci sont à notre avis les caractéristiques fondamentales qui définissent la prosopopée classique. Ils nous serviront de critères de base pour la lecture du discours de Paul à Athènes :

(1) La prosopopée est avant tout un discours qui traite d'un ou de plusieurs sujets donnés. La demande, l'exhortation, la dissuasion, la consolation, et la demande de pardon pour des fautes commises sont autant d'exemples de sujets qui peuvent faire l'objet d'une prosopopée.

¹³⁷ G. KENNEDY, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 64.

(2) Les sujets sont argumentés dans la prosopopée suivant des *topoi* tels que le possible, le facile, l'agréable, le pieux, la grandeur, etc., bref, les arguments types que l'on retrouve dans la rhétorique classique. Il importe à chacun, suivant le ou les sujets à argumenter, de choisir délicatement les *topoi* qui permettent, dans son cas, d'arriver à un discours qui persuade son audience. Dès lors que la prosopopée nécessite une audience ou un interlocuteur (auquel cas elle est double), elle se place dans un contexte de communication persuasive. Elle est donc forcément dirigée vers un auditoire à qui elle expose un sujet et de qui l'on attend une réaction à la cause défendue par le discours. Cette réaction espérée peut se traduire par un changement d'attitude ou une confirmation de l'auditoire dans son mode de pensée, d'action ou de parole, bref, dans sa culture. Ce faisant, la prosopopée devient alors idéologique parce qu'elle vise un déplacement de positions socio-culturelles de l'auditoire. L'utilisation de la prosopopée ne peut donc pas être neutre. La personne qui en fait usage le fait dans le but d'aboutir à un changement quel qu'il soit.

(3) La prosopopée est dotée d'une force persuasive irréfutable d'autant plus qu'elle joue sur l'*éthos* (le caractère du personnage mis en scène dans la prosopopée) et le *pathos* (l'audience). Comme nous l'avons mentionné plus haut, elle « capture » l'attention de l'auditoire.

(4) Elle est une figure de pensée assez hardie. Par déduction, l'on ne peut se donner la peine d'en faire usage que dans des causes d'importance capitale. Aussi celui qui en fait usage doit-il avoir une bonne connaissance de l'*éthos* de la personne et/ou de l'*éthos* mis en scène et de son auditoire.

(5) La prosopopée est le fruit de la créativité de l'auteur. Le discours n'est donc pas

nécessairement vrai. Il est probable ou vraisemblable. Pour pouvoir atteindre une telle vraisemblance, l'auteur du discours doit avoir une parfaite adéquation entre le caractère de son personnage à qui il attribue le discours et le ou les sujets de son discours. Le discours doit aussi tenir compte de la connaissance de l'audience, du temps, du lieu et de toutes les autres choses qui concourent à capter l'audience au sujet présenté.

(6) À part les *topoi*, la prosopopée se développe, dans sa forme générale, suivant trois temps : le présent, le passé et le futur.

Il découle de ces six points sus-énumérés que la prosopopée fait appel à des composantes tant narratives (l'attribution des voix aux personnages, le cadre narratif, le caractère du personnage), sociales que culturelles (la connaissance de la société et de la culture de l'audience), le tout incrusté dans une rhétorique de persuasion. Il nous faut donc être capable de lire le texte suivant tous ces éléments tout en gardant en idée que le tout est un ensemble cohérent qui vise un but bien déterminé : la persuasion de l'auditoire. Il nous faut forcément une méthode qui puisse mettre en exergue ces différents éléments tout en les considérant comme les maillons d'une même et unique chaîne.

Mais avant d'arriver là, il importe de voir si le discours de Paul à Athènes répond aux critères de la prosopopée classique. Dans le chapitre qui suit, nous essayerons de le lire à travers les grilles des *topoi* classiques que nous avons retrouvées chez A. Théon. Cette lecture nous permettra de déterminer les limites de la rhétorique classique appliquée au discours de Paul à Athènes en ce qui a trait à la prosopopée et de montrer, du même coup, la nécessité d'une autre approche (la socio-rhétorique).

III. Essai d'analyse de *Actes* 17, 15 – 18, 1 selon les *topoi* classiques

Après avoir présenté la prosopopée telle que comprise par certains auteurs classiques, le présent chapitre est un essai d'analyse du discours de Paul à Athènes suivant les éléments qui font d'un discours une prosopopée. Ici, nous nous efforcerons de suivre de près le tableau des *topoi* que nous avons établi dans le chapitre précédent. Nous déterminerons d'abord les sujets puis les *topoi* qui y sont développés.

D'entrée, en prenant en considération les affirmations de G. Kennedy et de K. Sandnes selon lesquelles le discours de Paul à Athènes serait du genre démonstratif avec une teinte judiciaire (voir Kennedy préalablement cité), nous pouvons affirmer que le discours vise à convaincre les Athéniens de la nécessité de la repentance et de la foi en Dieu incarné en la personne de Jésus Christ, son Fils et juge à la fin des temps (*Ac.* 17, 30-31). Cette affirmation est en accord avec ce que Luc fait dire à Paul en *Ac.* 20: 21 : « mon témoignage appelait et les Juifs et les Grecs à se convertir à Dieu et à croire en notre Seigneur Jésus ». Dès lors, le discours peut se comprendre comme une exhortation à la repentance sans être forcément classé dans le genre délibératif puisque pour Aristote, l'exhortation est du genre délibératif¹³⁸. Aussi, le discours de Paul à Athènes ne peut pas être, à notre avis, catégorisé suivant les genres de la rhétorique classique en ce qui concerne son sujet. Mais, de par sa forme et ses temps il est du genre démonstratif, comme l'ont dit G. Kennedy et K. Sandnes.

¹³⁸ « La délibération comprend l'exhortation et la dissuasion. », ARISTOTE, *Rhétorique*, Livre 1, 3, 3.

De plus, nous nous rendrons à l'évidence que l'argumentation de son sujet principal ne suit pas l'ordre généralement admis dans la présentation des sujets. Ceci rend sa catégorisation dans les lignes directrices de la rhétorique classique un peu plus problématique.

1. La nécessité de la repentance : sujet principal dans le discours de Paul à Athènes

M. Dibelius a distingué trois thèmes qui, mis dans le contexte de la rhétorique de persuasion, ne sont rien d'autre que des sujets. Aussi dirons-nous que les sujets développés dans le discours de Paul à Athènes, suivant M. Dibelius, sont : Dieu le créateur qui n'a besoin de rien (vv. 24-25), Dieu a créé les hommes pour qu'ils le cherchent (vv. 26-27) et enfin la parenté entre Dieu et l'humanité (vv. 30-31)¹³⁹. Les sujets de M. Dibelius sont confirmés, à peu de choses près, par l'approche rhétorique de D. Zweck qui subdivise la *probatio* (vv. 24-29) en trois sujets : l'identification de Dieu, Créateur et seigneur bienfaisant (vv. 24-25), Dieu et le monde (vv. 26-27b) et Dieu et la religion (vv. 27c-29)¹⁴⁰.

Certes, aucun de ces sujets ne se retrouve dans la liste des exemples de sujets proposés par A. Théon. Ce n'est pas étonnant d'autant plus que A. Théon ne prétend pas donner une liste exhaustive de tous les sujets. Il reconnaît la possibilité d'une autre démarche qui s'apparente à ces exemples¹⁴¹. À notre avis, les sujets de M. Dibelius et de D. Zweck ne sont pas assez développés dans le discours compte tenu de la longueur des

¹³⁹ M. DIBELIUS cité par J. DUPONT « Le discours à L'Aréopage (Ac 17, 22-31) lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme », *Biblica* 60 (1979), p. 538 et D. ZWECK, « The *Exordium* of the Areopagus Speech, Acts 17. 22,23 », *New Testament Studies* 35 (1989), p. 97-98.

¹⁴⁰ D. ZWECK, « The *Exordium* of the Areopagus Speech, Acts 17. 22,23 », p. 96-97. Notons que la *probatio* est la partie du discours qui donne les preuves en vue de soutenir la position de l'orateur tout en réfutant la position des adversaires. Elle vient après l'introduction ou l'*exordium* et l'exposé des détails factuels ou la *narratio*. Elle est suivie de la conclusion ou la *peroratio*. Pour plus de détails sur les parties de la rhétorique classique on consultera G. KENNEDY, *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton University Press, Princeton, 1994, p. 4-6.

¹⁴¹ « ἡ γὰρ αἰτούμεθά τι, ἡ προτρέπομεν, ἡ ἀποτρέπομεν, ἡ παρηγοροῦμεν, ἡ

versets en particulier, et de la longueur du discours en général. C'est pour cette raison que nous pensons qu'il n'y a qu'un sujet dans le discours de Paul à Athènes : **la nécessité de la repentance**. Le discours de Paul à Athènes nous semble être une exhortation à la repentance.

Contrairement à ce que propose A. Théon, le sujet principal dont traite le discours n'est pas stipulé au début du discours. On le retrouve plutôt à la fin sous la forme d'exhortation accompagnée d'une raison : « Et voici que Dieu, sans tenir compte de ces temps d'ignorance, annonce maintenant aux hommes que tous et partout ont à se repentir. Parce qu'il a en effet fixé un jour où il doit juger le monde avec justice par un homme qu'il a désigné, comme il en a donné la garantie à tous en le ressuscitant d'entre les morts » (Ac 17, 30-31).

Cette disposition inverse l'ordre normal de l'arrangement (*dispositio*) que l'on retrouve en rhétorique classique¹⁴². En effet, le sujet est signalé par l'orateur dans la *narratio*, qui comme nous l'avons déjà dit, est la description des faits. La fin du discours qui consiste en la conclusion ou l'épilogue (la *peroratio*) est une récapitulation de tout ce qui a été dit et l'appel à l'émotion de l'audience¹⁴³.

συγγνώμην αἰτοῦμεν ἐφ' ᾧ ἐπράξαμεν, ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων », *Ibid.*, p. 71.

¹⁴² L'arrangement ou la *dispositio* est la manière dont l'orateur organise son discours en parties.

¹⁴³ G. KENNEDY, *A New History of Classical Rhetoric*. p. 5.

2. Argumentation de l'exhortation suivant les *topoi*

À notre avis, l'exhortation à repentance est élaborée de manière à montrer d'abord que les Athéniens se sont trompés de Dieu dans leur grande religiosité. Puis, l'auteur a identifié le vrai Dieu vers qui leur religiosité devait se tourner et le rapport que ce Dieu entretient avec le monde et les humains. Ces différents maillons dans l'argumentation du sujet de la nécessité de la repentance représente, à notre avis, les sièges des *topoi* du discours.

Il est important de noter que certains *topoi* que nous retrouvons dans le discours de Paul à Athènes ne figurent pas dans le tableau que nous avons établi suivant A. Théon. Les *topoi* qui n'y figurent pas se trouvent quand même chez Aristote. Ce constat montre que l'auteur n'a pas écrit sa prosopopée suivant les normes de Théon mais plutôt suivant les connaissances en cours sur la prosopopée à son époque. En d'autres mots, même si le discours de Paul à Athènes est une prosopopée et que les *Progymnasmata* de Théon nous ont permis d'établir un lien entre les *topoi* et la prosopopée, il serait erroné de dire que le discours de Paul à Athènes est une prosopopée théonienne (de Théon).

Ainsi, en ayant en mémoire le tableau des *topoi* que nous avons établi, ceux dont nous avons discuté en parallèle à ce tableau et ceux donnés par Aristote dans *Rhétorique*, Livre 1, 3-11, nous relevons de la lecture du discours de Paul à Athènes les six *topoi* qui suivent¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Pour un résumé rapide des *topoi* que l'on peut retrouver dans la rhétorique classique on se référera à Laurent PERNOT, *La rhétorique dans l'antiquité*. Paris, Librairie Générale Française, 2000, p. 290-294.

Le **premier topos** du discours est la **grandeur** de la piété des Athéniens¹⁴⁵. Le discours fait d'abord l'éloge de la grande piété des Athéniens en ces termes : « Athéniens, je vous considère à tous égards comme des hommes presque trop religieux » (*Ac* 17, 22). Mais la grandeur de cette piété est très vite mise en opposition avec l'ignorance du vrai Dieu. Ceci donne lieu au **second topos**, l'**opposition** entre la piété et l'ignorance de Dieu :

Quand je parcours vos rues, mon regard se porte en effet souvent sur vos monuments sacrés et j'ai découvert entre autres un autel qui portait cette inscription : « Au dieu inconnu ». Ce que vous vénerez ainsi sans le connaître, c'est ce que je viens, moi, vous annoncer (*Ac* 17, 23).

L'ignorance des Athéniens se manifeste, dans un premier temps, par le fait qu'ils pensent que Dieu a besoin des hommes. Cette fausse pensée les amène à lui bâtir des habitats et vient amplifier leur ignorance. Elle est donc incluse dans cette ignorance générale. Ce faisant, nous sommes en face d'une première **inclusion (le troisième topos)** :

Le Dieu qui a créé l'univers et tout ce qui s'y trouve, lui qui est le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite pas des temples construits par la main des hommes et son service non plus ne demande pas de mains humaines, comme s'il avait besoin de quelque chose, lui qui donne à tous la vie et le souffle, et le reste (*Ac* 17, 24-25)¹⁴⁶.

Le discours continue par un **quatrième topos** qui sert à prouver le contraire de cette première inclusion, la première fausse idée que les Athéniens se sont faite de Dieu¹⁴⁷. Par

¹⁴⁵ Le *topos* de la grandeur (ou de la petitesse) est utilisé par l'orateur pour démontrer l'importance d'un fait. Voir Aristote, *Rhétorique*, Livre 1, 3, 9.

¹⁴⁶ L'inclusion est le *topos* par lequel l'orateur démontre qu'une notion contient en elle-même une autre ou plusieurs autres notions. Voir A. THÉON, *Progymnasmata*, p. 64, 86.

¹⁴⁷ Le contraire est le *topos* par lequel l'orateur démontre que si une action est

le **contraire**, l'auteur du discours présente la raison pour laquelle Dieu n'a pas besoin des hommes, ni pour son habitat ni pour son service, mais que ce sont plutôt les hommes qui ont besoin de Dieu et qui doivent le chercher : « À partir d'un seul homme il a créé tous les peuples pour habiter toute la surface de la terre, il a défini des temps fixes et tracé les limites de l'habitat des hommes : c'était pour qu'ils cherchent Dieu ; peut-être pourraient-ils le découvrir en tâtonnant, lui qui, en réalité, n'est pas loin de chacun de nous » (*Ac* 17, 26-27).

La preuve de l'indépendance de Dieu (Dieu n'a pas besoin des hommes) et du besoin de Dieu par les hommes étant faite, l'auteur du discours donne une citation explicite pour soutenir non pas cette preuve, mais un élément (incongru) de la preuve qui est la relation entre la race humaine et Dieu. Nous sommes donc en présence d'un **cinquième topos**, la **citation** : « Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être, comme l'ont dit certains de vos poètes : "Car nous sommes de sa race" » (*Ac* 17, 28).

Le discours continue par une seconde **inclusion** qui fait valoir un autre aspect de l'ignorance des Athéniens. En effet, en plus du fait que les Athéniens pensaient que Dieu avait besoin des hommes, ils se sont faits aussi à l'idée que Dieu était représentable par l'art et l'imagination des hommes. Cette inclusion doit être rattachée à la première pour constituer un seul *topos* d'inclusion : « Alors, puisque nous sommes de la race de Dieu, nous ne devons pas penser que la divinité ressemble à de l'or, de l'argent, ou du marbre, sculpture de l'art et de l'imagination de l'homme » (*Ac* 17, 29).

vraie, louable, répréhensible, etc, son contraire est fausse, peu recommandable, louable, etc... Voir A. THÉON, *Progymnasmata*, p. 65, 85.

Compte tenu de cette ignorance des Athéniens malgré la grandeur de leur piété, il importe que les Athéniens se repentent. Mais cette repentance ne s'adresse pas seulement à eux. Elle concerne toute l'humanité. Cette manière de présenter la repentance comme le devoir de toute l'humanité et non pas des Athéniens seuls nous signale un **sixième *topos* : fait d'autres personnes**. Avec ce *topos*, la nécessité de la repentance qui, dès le départ, s'adressait aux Athéniens est devenue universelle.

En résumé, suivant les *topoi* classiques, le discours de Paul à Athènes peut être compris comme suit : il est nécessaire que tous les humains qui, comme les Athéniens, ont une grande piété mais ignorent la nature réelle de Dieu, se reconvertissent à Dieu. Ils doivent cesser de se faire à l'idée que Dieu peut être servi dans des temples construits par les mains humaines. Ils doivent aussi cesser de penser que de l'art et de l'imagination de l'homme Dieu peut être sculpté dans la matière. Si le discours de Paul à Athènes peut être lu suivant certains *topoi* de la rhétorique classique, il peut être aussi structuré et lu suivant les trois temps (le présent, le passé et futur) comme l'ont suggéré Ps-Hermogène et Aphthonios.

3. Élaboration selon les trois temps

Le premier temps selon Ps-Hermogène et Aphthonios est le présent, c'est-à-dire la description de l'état de la chose qui donne lieu à l'argumentation dans le présent. Ensuite, l'on parlera de comment était cette même chose dans le passé puis l'on discutera de comment l'on entrevoit cette chose dans le futur. Le discours de Paul à Athènes suit ces trois temps. Il commence par présenter les *topoi* de la grandeur et de l'opposition au présent du texte suivi par une phrase de transition. C'est le constat de la grande piété des Athéniens mais aussi de leur ignorance.

Présent (17, 22-23a) : « Athéniens, je vous considère à tous égards comme des hommes presque trop religieux. Quand je parcours vos rues, mon regard se porte en effet souvent sur vos monuments sacrés et j'ai découvert entre autres un autel qui portait cette inscription : "Au dieu inconnu" ».

Phrase de transition (17, 23b) : « Ce que vous vénerez ainsi sans le connaître, c'est ce que je viens, moi, vous annoncer ».

Après cette phrase de transition qui insinue l'ignorance des Athéniens et la nécessité de l'annonce du vrai Dieu, le discours tombe dans le passé pour décrire le rapport entre Dieu et les humains afin de mieux asseoir l'argument sur la nécessité de la repentance. La description dans ce passé ne suggère pas seulement que la repentance des Athéniens est possible mais qu'elle est nécessaire en égard à la relation qui existait entre Dieu et les humains.

Passé (17, 24-27) : « Le Dieu qui a créé l'univers et tout ce qui s'y trouve, lui qui est le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite pas des temples construits par la main des hommes et son service non plus ne demande pas de mains humaines comme s'il avait besoin de quelque chose, lui qui donne à tous la vie et le souffle, et tout le reste. À partir d'un seul homme il a créé tous les peuples pour habiter toute la surface de la terre, il a défini des temps fixes et tracé les limites de l'habitat des hommes : c'était pour qu'ils cherchent Dieu ; peut-être pourraient-ils le découvrir en tâtonnant, lui qui en

réalité n'est pas loin de nous ».

La relation que Dieu entretenait avec les humains ne s'arrête pas seulement au passé. Elle continue jusque dans le présent du fait de la nature même de Dieu, nature qu'il partage avec les humains. Le discours passe alors du passé au présent pour mieux spécifier la nature de Dieu et sa relation avec les humains en vue de donner une autre dimension à la nécessité de la repentance.

Retour au présent (17, 28-29) : « Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être, comme l'ont dit certains de vos poètes : car nous sommes sa race. Alors, puisque nous sommes la race de Dieu, nous ne devons pas penser que la divinité ressemble à de l'or, de l'argent, ou du marbre, sculpture de l'art et de l'imagination de l'homme ».

Phrase de transition et nouveau retour au présent (17, 30) : « Et voici que Dieu, sans tenir compte de ces temps d'ignorance, annonce maintenant aux hommes que tous et partout ont à se repentir ».

Cette seconde phrase de transition stipule en termes clairs et sans équivoque l'appel à la repentance. Un appel qui est rendu urgent par le « maintenant » de l'annonce. Elle est en fait le sujet principal. À travers les temps, on voit mieux l'arrangement et la subtilité de la prosopopée que nous présente Luc. Au lieu d'être mis en exergue dès le départ comme thèse, le sujet principal vient sous la forme d'une phrase de transition qui inaugure le jugement eschatologique ou futur.

Futur dans le passé (17, 31) : « Il a en effet fixé un jour où il doit juger le monde avec justice par un homme qu'il a désigné, comme il en a donné la garantie à tous en le ressuscitant d'entre les morts ».

En somme, l'élaboration du sujet de la nécessité de la repentance selon le présent, le passé et le futur vient renforcer (sans toutefois résoudre complètement la question du genre) la thèse que le discours de Paul à Athènes serait du genre démonstratif. En effet, Aristote

enseigne que dans le discours démonstratif, l'on se doit de rappeler le passé et de dire en quoi l'idée que l'on défend dans le présent du discours a des implications dans le futur. Il écrit à cet effet : « pour le démonstratif, la période principale est le présent, car c'est généralement sur des faits actuels que l'on prononce l'éloge ou le blâme ; mais on a souvent à rappeler le passé, ou à conjecturer l'avenir »¹⁴⁸. Il va sans dire que le discours de Paul à Athènes se déroule dans le présent du texte mais fait référence à des actions passées et prône à la fin une vision eschatologique du jugement comme nous l'avons vu dans l'analyse suivant les trois temps.

Il importe de noter que le fait que le discours de Paul à Athènes soit développé suivant les trois temps n'est pas une innovation de Luc. Il nous semble que si Ps-Hermogène et Aphthonios l'ont suggéré, c'est parce qu'il est d'usage dans la rhétorique antique. L'exemple de la prosopopée (ou au mieux l'éthopée) de Niobé est révélateur à cet égard. En fait, l'éthopée de Niobé est présentée par Aphthonios comme exemple dans son *Progymnasmata*. Niobé aurait fait cette déclamation à la vue de ses enfants assassinés¹⁴⁹. Nous distinguerons les trois temps au fur et à mesure que nous présenterons l'éthopée.

¹⁴⁸ ARISTOTE, *Rhétorique*, Livre 1, 3, 4.

¹⁴⁹ « On rapporte que Niobé, fille de Tantale et veuve d'Amphion, avait eu de nombreux enfants, six garçons et six filles, selon Homère. Elle s'était un jour vantée d'être au moins l'égale de Lêtô, qui n'en avait eu que deux, Apollon et Artémis. En représailles, ces deux derniers tuèrent tous les enfants de Niobé. Plus tard Niobé fut métamorphosée en un rocher. Le texte d'Aphthonios laisse supposer que de l'eau ruisselait de ce rocher ». M. PATILLON, *Éléments de rhétorique classique*. Poitiers, Nathan, 1990, note 25, p. 154.

4. Comparaison du discours de Paul à l'éthopée de Niobé

L'éthopée de Niobé se lit comme suit selon la traduction de M. Patillon¹⁵⁰ :

Présent : « Quel revers de fortune! Me voici sans enfants, moi qu'on tenait avant pour une mère comblée! La richesse s'est changée en pauvreté, et je ne suis plus la mère d'un seul enfant, moi à qui on en connaissait tant. Qu'il eût mieux valu ne jamais enfanter que d'enfanter pour les larmes! La femme stérile est moins infortunée que celle à qui on a ravi son enfant, car celle-ci a connu la douleur de le perdre ».

Dès le départ, l'éthopée de Niobé énonce le sujet du discours : « **Me voici sans enfants**, moi qu'on tenait avant pour une mère comblée! ». Le sujet principal est suivi du *topos* du **moins** présenté sous la forme d'un enthymème : « La femme stérile est moins infortunée que celle à qui on a ravi son enfant, car celle-ci a connu **la douleur de le perdre** »¹⁵¹. Dès lors, le lecteur est avisé que Niobé veut discourir de la mort de ses enfants et de la douleur qu'elle ressent à cet égard.

Phrase de transition : « Hélas! Mon sort est semblable à celui de mon père! »

Cette phrase annonce le passage au passé. Le lecteur est mis au courant que Niobé va faire référence à l'expérience de son père. Le passé devient la raison du présent qu'il explique mieux. Cette référence est en fait un *topos* : la mise en **parallèle** (le **semblable**

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 154.

¹⁵¹ En effet, en tant qu'enthymème, cette phrase peut se mettre sous la forme « si...alors » comme suit : « si la femme stérile ne peut pas connaître la douleur de la perte d'un enfant, alors elle est moins infortunée que celle à qui on a ravi son enfant ». Il est entendu que la prémisse manquante est : « une femme stérile n'a pas d'enfant ». Précisons que le *topos* du plus ou du moins permet à l'orateur d'augmenter ou de diminuer d'un cran l'idée défendue en faisant appel à une autre idée plus ou moins grande. Voir A. THÉON, *Progymnasmata*, p. 85, 89.

selon notre tableau). Ce *topos* permet à l'orateur de faire une comparaison avec un cas semblable, plus grand ou plus petit que le sien¹⁵². La mise en parallèle de l'infortune du père de Niobé rend le texte plus pathétique.

Passé : « Je suis la fille de Tantale, qui vivait dans la compagnie des dieux, jusqu'au jour où il en fut banni ; issue de Tantale, je ne démens pas ma race par mes infortunes. Je me suis attachée à Lêtô et c'est d'elle que me vient ma misère ; sa société m'a valu la perte de mes enfants, et le commerce d'une déesse s'achève pour moi dans les malheurs. Avant de faire la connaissance de Lêtô, j'étais une mère des plus enviées ; devenue son intime, je suis sans descendance, moi qui avant de la connaître en avais une nombreuse ».

Retour au présent : « Et maintenant mon sort est de pleurer mes garçons et mes filles »

Nous remarquons que le retour au présent est spécifié par l'adverbe « maintenant » que nous avons rencontré dans la phrase de transition et le nouveau retour au présent du discours de Paul à Athènes. Il faut aussi préciser que la phrase de transition utilise le *topos* du **plus** dont nous avons parlé dans la note en bas de page sur le *topos* du moins rencontré au tout début de l'éthopée.

Phrase de transition : « et le chant funèbre est d'autant plus difficile que son objet a plus de grandeur ».

Futur : « Où me tournerai-je? À quoi m'arrêterai-je? Quelles funérailles me paraîtront à la mesure de la perte de tous mes enfants? Leurs honneurs funèbres ne sauraient égaler mes malheurs... Mais pourquoi gémir ainsi, quand je puis demander aux dieux de me donner une autre nature? Je ne vois qu'un moyen de me délivrer de mes infortunes, c'est de changer mon état pour celui des choses insensibles ; cependant je crains fort que même sous cette apparence je ne continue de verser des pleurs ».

En résumé, le discours de Paul à Athènes a la même structure de temps que l'éthopée de Niobé. Seulement, les deux prosopopées diffèrent sur deux plans

¹⁵² A. THÉON, *Progymnasmata*, p. 64, 85.

fondamentaux. D'abord sur le plan de l'ordre de l'argumentation, le discours de Paul à Athènes présente son sujet principal à la toute fin alors que l'éthopée de Niobé débute par le sujet principal comme cela est d'usage en rhétorique classique. Ensuite sur le plan des *topoi*, les deux textes utilisent des *topoi* différents car ils traitent de sujets différents. Même si c'était le cas, les deux discours ne viennent pas du même auteur. À chaque auteur, sa façon d'arranger son discours. Ceci vient renforcer la suggestion de A. Théon selon laquelle tous les *topoi* ne sont pas forcément utilisables dans l'argumentation de tous les sujets et que chacun doit faire le choix des *topoi* en fonction des sujets¹⁵³.

¹⁵³ A. THÉON, *Progymnasmata*, p. 73.

IV. Conclusion : le chemin qui reste à faire

Au terme de notre analyse du discours de Paul à Athènes, nous constatons quelques insuffisances dans l'application de la rhétorique classique. Premièrement, il nous apparaît que Luc n'a pas suivi point par point l'ordre des *topoi* de la prosopopée d'exhortation. D'ailleurs, il n'en est pas obligé : « l'argumentation n'utilisera que ceux de ces lieux [*topoi*] qui pourront l'être : tous en effet ne conviennent pas à toutes les prosopopées comprises dans une même espèce »¹⁵⁴.

Deuxièmement nous comprenons que les *topoi* du discours dépassent le cadre des *topoi* de la rhétorique classique hellénistique puisque, comme nous l'avons vu dans l'état de la question, l'arrière-plan du discours est judéo-hellénistique-chrétien. En effet, les *topoi* classiques ne semblent pas rendre compte de la dimension socio-culturelle chrétienne qui est véhiculée par la prosopopée de Paul à Athènes à cause du bassin judéo-chrétien dans lequel il est moulé. Ce bassin étant différent de celui qui a vu naître les *topoi* de la rhétorique classique, celle-ci n'est donc plus suffisante pour une étude juste du discours de Paul à Athènes en particulier et des discours du même genre en général. C'est pourquoi il nous faut sortir du cadre des *topoi* de la rhétorique classique pour être en mesure de mieux saisir comment Luc a utilisé la prosopopée à sa façon dans le cadre de cet arrière-plan judéo-chrétien.

Troisièmement, la notion de *topos* telle que comprise de nos jours ne se limite pas aux *topoi* du tableau que nous avons déduit de notre lecture de A. Théon car si le *topos* se

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 73.

limitait seulement à ce tableau, il serait juste de dire que la rhétorique classique ne nous a pas dotés d'une méthode systématique de mise en évidence des *topoi*. En effet, nous avons constaté dans notre usage des *topoi* de ce tableau qu'il faut d'abord avoir une connaissance suffisante des *topoi* classiques et faire appel à son imagination dans la lecture du discours à analyser avant d'être en mesure de faire ressortir les *topoi* développés dans le texte.

Cette manière de faire est peut être valable pour des textes écrits dans un milieu purement hellénistique et qui suivent comme l'éthopée de Niobé les règles établies par la rhétorique classique. Mais elle n'est plus suffisante quand il s'agit des textes qui sont à cheval entre deux cultures tel que le texte du discours de Paul à Athènes car ces textes ne se plient pas à toute la rigueur des normes de la rhétorique classique.

C'est pour cette raison que nous pensons que l'étude du discours de Paul à Athènes en tant que prosopopée demande une méthode systématique qui permette au lecteur/interprète de mettre en exergue les *topoi* qui, sans être forcément classiques, restent propres au texte. Cette même méthode doit aussi permettre au lecteur/interprète d'aller chercher les éléments sociaux et culturels du texte et de voir comment ces éléments sont utilisés dans la rhétorique de l'auteur.

La rhétorique classique nous semble être limitée à cet égard car les *topoi* classiques ne semblent rendre compte de la complexité socio-culturelle du texte. Il nous faut donc faire appel à d'autres *topoi* non-classiques pour mieux cerner l'argumentation interne du texte. En d'autres mots nous devons voir comment Luc a fait siens les *topoi* et la prosopopée dans son ensemble en utilisant une méthode dotée d'outils tant sociologiques, culturels, que littéraires.

Quatrièmement, quoique l'analyse du discours de Paul à Athènes suive les trois temps de la prosopopée tels que suggérés par Ps-Hermogène et Aphthonios, il n'en demeure pas moins qu'elle nous montre que le sujet principal n'est pas à l'endroit où l'on s'attendrait à l'avoir dans la prosopopée classique.

Cinquièmement, nous pensons que Luc n'a pas fait que développer le sujet de la nécessité de la repentance suivant des *topoi* et suivant les temps de la prosopopée classique. Il s'est inspiré des éléments de la prosopopée classique pour créer des *topoi* propres et des modes de discours propres dont les amalgames donnent lieu à un discours de persuasion à cheval entre la culture gréco-romaine et la culture judéo-chrétienne. Comme nous l'avons mentionné plus haut, les *topoi* classiques ne peuvent pas à eux seuls rendre compte de cette hybridation culturelle. Il importe donc de définir les *topoi* hybrides (qu'on nous permette le terme) de Luc.

Enfin, le sujet et les *topoi* ne sont pas les seuls éléments qui forment une prosopopée. En plus de ceux-ci, il faut une adéquation entre le sujet développé, l'*éthos* de la personne mise en scène dans le discours, et ce que l'on sait de cette personne dans sa vraie vie, ou ce que plusieurs ont dit d'elle. Dans le cas du discours de Paul à Athènes, l'étude d'une adéquation du sujet de la nécessité de la repentance à l'*éthos* de Paul dans le discours et en dehors du discours, demande une mise en parallèle entre le Paul-du-discours et le Paul-d'ailleurs, par exemple le Paul des Épîtres. Cette mise en parallèle ne peut être faite adéquatement que dans le cadre d'une étude intertextuelle. Ce faisant, nous dépassons le cadre de la lecture rhétorique classique pour atteindre l'approche exégétique contemporaine connue sous le nom d'intertextualité que nous définirons un peu plus tard.

Plusieurs questions d'ordre méthodologique se posent alors. Comment faire ressortir les *topoi* propres au discours de Paul à Athènes et ses modes de discours? Comment montrer la manière dont ils s'entremêlent pour faire du discours un discours qui va au-delà d'une seule culture et d'une seule société? Quelle méthode pouvons-nous utiliser pour répondre non seulement à la transculturalité du discours de Paul à Athènes mais aussi à son intertextualité nécessaire pour établir l'adéquation entre l'*éthos* du Paul-de-l'Aréopage et le Paul des autres textes néo-testamentaires? Ces questions restent sans réponse et révèlent la nécessité d'une méthode qui doit être en elle-même la continuité et la nouveauté de la rhétorique classique. En d'autres termes, nous sommes obligés d'aller plus loin que la rhétorique classique dans l'étude du discours de Paul à Athènes et peut-être d'autres discours néotestamentaires qui sont à cheval entre deux cultures.

À notre connaissance, la socio-rhétorique est pour le moment la méthode par laquelle nous arriverons à faire valoir comment Luc a fait sienne la notion de prosopopée de la rhétorique classique pour créer un discours particulier afin de convaincre les lecteurs/interprètes de l'importance de son message. Le chapitre suivant présente la socio-rhétorique comme un outil nécessaire à l'étude du discours de Paul à Athènes en tant que prosopopée.

Troisième partie : La socio-rhétorique comme outil d'analyse de *Actes* 17, 15 – 18, 1

I. Introduction

Dans l'état de la question nous avons traité des différentes méthodes et approches qui ont été utilisées pour l'étude du discours de Paul à l'Aréopage. Avec la rhétorique classique nous avons pu établir la possibilité de lire le discours de Paul à Athènes comme une prosopopée. Il nous est apparu aussi que le discours se nourrit à la source tant de la culture hellénistique que de la culture juive. Ce constat nous a amené à suggérer que la forme du discours est hellène mais que son fond est à la fois hellène et juif.

Si telle est la situation du discours, il nous apparaît que la méthode qui fera justice au texte est celle qui tiendra compte à la fois de la technique rhétorique employée par l'auteur et de son double arrière-fond culturel grec et juif. Ainsi, ni une lecture du discours exclusivement à travers les *topoi* de la rhétorique classique, ni une lecture exclusivement sociologique ou anthropologique, ne peuvent rendre compte, chacune séparément, de la dimension bi-culturelle du texte et de sa rhétorique de persuasion. C'est une lecture à la fois sociologique et rhétorique qu'il nous faut.

Par ailleurs, en concevant le discours de Paul à Athènes comme une prosopopée et ayant compris le caractère persuasif de cette figure rhétorique, il nous apparaît que le discours joue un rôle idéologique. Dès lors, nous le comprenons comme un discours idéologique d'autant plus que suivant notre définition de l'idéologie, il a pour but de faire mouvoir les destinataires d'une position socio-culturelle donnée à une autre, ou de les renforcer dans leur position initiale. Cet aspect idéologique qui, en fait, découle de la combinaison de la transculturalité et de la rhétorique de persuasion n'a pas été touché par

les méthodes précédentes d'où la nécessité d'une méthode nouvelle.

La socio-rhétorique que nous proposons comme approche de lecture est la continuité et la nouveauté de la rhétorique classique. En tant que continuité, elle fait sienne les éléments de la rhétorique classique telles les figures de pensée ou de style (la prosopopée dans le cas présent), et les éléments de l'argumentation tels les *topoi* et les enthymèmes. En tant que nouveauté, elle redéfinit les éléments de la rhétorique classique dans les contextes socio-culturels des textes néo-testamentaires. Sur ce point, elle emprunte aux approches déjà existantes telles les approches sociologique et anthropologique.

En égard à ses caractéristiques sus-mentionnées, il nous apparaît que la socio-rhétorique est une approche assez outillée pour l'étude de la rhétorique idéologique de *Actes* 17, 15 – 18, 1. Il importe donc d'exposer ici ses particularités tout en répondant à certaines inquiétudes d'ordre épistémologique qu'elle soulève, en l'occurrence, la question de savoir si elle est une méthode ou une approche.

II. La socio-rhétorique : Essai d'épistémologie

1. La socio-rhétorique : une analytique interprétative

Il serait difficile d'avancer que la socio-rhétorique telle qu'introduite par V. Robbins est une méthode au sens conventionnel du terme. En effet, inspirée des travaux de Kenneth Burke¹⁵⁵, lancée en 1992 dans son œuvre *Jesus the Teacher*¹⁵⁶, et reprise plus tard de manière plus systématique dans *The Tapestry of Early Christian Discourse* (1996) et *Exploring the Texture of Texts* (1996), la socio-rhétorique se veut une **analytique interprétative**¹⁵⁷. Comme telle, elle n'est pas une méthode, mais nous pouvons dire une approche ou encore une utilisation méthodologique et précautionneuse de différents outils d'analyse.

L'idée de la socio-rhétorique comme une analytique interprétative découle du débat lancé par Wilhelm Wuellner sur l'état et l'avenir de la critique rhétorique¹⁵⁸. Deux apports importants sont à signaler à cet effet. Le noyau dur de la première argumentation de W. Wuellner est que la critique rhétorique, dans plusieurs cas, distingue entre la théorie et la pratique. Cette distinction a amené deux courants en critique rhétorique. D'un côté, ceux

¹⁵⁵ Kenneth BURKE, *Counter-Statement*. Berkeley, Los Angeles/London, University of California Press, 1931 ; *Language as Symbolic Action*. Berkeley, University of California Press, 1966.

¹⁵⁶ V. ROBBINS, *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*. Second Edition, Minneapolis, Fortress, 1992, p. XIX.

¹⁵⁷ V. ROBBINS, *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology*. London/New York, Routledge, 1996, p. 12.

¹⁵⁸ Wilhelm WUELLNER, « Where Is Rhetorical Criticism Taking Us? », dans *The Catholic Biblical Quarterly*, 49, 1987, p. 448-463.

qui font la promotion des théories rhétoriques et, de l'autre, ceux qui prônent une rhétorique basée sur les faits socio-culturels, c'est-à-dire la pratique. W. Wuellner écrit à cet effet : « La critique rhétorique nous a amené à la croisée des chemins. À ce niveau, nous devons choisir entre deux versions compétitives : l'une selon laquelle la critique rhétorique est identique à la critique littéraire, l'autre où elle est identique à la critique basée sur les faits pratiques (critique pratique) »¹⁵⁹. Mais entre les deux extrêmes des tendances en critique rhétorique, W. Wuellner pense qu'il existe la rhétorique classique retravaillée par les critiques modernes et représentée par G. Kennedy. Pour lui, cette forme de rhétorique va au-delà des théories et des pratiques pour arriver à une forme de rhétorique qui inclut les deux bornes¹⁶⁰.

L'autre apport de W. Wuellner est qu'il a su faire prendre conscience aux exégètes que la critique rhétorique fonctionne suivant deux approches distinctes : d'un côté, elle est méthode et de l'autre, elle est théorie¹⁶¹. Comme méthode, elle s'est limitée au texte comme élément potentiel de persuasion ignorant ainsi l'arrière du texte (le locuteur-auteur) et

¹⁵⁹ « Rhetorical criticism has brought us to a crossroad where we must choose between two competing versions of rhetorical criticism: the one in which rhetorical criticism is identical with literary criticism, the other in which rhetorical criticism is identical with practical criticism », W. WUELLNER, « Where Is Rhetorical Criticism Taking Us? », p. 453.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 454.

¹⁶¹ W. WUELLNER, « Rhetorical Criticism: Rhetorical Criticism and its Theory in Culture-Critical Perspective: The Narrative Rhetoric of John 11 », dans P. J. Martin and J. H. Petzer, éd., *Text and Interpretation: New Approaches in the Criticism of the New Testament*, NTTS, 15. Leiden, Brill, 1991, p. 171-185.

l'avant du texte (l'audience-lecteur)¹⁶². Elle s'est aussi limitée et a limité l'interprétation au temps de la lecture. Le temps avant et après la lecture est laissé pour compte. V. Robbins résume ces deux grands manquements relevés par W. Wuellner en ces termes : « Elle [la critique rhétorique comme méthode] restreint les ressources de la critique rhétorique en focalisant ses énergies et ressources sur le texte lui-même pour interpréter sa potentialité persuasive pendant la lecture et l'audition »¹⁶³.

Comme théorie, la critique rhétorique a puisé aux sources des théories argumentatives, communicationnelles, linguistiques et celles du discours publique¹⁶⁴. Ce faisant elle a mis l'emphasis sur le locuteur-auteur et l'audience-lecteur, s'amenant ainsi dans le domaine public, politique et éthique. La critique rhétorique quitte donc le texte et le temps de lecture pour se situer dans le passé, le présent et le futur¹⁶⁵. Tout comme quand elle fonctionne comme méthode, la critique rhétorique comme théorie comporte d'énormes conséquences sur l'interprétation tel l'adoption d'un langage philosophico-autoritaire qui exclut la possibilité de lire le texte sous d'autres angles¹⁶⁶.

¹⁶² V. ROBBINS, « The Present and Future of Rhetorical Analysis », dans Stanley Porter et Thomas Olbricht, éd., *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference*, JSNTS 146. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 26-27.

¹⁶³ « It [rhetorical criticism as method] restrains the resources of rhetorical criticism by focusing its energies and resources on the text itself to interpret its potential to persuade during a time of hearing or reading », V. ROBBINS, « The Present and Future of Rhetorical Analysis », p. 27.

¹⁶⁴ V. ROBBINS, « The Present and Future of Rhetorical Analysis », p. 28.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 28.

¹⁶⁶ « The result is that in the process of contributing substantively to the

La critique de W. Wuellener met au défi les exégètes de trouver une forme de critique rhétorique qui transcende les théories et les méthodes sans toutefois les exclure. C'est pourquoi V. Robbins dit que « nous avons besoin d'un modèle de critique rhétorique qui, programmatically, ré-évalue et ré-invente la critique rhétorique en nouveau *modus operandi* »¹⁶⁷. C'est donc ce défi qu'il relève en faisant de la socio-rhétorique une analytique interprétative, notion empruntée à Hubert Dreyfus et Paul Rabinow dans leur travail sur l'interprétation chez Michel Foucault¹⁶⁸.

Selon V. Robbins, « une analytique interprétative utilise les stratégies et les données tant de la théorie que de la méthode mais de manière à dé-construire ses propres limites et à en re-construire de nouvelles selon un processus continu d'interprétation »¹⁶⁹. En d'autres termes, la socio-rhétorique comme analytique interprétative utilise des stratégies et des données qui dérivent de certaines théories et de certaines méthodes et les utilise de manière à aller au-delà des barrières que lui imposeraient ces différentes théories et méthodes pour construire d'autres limites qui sont perpétuellement dé-construites au fur et à mesure que

reconfiguration of meaning and meaning effects in texts for new time and place, rhetorical theory regularly adopts an authoritative, philosophical mode that excludes multiple aspects of the discourse in texts from analysis and interpretation », V. ROBBINS, « The Present and Future of Rhetorical Analysis », p. 29.

¹⁶⁷ V. ROBBINS, « The Present and Future of Rhetorical Analysis », p. 29.

¹⁶⁸ Hubert DREYFUS et Paul RABINOW, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, University of Chicago Press, 1983.

¹⁶⁹ « An interpretative analytics uses the strategies and insights of both theory and method, but it uses these strategies and insights in a manner that perpetually deconstructs its own boundaries and generates new ones in the ongoing process of interpretation », V. ROBBINS, « The Present and Future of Rhetorical Analysis », p.29.

l'acte de lecture et d'interprétation avance.

La socio-rhétorique comme analytique interprétative ne se fige pas dans des barrières théoriques et méthodologiques par lesquelles elle se laisse néanmoins guider. Il n'y a donc pas de règle ou de méthode interprétative préétablie. C'est l'acte de lecture et d'interprétation qui dicte les règles et les méthodes à suivre au lecteur/interprète. Il importe à chaque lecteur/interprète de voir quelles règles régissent la compréhension du texte en travaillant sur le texte. On ne peut donc pas établir une règle herméneutique à l'avance.

2. Les conséquences de la socio-rhétorique comme une analytique interprétative

Nous pouvons relever trois conséquences majeures du fait que la socio-rhétorique soit une analytique interprétative. Les deux premières sont directes et la troisième est indirecte.

(1) Puisqu'elle refuse de se limiter aux barrières d'une théorie ou d'une méthode mais se donne le plein droit d'utiliser certaines théories et méthodes, elle devient nécessairement un outil **d'analyse multidisciplinaire et interdisciplinaire**¹⁷⁰. Telle est la première conséquence de la socio-rhétorique comme analytique interprétative. La dimension multidisciplinaire de la socio-rhétorique est intrinsèque au terme lui-même. En effet, la composante sociale de l'approche à laquelle se réfère le préfixe « socio » procède du fait que la socio-rhétorique tire des données, des règles et des théories des disciplines telles que l'anthropologie et la sociologie¹⁷¹. Quant à sa composante rhétorique, elle fait appel aux théories du langage puisées aux sources de la linguistique, des critiques socio-scientifiques, de la critique rhétorique, et des approches théologiques¹⁷².

L'interdisciplinarité de la socio-rhétorique procède du fait qu'elle privilégie le **dialogue** entre les diverses disciplines et stratégies d'interprétation des textes. C'est pour cette raison que V. Robbins affirme que :

¹⁷⁰ Duane WATSON, « Why We Need Socio-Rhetorical Commentary and What It Might Look Like », dans S. PORTER, D. STAMPS, éd., *Rhetorical Criticism and the Bible*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002, p.1 34.

¹⁷¹ V. ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, p. 1.

¹⁷² V. ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, p. 1-2.

La critique socio-rhétorique a évolué comme une approche systématique qui met divers horizons d'interprétation les uns en dialogue avec les autres.[...] Le défi c'est de faire usage de ces dialogues et activités pour explorer les relations entre les textes, la société, la culture et l'histoire au même moment que nous essayons de comprendre la relation que le christianisme et la foi chrétienne entretiennent avec la société, la culture et l'histoire¹⁷³.

D. Watson qualifie cet aspect interdisciplinaire et dialogique de la socio-rhétorique comme une interaction. Il pense par conséquent (et à juste titre) qu'elle est **interactionniste** car elle intègre les études religieuses, littéraires, théologiques et socio-scientifiques de manière à les mettre en dialogue¹⁷⁴. Le caractère interactionniste de la socio-rhétorique ne se limite pas à l'interaction entre les stratégies ou les méthodes d'interprétation car leur interaction crée un dialogue entre le texte lui-même, son passé, son présent et son futur. Sur ce point, nous sommes du même avis que D. Watson qui pense que ce qui importe le plus dans l'herméneutique socio-rhétorique ce n'est pas le contenu du texte, mais le dialogue entre le contenu et son mode de production¹⁷⁵. En d'autres mots, l'arrière-plan socio-culturel du texte, l'histoire et la raison qui ont conduit à son écriture, illuminent l'herméneutique du texte.

(2) La seconde conséquence de la socio-rhétorique comme analytique interprétative est la notion de **contexture** et de **texture**. La question est de savoir comment l'on peut amener programmatically des méthodes, des théories et des stratégies d'interprétation

¹⁷³ V. ROBBINS, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, p. 9-10.

¹⁷⁴ D. WATSON, « Why We Need Socio-Rhetorical Commentary », p. 131.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 131.

dans une seule analyse d'un texte sans que celle-ci n'ait l'air d'un paquet d'informations hétérogènes. Comment arriver à cette sorte d'analyse sans toutefois perdre de vue certains aspects du texte? La réponse à ces questionnements est la création des contextures et des textures, qui elles-mêmes découlent forcément de la conception métaphorique du texte chez V. Robbins.

En effet, V. Robbins utilise le symbole d'une épaisse tapisserie formée de motifs et d'images complexes pour expliquer la complexité de la composition du texte¹⁷⁶:

Quand nous regardons une épaisse tapisserie sous différents angles, nous y voyons différentes configurations, différents motifs et images. De même, quand nous explorons un texte suivant différents angles, nous découvrons plusieurs textures de sens, de convictions, de croyances, de valeurs, d'émotions et d'actions. Ces textures que nous retrouvons dans le texte sont la conséquence des réseaux de sens et des effets qu'ils produisent. Les sens et leurs effets sont tous créés par les humains¹⁷⁷.

Pour distinguer ces motifs et images, il faudra regarder le texte sous différents angles, suivant diverses perspectives. Ainsi, lorsque nous lisons un texte suivant un angle donné, nous ne voyons qu'une seule partie de l'épaisse tapisserie et cette partie n'est qu'une petite partie du grand ensemble.

¹⁷⁶ La métaphore du texte comme tapisserie est empruntée à Stephen TYLER, *The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World*. Madison, University of Wisconsin Press, 1987, p. 35.

¹⁷⁷ « When we look at a thick tapestry from different angles, we see different configurations, patterns and images. Likewise, when we explore a text from different angles, we see multiple textures of meanings, convictions, beliefs, values, emotions and actions. These textures within texts are a result of webs or networks of meanings and meaning effects that humans create », V. ROBBINS, *The Tapestry of Early Christian*

Une contexture ou une texture serait donc l'angle sous lequel on lit un texte donné¹⁷⁸, le contexte dans lequel on le lit¹⁷⁹. En fait, la notion de contextures et de textures vient à point nommé pour éviter que le texte ne soit lu que suivant un angle donné¹⁸⁰. Chaque contexture et ses différentes textures constituent donc les différents angles possibles que la socio-rhétorique met à la disposition du lecteur/interprète.

La métaphore de tapisserie éclaire d'un jour nouveau la notion de texte telle que perçue en littérature et en histoire. Pour les littéraires, les éléments du texte, tels les personnages et les intrigues, sont considérés comme des miroirs réfléchissant la lumière les uns vers les autres pour créer le monde interne du texte. Pour les historiens, le texte est comme une fenêtre qui s'ouvre sur le monde derrière le texte. Cette métaphore est évidemment celle des méthodes historico-critiques. V. Robbins remplace ces deux premières métaphores, qu'il juge sujettes à questionnements¹⁸¹, par celle de la tapisserie¹⁸².

Discourse, p. 18.

¹⁷⁸ Gregory BLOOMQUIST, « A Possible Direction for Providing Programmatic Correlation of Textures in Socio-Rhetorical Analysis », dans S. PORTER, D. STAMPS, éd., *Rhetorical Criticism and the Bible*, p. 67.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 69.

¹⁸⁰ Dorénavant, le vocable « texture » sera utilisé pour désigner un sous-ensemble ou composante d'une « contexture ». Ce choix lexical est motivé par un souci de clarté car Robbins, ayant écrit en anglais, n'a pas utilisé de différents termes pour désigner l'ensemble qui est la contexture et ses sous-ensembles que sont ce que nous convenons d'appeler textures. Il emploie le terme anglais « *texture* » pour les deux réalités. Cela peut porter à confusion.

¹⁸¹ V. ROBBINS, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, p. 19.

¹⁸² V. ROBBINS, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, p. 18-19.

Suivant cette métaphore de tapisserie, V. Robbins distingue pour le moment cinq paliers d'analyse du texte, paliers que nous nommons contextures et textures. Nous y reviendrons plus en détail. Pour le moment, efforçons-nous de dire ce à quoi nous amène la multiplicité des contextures en socio-rhétorique.

(3) La troisième conséquence qui découle de la compréhension de la socio-rhétorique comme analytique interprétative dérive des notions de contexture et de texture. Cette troisième conséquence est indirecte et se rapporte à la lecture et l'interprétation des textes. En effet, avec l'apparition des contextures et des textures, le texte ne peut plus être lu suivant un seul angle. S'il en est ainsi nous pouvons entendre dans le texte plusieurs voix : celle du contexte social et culturel de l'auteur, celle du monde du texte lui-même et surtout celle que le lecteur/interprète prête au texte. Il y a donc ce que nous pouvons appeler à la suite de Bloomquist, la « multivocalité » du texte¹⁸³. La multivocalité du texte est aussi ce que l'interprète lit dans le texte et auquel l'auteur n'a pas pensé. En fait, parfois, l'auteur pense soutenir une seule idée, mais en réalité cette idée porte en elle plusieurs autres. En rhétorique classique, ce phénomène se rapproche du *topos* de l'inclusion dont nous avons parlé plus haut (une action ou une argumentation qui porte en elle plusieurs autres idées).

¹⁸³ « Each of these textures or angles sets before us different angles on 'where we already are' and thus with different rules for the different textures. The function or meaning cannot be univocal but is thus radically multivocal since there are various contexts within which language games happen and from which meaning cannot be abstracted », G. BLOOMQUIST, « A Possible Direction for Providing Programmatic Correlation of Textures in Socio-Rhetorical Analysis », p. 69. Il faut dire que la « multivocalité » du texte due à l'application des différentes contextures trouve son fondement chez Mikhail Bakhtin (voir *Ibid.* p. 63).

Ce que nous reprochons aux autres méthodes et approches qui ont servi à l'étude du discours de Paul à Athènes, c'est de ne pas avoir permis cette lecture « multivocalique » du texte comme le ferait l'utilisation des contextures et des textures en socio-rhétorique. Elles ont lu le discours de Paul à l'Aréopage sous un angle unique, chacune à sa façon.

III. Les contextures et les textures en socio-rhétorique

1. Contexture intra-textuelle

Nous considérons la contexture intra-textuelle comme étant la première étape de l'analyse socio-rhétorique d'un texte¹⁸⁴. Elle consiste en une attention particulière mais naïve portée aux agencements des mots puis des phrases du texte sans être en elle-même la recherche du sens du texte vers lequel elle tend forcément le lecteur/interprète¹⁸⁵. Elle est un regard posé sur les mots, les signes ou toute stratégie d'argumentation (même la plus subtile) du texte en tant que médium de communication¹⁸⁶. Elle répondrait aux questions telles : comment les mots et les phrases du texte sont-ils employés par l'auteur? À quelle fréquence les mêmes mots, les mêmes expressions ou les mêmes phrases reviennent-elles? Comment évolue un terme ou une expression tout le long d'un texte donné? Comment l'auteur utilise-t-il ses mots et expressions dans l'arrangement de son argumentation? Quels effets esthétiques et sensoriels l'agencement des mots et expressions provoque-t-il dans le texte? Ces questions se traduisent, de manière pratique, en la recherche d'informations tels

¹⁸⁴ Le texte est considéré, pour le moment, comme un ensemble de signes linguistiques qui ne prend vie que par l'acte du lecteur. Il est pris comme objet d'analyse coupé de toute racine en amont (auteur) et en aval (réception par un auditoire).

¹⁸⁵ Cet aspect plus ou moins naïf de la contexture intra-textuelle est sans doute à la base de la critique de Alan R. Culpepper (« Mapping the Textures of New Testament Criticism: A Response to Socio-Rhetorical Criticism », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 70, 1998, p. 71-77). En effet, Culpepper pense que la contexture intra-textuelle doit aller plus loin pour inclure tous les éléments du monde du texte: le narrateur, les intrigues, les personnages, les cadres narratifs et les autres aspects que considère l'analyse narrative.

¹⁸⁶ « Inner textual analysis focuses on words as tools for communication », V. ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, p. 7.

la répétition des mots et expressions, des dialogues, et de leurs arrangements en tant qu'éléments du langage du texte¹⁸⁷. La contexture intra-textuelle précède le sens et l'interprétation¹⁸⁸. En effet, le lecteur/interprète doit « simplement regarder et être à l'écoute¹⁸⁹ des mots eux-mêmes »¹⁹⁰. Le regard et l'écoute des mots devancent, en effet, la recherche de sens et l'interprétation.

La contexture intra-textuelle est un exercice littéraire intrinsèque au texte étudié car, à première vue, elle est indépendante de tout apport externe au texte. Seulement, chaque lecteur/interprète a une perspective différente sur le texte selon ses intérêts. Ceci a pour conséquence la divergence qui pourrait se remarquer au niveau des emphases que tel ou tel met sur tel ou tel mot, signe ou expression du texte. Ces idiosyncrasies sont en fait des apports externes au texte qui méritent d'être canalisés ou justifiés par des normes scientifiques. Pour V. Robbins, ces apports « extrinsèques » doivent provenir des

¹⁸⁷ « The inner texture of a text resides in features in the language of the text itself, like repetition of words and use of dialogue between two persons to communicate the information », V. ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, p. 7.

¹⁸⁸ « This [inner texture] is a stage of analysis prior to analysis of "meanings", that is, prior to "real interpretation" », *Ibid.*, p. 7.

¹⁸⁹ Dans sa critique à l'endroit de la socio-rhétorique, Margaret Dean (« Textured Criticism », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 70, 1998, p. 79-91.) affirme que la contexture intra-textuelle ne doit pas se limiter à l'analyse du texte comme un ensemble de signes visuels mais aussi comme des signes auditifs (p. 82). Cette remarque vient mettre l'emphase sur l'écoute des sons que donne la prononciation des mots. En dehors donc de la recherche des mots et des expressions qui se répètent ou s'intercalent, l'on doit porter une attention particulière aux syllabes qui selon l'auteur évoquent un vaste étalage de combinaisons (p. 82). Cette critique est d'autant plus vraie lorsqu'on pense par exemple à l'effet d'harmonie que peut évoquer une allitération dans un poème ou dans un discours.

¹⁹⁰ V. ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, p. 7.

disciplines connexes comme l'histoire, l'anthropologie, la théologie et autres¹⁹¹.

La contexture intra-textuelle est formée de six paliers ou textures¹⁹². La **texture répétitive** (*repetitive texture*)¹⁹³ est la recherche des mots, expressions, thèmes, récurrences syllabiques, ou encore de syntaxes qui reviennent plus d'une fois dans le texte étudié¹⁹⁴. Par l'effet d'inclusions, la texture répétitive peut permettre la délimitation du texte¹⁹⁵. La deuxième texture, la **texture progressive** (*progressive texture*), se bâtit sur la première en

¹⁹¹ V. ROBBINS, « Socio-Rhetorical Criticism: Mary, Elizabeth and the Magnificat as a Test Case », dans Elizabeth Struthers MALBON, Edgar McKNIGHT, (éditeurs), *The New Literary Criticism and the New Testament*, (*Journal for the New Testament Supplement Series 109*). Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994, p. 172.

¹⁹² Au départ, dans *The Tapestry of Early Christian Discourse*, Robbins avait distingué cinq textures pour la contexture intra-textuelle : la texture de répétition-progression (*repetitive-progressive texture*), la texture de délimitation (*opening-middle-closing texture*), la texture de narration (*narrational texture*), la texture argumentative (*argumentative texture*) et la texture esthétique (*aesthetic texture*). L'ajout d'une sixième texture est la conséquence du dédoublement de la texture répétition-progression en texture répétitive et progressive. En dehors de ce dédoublement, l'on notera l'extension de la texture esthétique qui se transforme en texture sensorielle et esthétique pour mettre en évidence la répétition des mêmes sonorités qui produisent un effet sensoriel harmonieux (allitération).

¹⁹³ Pour ce qui est de cette texture, V. Robbins affirme être redevable aux travaux de Robert Tannehill (*The Sword of His Mouth*. Philadelphia, Fortress Press, Missoula, Scholars Press, 1975), Phyllis Tribble (*God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia, Fortress Press, 1978, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Philadelphia, Fortress Press, 1984), Robert Alter (*The Art of Biblical Narratives*. New York, Basic Books, 1981). Voir, V. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, p. 47-48. En effet, c'est surtout la manière dont Tannehill a disposé le texte de Lc 6, 37-38 qui a frappé l'attention de Robbins et a amené au développement de la texture de répétition.

¹⁹⁴ V. ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, p. 8.

¹⁹⁵ « Already in a word diagram, however, basic aspects of opening-middle-closing texture begin to appear ». V. ROBBINS, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, p. 52.

tant que recherche de l'évolution séquentielle des mots ou groupes de mots mis en évidence comme étant des répétitions.

Attardons-nous un moment sur la troisième texture qui est nommée **texture narrative** (*narrational texture*). La texture narrative puise ses éléments dans les théories du récit cristallisées dans l'analyse structurale ou narrative de Seymour Chatman, Alan Culpepper, Jeffrey Staley et bien d'autres¹⁹⁶. Ce faisant, la texture narrative de V. Robbins se saisit mieux lorsqu'on garde en mémoire les deux niveaux narratifs si chers à l'analyse narrative¹⁹⁷, les termes empruntés par la socio-rhétorique à l'analyse narrative tels que l'auteur réel/le lecteur réel, l'auteur impliqué/le lecteur impliqué, le narrateur/le narrataire, les personnages et leurs rôles dans l'analyse, de même que les niveaux de communication¹⁹⁸.

Il faut préciser que la texture narrative joue un grand rôle dans l'analyse rhétorique

¹⁹⁶ V. ROBBINS, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, p. 54-58.

¹⁹⁷ L'analyse narrative distingue deux niveaux narratifs : le niveau de l'histoire (l'événement tel qu'il s'est passé dans la réalité) et le niveau du récit (les événements tels que racontés dans le texte que nous lisons. Le récit ne suit pas nécessairement l'ordre chronologique des événements réels). L'histoire est la succession des événements tels qu'ils se sont passés dans le temps selon la chronologie réelle. Chatman la définit comme les « événements narrés extraits de leur disposition dans le récit et reconstruits dans leur ordre chronologique ». (Seymour CHATMAN, cité par Daniel MARGUERAT et Yvan BOURQUIN dans *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*. Paris, Genève, Labor et Fides/Montréal, Novalis, 1998), p.25.

¹⁹⁸ Les niveaux et les éléments narratifs sont bien résumés dans le schéma de Normand BONNEAU, dans son article « The Illusion of Immediacy: A Narrative-Critical Exploration of the Bible's Predilection for Direct Discourse », dans *Theoforum*, 31 (2000), p. 140.

car elle consiste à distinguer les voix à travers lesquelles les mots du texte sont exprimés¹⁹⁹.

Distinguer la voix d'un certain personnage d'avec celle d'un autre est crucial pour la force persuasive du discours. L'emploi par exemple du « je » dans un texte attribué à Paul confère au texte une certaine autorité, une certaine force car la voix d'une personne particulièrement connue, comme Paul, ne serait pas passée inaperçue dans l'Église primitive²⁰⁰. De plus elle peut révéler quatre choses :

[1] Souvent, la texture narrative révèle des patrons narratifs qui font progresser le récit suivant un certain ordre. [2] Des fois, un patron narratif apparaît lorsque narrations et discours directs s'alternent. [3] Des fois aussi, un type particulier de discours, comme une question ou un ordre, peut revenir souvent dans le texte à tel point qu'il crée un patron dans le récit. [4] Les patrons narratifs permettent régulièrement à l'interprète d'avoir une vue plus rapprochée sur les unités ou scènes du récit.²⁰¹

En somme, la texture narrative vise, après tout, les patrons narratifs qui peuvent se dessiner dans le texte par le jeu des changements de voix. Le lecteur/interprète peut, en trouvant ces patrons, suivre l'évolution du récit d'un bout à l'autre. De même, il pourra confirmer ou infirmer les limites des unités textuelles afin d'aboutir à une délimitation définitive du texte par la quatrième texture qui est **la texture délimitative** (*opening-middle-*

¹⁹⁹ « Narrational texture resides in voices (often not identified with a specific character) through which the words in texts speak ». V. ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, p. 15.

²⁰⁰ V. ROBBINS, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, p. 72.

²⁰¹ « Usually the narrational texture reveals some kind of pattern that moves the discourse programmatically forward. Sometimes a pattern emerges when narration and attributed speech alternate with each other. Sometimes a particular type of speech, like a question or a command, occurs so frequently that it establishes a narrational pattern in the discourse. Narrational patterns regularly give the interpreter a closer look at the units or scenes in the discourse. » V. ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, p. 15.

closing texture). Car cette quatrième texture émerge en effet des indices préalablement révélés par les textures répétitive, progressive et narrative²⁰².

Tout comme la texture narrative, la cinquième texture qui est la texture **argumentaire** (*argumentative texture*) mérite une attention toute particulière car elle est l'épine dorsale de la partie rhétorique de notre analyse socio-rhétorique. En effet, en partant du principe primaire selon lequel tout texte communique un message par un raisonnement interne, la texture argumentaire détecte dans le texte le raisonnement ou le fil conducteur qui oblige le lecteur/interprète à penser d'une manière plutôt que d'une autre. Cette texture se nourrit aux sources des éléments qui entrent en ligne de compte dans l'élaboration rhétorique ou développement d'une argumentation chez les rhéteurs gréco-romains et ceux de la nouvelle rhétorique. Ce faisant, elle nous semble être le lien principal entre la rhétorique classique et la socio-rhétorique. Toutefois, le but du lecteur/interprète qui utilise la texture argumentaire de la socio-rhétorique ne serait pas de faire une comparaison systématique entre le mode de raisonnement gréco-romain et celui du texte quel qu'il soit, mais plutôt de faire ressortir les éléments rhétoriques qui peuvent, par leur emploi, faire déboucher sur des conclusions éclairantes pour la compréhension.

En tant que continuité de la rhétorique gréco-romaine, la texture argumentaire utilise, entre autres, les étapes possibles de l'élaboration d'une idée telles que présentées par

²⁰² « Repetition, progression, and narration work together to create the opening, middle, and closing of a unit of text », V. ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, p. 19.

l'auteur de *Rhé. à Her.* dans son exposé sur l'*expolitio*²⁰³. Il énonce ces étapes en ces termes : « En effet, après avoir exposé l'idée simplement, nous pourrons y joindre la preuve (avec ou sans preuves) puis présenter le contraire [...], puis donner une comparaison et un exemple [...], et enfin une conclusion[...] »²⁰⁴. On retrouve dans l'*expolitio* des éléments d'argumentation comme la thèse, les preuves de la thèse, les *topoi* de l'opposition, du contraire, de la mise en parallèle (comparaison ou analogie) et une conclusion. Ceci étant, la texture argumentaire se présente comme le lieu par excellence où le lecteur/interprète met en évidence la combinaison des *topoi* dans l'arrangement du discours.

En dehors de l'*expolitio*, la texture argumentaire peut mettre en valeur l'utilisation des figures rhétoriques telles que la chrie, l'enthymème, la prosopopée, etc.²⁰⁵. Mais il est impensable de concevoir une chrie ou une prosopopée isolément dans l'étude argumentaire d'un texte. L'une et/ou l'autre rentrent toutes dans le raisonnement du texte en faisant corps

²⁰³ «Expolitio est cum in eodem loco manemus et aliud atque aliud dicere uidemur. Ea dupliciter fit si aut eandem plane dicemus rem aut de eadem re.», *Rhétorique à Herrenius*, p. 201. (« L'exposition consiste à s'arrêter sur un même point tout en paraissant exprimer des idées toujours différentes. Elle se fait de deux manières : ou bien nous répéterons simplement la même chose ou bien nous parlerons de la même chose »). Les étapes de l'élaboration que nous avons ici sont ceux d'une élaboration d'une même idée.

²⁰⁴ « Nam cum rem simpliciter pronuntiarimus, rationem poterimus subicere; deinde dupliciter uel sine rationibus uel cum rationibus pronuntiare; deinde afferre contrarium[...]; deinde simile et exemplum[...]; deinde conclusionem[...] », *Rhétorique à Herrenius*, p. 203-204.

²⁰⁵ « La chrie est une assertion (ou une action) brève et avisée, rapportée à un personnage défini ou à l'équivalent d'un personnage ; en sont voisins la maxime et le *mémorable* : en effet toute maxime brève rapportée à un personnage produit une chrie, et le *mémorable* est une action ou une parole moralement instructive ». A. THÉON, *Progymnasmata*, p. 18.

avec l'ensemble des éléments qui composent la structure discursive de l'auteur. Dans leur mode d'énonciation, ces figures rhétoriques empruntent la forme d'une figure de style ou de pensée ou portent en leur sein une autre figure. En effet, la chrie, par exemple, peut s'énoncer sous la forme d'un enthymème ou d'une autre figure²⁰⁶.

Par conséquent, la texture argumentaire ne recherche pas à singulariser les figures rhétoriques mais plutôt leur mode combinatoire dans le texte. Dès lors il faut admettre que lorsqu'un texte est étudié par la texture argumentaire en suivant le schème du raisonnement interne du discours (que ce soit suivant la chrie, la prosopopée ou autre), c'est la succession des événements explicitement ou implicitement introduits dans le jeu de persuasion du locuteur qui est recherchée. À chaque assertion que ce dernier avance, correspond une raison qui, en principe, doit convaincre le lecteur/interprète. En conclusion, il ne serait donc pas erroné de dire que la texture argumentaire est la recherche du « pourquoi » des affirmations ou des prémisses du discours. Dans un langage narratif, nous dirons que la texture argumentaire est la recherche de la raison des intrigues du récit.

La dernière texture de contexture intra-textuelle est la **texture anthropologique du sens commun** que V. Robbins nomme « *Sensory-Aesthetic Texture* ». Elle se base sur les études de Bruce Malina²⁰⁷. Mais une telle titulature ne met pas assez en lumière ce en quoi

²⁰⁶ « Telles sont les espèces de chries. Les modes de leur énonciation sont : la sentence, la démonstration, le trait d'esprit, le raisonnement, l'enthymème, l'exemple, le souhait, l'allégorie, la métaphore, l'amphibologie, la métalepse et la combinaison formée de n'importe lesquels des modes que nous venons d'énumérer. », A. THÉON, *Progymnasmata*, p. 22.

²⁰⁷ En effet, dans son œuvre, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Bruce Malina, suivant l'étude Bernard De Gérardon dans « L'homme à

la dite texture consiste. En effet, la « *Sensory-Aesthetic Texture* » de V. Robbins consiste à trouver comment le texte utilise ou évoque, dans sa présentation des personnages, les composantes du sens commun que sont principalement la pensée, la parole et l'action.

Puisque l'étude de ces composantes, dans cette texture, se fait sous un angle anthropologique, nous avons jugé bon de parler plutôt de texture anthropologique du sens commun au lieu de texture senso-esthétique.

À la lumière de tout ce qui précède, la contexture intra-textuelle peut se comprendre comme l'attention portée au texte dans sa forme actuelle sans que le lecteur/interprète n'y apporte aucun élément extérieur. Quoique distinctives dans leurs démarches, les six textures qui composent cette contexture, sont inter-pénétrantes. Chacune contribue à l'éclairage de l'autre et le tout participe à la compréhension préliminaire du texte. Seulement, depuis un certain temps, les exégètes ont compris que le texte, quel qu'il soit, peut être mis en relation avec d'autres textes. Aussi, avons-nous vu le développement de l'intertextualité des textes bibliques au cours de ces dernières années. Dorénavant, il apparaît qu'aucune étude textuelle ne saurait s'abstenir de cet outil précieux qu'est l'intertextualité. La socio-rhétorique n'y fait pas exception.

l'image de Dieu : approche nouvelle à la lumière de l'anthropologie du sens commun », *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958), p. 683, a déterminé une taxonomie de trois zones qui reflètent la manière dont l'être humain, dans ses rapports sociaux et environnementaux, est perçu dans le monde méditerranéen au premier siècle de notre ère. (Bruce MALINA, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Rev. Ed.. Louisville, John Knox Press, 1993).

2. Contexture inter-textuelle

a) Éléments d'intertextualité

La première partie de la socio-rhétorique est consacrée au texte en tant qu'entité autonome. Mais le texte, tout comme la société qui l'a produit, n'émerge pas du néant. Il porte en lui la réminiscence de plusieurs autres textes, des faits historiques ou culturels. Même si le texte n'emprunte pas explicitement ou implicitement des éléments d'autres textes, histoires ou sociétés, sa lecture appelle souvent à la mémoire du lecteur/interprète des textes, des faits du passé ou des pratiques culturelles dont il a fait l'expérience.

L'ensemble du phénomène de la présence d'un texte au sein d'un autre et de l'appel d'un texte dans la mémoire d'un lecteur/interprète est connu sous le nom d'intertextualité. La définition du phénomène donne matière à réflexion. D. Marguerat l'a bien remarqué lorsqu'il se pose ces questions : « l'intertextualité est-elle un processus strictement identifiable, travaillant avec des entités textuelles qu'on peut désigner, repérer, nommer? Ou s'agit-il au contraire d'un procédé volatil, extensible à l'infini, d'une sollicitation de la mémoire à laquelle il serait déraisonnable de poser des frontières? »²⁰⁸. Les inquiétudes de Daniel Marguerat énoncent la problématique autour de la définition du phénomène d'intertextualité.

Le terme d'intertextualité nous vient de Julia Kristeva qui l'a utilisé pour la première fois dans son oeuvre *Σημειωτική* paru en 1966²⁰⁹. Mais selon J. Greimas et J. Courtés, le

²⁰⁸ Daniel MARGUERAT, Adrian CURTIS, éd., *Intertextualités : la Bible en échos*. Genève, Labor et Fides, 2000, p. 5.

²⁰⁹ Thomas SEBEOK, éd., *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, Second

concept d'intertextualité remonte aux années vingt avec les travaux sur l'analyse translinguistique de Mikhail Bakhtine²¹⁰. Quant au phénomène, il était déjà à la base des commentaires juifs midrashiques et était amplement employé par les Pères de l'Église dans leurs commentaires bibliques.²¹¹

Les réflexions de J. Kristeva sur la notion d'intertextualité se situent dans la ligne des travaux de M. Bakhtine sur la notion du « statut du mot » qui elle-même s'inscrit dans les travaux sur le dialogisme et l'ambivalence dont nous parlerons plus loin. Selon J. Kristeva, M. Bakhtine a fait une découverte positive dans la théorie littéraire, découverte qui énonce clairement sa conception de l'intertextualité : « tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. À la place de la notion d'intersubjectivité s'installe celle d'*intertextualité*, et le langage poétique se lit, au moins, comme *double* »²¹².

Edition, T.1. Berlin, New York, Mouton de Gruyter, 1994, p. 387.

²¹⁰ Julien GREIMAS, Joseph COURTÈS, *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Tome 2, Paris, Hachette, 1986, p. 119.

²¹¹ D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Invitation à l'analyse narrative*, p. 134. Voir aussi D. MARGUERAT, A. CURTIS, éd., *Intertextualités : la Bible en échos*. Genève, Labor et Fides, 2000, p. 5.

²¹² J. Kristeva cité par D. MARGUERAT, A. CURTIS, éd., *Intertextualités : la Bible en échos*, p. 85.

À partir du moment où le texte devient une convocation de plusieurs autres textes lus ou connus de l'écrivain/lecteur, on ne peut plus parler d'un sens unique mais plutôt d'un sens pluriel qui n'est plus uniquement déterminé par le contexte immédiat mais plutôt par les multiples relations que le mot (le texte) entretient avec les composantes socio-culturelles. Les notions d'intertexte (le texte cité) et d'intertextualité deviennent par conséquent une négation de l'univocité du mot et du texte et renforcent l'idée de la multivocalité du texte à laquelle nous avons fait écho plus haut. Le mot et le texte peuvent prendre un sens pluriel et infini à partir du moment où son intertexte est infiniment large²¹³.

L'intertextualité chez J. Kristeva (comme c'est aussi le cas chez Roland Barthes) se comprend alors comme une polysémie infinie du texte. Ceci, R. Barthes l'exprime en ces termes : « l'inter-texte n'a d'autre loi que l'infinitude de ses reprises »²¹⁴. L'intertextualité serait donc la convocation infinie de l'intertexte dans un texte, la reprise de ce dernier texte (qui devient intertexte) dans un autre texte, ainsi de suite, jusqu'à l'infini.

²¹³ C'est dans cette veine que nous pouvons comprendre cette assertion de Christophe Nihan : « Dès lors que tous les énoncés dont le texte se compose sont intertextuels, la recherche d'un principe unifiant dans le texte (ou hors du texte) est inutile ; le sens d'un énoncé n'est plus à situer dans l'intention subjective de l'auteur, dans l'immanence de la structure de texte ou dans un référent externe, mais dans le renvoi à d'autres énoncés, eux-mêmes reliés intertextuellement.[...] Si le sens d'un mot ou d'un énoncé dans un texte se définit uniquement par son contexte (par l'ensemble des relations qu'il entretient avec les autres mots/énoncés), et que les limites de ce contexte sont définies pour chaque texte par son intertexte, alors chaque mot, chaque énoncé peut prendre une multitude de sens, parmi lesquels il est impossible pour l'analyste de décider». Christophe NIHAN, « De la loi comme pré-texte. Tours et détours d'une allusion dans le débat exilique sur la royauté en 1 Samuel 8-12 », dans D. MARGUERAT, A. CURTIS, éd., *Intertextualités*, p. 45-46.

²¹⁴ Roland BARTHES, cité par Julien GREIMAS, Joseph COURTÈS, *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, p. 120.

Cette conception de l'intertextualité est ce que J. Greimas et J. Courtés appellent « l'intertextualité expansive, illimitée et continue »²¹⁵. Étant donc trop vague et très peu délimitée, cette conception devient insuffisante et rejetée par la majorité des chercheurs dans ce domaine²¹⁶. On pense plutôt à l'intertextualité comme un phénomène que l'on peut contrôler et délimiter dans un cadre assez maniable et moins subjectif. On veut donner au phénomène des critères, des lois. À cet effet, les travaux de Michaël Riffaterre et Gérard Genette seront révélateurs à plusieurs égards.

L'apport de M. Riffaterre à la notion d'intertextualité est double. D'abord il a intégré l'intertextualité dans le champ de la sémiotique. Ensuite il a donné à l'intertextualité une définition simple et flexible tout en faisant d'elle la pierre angulaire de l'étude textuelle²¹⁷. Plus important encore, il a posé un postulat de l'intertextualité énonçant ainsi une première règle au phénomène : « pour qu'il ait intertextualité, la présence d'un interprétant reliant les textes est nécessaire, et cet interprétant peut être une structure »²¹⁸. Pour lui, avant de parler

²¹⁵ *Ibid.*, p. 120.

²¹⁶ R. BARTHES, cité par J. GREIMAS, J. COURTÉS, *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, p. 120-121.

²¹⁷ « Intertextuality inheres in the two fundamental and defining features of the literary text: it makes the text what it is, a semiotic and formal unit. In a nutshell, the very idea of textuality is inseparable from and founded upon intertextuality. Intertextuality is a modality of perception, the deciphering of the text by the reader in such a way that he identifies the structures to which the text owes its quality of work of art », Michaël RIFFATERRE, cité par Ch. NIHAN, « De la loi comme pré-texte. Tours et détours d'une allusion dans le débat exilique sur la royauté en 1 Samuel 8-12 », dans D. MARGUERAT, A. CURTIS, éd., *Intertextualités*, p. 52, (note infrapaginale 29).

²¹⁸ M. RIFFATERRE, cité par R. BARTHES, cité par J. GREIMAS, J. COURTÉS, *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, p. 121.

d'intertexte d'un texte, il faut trouver le lien qui unit le texte et son intertexte. La convocation d'un texte doit être fondée sur le principe de la nécessité de la part du texte lui-même. Autrement dit, c'est le texte, de part sa structure, qui demande au lecteur de faire un lien avec un autre texte sans lequel le premier est nécessairement insaisissable²¹⁹.

Dès lors que le texte contrôle sa propre lecture (donc tout phénomène d'intertextualité), il faut trouver des éléments internes du texte qui forcent l'appel à un intertexte. Chez M. Riffaterre, l'élément interne au texte qui contraint le lecteur à l'intertextualité est l'agrammaticalité qu'on peut comprendre comme « la non-adéquation d'un élément du texte avec son contexte » immédiat ou large²²⁰. Ainsi, l'intertextualité n'est pas un phénomène guidé seulement par l'érudition du lecteur mais aussi et essentiellement par la présence d'une incongruité inexplicable par le contexte immédiat ou large du texte.

Chez G. Genette, l'intertextualité est saisie comme un type de relation transtextuelle ou une transcendance textuelle du texte. En fait, l'apport de G. Genette se résume à une taxonomie qui élargit le spectre de l'intertextualité mais au même moment spécifie clairement ses bornes. En d'autres mots, les nouveaux termes de G. Genette donnent la possibilité à l'intertextualité d'englober presque tous les aspects de l'appel d'un texte dans un autre. Toutefois, le fait de les avoir définis clairement canalise le phénomène

²¹⁹ Ch. NIHAN, « De la loi comme pré-texte. Tours et détours d'une allusion dans le débat exilique sur la royauté en 1 Samuel 8-12 », dans D. MARGUERAT, A. CURTIS, éd., *Intertextualités*, p. 51-52.

²²⁰ Il ne faut pas confondre ce que Riffaterre appelle agrammaticalité et une tension rédactionnelle que l'on peut déceler dans le texte à partir de la critique des sources. Voir à ce sujet Ch. NIHAN, « De la loi comme pré-texte. Tours et détours d'une allusion dans le débat exilique sur la royauté en 1 Samuel 8-12 », *op. cit.*, p. 56-

d'intertextualité et évite ainsi des excès²²¹.

Nous retenons de ce tour d'horizon que la notion d'intertextualité est un phénomène complexe à définir mais qu'il y a moyen de le circonscrire et de trouver des règles pour la déceler dans un texte. Mais une question mérite d'être soulevée : quelle est la fonction et l'utilité de l'intertextualité dans l'analyse textuelle?

Ch. Nihan a posé et résolu partiellement ce problème lorsqu'il a essayé de définir le rôle de l'exégèse face au phénomène de l'intertextualité²²². L'intertextualité a, nous semble-t-il, une double fonction argumentative complémentaire. Elle est explicative et informative²²³. Explicative car elle étaie le texte par la convocation des intertextes. Informative, car les commentaires « métatextuels » sont des mines d'informations sans lesquelles le sens du texte échapperait au lecteur/interprète.

57.

²²¹ Gérard GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris, Seuil, 1982, p. 7-12.

²²² Ch. NIHAN, « De la loi comme pré-texte. Tours et détours d'une allusion dans le débat exilique sur la royauté en 1 Samuel 8-12 », dans D. MARGUERAT, A. CURTIS, éd., *Intertextualités*, p. 72.

²²³ Nous nous inspirons ici de D. Marguerat. Voir D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 135.

b) L'intertextualité et l'intertextualité en socio-rhétorique

D'emblée, établissons la différence entre ce que nous avons compris jusqu'à maintenant comme « intertextualité » et ce que nous appellerons « intertexturalité ». En socio-rhétorique, la notion d'intertextualité comprise comme la présence effective ou subtile d'un texte dans un autre est limitative car elle ne rend compte que du rapport que le texte entreprend avec son ou ses intertextes. À ce niveau, elle ne peut que se résumer à ce qu'on appelle en socio-rhétorique « intertexture orale et scribale ».

Or en socio-rhétorique, il existe une autre dimension du texte qui se manifeste dans le rapport qu'il entretient avec la culture, la société et l'histoire du peuple d'où il s'origine. Cet aspect n'est pas forcément scripturaire. Il est socio-culturel. C'est pour cette raison que la notion d'intertexturalité rend plus compte du rapport que le texte entretient avec le monde extérieur. Par conséquent, l'intertextualité apparaît comme un sous-ensemble de l'intertexturalité.

En socio-rhétorique, l'intertexturalité émerge de deux éléments : la symbolique du texte comme tapisserie et le rapport entre le monde du texte et le monde extérieur au texte. Nous devons comprendre par « monde extérieur au texte » les intertextes et les aspects socio-culturels et historiques qui ne sont pas directement inscrits dans le texte mais qui, indéniablement, l'influencent. Pour V. Robbin le texte est avant tout une tapisserie²²⁴. Il est un entrelacement de fils qui proviennent de toutes parts et qui viennent former un motif

²²⁴ La symbolique du texte comme tapisserie, Robbins l'a emprunté à Stephen TYLER, *The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World*. University of Wisconsin Press, Madison, 1987.

plus ou moins cohérent que l'on nomme texte. Par conséquent tout texte que nous lisons ou analysons n'est qu'une partie d'un ensemble plus vaste et plus complexe. D'où d'ailleurs la nécessité de lire le texte suivant plusieurs angles ou contextures.

Suivant la symbolique du texte comme tapisserie, V. Robbins définit l'intertexture comme suit : « la toile – le texte – est formée d'un entrelacement de fils variés, qui proviennent de toutes les directions: c'est l' "intertexture" »²²⁵. Cette définition porte en elle les deux éléments que nous avons mentionnés plus haut comme étant les bases de l'intertextualité en socio-rhétorique.

Reconfigurons la chose autrement. Pour définir l'intertextualité en socio-rhétorique, nous pouvons partir de l'image de deux mondes : le monde du texte et le monde à l'extérieur du texte. Une fois qu'il y a interaction entre ces deux mondes, sous la forme d'une référence (le texte fait référence à un autre), d'une représentation (le texte reproduit les intrigues d'un autre texte) ou d'une autre forme quelconque de reprise des idées provenant d'ailleurs, nous sommes en présence d'un phénomène d'intertextualité²²⁶.

Ces deux mondes correspondent à deux axes : l'axe de la rhétorique du texte (*rhetorical axis of communication*) et l'axe des autres textes²²⁷. De même, l'accent

²²⁵ V. ROBBINS cité par Gérald DOWNING, « Le problème du choix de l'intertexte : Paul s'oppose-t-il radicalement ou superficiellement à la culture de son temps? », dans D. MARGUERAT, A. CURTIS, éd., *Intertextualités*, p. 239.

²²⁶ « Intertexture is a text's representation of, reference to, and use of phenomena in the "world" outside the text being interpreted. In other words, the intertexture of a text is the interaction of the language in the text with "outside" material and physical "objects", historical events, texts, customs, values, roles, institutions, and systems », V. ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, p. 40.

²²⁷ V. ROBBINS, *The Tapestry of Early Christian Discourses*, p. 31.

historique et socio-culturel que nous rencontrons dans la définition de V. Robbins est influencée par la manière dont J. Kristeva conçoit le texte. En effet, avec elle, le texte est compris dans son processus de production en tant que l'écrivain fait partie intégrante de la société. Ce dernier participe à l'écriture et à la lecture de l'histoire de sa société²²⁸. Ainsi, dans un texte, nous devons retrouver des éléments textuels qui trahissent le contexte historique, les valeurs, les coutumes, bref, la culture de l'époque de l'auteur, époque qui correspondrait à celle de la production du texte.

En saisissant le texte comme produit de l'auteur, l'intertextualité en socio-rhétorique se tourne donc vers l'arrière du texte tout comme les méthodes historico-critiques²²⁹. Ainsi, l'intertextualité ou l'analyse intertextuelle se joue donc dans un dialogue entre l'auteur (et l'histoire de sa société) et le texte, et non entre le texte et le lecteur, d'où l'appropriation, en socio-rhétorique, des données de la critique des sources, des formes et de la critique rédactionnelle²³⁰.

Dans le cadre des récits du Nouveau Testament, V. Robbins propose une taxinomie de l'intertextualité. Il distingue quatre types d'intertextures : la premier est **l'intertexture orale et scribale** qui se définit comme l'ensemble des différentes manières par lesquelles

²²⁸ « In socio-rhetorical terminology, in this arena [intertexture] the interpreter still interprets the text as a 'work', the production of an author », V. ROBBINS, *The Tapestry of Early Christian Discourses*, p. 96.

²²⁹ « The arena of the intertexture as it is defined in socio-rhetorical criticism, then, emphasizes the author as producer of the text over the reader as constructor of the meaning of the text », *Ibid.*, p. 32.

²³⁰ *Ibid.*, p. 32-34. C'est ici que la socio-rhétorique rejoint formellement les méthodes historico-critiques.

l'auteur convoque un intertexte en partant de la citation la plus explicite à la plus subtile (la citation, la recontextualisation, la reconfiguration, l'amplification narrative et l'élaboration thématique). Le second type est l'**intertexture culturelle** qui recouvre les catégories des valeurs, des codes des systèmes culturels et des mythes. Elle se présente sous la forme d'une référence, d'une allusion ou d'un écho. Proche de l'intertexture culturelle, le troisième type d'intertexture est l'**intertexture sociale**. Cette dernière englobe les rôles sociaux, les institutions (politiques et religieuses) ou l'organisation sociale de la société, les différentes classes sociales et les relations qu'elles entretiennent entre elles, le statut des femmes et des enfants, le système de patronat, les catégories de la honte et de l'honneur, etc. Le quatrième et dernier type d'intertexture est l'**intertexture historique** qui est la relation que le texte établit avec les événements historiques récents ou lointains qui sont significatifs à l'auteur et au lecteur/interprète. L'histoire, au sens de V. Robbins, est une histoire événementielle. L'intertexture historique s'intéresse donc aux événements qui se sont produits à un moment donné et en un temps donné.

c) Fonction de l'intertextualité en socio-rhétorique

La question de la fonction de l'intertextualité en socio-rhétorique nous semble très peu abordée en socio-rhétorique. Pourtant, comme nous l'avons remarqué plus haut, l'intertextualité ne peut pas se limiter à l'énumération des intertextes. Elle doit aller vers l'explication de la convocation par l'auteur et (rhétoriquement parlant) l'effet de persuasion que l'auteur cherche à avoir. Car, si l'intertextualité relève de l'espace entre l'auteur et son texte, et que le langage du texte vise un auditoire cible, il faut bien avoir une raison pour faire appel à d'autres textes, événements historiques et aspects socio-culturels dans le texte qui est en production.

L'intertextualité en socio-rhétorique s'approprie la fonction explicative et informative de l'intertextualité. En plus de celles-ci, elle a une fonction persuasive comme l'affirme Wesley Wachob, dans son introduction à l'intertextualité de *Jc 2, 1-13*. Il écrit à ce propos : « Plus encore, comme une facette de la socio-rhétorique, l'intertextualité ne se borne pas à montrer comment le rhéteur utilise les textes antérieurs. Elle aborde aussi la question rhétorique des effets potentiels que les allusions ont dans la nouvelle configuration de la stratégie de persuasion du rhéteur »²³¹.

En somme, l'analyse intertextuelle en socio-rhétorique remplit trois fonctions essentielles: une fonction explicative, une fonction informative et une fonction persuasive.

²³¹ « Moreover, as a facet of socio-rhetorical criticism, intertextual study does not only call attention to the ways in which the rhetor appears to activate previous texts; it also addresses the rhetorical subject of the potential effects that allusions have as new figurations in the rhetor's strategy of persuasion », Wesley WACHOB, *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 114-115.

C'est dans l'optique de ces trois fonctions que nous envisagerons l'utilisation de la texture inter-textuelle dans la suite de notre étude. De plus, il nous semble utile d'adopter les critères de M. Riffaterre en ce qui concerne l'identification des intertextes.

3. La contexture sociale et culturelle et la contexture sacrée

Au niveau de la contexture inter-textuelle, nous avons remarqué que le texte tisse une relation avec d'autres textes à travers divers modes. Parmi ces modes, nous avons parlé des éléments sociaux et culturels que l'auteur peut emprunter à d'autres textes ou à la société et à la culture environnantes au moment de la production de son texte. Ainsi, les intertextures culturelle et sociale nous permettent d'élucider ces relations entre le texte et ses intertextes socio-culturels. Mais, ce qu'il faudrait mentionner, c'est qu'une fois insérés dans le nouveau texte, les intertextes socio-culturels s'intègrent dans la logique du texte et forment une unité indissociable avec l'ensemble des autres parties qui concourent à l'argumentation de l'auteur. C'est sous cet angle que la contexture sociale et culturelle regarde les éléments sociaux et culturels du texte. C'est pourquoi, en puisant dans les théories sociologiques et anthropologiques, surtout dans la typologie des sectes de Bryan Wilson, la contexture sociale et culturelle s'intéresse au texte dans ses composantes sociales et culturelles²³². Elle analyse la société et la culture spécifiques que représente le texte. Elle s'intéresse aux caractéristiques sociales et culturelles des personnes qui vivaient dans une telle société et culture. Bref, elle met en lumière l'identité socio-culturelle qui ressort du texte.

Tout comme la contexture sociale et culturelle, la contexture sacrée rend compte elle aussi de l'identité socio-culturelle du groupe qui a produit le texte étudié. Certes, V. Robbins ne la conçoit pas comme faisant partie de la contexture sociale et culturelle mais sa

²³² Bryan WILSON, « Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative », dans *Archives de Sociologie de Religion* 16 (1963), p. 49-51.

place devrait y être. En effet les textes sacrés, en l'occurrence l'Ancien et le Nouveau Testaments, tiennent un discours sur Dieu et la relation que ce dernier entretient avec sa Créature. Ils traitent de la nature de Dieu, des êtres spirituels tels que les anges, des bénéfices que l'être humain tire de son engagement envers Dieu, de la communauté qui se crée par l'adoration et la croyance en Dieu, des règles éthiques qui proviennent des membres de la communauté des croyant(e)s, etc. Pour V. Robbins, ces éléments qui définissent la quête de Dieu par les humains doivent être catégorisés dans le but de permettre une analyse pragmatique du texte. Aussi distingue-t-il des catégories décrivant les aspects sacrés du texte : la catégorie de la divinité, la catégorie des saintes personnes, la catégorie des êtres spirituels²³³.

D'une manière générale, les contextures intra-textuelle, inter-textuelle, sociale-culturelle et sacrée concourent à la compréhension et à l'interprétation du texte. C'est ainsi que les résultats auxquels ils donnent lieu convergent vers l'idéologie véhiculée par le texte à travers son auteur impliqué ainsi que l'idéologie de l'interprète. Comme un bassin de sédimentation, la contexture idéologique recueille les informations données par les autres contextures. Elle est, à notre humble avis, le point de chute de toutes les contextures en socio-rhétorique.

²³³ V. ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, p. 120.

IV. Idéologie et la contexture idéologique en socio-rhétorique

1. Quelques éléments sur la notion d'idéologie

Étant donnée la grande diversité de définitions du terme idéologie, le grand défi en études bibliques serait de préciser les contours de ce qu'est une analyse idéologique et comment une telle analyse nous permet de percevoir l'idéologie dans les textes bibliques. Ce terme se réfère aussi bien aux lectures libérationnistes des théologiens de la libération, aux lectures féministes, aux lectures marxistes qu'aux efforts de l'herméneutique philosophique de briser la notion d'objectivité des positivistes, objectivité qui, au sens strict, reste un idéal hors de portée en herméneutique biblique.

À ses débuts, le terme « idéologie » faisait référence à une science telle celle de la nature²³⁴. En effet, selon le père du terme Destutt de Tracy et ses prédécesseurs connus sous le nom d'idéologues, l'idéologie est en tous points égale aux autres sciences humaines à l'instar de la biologie, la politique et les autres²³⁵. Loin de se limiter à la genèse des idées, l'idéologie telle qu'appréhendée par Destutt de Tracy et ses pairs, se veut aussi la science

²³⁴ On consultera les ouvrages suivants pour les origines du terme idéologie : Antoine Louis Claude DESTUTT DE TRACY, *Idéologie proprement dite*, (Introduction et appendices par Henri Gouhier), Paris, J. Vrin, 1970 ; Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 255 ; Georges GUSDORF, *La conscience révolutionnaire : les idéologues*, (*Les sciences humaines et la pensée occidentale*, VIII), Paris, Payot, 1978, p. 331 ; Gérard DUROZOÏ, André ROUSSEL, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan, 1987, p. 167.

²³⁵ L'école des Idéologues a été « formée au lendemain de la Révolution [française] par Cabanis, Destutt de Tracy et Volney », *Encyclopédie philosophique universelle*, publié sous la direction d'André Jacob, tome II, *Les notions philosophiques (dictionnaire)*, volume dirigé par Sylvain Auroux. Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 1215. Les « idéologues » se réclament de Locke et de Condillac. Leur objectif était de repenser l'œuvre de Condillac, père du sensationnalisme.

des expressions et des combinaisons des idées. Elle recoupe ainsi les champs de la grammaire et de la logique auxquelles elle est inéluctablement reliée²³⁶. Elle est, pour ainsi dire, la science du langage, peut-être l'ancêtre de la linguistique et peut se définir comme la recherche méthodique et cartésienne de la manière dont naissent les idées, comment elles se succèdent, se superposent et se relient les unes aux autres.

Vue par les idéologues, l'idéologie se veut positive. Mais, elle sera critiquée, voire combattue par les partisans du totalitarisme politique et clérical²³⁷. Dès lors, la notion d'idéologie entre dans une nouvelle phase. Désormais, sa contribution au monde de la science n'a d'égale que des réflexions trop métaphysiques qui éloignent les humains des réalités auxquelles ils sont confrontés. Pourtant l'idéologie des idéologues est avant tout matérialiste²³⁸. À ces jugements, viennent s'ajouter les incohérences internes qu'on attribue à la pensée idéologique. Mais c'est surtout le caractère d'insouciance du réel dont on l'accuse qui fera figure dominante dans le tournant décisif de la connotation du terme.

En effet, l'idéologie du « groupe d'Auteuil », comme on nomme ces idéologues, aura une influence internationale. Elle fleurira en Angleterre et surtout en Allemagne où

²³⁶ *Encyclopédie philosophique universelle*, p. 1215.

²³⁷ En effet, Napoléon Bonaparte qui était lui-même « un Idéologue *in partibus* » rejettera la nouvelle science et la qualifiera de « ténébreuse métaphysique » dans son discours au Conseil d'État le 20 décembre 1812 à la suite du refus des idéologues de soutenir son projet politique. Georges GUSDORF, *La conscience révolutionnaire : les idéologues*, p. 317.

²³⁸ D'ailleurs, le physiologiste Cabanis sera le promoteur du matérialisme idéologique en tant que les idées procèdent du cerveau, une matière. *Ibid.*, p. 338.

elle atteindra l'un des plus illustres personnages, Karl Marx, qui s'inspira du matérialisme épistémologique de Destutt de Tracy dont il fut ardent lecteur²³⁹. Dans sa critique, il donnera une déviation terminologique importante au terme. L'idéologie devient avec lui une « conscience fausse » au service de la classe dominante. Ainsi naissait l'idéologie marxiste ou le matérialisme historique²⁴⁰.

Outre l'athéisme et le matérialisme hérités de l'école des idéologues, l'idéologie marxiste s'inspirera de l'idéalisme et de la dialectique d'Hegel, du concept d'aliénation de Feuerbach et de bien d'autres sources²⁴¹. La critique de l'idéologie de Marx est d'abord celle de l'idéalisme hégélien et du matérialisme issu de l'école des idéologues, c'est-à-dire l'« ancien matérialisme ». Elle est aussi le refus et le rejet de la philosophie elle-même comme solution aux problèmes existentiels de l'humanité²⁴². Le travail que s'assigne le

²³⁹ *Ibid.* p. 546-547, voir aussi *Encyclopédie philosophique universelle*, p. 1216.

²⁴⁰ La critique idéologique de K. Marx et F. Engels se situe dans une époque durant laquelle la philosophie kantienne battait son plein en Allemagne. C'est aussi l'époque des courants philosophiques évolutionnistes darwiniens. La philosophie hégélienne est battue en brèche. Marx puisera aux sources de ces différents courants philosophiques.

²⁴¹ Patrick L. O'NEILL, *Initiation à l'éthique sociale*. Saint-Laurent, Québec, Fides, 1998, p. 294.

²⁴² Pour mieux la saisir, il faut d'abord se référer aux *Thèses sur Feuerbach* rédigés par Marx et publiés par Engels à titre posthume. Elles sont un ensemble de onze aphorismes qui font une critique argumentaire des idées de Feuerbach, idées qui s'inscrivent dans l'effort de restauration de la philosophie hégélienne. On consultera ces ouvrages pour plus de détails : Étienne BALIBAR, *La philosophie de Marx*. Paris, Editions La Découverte, 1993, p.18 ; MARX et ENGELS, *L'idéologie allemande*. Paris, Éditions sociales, 1975, p. 23-27 ; Henri MADELIN, *La menace idéologique*. Paris, Cerf, 1988 ; Alfred G. MEYER, *Marxism: The Unity of Theory and Practice*. Ann Arbor, University of Michigan, 1963, p. 57-58.

matérialisme historique est de remettre les structures de la société dans le bon ordre en retirant le pouvoir aux bourgeois pour le remettre à ceux qui sont à la base de la production et des moyens de production, c'est-à-dire aux prolétaires. Ceci insinue le retournement catégorique de l'assertion de l'ancien matérialisme selon laquelle c'est « la conscience qui détermine la vie »²⁴³. Pour Marx, c'est plutôt « la vie qui détermine la conscience »²⁴⁴. En d'autres termes, notre manière de penser est sujette à notre condition de vie.

La révolution de Marx qui a commencé avec la critique radicale de l'idéologie, atteint son apogée avec la prise du pouvoir des prolétaires qui doivent détenir dorénavant les productions et les moyens de production. Elle suppose la sortie de cette idéologie. Pour se faire, Marx se propose de faire une anatomie diachronique du processus idéologique. Il démontre comment la production et les moyens de production ont façonné à travers les âges les sociétés humaines. Une telle démarche est dite scientifique puisqu'elle prend pour point de départ le réel²⁴⁵.

Le tour d'horizon de la notion d'idéologie marxiste nous amène à conclure qu'avec Marx, la noble « science des idées » a quitté les classes de la noblesse scientifique pour se retrouver dans l'arène du commerce du pouvoir sous-tendu par la notion de production, au service de la classe dominante. Nous pouvons aussi relever que la critique idéologique

²⁴³ Alfred G. MEYER, *Marxism: The Unity of Theory and Practice*, p. 51.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 51.

²⁴⁵ Alfred Meyer écrit à ce propos : « Le Marxiste qui demande la substitution d'un ordre socialiste par la présente structure sociale et les institutions sociales, clame que sa prescription pour guérir le mal de l'humanité est scientifique parce qu'elle est réaliste », A. G. MEYER, *Marxism: The Unity of Theory and Practice*, p. 50.

marxiste fonctionne par binôme : bourgeois/prolétaire, dominant/dominé, idéalisme/praxis. Elle porte en elle-même une idée de tension et de suspicion.

Certains secteurs de l'herméneutique biblique ont hérité en un sens de cette vision des choses. Les critiques féministes ou libérationnistes cherchent désormais dans le texte tout ce qui frôle la domination du genre féminin ou du pauvre. Elles forment leurs propres binômes : homme/femme pour les féministes et riche/pauvre pour les tenants de la théologie de la libération²⁴⁶. Ces secteurs de l'herméneutique biblique ont oublié que l'idéologie, chez Marx, est avant tout un substantif appliqué à l'adversaire politique. Elle est la « conscience fausse » de l'autre qui est au pouvoir. Une telle définition présuppose une certaine distance entre le sujet qui l'applique à autrui et le phénomène lui-même. D'ailleurs, la prétention de Marx de proposer une solution scientifique à la crise idéologique trahit cette prise de distance.

Ce faisant, l'analyse idéologique de Marx pose le phénomène idéologique comme objet d'étude en dehors du sujet pensant. Ainsi, la critique de Marx devient une analyse positive, objective. Or toute la critique marxiste avait un but à atteindre : renverser l'ordre social par la pratique révolutionnaire. Comment, avec une telle idée arrêtée, la pensée marxiste peut-elle se prévaloir d'une neutralité dans sa critique? De plus, en luttant pour un nouvel ordre social et en multipliant des écrits, l'idée marxiste n'a-t-elle pas fini par aboutir à la formation d'une idéologie prolétarienne qui se ressource aux idées alors dominantes des

²⁴⁶ Nous référons le lecteur au texte de Tina PIPPIN, « Ideological Criticism, Liberation Criticism, and Womanist and Feminist Criticisms », dans *Handbook to Exegesis of the New Testament*. Leiden, Brill, 1997, p. 267-275.

pères du marxisme?

En réalité, en se croyant à l'abri de l'idéologie, Marx en a produit une. L'idéologie « négative » de Marx est donc un cercle vicieux qui n'épargna personne²⁴⁷. L'idéologie marxiste diffère de celle des idéologues par son aspect négatif. Toutefois, la vision marxiste de l'idéologie a inspiré Karl Mannheim qui, par son travail dans le domaine de la philosophie de la connaissance et de l'herméneutique philosophique, a apporté un correctif à l'idéologie négative de Marx.

En effet, ayant pris en compte l'état embryonnaire de la théorie marxiste de l'idéologie, Karl Mannheim a mis au point un système qui explique d'une manière plus ou moins satisfaisante, la relation à double sens entre l'équation sociale et l'idée. De ce système découlent des conséquences philosophiques en ce qui concerne la validité de l'idée déjà influencée par le cadre social.

²⁴⁷ Jacques-Jérôme-Pierre Maquet définit l'idéologie marxiste de manière simple et complète. « L'analyse idéologique marxiste était, avant tout, une arme de polémique dirigée contre les groupes dominants. Lorsque Marx qualifiait d'idéologiques les idées de ces groupes, il signifiait qu'elles déformaient la réalité parce que, au lieu d'exprimer la situation telle qu'elle était, elles ne faisaient que déguiser les intérêts de ces groupes. Démasquer ces intérêts cachés, en montrant comment ils sont reliés à certaines conceptions intellectuelles, était le but de l'analyse idéologique » ; Jacques-Jérôme-Pierre MAQUET, *Sociologie de la connaissance : sa structure et ses rapports avec la philosophie de la connaissance: étude critique des systèmes de Karl Mannheim et de Pitirim A. Sorokin*. Institut de sociologie, Bruxelles, Université libre de Bruxelles, 1969, p. 43.

De prime abord, Karl Mannheim distingue deux conceptions de l'idéologie²⁴⁸. D'une part, la conception particulière qui est mise en rapport avec l'assertion particulière de l'adversaire et qui s'intéresse à l'individu. Celle-ci acquiert une connotation de mensonge. D'autre part, la conception totale de l'idéologie qui, à l'opposé de la première, tient compte de « la conception totale du monde d'un groupe historico-social »²⁴⁹. Elle s'intéresse à un groupe social et elle a une connotation morale. L'étude se fait d'un point de vue noologique; c'est-à-dire au niveau de l'esprit ou de l'intention qui motive les membres à l'intérieur du groupe lui-même.

Le principe fondamental du système de K. Mannheim est qu'il existe une corrélation entre les groupes sociaux et leurs manières de penser ou leurs idées. Autrement dit, la situation politique et économique d'un groupe social a une influence décisive sur sa production d'idées. De plus, lorsque le groupe social change de statut, sa perception, ou au mieux son idéologie, change aussi²⁵⁰. Aussi trois éléments essentiels entrent en ligne de compte lorsque l'on veut parler de l'idéologie chez K. Mannheim²⁵¹ : d'abord le facteur social ou le groupe social dont la situation est définie par rapport à l'évolution du temps²⁵².

²⁴⁸ Jacques-Jérôme-Pierre MAQUET, *Sociologie de la connaissance : sa structure et ses rapports avec la philosophie de la connaissance: étude critique des systèmes de Karl Mannheim et de Pitirim A. Sorokin*, p. 44-45.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 44.

²⁵⁰ Dans son étude de la conception de l'idéologie, K. Mannheim préfère le vocable « perception » à celui d'idéologie en vue d'éviter la connotation négative que le terme a pris dans l'analyse marxiste. *Ibid.*, p. 45.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 52-58.

²⁵² Mannheim signifie par groupe non seulement les « classes [...], mais aussi

Ensuite la production mentale ou les idées produites par le groupe. Enfin la nature exacte du lien qui existe entre un groupe donné et sa production mentale.

L'analyse idéologique de K. Mannheim est par conséquent l'établissement et l'explication de cette relation entre la production mentale et le groupe. Son explication prend racine dans le principe de l'intérêt de Marx dépouillé de son aspect polémique. Ainsi selon K. Mannheim, les idées traduisent l'intérêt d'un groupe de deux manières. D'abord les idées servent « stratégiquement [le] groupe pour réaliser ses objectifs collectifs »²⁵³. Ensuite « elles expriment les désirs de ce groupe »²⁵⁴. En clair, les objectifs collectifs ne sont pas nécessairement les désirs des membres du groupe.

L'analyse de K. Mannheim pose tout de suite un problème d'ordre épistémologique. Si l'individu est influencé par le groupe auquel il est affilié, et que les idées elles-mêmes servent les intérêts du groupe, en quoi ces idées sont-elles alors valides? Autrement comment pourrait-on parler d'objectivité des pensées dès lors que la pensée est sous la coupe d'un groupe donné? Est-il possible de lire ou d'écrire un texte sans le percevoir selon un point de vue? K. Mannheim répond à ces inquiétudes par la philosophie de la connaissance.

Selon lui, il est impossible d'exclure l'équation sociale de la perspective. En d'autres termes, il n'y a pas de lieu non idéologique pour la réflexion. La pensée ne peut pas être

[les] générations, [les] groupes à statuts déterminés, [les] sectes, [les] professions, [les] écoles, etc »; Mannheim cité par Maquet, *Ibid.*, p. 53.

²⁵³ *Ibid.*, p. 59.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 60.

indépendante de la perspective de son auteur tant et aussi longtemps qu'elle fait référence à des faits sociaux. Loin de se laisser abattre par l'impossibilité de détacher la pensée des objectifs ou des désirs du groupe d'appartenance de son auteur, K. Mannheim propose que l'on prenne conscience de cette perspective²⁵⁵.

Cette prise de conscience se fait de manière progressive par le détachement de son groupe social et la rencontre d'autres points de vue²⁵⁶. Cette solution suppose une certaine relativisation de la perspective de l'auteur de l'idée. Il prend une certaine distance par rapport à sa propre pensée qu'il critique à la lumière de celle des autres. Il appert donc une évolution dans la réflexion de l'auteur. Mais est-ce que ce relativisme fait acquérir à la pensée dans son nouvel état une quelconque validité? Autrement, est-ce que la pensée première mûrie à l'épreuve d'autres perspectives est purifiée de son idéologie? K. Mannheim fait intervenir à ce niveau la notion de *relationisme*. Cette nouvelle notion confirme non seulement la non-neutralité de la pensée, mais définit ses bornes de validité. Le *relationisme* postule que l'idée n'est valide (objective) que dans le cadre de son action sociale²⁵⁷.

Somme toute, l'analyse idéologique de K. Mannheim peut être définie comme la recherche de la corrélation exacte (et de son explication) entre un groupe social donné et ses idées. Elle met en lumière une certaine trajectoire. Le sujet en quête de connaissance sur le réel va d'un point « A » à un point « B » avec gradation croissante à partir du moment où il

²⁵⁵ Mannheim cité par Maquet, *Ibid.*, p. 88.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 89.

²⁵⁷ *Ibid.*, p.94.

confronte sa perception avec d'autres. Mais ce qui nous intéresse le plus c'est que l'analyse idéologique de K. Mannheim établit un rapport triangulaire à double sens entre l'individu, le groupe et les idées. La corrélation inéluctable qui existe entre le sujet pensant et son groupe d'appartenance retiendra notre attention.

L'idée est, pour conclure, sujette à une « idéologie » de groupe. Par extension, la production, l'interprétation et la compréhension d'un texte ne peuvent se soustraire à une certaine prédisposition que l'auteur ou l'herméneute a hérité de son environnement social. L'herméneutique philosophique retiendra la notion d'indépendance de la perspective de l'auteur et l'impossibilité d'une objectivité absolue de la pensée.

En effet, Martin Heidegger, avec sa notion d'anticipation de sens et de pré-compréhension confirme que la pensée ne peut pas être dégagée de toute influence idéologique à cause du lien que le penseur entretient avec sa société ou son groupe social²⁵⁸. Pour lui, l'acte de comprendre passe par une première étape, celle de la pré-compréhension. La compréhension de l'objet est déterminée et structurée par le bagage préalable du sujet. C'est ce bagage premier que Heidegger nomme « préjugés »²⁵⁹. Le sujet saisit ainsi la chose dans un premier temps avec anticipation de sens en projetant un premier sens sur le texte.

²⁵⁸ Julio TREBOLLE BARRERA, *The Jewish Bible and the Christian Bible: an Introduction to the History of the Bible*, Leiden, Brill, 1998, p.554. Voir aussi M. DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation*, p. 269-271. Celui-ci attribue d'abord à Heidegger la notion de « préjugé » et à Bultman celle de « pré-compréhension ».

²⁵⁹ Il faut noter que cette notion de « préjugé » n'est pas à prendre dans le sens négatif qu'il signifie dans le langage courant. Hans-Georg Gadamer dit à ce propos : « "Préjugé" ne veut pas donc absolument dire jugement erroné ; au contraire, le concept de préjugé implique qu'il puisse recevoir une appréciation positive ou négative », Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*. Paris, Seuil, 1976, p. 109.

Mais, précise Heidegger, ces préjugés doivent être explicités et mis à l'épreuve de la chose elle-même²⁶⁰.

Dans la même veine, Rudolf Bultmann affirme que la pré-compréhension est « un rapport de vie préalable avec la chose qui, directement ou indirectement, s'exprime dans le texte et fournit le "sur-quoi" – *Voraussein* – de l'enquête. Sans ce rapport de vie, dans lequel le texte et l'interprète sont liés, il n'est possible ni de questionner ni de comprendre : rien ne motive plus notre interrogation du texte »²⁶¹. Il reconnaît ainsi à la suite de Heidegger, que la subjectivité ne peut pas être écartée totalement de toute tentative de compréhension et d'interprétation car la compréhension n'est vraiment possible que lorsque le sujet est rejoint, dans son histoire existentielle, par le texte²⁶². Néanmoins, on peut rendre justice au texte en laissant la pré-compréhension s'approfondir, s'enrichir, se modifier et même se corriger à l'épreuve du texte²⁶³.

H.-G. Gadamer va jusqu'à nier l'idée de l'objectivisme qu'il qualifie d'illusion²⁶⁴. La compréhension est pour lui un « pro-jet jeté » en ce sens que « comprendre la "chose" qui surgit là, devant moi, ce n'est rien d'autre qu'élaborer un premier projet qui se

²⁶⁰ M. DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation*, p. 270.

²⁶¹ Rudolf BULTMANN, *L'interprétation du Nouveau Testament*. Paris, Aubier, p. 59.

²⁶² Bultmann donne une analogie très éclairante à ce propos : « la compréhension d'un texte politique ou sociologique ne peut être donnée qu'à celui qui est lui-même touché par les problèmes de la vie politique et sociale », *Ibid.*, p. 62.

²⁶³ M. DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation*, p. 271.

²⁶⁴ Hans.-Georg GADAMER, *Le problème de la conscience historique*. Paris, Seuil, p. 74.

corrige par après, au fur et à mesure que progresse le déchiffrement »²⁶⁵. L'acte de comprendre est donc progressif²⁶⁶. Le sujet qui essaie de comprendre un texte ne reste jamais sur le même point de départ. Il évolue suivant une trajectoire du moment qu'il se veut critique par rapport à sa pré-compréhension ou à ses préjugés à la lumière du texte.

De plus, chez Gadamer, tout interprète est porté par une tradition. Par tradition, il entend l'ensemble culturel dans lequel l'interprète a évolué et qu'il a hérité de ces prédécesseurs²⁶⁷. Gadamer a établi une relation de cause à effet entre la tradition, la pré-compréhension et la compréhension. Il affirme que « la tradition à laquelle nous nous rapportons, [...] détermine nos anticipations [nos préjugés donc] et guide notre compréhension »²⁶⁸.

Si nous nous permettons de remettre tout ce qui précède dans le langage qui nous est familier nous pouvons dire qu'avec Heidegger et Gadamer, tout essai de compréhension d'un texte est « idéologique »²⁶⁹. Cette idéologie prend sa source dans la « culture » de celui qui aborde le texte et ne saurait être niée. Seulement, elle n'est pas

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 78.

²⁶⁶ Nous retrouvons ici la notion de linéarité ou de croissance que nous avons identifiée plus haut chez Mannheim.

²⁶⁷ Marcel Dumais dans sa lecture de Gadamer, arrive à la définir comme étant la « situation de culture, qui constitue l'horizon de compréhension de l'interprète » ; M. DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation*, p. 274.

²⁶⁸ H.-G. GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, p. 76.

²⁶⁹ Nous nous permettons cette analogie non pas pour confondre l'herméneutique et la critique des idéologies mais pour la seule et simple raison que les deux s'expliquent mutuellement. Nous référons le lecteur à Paul RICŒUR, *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*. Paris, Seuil, 1986, p. 333 ss.

négative d'autant plus qu'elle demande à l'interprète de s'ouvrir à l'autre.

En conclusion nous retenons qu'avec Marx, l'analyse idéologique est perçue comme le dépistage de l'idée de domination camouflée. La sociologie de la connaissance nous a pourvus de la position selon laquelle le penseur ne peut pas se distancier de ses pré-suppositions avant d'aborder l'objet de son étude. L'herméneutique philosophique confirme cette position tout en nous plaçant devant le texte. L'idéologie n'est pas seulement indispensable pour produire les idées, mais elle l'est encore plus pour comprendre et interpréter les idées reçues car l'interprète est porté par une tradition.

Jusqu'alors l'analyse idéologique consiste à définir de manière méthodique la tradition interprétante qui nous porte vers le texte en vue de relever nos préjugés vis-à-vis de celui-ci. Ceci dans la vision d'une ouverture à la tradition et aux préjugés que nous sommes amenés à découvrir dans le texte qui fait l'objet de notre étude. Mais cette manière de saisir la notion d'idéologie et l'analyse idéologique ne met en vedette que deux actants : le texte et le singulier interprète. Il réduit l'analyse idéologique à un rapport dialectique entre le texte et son lecteur comme s'il était unique à le connaître. Or le texte, une fois produit, fait face à une multitude de lecteurs qui l'abordent, chacun, suivant sa propre perspective. C'est là que se pose le problème d'une lecture juste chez les herméneutes. Ils viennent à décider que le texte seul est la norme de toute lecture. Par conséquent, toute lecture qui projette une idéologie sur le texte est juste dès lors qu'elle fait justice au texte.

Prenons une distance par rapport à la masse d'interprètes qui abordent le même texte. Notre observation nous révèle un cercle dont les flèches centripètes pointent vers le texte qui gît au milieu. Il n'y a pas de communication possible entre les interprètes.

S'il arrive à y en avoir, elle n'est que discorde. De plus, la trajectoire que tente d'imposer l'approche herméneutique empêche l'interprète de faire une re-visitation de ses positions antérieures d'autant plus qu'il est ému par l'idée de la progression en ligne droite.

Il nous semble que la post-modernité a une autre image du progrès. Il n'est plus en ligne droite. Le progrès est un mouvement de va-et-vient entre les étapes antérieures et postérieures de la connaissance. Le progrès admet le relatif et le dialogue. C'est ainsi que la notion de l'analyse idéologique dans la post-modernité apporte un rectificatif à notre essai de définition et ses conséquences. Elle nous propose un dialogue à la périphérie du cercle et nous assure une certaine tolérance dans les débats. Cette manière de comprendre l'idéologie est bien illustrée en socio-rhétorique.

2. L'idéologie en socio-rhétorique

La notion d'idéologie en socio-rhétorique apparaît surtout au niveau de la contexture idéologique. Le sens que V. Robbins donne à l'idéologie procède de celui de Davis Brion Davis, et repris par John Elliott dans le cadre biblique. En effet dans des études sociologiques et historiques sur le problème de l'esclavage en Occident,²⁷⁰ D. Davis est arrivé à comprendre l'idéologie comme suit : « [J'ai utilisé le terme "idéologie" pour signifier] un système intégré de croyances, de suppositions et de valeurs qui n'est pas nécessairement faux ou vrai et qui reflète les besoins et les intérêts d'un groupe donné ou d'une classe sociale donnée à un moment particulier de l'histoire »²⁷¹. Nous entrevoyons dans cette définition une sorte de mélange de l'idéologie marxiste et de l'herméneutique de K. Mannheim²⁷².

²⁷⁰ David Brion DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*. Ithaca, Cornell University Press, 1966 et *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*. Ithaca, Cornell University Press, 1977.

²⁷¹ « [I have used "ideology" to mean] an integrated system of beliefs, assumptions, and values, not necessarily true or false, which reflects the needs and interests of a group or class at a particular time in history. », David Brion DAVIS, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, p. 14.

²⁷² On retrouve, par exemple, la notion de relativisme de K. Mannheim dans un récent article de V. Robbins qui, en parlant de la philosophie idéologique de la socio-rhétorique, définit la socio-rhétorique comme un "transmodernisme relationnel" ("relational transmodernism"). En d'autres termes, l'interprétation socio-rhétorique transcende le modernisme tout en créant un espace de dialogue entre les cultures, les sociétés, les genres, les traditions, etc. V. ROBBINS, "The Rhetorical Full-Turn in Biblical Interpretation and Its Relevance for Feminist Hermeneutics", dans Caroline Vander STICHELE, Todd PENNER, éd., *Her Master's Tools : Feminist and Postcolonial Engagements of Historical-Critical Discourse (Global Perspectives on Scholarship 9)*, Atlanta: SBL, 2005, p. 112.

Aussi pouvons-nous y relever deux composantes essentielles. Premièrement, nous comprenons que pour D. Davis l'idéologie est un système de valeurs intégré par un groupe d'individus, système qui a pour but de manifester les intérêts du groupe. Étant un système, l'idéologie est un ensemble bien organisé qui transforme ses « *input* » en des « *output* » qui vont dans l'intérêt du groupe. Or, tout système admet très peu de variation. Sur cette base, l'idéologie de Davis est forcément statique ou évolue très peu. Deuxièmement, l'idéologie de D. Davis n'est pas une idiosyncrasie. Elle est communautaire et en dehors du groupe, l'on peut valablement supposer qu'elle n'a plus sa raison d'être. L'idéologie est au service du groupe et non au service de l'individu.

J. Elliott reprendra la définition de D. Davis dans une étude sur 1 *Pierre*²⁷³. Non content d'adopter intégralement sa définition, J. Elliott va plus loin pour préciser l'origine du système dont parle D. Davis. Il affirme à cet effet : « ce système intégré provient de la nécessité de se comprendre et de comprendre les autres, de s'interpréter et d'interpréter les autres, de justifier et de contrôler la place qui revient à soi dans le monde »²⁷⁴. L'idéologie vient donc du désir d'auto-affirmation d'un groupe donné dans un cadre géographique et temporel bien déterminé.

²⁷³ John ELLIOTT, *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy*, Reprint, paperback edition with new introduction. Philadelphia, Fortress Press, 1981, p. 268.

²⁷⁴ « This integrated system proceeds from the need to understand, to interpret to self and others, to justify, and to control one's place in the world ». *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy*, p. 268.

En adoptant cette définition plutôt sociologique de l'idéologie, V. Robbins lui annexera une autre vision, cette fois empruntée à Terry Eagleton²⁷⁵. Cette nouvelle dimension lui permettra de faire sortir la notion d'idéologie conçue dans une relation sociologique du type individu-groupe d'appartenance, pour l'élargir au texte ou au discours. Il comprend l'idéologie comme un discours : « L'idéologie,[...], concerne la relation que les gens entretiennent entre eux. Mais elle ne se limite pas à cela. Elle concerne aussi le discours des gens »²⁷⁶. En combinant tous ces éléments de définition, V. Robbins résume son sens du concept d'idéologie en ces mots : « L'idéologie concerne les manières par lesquelles notre discours et notre action, dans leur contexte social et culturel, sont reliés aux ressources, aux structures et aux institutions du pouvoir »²⁷⁷.

Une comparaison de cette définition avec tout ce que nous avons dit plus haut montre que la notion d'idéologie chez V. Robbins porte en son sein toutes les formes d'idéologie que nous avons vues au préalable. La notion de classe ou de groupe social et le

²⁷⁵ « [Ideology is] the ways in which what we say and believe connects with the power-structure and power-relations of the society we live in... those modes of feeling, valuing, perceiving and believing which have some kind of relation to the maintenance and reproduction of social power ». Terry EAGLETON, *Literary Theory: An Introduction*. Minneapolis, University of Minnesota, 1983, p. 15. Cette définition est reprise par V. ROBBINS dans *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society, and Ideology*. London, New York, Routledge, 1996, p. 36.

²⁷⁶ « Ideology, as mentioned above, concerns people's relationship to other people. But ideology does not just concern people; it concerns the discourse of people ». V. ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. Valley Forge, Trinity Press International, 1996, p. 110.

²⁷⁷ « Ideology concerns the particular ways in which our speech and action, in their social and cultural location, relate to and interconnect with resources, structures and institutions of power ». V. ROBBINS, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, p. 36.

rapport de pouvoir qui existe entre le groupe d'appartenance et l'environnement immédiat n'y manquent pas. Le texte comme manifestation de l'idéologie du groupe n'a pas échappé à V. Robbins. Somme toute, dans sa compréhension de l'idéologie, la dimension sociale est une composante essentielle. Mais cette composante doit être couplée avec le texte comme lieu de manifestation de l'idéologie.

À partir du moment où le texte devient lieu idéologique, V. Robbins doit faire appel aux éléments qui donnent vie au texte. Entrent alors en scène l'auteur et le lecteur/interprète qui, par sa lecture, donne vie au texte. C'est dans cette perspective que nous pouvons bien cerner l'idée de Robbins sur ce qu'est le but d'une analyse idéologique en socio-rhétorique : « l'issue [de l'analyse idéologique], est le milieu social, culturel, individuel et la perspective des auteurs et lecteurs »²⁷⁸.

Il faut cependant noter que la démarche de V. Robbins n'est pas celle de la recherche de l'intention de l'auteur comme ce fut le cas pour l'analyse historico-critique. L'accent sera plutôt mis sur le lecteur et le texte à travers lequel jaillit l'idéologie de son auteur impliqué. La prise en compte du lecteur met en branle toutes nos acquisitions sur la notion de subjectivité ou d'objectivité dans la compréhension et l'interprétation du texte. Cela, nous l'avons vu, nous est légué par l'herméneutique philosophique. Seulement, l'analyse idéologique de V. Robbins oblige, de manière formelle, le lecteur/interprète à reconnaître et à montrer clairement et sans détour, ses *a priori*.

²⁷⁸ « The issue [in ideological analysis] is the social, cultural, and individual location and perspective of writers and readers ». V. ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, p. 95.

En somme, selon, V. Robbins, l'auteur, le lecteur/interprète et le texte comme produit de l'auteur, sont des lieux idéologiques. En effet, l'auteur possède son propre système intégré de croyances, de suppositions et de valeurs qui influence significativement, de manière consciente ou inconsciente, le choix de ses mots, ses expressions, son raisonnement, bref toute sa rhétorique. Le lecteur/interprète a aussi son propre bagage culturel qui contrôle sa lecture du texte, sa compréhension et ses positions interprétatives du texte. Du fait de son appartenance à un groupe culturel donné, il traîne avec lui la tradition interprétante de ce dernier qui ne peut qu'apparaître dans sa propre interprétation.

Il est clair pour V. Robbins que toute analyse idéologique doit distinguer principalement trois éléments : l'auteur, le lecteur/interprète et le texte. Il affirme à cet effet :

Le premier lieu d'une interprétation par l'analyse idéologique est l'analyse et l'interprétation de moi, l'auteur de cette phrase et de vous, son lecteur. Le second lieu de l'analyse et de l'interprétation idéologique concerne les interprétations des autres personnes du texte qui nous intéressent. Le troisième et dernier lieu est le texte lui-même en tant qu'invité dans notre conversation les uns avec les autres lors de nos interprétations »²⁷⁹.

Le texte ne joue qu'un rôle secondaire dans la contexture idéologique de V. Robbins car son écriture, sa lecture et son interprétation sont conditionnées par la situation sociale et

²⁷⁹ « The beginning place for ideological analysis interpretation, therefore, is analysis and interpretation of me, the writer of this sentence, and you the reader of this sentence. The second place for ideological analysis and interpretation is other people's interpretation of a text in which we are interested. The third and last place for ideological analysis and interpretation is the text that is the guest in our interpretive conversation with each other », V. ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, p. 95.

culturelle de l'auteur et des divers interprètes qui l'abordent²⁸⁰. C'est donc à ces personnes que l'analyse idéologique doit s'adresser en premier pour mieux cerner la rhétorique du texte.

Par contre, en parlant de l'analyse de l'auteur et du lecteur/interprète, c'est de leurs positions socio-culturelles qu'il est question. Ce faisant, la texture idéologique de V. Robbins ne nous semble pas être à la quête de l'intentionnalité de l'auteur réel mais de l'exploration « du milieu social du récit en terme de l'auteur impliqué dans le texte »²⁸¹. Cette démarche peut révéler le fonctionnement de la société telle qu'elle apparaît dans le texte, les positions que défend l'auteur impliqué, son groupe et sa culture. Elle nécessite alors une analyse de l'argumentation de l'auteur impliqué en vue de déterminer les moyens qu'il utilise pour asseoir sa vision sociétale²⁸².

L'idéologie telle que perçue par V. Robbins définit bien le cadre socio-culturel dans lequel elle se meut. Elle prend aussi en compte le texte comme un élément important de l'idéologie. Toutefois, l'auteur semble séparer les réalités sociologiques qui sont à la base de l'idéologie d'avec le concept lui-même lorsqu'il présente en dehors de la texture idéologique une autre texture qu'il appelle la texture sociale et culturelle (*social and cultural texture*). Or le texte est après tout le miroir de la pensée d'un groupe social. De plus il vise à communiquer et à convaincre.

²⁸⁰ V. ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, p. 95.

²⁸¹ V. ROBBINS, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, p. 194.

²⁸² Il est donc intéressant à ce niveau de voir la connivence qui s'établit entre les différentes textures de la socio-rhétorique car l'étude de la structure argumentaire fait appel à la texture argumentaire qui analyse la logique fonctionnelle du texte.

C'est pourquoi, tout en tenant compte des aspect socio-culturels qui émanent du texte, l'idéologie et l'analyse idéologique doivent être élargies aux effets persuasifs possibles que l'affirmation des valeurs intégrées d'un groupe ou d'un individu en relation avec son groupe d'appartenance ou d'autres individus ou groupes provoque de manière consciente ou non, sur les autres individus qui ne sont pas dans le même groupe. L'un des effets que peut avoir cette affirmation des valeurs intégrées sur les autres, c'est bien de provoquer chez eux un mouvement, un dynamisme de changement de position socio-culturelle, tout en sachant qu'à chaque culture correspond sa rhétorique. Un autre effet serait qu'au lieu de provoquer un changement de position socio-culturelle, le texte confirme les valeurs socio-culturelles des gens et solidifie leur position première.

Qu'à cela ne tienne, l'idéologie en socio-rhétorique serait comprise comme une ré-actualisation des éléments socio-culturels de la société de production du texte que le lecteur/interprète se serait attelé à faire ressortir dans la contexture sociale et culturelle. Mais l'élément nouveau qu'apporte l'idée de changement et/ou de confirmation de position socio-culturelle est précisément la compréhension de ce qui se passe lorsque les gens ne réagissent pas dans une situation donnée comme nous aimerions qu'ils réagissent. En général, nous essayons en utilisant divers moyens de modifier leur position socio-culturelle afin de les faire réagir conformément à notre vision des choses. Le discours persuasif, par exemple, sert à induire auprès de l'auditoire un tel changement. C'est précisément sur ce plan que nous considérons le discours de Paul à Athènes comme discours idéologique puisqu'il sert à modifier la position socio-culturelle des Athéniens (du moins selon le texte) pour la rendre conforme à la vision chrétienne de la piété.

Ce qui précède, et ce dont nous avons parlé plus haut, soit les remarques préliminaires sur le manquement du concept d'idéologie chez V. Robbins, résument l'épine dorsale de l'effort de re-définition de la texture idéologique par Gregory Bloomquist. En effet, G. Bloomquist suggère que l'analyse idéologique se focalise sur comment le texte arrive à faire mouvoir son audience d'une position socio-culturelle à une autre, ou lui permet de renforcer sa position socio-culturelle déjà acquise²⁸³. Cette proposition présuppose deux situations, un mouvement et sa cause. Par situation, nous entendons l'environnement social et culturel dans lequel se trouvent les individus d'un moment à l'autre, et par mouvement, nous comprenons le passage d'un environnement à un autre. La cause du mouvement peut être involontaire (l'individu est forcé par une situation donnée) ou volontaire (l'individu décide de quitter son premier environnement après une auto-réflexion ou à cause de ses expériences).

On peut aussi comprendre dans ce qu'avance G. Bloomquist que lorsque les gens ne sont pas forcés de quitter leur environnement social par la réception du texte, ils y demeurent. Il s'en suit que le texte peut devenir le ciment qui consolide les valeurs déjà présentes dans la mentalité des gens. Le texte n'est plus en ce moment un catalyseur de déplacement mais un élément de confirmation de valeurs. Cette confirmation demeure un dynamisme en profondeur ou vertical, alors que le déplacement d'un environnement socio-culturel à un autre peut être conçu comme dynamisme horizontal.

²⁸³ Gregory BLOOMQUIST, « Paul's Inclusive Language: The Ideological Texture of Romans 1 », dans *Fabrics of Discourse, Essays in Honor of Vernon K. Robbins*, David B. GOWLER, L. Gregory BLOOMQUIST, Duane F. WATSON, éd., Harrisburg, Trinity Press International, 2003, p. 172-174.

Si nous nous en tenons à la notion de mouvement ou de dynamisme, nous pouvons définir l'idéologie de G. Bloomquist comme le dynamisme sur deux plans :

- sur le plan horizontal, elle est le dynamisme par lequel les individus passent d'un environnement socio-culturel donné à un autre ;
- sur le plan vertical, elle est la confirmation des gens dans leurs valeurs premières.

Si nous prenons le dynamisme horizontal, nous nous rendons compte qu'il englobe le mouvement de passage lui-même et ses causes sociales et culturelles. Pour parler de dynamisme et de changement d'environnement socio-culturel, il faut définir avant tout les caractéristiques de la société et de la culture de partance, ainsi que celles de la société et de la culture d'accueil.

Dès que nous savons que l'appartenance à un groupe implique le partage des valeurs sociales et culturelles de ce groupe, nous devons pouvoir déduire que l'appartenance au groupe définit l'identité de la personne. Ainsi, le changement d'environnement socio-culturel doit aboutir nécessairement à un changement d'identité. C'est pourquoi l'idéologie comprise comme dynamisme ou processus de changement d'environnement socio-culturel doit prendre en compte le changement d'identité²⁸⁴.

Reconsidérons les deux manières par lesquelles un individu peut changer d'identité socio-culturelle dans le cas de la prémisse de l'idéologie selon G. Bloomquist. La première manière est involontaire et la deuxième est le fruit de la propre réflexion de l'individu lui-même. Lorsque le changement idéologique est forcé ou suggéré de manière indirecte ou

²⁸⁴ G. BLOOMQUIST, « Paul's Inclusive Language: The Ideological Texture of Romans 1 », p. 173

directe, nous nous trouvons forcément dans une situation de communication persuasive. Il faut un locuteur qui communique à un vis-à-vis les raisons valables qui peuvent le pousser à ce changement. L'individu qui reçoit un tel message et qui va le suivre devient le locuté, c'est-à-dire le réceptacle de la pensée de son locuteur. Dans le cas où l'auto-réflexion est à la base du changement, nous pouvons tomber dans un cas de communication persuasive si la réflexion se communique à autrui.

Nous pensons donc que le texte biblique, voire tout discours chrétien en tant que médium dans le cas de la mission d'évangélisation de l'Église, s'il doit être lu sous un angle idéologique, doit être pris comme instrument de persuasion. C'est pourquoi nous pensons qu'il faut replacer l'idéologie dans un contexte de communication persuasive et comprendre l'idéologie non seulement comme un système intégré de valeurs d'un groupe social, système né d'un désir d'auto-affirmation dans un cadre spatial et temporel donné, mais comme l'ensemble des éléments qui entrent en jeu pour faire déplacer/confirmer un individu ou un groupe d'individus d'une position sociale donnée à une autre. Ainsi donc, la texture idéologique devient le lieu où les mouvements et les dynamismes socio-culturels sont explorés.

Par ailleurs, notre manière de percevoir l'idéologie n'est en fait qu'une conséquence implicite de l'affirmation des valeurs d'un groupe car, lorsque par des actions ou des discours (écrits ou oraux) les individus d'un groupe manifestent leurs systèmes de valeurs, ils le font dans le but de faire comprendre aux autres groupes qu'ils ont une identité à laquelle ils tiennent. Cette auto-affirmation peut provoquer des adhésions ou des rejets de la part des individus des autres groupes. Dans le cas où l'auto-affirmation provoque une

adhésion, nous nous trouvons dans le cadre d'une communication persuasive. L'individu qui quitte son groupe d'origine pour faire corps avec un autre groupe le fait parce qu'il a trouvé de nouvelles valeurs qui correspondent à sa vision du monde. Il y a dans ce cas un déplacement d'individu d'une position socio-culturelle donnée à une autre.

À partir du moment où nous admettons avec G. Bloomquist que l'analyse idéologique en socio-rhétorique doit tenir compte essentiellement de l'aspect de la rhétorique de persuasion qui traverse le texte, il reste à se poser la question du comment. En d'autres termes, comment procéder à une telle analyse? Dans le cadre de la contexture idéologique, G. Bloomquist propose de faire appel aux *topoi* et de voir comment les *topoi* pré-existants dans la rhétorique classique ont été ré-utilisés par l'auteur²⁸⁵. Certes nous ferons appel à la notion de *topos* mais nous ne le limiterons pas à la contexture idéologique en tant qu'entité séparée. Pour nous, toutes les contextures de la socio-rhétorique sont nécessaires pour une bonne analyse idéologique du texte. De plus, elles ne sont pas la finalité de l'analyse socio-rhétorique. Elles sont les outils d'analyse. Elles doivent permettre au lecteur/interprète d'aboutir au discours socio-culturel véhiculé par le texte afin de permettre une meilleure appropriation du sens. Aussi, la socio-rhétorique se meut-elle de l'utilisation exclusive des contextures comme une fin en soi vers les contextures comme outils pour déterminer le ou les modes de discours socio-culturels.

²⁸⁵ G. BLOOMQUIST, « Paul's Inclusive Language: The Ideological Texture of Romans 1 », p. 174-176.

V. Des contextures aux modes de discours : les « *rhétorolectes* » et les *topoi* en socio-rhétorique

1. La notion de « *rhétorolectes* » en socio-rhétorique

Les contextures et les textures que nous venons de décrire ne sont pas la finalité de l'approche socio-rhétorique. Son but ultime est d'analyser et de comprendre les **différents modes d'argumentations rhétoriques** présents dans le christianisme primitif²⁸⁶. On désigne en socio-rhétorique ces différents modes d'argumentations rhétoriques par le néologisme « *rhétorolecte* »²⁸⁷. Le terme anglais « *rhetorolects* » de V. Robbins que nous rendons par *rhétorolecte* se définit comme « une forme de variété de langage ou de discours identifiable sur la base distinctive d'une configuration de thèmes, de *topoi*, de raisonnements et d'argumentation »²⁸⁸. Cette définition laisse entrevoir qu'un *rhétorolecte* est un mode de discours, un dialecte rhétorique qui véhicule les idées et les concepts qui forment la base des argumentations d'une culture, d'une société.

²⁸⁶ « The goal [of socio-rhetorical criticism] is to analyze different modes of rhetorical argumentation with the aid of sociological and anthropological theories that help us to understand the multiplicity of early Christianity », V. ROBBINS, « The Dialectical Nature of Early Christian Discourse », dans *Scriptura* 59 (1996) p. 353.

²⁸⁷ Dans le reste du texte nous utiliserons le terme « *rhétorolectes* » pour rendre « *rhetorolects* » de Robbins.

²⁸⁸ « It appears that I am analyzing rhetorical dialects in the New Testament discourse. For sociolinguists, it appears that the term "rhetorolect" would be a natural abbreviation for "rhetorical dialect"[...] A rhetorolect is a form of language variety or discourse identifiable on the basis of a distinctive configuration of themes, topics, reasonings, and argumentation », V. ROBBINS, « The Dialectical Nature of Early Christian Discourse », p. 356.

Vu la complexité d'une culture, un seul rhétorolecte ne peut à lui seul rendre complètement compte de toutes les idées, des concepts, du mode de pensée et de la vie sociale de la culture d'une société donnée. Il faut donc, pour mieux cerner le discours d'une société, faire appel à plusieurs rhétorolectes. C'est ainsi que partant de la thèse selon laquelle le discours du christianisme primitif est le fruit d'une multiplicité de modes de discours dialoguant les uns avec les autres, on distingue six rhétorolectes majeurs.

(1) **Le rhétorolecte de sagesse** qui dans son argumentation soutient que Jésus est celui qui transmet la sagesse de Dieu aux hommes²⁸⁹. (2) **Le rhétorolecte de miracle** caractérisé par son argumentation basée sur la présupposition selon laquelle Dieu répond, par l'intermédiaire de Jésus, aux humains en cas de danger ou de maladie²⁹⁰. (3) **Le rhétorolecte apocalyptique** qui prône l'idée que Dieu agira au moment opportun pour détruire le mal dans le monde tout en préservant le juste. (4) **Le rhétorolecte sacerdotal** qui utilise les images relatives au temple pour créer un dialogue fructueux entre les humains et Dieu²⁹¹. (5) **Le rhétorolecte prophétique** présuppose que les gens à qui Dieu avait donné la tradition du salut dans le passé agissent maintenant d'une manière qui révèle qu'ils comprennent mal l'action salvatrice de Dieu. Pour cette raison, il faut les attaquer et remplacer leur système de croyance et donner une nouvelle manière de vivre aux

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 357.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 358.

²⁹¹ V. ROBBINS, "The Rhetorical Full-Turn in Biblical Interpretation and Its Relevance for Feminist Hermeneutics", p. 121. Auparavant, le rhétorolecte sacerdotal était appelé rhétorolecte de la souffrance et de la mort et il faisait référence à la souffrance et à la mort du Christ. Voir V. ROBBINS, « The Dialectical Nature of Early

croyants²⁹².

(6) **Le rhétorolecte pré-crétioniste** montre l'autorité de Jésus en plaçant ce dernier dans une position de pouvoir auprès de Dieu dans l'ordre cosmique à venir²⁹³.

Christian Discourse », p. 360-361.

²⁹² V. ROBBINS, « The Dialectical Nature of Early Christian Discourse », p. 360.

²⁹³ *Ibid.*, p. 361.

2. La notion de *topos* en socio-rhétorique

Avec les rhétorolectes, la socio-rhétorique passe d'une approche basée exclusivement sur les contextures et textures vers une approche conçue autour d'une multiplicité de discours. Au même moment elle précise la place des *topoi* en tant que composantes essentielles du dialecte culturel. Pour arriver à une définition du *topos* en socio-rhétorique il importe d'en préciser les fondements. Nous distinguons deux manières de définir et d'identifier la notion de *topos* : une approche formaliste (comprendre aristotélieenne) et une approche progymnasmatique (qui dérive des auteurs des *Progymnasmata*). Notre compréhension du *topos* en socio-rhétorique est une combinaison des deux approches.

Dans notre étude de la prosopopée chez A. Théon, nous avons introduit brièvement la notion de *topos* en tant que composante essentielle de la prosopopée. À ce niveau, nous avons parlé du *topos* chez A. Théon comme étant la somme du *locus communis* de Cicéron et Quintilien (le *topos* est une base d'argumentation) et de la relation binaire utilisée dans la construction d'un enthymème d'Aristote selon Ed Dyck. D'Aristote aux auteurs contemporains, la notion de *topos* a changé.

Selon Eugène Thionville, le *topos* d'Aristote est une proposition « exprimant une vérité générale » ; un genre d'axiome²⁹⁴. Avec les prédécesseurs d'Aristote tels que Cicéron

²⁹⁴ Eugène THIONVILLE, *De la théorie des lieux communs dans les Topiques d'Aristote et des principales modifications qu'elle a subies jusqu'à nos jours*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983, p. 30.

et Quintilien, il a pris le sens d'un terme général²⁹⁵. Cette tendance s'est poursuivie avec Agricola et les auteurs de la Renaissance tels Mélancthon, Ramus et Vivès²⁹⁶. Le tableau des *topoi* que nous avons établi à la suite de notre tour d'horizon chez A. Théon illustre partiellement la compréhension de la notion de *topos* comme terme général dont parle Thionville. Or le *topos* n'est plus perçu comme un terme général. La notion du *topos* tant chez Aristote que chez les auteurs des *Progymnasmata* a été relue et réinterprétée.

Pour faire suite à cette nouvelle compréhension du *topos* et arriver à une définition ainsi qu'à une méthode d'identification du *topos* socio-rhétorique, la définition du *topos* de Ed Dyck nous semble être un bon point de départ²⁹⁷. En effet, il définit le *topos* chez Aristote comme suit : « un *topos* T est une relation binaire qui, seule ou en combinaison avec d'autres relations ou prédicats est utilisée pour construire une affirmation du type "si...alors" »²⁹⁸. Il découle de cette définition que le *topos* siège au sein d'un enthymème et que c'est dans l'enthymème qu'il faut chercher en premier lieu l'identification du *topos*.

Cela est d'autant plus juste puisque le *topos* a une double caractéristique. Il est à la

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 94-95.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 113-119.

²⁹⁷ Plusieurs études plus récentes ont été faites sur la notion de *topos*. Les définitions et la manière de l'aborder diffèrent d'un auteur à l'autre. Pour une meilleure compréhension de la difficulté que pose la notion de *topos*, nous renvoyons le lecteur à Thomas CONLEY, « What Counts as a Topos in Contemporary Research? », dans *Topik und Rhetorik ein Interdisziplinäres Symposium*, (Rhetorik-Forschungen), T. SCHIRREN, G. UEDING, éd.. Tübingen, Niemeyer, 2000, p. 578-585 ; Laurent PERNOT, « Lieu et lieu commun dans la rhétorique antique », dans *Bulletin de l'Association Budé* (1986), p. 253-284.

²⁹⁸ E. DYCK, « Topos and Enthymeme », p. 109.

fois argumentatif-enthymémique et amplificatif-descriptif²⁹⁹. Il est argumentatif-enthymémique puisqu'il sert dans l'argumentation d'un sujet selon un raisonnement enthymémique. Il est amplificatif-descriptif puisque, comme le soulignent A. Théon et les autres auteurs de *Progymnasmata*, il est une deutérologie qui amplifie tout en décrivant un fait en vue d'un jugement³⁰⁰.

Il nous apparaît après examen du *topos* chez Aristote, suivant E. Dyck, que le *topos* n'est pas un terme général comme l'affirmait Thionville. Il peut être défini comme la relation binaire qui manque à l'enthymème pour en faire un syllogisme classique³⁰¹. En d'autres mots, pour identifier un *topos* dans un enthymème, il faut trouver la prémisse qui manque à l'enthymème pour faire de lui un syllogisme. Pour clarifier notre propos, voici deux exemples tirés de la *Rhétorique* d'Aristote.

²⁹⁹ W. WUELLNER, « Toposforschung und Torahinterpretation bei Paulus und Jesus », dans *New Testament Studies* 24 (1978), p. 467.

³⁰⁰ Voir les différentes définitions de *topos* chez les auteurs de *Progymnasmata* (A. Théon, Ps-Hermogène, Aphthonios, Nicolaos) dans le recueil de G. KENNEDY, *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003.

³⁰¹ Manfred Kraus utilise le terme "topical enthymeme" pour parler de l'enthymème dont la force persuasive dérive du caractère argumentative du *topos*. M. KRAUS, « Theories and Practice of the Enthymeme in the First Centuries B.C.E. and C.E. », dans Anders ERIKSSON, Thomas H. OLBRICHT, Walter ÜBELACKER, éd., *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts: Essays from the Lund 2000 Conference*, Emory Studies in Early Christianity, Harrisburg, Pennsylvania, 2002, p. 99.

Le premier est relatif au *topos* des choses contraires, et le second aux choses corrélatives³⁰².

Le premier enthymème est le suivant :

« En effet, si la guerre est la cause des maux actuels,

[alors] c'est nécessairement avec la paix que l'on pourra se refaire »³⁰³.

Si, selon Aristote, nous sommes en face d'un exemple d'enthymème construit par le *topos* du contraire, le prédicat « *est le contraire de* » identifie ce *topos*³⁰⁴. Mais ce prédicat est sous-entendu dans l'enthymème et doit nécessairement se retrouver dans la prémisse manquante. À notre avis cette prémisse manquante pourrait être formulée comme ceci : « La paix *est le contraire de* la guerre ». Le prédicat « *est le contraire de* » sert de relation entre les termes « paix » et « guerre ». Alors nous retrouvons un syllogisme classique sous cette forme :

Prémisse 1 : [La paix *est le contraire de* la guerre]

Prémisse 2 : « En effet, si la guerre est la cause des maux actuels,

Conclusion : [alors] c'est nécessairement avec la paix que l'on pourra se refaire ».

³⁰² On retrouve dans *Rhé. à Her.* Livre 4, 25-26 des exemples de preuves fondées sur les contraires mais ceux-ci sont différents du *topos* des contraires d'Aristote. En effet, pour Aristote (comme pour l'auteur de la *Rhétorique à Alexandre*, Livre 1, 14), les preuves des contraires sont des arguments et non des figures de style comme c'est le cas dans *Rhé. à Her.*. Voir aussi, sur le même sujet, M. KRAUS, « Theories and Practice of the Enthymeme in the First Centuries B.C.E. and C.E. », p. 99.

³⁰³ ARISTOTE, *Rhétorique*, Livre 2, 13, 1.

³⁰⁴ E. DYCK, « Topos and Enthymeme », p. 113.

Le second enthymème se lit comme suit:

« S'il n'est pas honteux à vous de vendre,
[alors] il ne le sera pas non plus à nous d'acheter »³⁰⁵.

Selon Aristote, nous sommes en face d'un exemple d'enthymème qui utilise le *topos* des choses corrélatives. S'il en est ainsi, le prédicat « *est corrélatif à* » désigne ce *topos*³⁰⁶. Toutefois, puisqu'il est sous-entendu dans l'enthymème, il nous revient de proposer une prémisses qui la contient et qui peut servir de première prémisses au syllogisme qui en découlerait. Nous suggérons la prémisses suivante : « Acheter *est corrélatif à* vendre ». Nous aboutissons au syllogisme suivant :

Prémisse 1 : [Acheter *est corrélatif à* vendre]

Prémisse 2 : « S'il n'est pas honteux à vous de vendre,

Conclusion : [alors] il ne le sera pas non plus à nous d'acheter ».

L'on pourrait faire le même exercice avec tous les *topoi* généraux d'Aristote³⁰⁷. Mais il faut noter que le *topos* compris comme exposé dans les paragraphes précédents confirme la notion de *topos* dans les catégories de la logique formelle. Certes, il est important de garder les deux caractéristiques essentielles (argumentatif-enthymémique et amplificatif-descriptif) du *topos* de la rhétorique classique et maintenir qu'il peut être identifié dans la prémisses manquante à l'enthymème. Mais il faut noter que dans les *Progymnasmata*, les

³⁰⁵ ARISTOTE, *Rhétorique*, Livre 2, 13, 3.

³⁰⁶ E. DYCK, « Topos and Enthymeme », p. 113-114.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 113-116.

topoi ne sont pas toujours des enthymèmes.

Chez les auteurs des *Progymnasmata*, le *topos* apparaît plus comme une argumentation donnée à propos d'un fait connu qui est à louer ou à décommander³⁰⁸. Eugène Thionville écrit à ce sujet; « Hermogène, Théon et Aphthonius ont chacun dans leur *Progymnasmata* un chapitre sur le *κοινὸς τόπος* [...] Pour ces auteurs, le *τόπος* n'est plus ni un mot, ni une idée : c'est un développement tout fait »³⁰⁹. En ce moment, le *topos* est compris comme une deutérologie. À cet effet, dans le commentaire de Jean de Sardes sur le traitement du *topos* chez les auteurs des *Progymnasmata*, le *topos* correspond à l'épilogue dans l'argumentation d'une hypothèse³¹⁰.

En tant que « développement tout fait » (pour reprendre les termes d'Eugène Thionville), le *topos* est subdivisé en plusieurs parties. En général, on y retrouve l'argument par le contraire, l'exposition des faits, la comparaison, la maxime, un retour sur le passé de l'auteur du fait, l'intention de l'auteur, l'appel à la pitié, l'appel à la justice, les avantages ou désavantages, l'honneur et le résultat de l'action. L'incorporation d'un prologue est discutée³¹¹.

³⁰⁸ Voir les exemples de *topoi* chez Ps-Hermogène, Aphthonios, Nicolaos, dans G. KENNEDY, *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, respectivement p. 79-80, 105-108, 147-154.

³⁰⁹ E. THIONVILLE, *De la théorie des lieux communs dans les Topiques d'Aristote et des principales modifications qu'elle a subies jusqu'à nos jours*, p. 109.

³¹⁰ G. KENNEDY, *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*, p. 201.

³¹¹ Voir la discussion de Nicolaos et le commentaire de Jean de Sardes.

Il s'en suit que la nouvelle lecture du *topos* dans les *Progymnasmata* confirme que le *topos* n'est pas un thème, ni un terme général, ni nécessairement un discours enthymémique. C'est tout simplement un discours argumentatif subdivisé en parties et qui traite d'un fait donné dans le but de persuader. Les termes généraux tels que le contraire, le plus ou moins, la grandeur, etc. que nous avons fait ressortir dans notre tableau des *topoi* chez A. Théon ne sont en fait que des éléments d'argumentation du *topos* compris comme développement d'un sujet.

La seule chose que nous voyons qui rapproche le *topos* des *Progymnasmata* de l'enthymème, c'est le fait qu'il ne commence pas nécessairement par un *prooemium* ou exorde d'autant plus qu'il peut être un épilogue. De même que la première prémisse de l'enthymème est sous-entendue, l'exorde du *topos* (compris comme épilogue) est omis par l'orateur. Mais force est de constater qu'avec la compréhension de la notion de *topos* comme élaboration, la notion s'élargie au-delà du traitement formel que nous avons décrit préalablement car toutes les argumentations ne sont pas des enthymèmes. Cette compréhension du *topos* se rapproche un peu plus de la compréhension moderne du terme.

La définition et l'identification du *topos* dans le Nouveau Testament par David Bradley révèle la distance qui existe entre la première compréhension aristotélitienne (*topos* comme terme général) et la compréhension moderne du *topos* qui dérive des *Progymnasmata*. En effet, il décrit le *topos* en ces termes :

... il se distingue par le fait qu'il est composé de plus d'une phrase qui traite du même sujet. Ainsi, un *topos* pourrait être une aggrégation de proverbes ou autres courts enseignements sur le même sujet [...] Dans ce cas le groupement des proverbes (s'ils forment un vrai *topos* et ne sont pas juste un ensemble de phrases) trouve son unité dans le sujet commun. Cette unité est souvent solidifiée par

l'utilisation d'un mot récurrent qui servirait de lien [...] Dans chacun de ces cas, le mot clé joue un double rôle : il nomme le sujet discuté et au même moment, à la vue (ou au son), relie ensemble les enseignements qui composent le *topos*³¹².

Il ressort du traitement de D. Bradley que les récurrences de mots et l'unité de sujet sont les critères d'identification du *topos*. Terence Mullins ira plus loin dans sa critique de D. Bradley pour dire que « le *topos* est une forme [de discours] comportant trois éléments essentiels : une recommandation (ordre), une raison et une discussion. Deux éléments optionnels à savoir la situation analogue et la réfutation peuvent être ajoutés. Son but est de conseiller vivement à propos d'un comportement. Il n'y a pas de limite aux types de comportements traités »³¹³.

Il faut noter que malgré les efforts de D. Bradley et T. Mullins, le *topos* reste limité, par ses sujets, aux questions morales. La définition qu'en donne Abraham Malherbe est à ce sujet révélatrice. Il appelle *topos* « un traitement systématique assez bon d'une instruction morale utilisant des clichés, des maximes, des définitions courtes, etc., au lieu de ces

³¹² « ...its distinctive characteristic is that it is composed of more than one sentence dealing with the same subject. Thus a *topos* may consist of an aggregation of proverbs or other short teachings on the same topic [...] In such a case the grouping of the proverbs (if they form a true *topos* and are not just a collection of sentences) finds unity in the common subject matter. This unity is often further strengthened by the use of recurring words which may serve as a binding element [...] In each of these cases the key word serves a dual role: it is the name of the subject under discussion, while at the same time it acts, by sight (or sound) to link together the teachings which compose the *topos* », David BRADLEY, « The Topos as a Form in the Pauline Paraenesis », dans *Journal of Biblical Literature* 72 (1953), p. 243-244.

³¹³ « The Topos is a form with three essential elements: *injunction*, *reason*, and *discussion*. Two optional elements, *analogous situation* and *refutation*, might be used. Its purpose was to urge a type of behavior or attitude and there was no limit to the range of behavior discussed. », Terence MULLINS, « Topos as New Testament Form », dans *Journal of Biblical Literature* 99 (1980), p. 547.

derniers eux-mêmes »³¹⁴.

En tenant compte du fait que les valeurs morales, même si elles peuvent être communes à certaines sociétés, diffèrent considérablement d'une société à l'autre, il nous semble que la notion de *topos* ne peut pas être limitée à la morale. Elle doit s'élargir au contact des dimensions socio-culturelles des peuples et des sociétés, en l'occurrence, à la culture et à la société méditerranéenne du premier siècle lorsqu'il est question de l'interprétation de la Bible. Tel est à notre avis l'apport de la socio-rhétorique à l'analyse rhétorique avec l'introduction des rhétorolèctes. En d'autres mots, le *topos* en socio-rhétorique se teint d'un caractère socio-culturel qui élargit la notion de *topos* de la rhétorique classique et contemporaine sans toutefois la couper de celle-ci.

La nécessité d'aller au-delà des *topoi* tels que traités dans les paragraphes précédents en socio-rhétorique est bien mise en exergue par V. Robbins lorsque dans son étude sur l'herméneutique de W. Wuellner, il affirme qu'« il est nécessaire d'aller au-delà de l'analyse et de l'interprétation des *topoi* dont ont traité les moralistes hellénistiques vers d'autres *topoi* dans l'analyse et l'interprétation rhétorique du discours du christianisme primitif »³¹⁵.

³¹⁴ « By topos I mean a fairly systematic treatment of a topic of moral instruction which uses clichés, maxims, short definitions, etc., rather than the latter themselves », Abraham MALHERBE, « The Christianization of a *Topos* (Luke 12: 13-34) », dans *Novum Testamentum* 38 (1996), p. 124.

³¹⁵ « For rhetorical analysis and interpretation of early Christian discourse, it is necessary to move beyond analysis and interpretation of *topoi* that occupied the Hellenistic moralists into another *topoi* as well. » V. ROBBINS, « Where is Wuellner's Anti-Hermeneutical Hermeneutic Taking Us? From Schleiermacher to Thistleton and Beyond », dans *Rhetorics and Hermeneutics, Wilhelm Wuellner and His Influence*, J. HESTER, J. HESTER (AMADOR), éd., New York, London, T & T Clark International, 2004, p. 119.

Ces nouveaux *topoi* sont dits socio-culturels ou transculturels à partir du moment où ils caractérisent la société et la culture méditerranéenne du premier siècle dans laquelle baigne le christianisme primitif, mais qu'ils ne se limitent pas à cette seule culture³¹⁶. Ceci car, « le discours du christianisme primitif n'est pas restreint par aucune culture particulière de son temps »³¹⁷. De plus, si le terme qui désigne tel ou tel *topos* reste globalement le même, les formes et les sens qu'il prend diffèrent d'une société à une autre, d'une culture à une autre. En guise d'exemple, le discours sur l'honneur, le pur et l'impur, le mariage, sont autant de *topoi* socio-culturels ou transculturels qui prennent des formes et des sens différents selon les différentes régions du monde³¹⁸.

Les *topoi* socio-culturels émergent d'une constellation de connaissances et de valeurs socio-culturelles acquises qui, inter-reliées, sont disponibles pour une multitude de recombinaisons. Par exemple l'honneur est reliée, dans ma culture africaine, aux actes de bravoure alors qu'ailleurs elle est liée à la fortune matérielle. Tout dépend des valeurs socio-culturelles de chaque société.

Si les *topoi* socio-culturels se doivent d'être en continuité avec les *topoi* classiques, il importe de définir le *topos* socio-culturel en tenant compte du fait qu'il est le nerf d'argumentations enthymémiques ou paradigmatiques et qu'il émerge des connaissances et

³¹⁶ V. ROBBINS, « Where is Wuellner's Anti-Hermeneutical Hermeneutic Taking Us? From Schleiermacher to Thistleton and Beyond », p. 120-121.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 123.

³¹⁸ Pour un aperçu général de ces *topoi* culturels et transculturels, voir, Bruce MALINA, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Rev ed., Louisville, John Knox, 1993, Jerome H. NEYREY, *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Hendrickson, Peabody, 1991.

valeurs sociales et culturelles acquises. À la lumière de cette remarque, nous nous référons au *topos* socio-culturel comme étant un discours commençant par une assertion certaine ou probable dérivant d'un ensemble de formes de connaissances, de valeurs et de conventions sociales et culturelles, et servant à construire un raisonnement enthymémique et/ou paradigmatique dans la description amplifiée d'un fait donné. Si telle est notre définition du *topos*, la question est maintenant de savoir comment l'identifier.

À la suite de D. Bradley et T. Mullins nous proposons que le *topos* socio-culturel soit identifié en quatre étapes :

(1) À l'aide de la texture intra-textuelle, regrouper les termes répétitifs qui évoquent des thèmes retraçables dans la culture biblique et hellénistique du premier siècle ;

(2) identifier, en premier lieu, l'**assertion** (recommandation, maxime, exposition de fait) qui est véhiculée par le thème évoqué par les termes récurrents. Ce thème n'est pas le *topos* en soi. Il désigne le sujet développé dans le *topos* ;

(3) trouver dans le texte les arguments qui confirment, réfutent ou clarifient l'assertion. Ces arguments forment la **raison**. La « raison » n'est pas forcément une seule affirmation qui justifie l'assertion principale. C'est plutôt l'ensemble des arguments qui supportent la recommandation, la maxime ou l'exposition de fait préalablement énoncé par l'auteur et/ou les conséquences de l'assertion première. Il apparaît donc que le terme « raison » ne désigne pas ici une prémisse d'un syllogisme classique ;

(4) distinguer les **conséquences** qui découlent de la prise en compte ou non de la thèse soutenue par l'assertion première.

En somme le *topos* socio-rhétorique comporte trois éléments : l'assertion, la raison

et les conséquences. Illustrons notre démarche par deux exemples tirés de la Bible.

Exemple 1 : Mt 5, 17-20 : *topos* de la Loi

Assertion probable ou certaine (recommandation) : « N'allez pas croire que je sois venu abroger la Loi et les Prophètes : je ne suis pas venu abroger mais accomplir

Raison : Car, en vérité je vous le déclare, avant que ne passent le ciel et la terre, pas un i, pas un point sur le i ne passera de la loi, que tout ne soit arrivé.

Conséquences : Dès lors celui qui transgressera un seul de ces plus petits commandements et enseignera aux hommes à faire de même sera déclaré le plus petit dans le royaume des cieux ; au contraire, celui qui les mettra en pratique et les enseignera, celui-là sera déclaré grand dans le Royaume des cieux. Car je vous le dis : si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des Pharisiens, non, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux ».

Il faut noter que le terme « Loi » qui est à la fois le thème dans ce cas, revient deux fois explicitement, une fois sous la forme de « commandements » et une autre fois sous la forme de « les » au verset 19. Au total quatre fois en quatre versets. On y distingue clairement les trois parties. Ici l'assertion qui comporte le thème est une injonction.

Exemple 2 : Ap 18, 7-8 : *topos* du jugement³¹⁹

Assertion probable ou certaine (exposition de fait) : «Autant elle s'est complu dans la gloire et le luxe, autant rendez-lui de tourment et de deuil. Puisqu'elle dit en son coeur : je trône en reine et ne suis point veuve, jamais je ne verrai le deuil,

Conséquence : à cause de cela viendront sur elle, en un seul jour, les fléaux qui lui sont destinés: mort, deuil, famine, et elle sera consumée par le feu.

Raison : Car puissant est le Seigneur Dieu qui l'a jugée ».

³¹⁹ V. Robbins a identifié dans cet enthymème un *topos* apocalyptique du jugement dernier qu'il a nommé *topos* de la catastrophe finale (*final catastrophe*). V. ROBBINS, « The Intertexture of Apocalyptic Discourse in the Gospel of Mark », à paraître dans *Intertexture of Apocalyptic Discourse*, D. WATSON, éd..

On peut remarquer dans cet exemple que la raison vient après la conséquence car la raison n'est pas directement reliée à l'exposition du fait mais plutôt à la conséquence qui découle du fait lui-même. On remarquera que le mot deuil est répété trois fois, mais le *topos* ne se résume pas à ce terme. Le deuil est compris dans l'ensemble des fléaux qui constituent le jugement de Dieu. Le thème « jugement » est plus inclusif et plus complet pour décrire le sujet développé par le *topos* en question.

En somme, le *topos* socio-culturel n'est pas un *topos* général classique. Il ne se résume pas à une argumentation enthymémique. Il ne se résume non plus au terme récurrent. Il est le discours argumentatif sur un sujet qu'évoque la récurrence des termes dans le texte.

Parlant de sa caractéristique socio-culturelle, l'introduction des *topoi* dans l'analyse socio-rhétorique est importante sur deux plans à notre étude du discours de Paul à Athènes. D'abord sur le plan du texte lui-même, nous avons établi plus haut qu'il est à cheval entre la culture juive-chrétienne et la culture gréco-romaines. Il développe nécessairement des *topoi* socio-culturels qui sont des combinaisons et des recombinaisons des formes de pensées juives, chrétiennes, et gréco-romaine. Ensuite sur le plan du lecteur/interprète que nous sommes, nous abordons le texte avec nos pré-supposés socio-culturels qui nous font lire le texte suivant des *topoi* qui nous sont familiers et qui ne sont pas forcément des *topoi* classiques du fait de notre culture.

VI. Conclusion

Où sommes-nous rendus dans notre compréhension de l'approche socio-rhétorique? La socio-rhétorique se présente globalement comme une approche progressiste qui fait siennes les outils d'analyse tant des approches socio-scientifiques que de la rhétorique classique. Du même coup, il nous apparaît qu'à plusieurs égards, elle pousse l'analyse des textes néo-testamentaires un peu plus loin que la rhétorique classique sans s'en détacher complètement ; ce pour deux raisons.

Premièrement, la socio-rhétorique est avant tout une approche pratique même si elle emprunte des théories de diverses autres méthodes. Elle prend en compte à la fois le texte, son monde de production et son audience. Sur ce plan, elle diffère de la rhétorique classique en tant que pratique qui se concentre sur le discours-texte et son étude en dehors de toute considération de l'auteur impliqué et du lecteur impliqué ou du lecteur/interprète³²⁰. En d'autres mots (pour reprendre les catégories de Sandra Schneiders) la rhétorique classique pratique s'est limitée au monde du texte et a ignoré le monde derrière et devant le texte³²¹. Or le monde derrière le texte, c'est-à-dire tant l'histoire rédactionnelle que socio-culturelle (qui porte une partie de la compréhension du texte) ne peut pas être balayé du revers de la main dans la compréhension et l'interprétation du texte. Cela, les méthodes historico-critiques et socio-scientifiques l'ont bien compris. La rhétorique classique en tant que

³²⁰ Voir les commentaires de W. Wuellner présentés dans l'essai d'épistémologie de la socio-rhétorique au début de cette partie.

³²¹ Sandra SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre: l'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte*, (*Lectio Divina* 161, tra. Jean-Claude Breton et Dominique Barrios-Delgado). Paris, Cerf, 1995.

pratique n'est pas dotée d'outils lui permettant de rapprocher le monde derrière le texte du monde du texte. Le mérite de l'approche socio-rhétorique c'est d'avoir su, par l'introduction des différentes contextures et textures, faire ce rapprochement en profitant des legs des méthodes historico-critiques et socio-scientifiques.

Plus concrètement, l'analyse de l'élaboration d'un enthymème à l'aide de la texture argumentaire, par exemple, ne saurait ignorer la dimension socio-culturelle du discours d'autant plus que la clé de la compréhension de l'enthymème réside dans le discernement de la prémisses manquante. Or nous savons que la raison principale pour laquelle l'auteur fait fi de celle-ci est parce qu'elle est connue par tous ceux à qui s'adresse le discours. En d'autres termes, l'enthymème ne fonctionne que dans les limites d'une société et d'une culture données parce que les gens de cette culture partagent les mêmes valeurs qui leur permettent de comprendre la prémisses manquante. Si tel n'est pas le cas, il serait préférable de faire usage d'un syllogisme classique, logique et compréhensible par tous quelle que soient la société et la culture. Ainsi, pour mieux cerner l'argumentation des textes néo-testamentaires, il importe de saisir les prémisses manquantes des enthymèmes chrétiens (au cas où ils sont utilisés) en allant puiser dans la société et la culture méditerranéennes du premier siècle et peut-être au-delà. Ce constat s'avère d'une acuité plus grande dans le cas du discours de Paul à Athènes où le lecteur/interprète est placé au croisement de la culture gréco-romaine et de la culture juive-chrétienne.

Deuxièmement, même lorsque la socio-rhétorique porte son attention sur le monde devant le texte, c'est-à-dire le monde du lecteur/interprète, elle diffère de la rhétorique classique en tant que théorie en ce sens qu'elle ne produit pas un discours destiné à être

projeté dans le domaine politique, publique ou éthique pour faire adhérer les gens, par exemple, à une cause politique. Contrairement à la rhétorique classique en tant que théorie, l'objectif de la socio-rhétorique n'est pas de créer ou d'enseigner à des étudiants à écrire des discours qui doivent être énoncés sur la place publique pour la défense d'une cause. L'attention de la socio-rhétorique sur le monde devant le texte s'adresse avant tout au lecteur/interprète qui vient à la rencontre du monde du texte. La socio-rhétorique enseigne donc au lecteur/interprète comment lire et interpréter le texte et non comment l'écrire dans la défense d'une cause.

Tout comme dans le cas de la production et l'énonciation du discours enseignées par la rhétorique classique en tant que théorie, la lecture et l'interprétation par l'approche socio-rhétorique requiert une dimension éthique. Sur ce point, la socio-rhétorique emprunte énormément à l'herméneutique philosophique. En effet, la texture idéologique a fait sienne la notion de pré-compréhension de l'herméneutique philosophique en demandant, entre autres, au lecteur/interprète non seulement de reconnaître ses pré-jugés mais de les dévoiler avant d'aborder le texte. L'analyse du texte commence alors par l'analyse du moi-lecteur/interprète. La question de l'éthique en socio-rhétorique se pose donc entre le lecteur/interprète et les lecteurs de son interprétation alors qu'en rhétorique classique elle se pose entre le locuteur et son audience. À notre connaissance, nul part avant, l'analyse rhétorique n'a fait une telle démarche vis-à-vis du lecteur/interprète.

En somme, la prise en compte du monde derrière le texte, du monde du texte et du monde devant le texte dans une même et unique analyse apparaît inévitablement comme une tâche colossale au lecteur/interprète. En fait, ce que propose l'approche socio-

rhétorique c'est une ligne directrice qui permette au lecteur/interprète d'aller programmatically d'un monde à l'autre. Ceci, par l'utilisation des différentes contextures et textures pour déterminer en fin de compte le discours rhétorique que véhicule le texte. Pour ce faire, les textes, en l'occurrence les discours néo-testamentaires doivent être replacés dans un contexte de communication persuasive où le monde derrière le texte représente le locuteur, le monde du texte le médium, et le monde devant le texte l'auditoire. Avec ce modèle, il ne peut pas y avoir de communication si un des trois éléments de ce trio vient à manquer. Il faut nécessairement trouver la ligne directrice qui rassemble ces trois éléments. Voilà, nous semble-t-il, à quoi se résume l'approche socio-rhétorique en tant que nouveauté et continuité de la rhétorique classique. Il importe maintenant de mettre notre perception de cette approche à l'épreuve en l'appliquant au discours de Paul à Athènes.

Quatrième partie : Lecture socio-rhétorique de *Actes* 17, 15 – 18, 1

I. Introduction

Souvenons-nous, le but de notre recherche est de faire ressortir que le discours à Athènes est un cas typique de rhétorique idéologique parce qu'il peut être compris dans le cadre d'une communication persuasive. Comme tel, il sert à faire déplacer un auditoire d'une situation socio-culturelle donnée vers une autre ou à renforcer l'auditoire dans sa situation socio-culturelle première en utilisant la prosopopée comme médium.

Idéalement, notre hypothèse se vérifie à trois niveaux (de communication persuasive) dont deux peuvent se distinguer dans le contexte immédiat du discours lui-même et l'autre dans la mission évangélisatrice de l'Église.

Premier niveau : Paul parlant aux **Athéniens**. C'est le discours proprement dit. Si nous nous mettons strictement à ce niveau, l'idéologie paulinienne serait celle de convaincre les Athéniens de la réalité chrétienne. Nous sommes strictement dans le monde du texte.

Deuxième niveau : Luc parlant à son auditoire que nous symboliserons par **Théophile** (*Lc* 1, 1-4, *Ac* 1, 1). L'idéologie lucanienne est la tentative de convaincre Théophile de la perspicacité du message chrétien. Ce niveau discursif présuppose que Luc met le discours dans la bouche de Paul par la technique rhétorique dite prosopopée. Il est aussi révélateur du monde derrière le texte et d'une partie du monde devant le texte mais il complète les informations du monde du texte car il permet d'apprécier le médium de la communication qu'est la prosopopée.

Troisième niveau : L'Église aux évangélisants. L'idéologie de l'Église est, dans son œuvre évangélisatrice, de convaincre ceux que nous appelons les évangélisants (ceux qui sont en train d'être évangélisés) du bien fondé de la foi chrétienne en utilisant le discours que Luc a fait dire à Paul à Athènes. Nous sommes strictement dans le monde devant le texte. Ces trois niveaux peuvent être schématisés comme suit :

3^{ème} niveau { **Église**-----*Idéologie missionnaire*-----> **Évangélisants**



2^{ème} niveau { **Luc**-----*Idéologie lucanienne*-----> **Théophile**



1^{er} niveau { **Paul**---*Idéologie paulinienne* --> **Athéniens**

Mais, à partir du moment où nous avons posé comme prémisse que le discours en soi est une prosopopée, les deux premiers niveaux s'entrecroisent et se mêlent. Les distinguer formellement détruirait la base même de notre lecture de ce texte en tant que prosopopée. Cela reviendrait à séparer Luc de Paul alors que nous savons que si Luc est l'auteur de la prosopopée, il n'existe en fait qu'un seul auteur et non deux. Toutefois, cette distinction pourrait être possible à l'aide de la méthode narrative.

Comment pouvons nous procéder de manière programmatique pour élucider à l'aide de la socio-rhétorique les trois niveaux sus-décrits? Comment faire pour faire ressortir, une fois ces niveaux déterminés, les éléments rhétoriques et socio-culturels

contenus dans chaque niveau discursif et qui font du discours à Athènes une prosopopée idéologique?

G. Bloomquist, dans un essai épistémologique de socio-rhétorique, comprend la communication humaine et le sens comme une rencontre de langages et de systèmes de langages. En partant de cette prémisse, il propose que le devoir premier en socio-rhétorique est de reconnaître ou d'identifier ces rencontres dans le texte par l'entremise de l'observation³²². Ce que propose Bloomquist comme point de départ de toute analyse socio-rhétorique et qu'il appelle observation peut se faire en utilisant la contexture intratextuelle.

En effet, il nous revient, par cette contexture, d'identifier en premier lieu les mots, les expressions, qui reviennent le plus souvent et qui tissent entre eux des relations logiques et importantes pour la compréhension du texte. Mis dans des termes socio-rhétoriques, nous ferons donc usage des textures répétitives et progressives pour cette identification. En fait cette identification des mots et des termes nous conduira à l'identification des *topoi socio-culturels* contenus dans le discours.

³²² « Thus, a first highly preliminary stage in socio-rhetorical analysis seems to me a recognition and reflection of this reality that consists for the most part in the **observation of encounters of language and language systems**. This **observation** consists in just that: observation.[...] **At the outset, then observation as an experience of an encounter seems a crucial starting point for socio-rhetorical analysis**. It alerts us, as a ringing bell does, to something, though we may not know what. That comes later. At this point, there is no one angle that is right or primary; all that is important is that no angles be excluded from consideration», G. BLOOMQUIST, « A Possible Direction for Providing Programmatic Correlation of Textures in Socio-Rhetorical Analysis », dans S. E. PORTER, D. L. STAMPS, éd., *Rhetorical Criticism and the Bible*, JSNTS 195. Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002, p. 67-68. (Les caractères gras sont de nous).

Or dans notre étude de la prosopopée nous avons montré qu'une des caractéristiques de cette figure de pensée est le développement des *topoi*. Ce faisant, l'identification des *topoi* répondra au critère de l'existence des *topoi* dans le discours de Paul à Athènes. Cette première démarche méthodologique se situe au premier niveau discursif décrit plus haut.

Une fois que les *topoi* seront identifiés, il importera de montrer leur pré-existence dans la culture et la mentalité sociale biblique et hellénistique. À cet effet, nous utiliserons la contexture intra-textuelle. Cette deuxième démarche qui se situe à califourchon entre le premier et le deuxième niveau discursif (puisque'elle montre comment Luc fait le lien entre les éléments du texte et d'autres textes) dévoile une partie de la stratégie idéologique de Luc. Elle montrera que les éléments qui entrent dans la constitution des *topoi* du discours existaient dans les deux cultures qui forment l'arrière-fond du discours.

Une fois la pré-existence des *topoi* montrée, la prochaine étape sera de voir comment Luc se les (*topoi*) approprie dans son argumentation en utilisant les catégories de la prosopopée, c'est-à-dire le développement de ces *topoi* selon les trois temps de la prosopopée. Nous utiliserons à cet effet la texture argumentaire. Cette troisième étape nous amènera à conclure que le discours n'est en fait qu'un discours sur le sacré qui prépare l'auditoire aux notions christologiques de la résurrection et du jugement dernier. Pour montrer comment Luc utilise les *topoi* dans son discours sur le sacré, nous ferons usage de la texture sacrée. Ceci nous conduira à l'analyse des **types de rhétorolèctes**

auxquels nous pensons avoir affaire dans ce discours de Paul et la fonction du discours de Paul à Athènes en rapport avec la communauté de Luc (idéologie lucanienne).

Avec la détermination des rhétorolèctes à partir des *topoi*, nous aurons fini avec le sujet développé dans le discours. Pour compléter les critères relatifs à la prosopopée et voir la position socio-culturelle finale suggérée par le discours, il nous restera à discuter des *éthè* du personnage mis en scène (Paul) et de l'auditoire tant hors du discours que dans le discours. Les implications de notre analyse nous conduiront à proposer une certaine démarche à suivre dans l'herméneutique socio-rhétorique. Celle-ci concernera la compréhension et la fonction du discours de Paul à Athènes dans l'économie évangélisatrice de l'Église (idéologie de l'Église).

II. Délimitation du texte

Le discours de Paul à Athènes s'inscrit dans un grand ensemble que constitue le livre des *Actes*. D'une manière plus restreinte, Luc le situe dans un contexte géographique, celui d'Athènes (tableau #1). Cette situation géographique est révélée par la répétition d'Athènes en *Ac* 17,15 (*Ἀθηνῶν*), *Ac* 17,16 (*Ἀθηναίς*), *Ac* 17,22 (*Ἀθηναῖοι* - Athéniens) et en *Ac* 18, 1 (*Ἀθηνῶν*).

À trois reprises, Luc cite explicitement le nom de Paul: *Ac* 17,15 (*Παῦλον*), *Ac* 17,16 (*Παύλου*) et en *Ac* 17,22 (*Παῦλος*). Il est cité implicitement dans le verbe *χωρισθεὶς* (il s'étant éloigné) en *Ac* 18, 1.

On note aussi trois occurrences du terme de résurrection. D'abord en 17,18 : *ἀνάστασιν* avant la déclamation proprement dite de Paul, puis en 17,31 sous forme de participe présent *ἀναστήσας* et enfin une reprise du nominatif *ἀνάστασιν* en 17,32. On notera l'encadrement du discours proprement dit par la première et la dernière apparition de ce substantif.

L'Aréopage apparaît deux fois. Une première fois en 17,19 à l'accusatif masculin : *Ἄρειον Πάγον*. Une deuxième fois en 17,22, juste avant le discours, au génitif masculin : *Ἀρείου Πάγου*. Cette deuxième apparition est précédée par la préposition au datif *μέσῳ* qui revient une deuxième et dernière fois après le discours en 17,33 au génitif sous la forme *μέσῳ*. Tout porte à croire que la répétition de *μέσῳ* appelle une reprise implicite de l'Aréopage d'autant plus que la construction grammaticale du verset 22 est semblable à celle du verset 33 à la seule différence que la préposition *ἐν* (dans) du verset 22 et *Ἀρείου Πάγου* sont remplacés par *ἐκ* (hors de) et

αὐτῶν (eux). On peut donc rapprocher *αὐτῶν* comme le contenu de l' *Ἀρείου Πάγου*, ce dernier étant le contenant. On retiendra une fois encore l'encadrement du discours proprement dit par les apparitions de *μέσος* sous ses deux formes sus-dites et des prépositions *ἐν* et *ἐκ*.

Quelques autres répétitions retiennent notre attention. Le substantif *θεὸς* (dieu) apparaît six fois, sous diverses déclinaisons, du verset 17,23 au 17,30 soit près d'une occurrence par verset. Jusqu'à maintenant aucun autre mot n'a atteint ce record et cette concentration. Il est suivi de près par les quatre apparitions de diverses formes du substantif *ἄνθρωπος* (homme) en 17,25; 26; 29 et 30. Faut-il comprendre par là une relation entre les êtres humains et la divinité? Cela reste à justifier.

En dehors de ces deux plus fortes apparitions et concentrations, il faut noter la double occurrence du substantif *γῆς* (terre) en 17,24 et 26, de même que celle du nominatif singulier *γένος* en 17,28 et 29 puis celle du génitif pluriel *νεκρῶν* en 17,31 et 32. On tiendra compte aussi de la triple occurrence des déclinaisons de *ἄνδρες* en 17,22; 31; 33.

Outre ces répétitions de substantifs qui, en fait, suggèrent des inclusions, nous pouvons relever des répétitions de verbes ou prédicats qui renforcent ces inclusions sous un angle narratif (tableaux # 1 & 2). À cet égard, le verbe *θεωρέω* (regarder, observer) est apparu trois fois sous diverses formes, en l'occurrence *θεωροῦντος* (observant) en 17,16, *θεωρῶ* (j'observe) en 17,22 et *ἀναθεωρῶν* (considérant de nouveau ou considérant à fond) en 17,23. Dans la même veine, on notera la double utilisation du

verbe « trouver » ; d'abord à l'aoriste second indicatif actif *εὑρον* (j'ai trouvé) en 17,23 puis à l'aoriste optatif actif *εὔροειν* (puissent trouver) en 17,27.

On remarque une concentration du verbe *λέγειν* (dire) entre les versets 18 et le 22 du chapitre 17. En effet, ce verbe apparaît deux fois au 17,18 sous les formes *ἔλεγον* (disaient) et *λέγειν* (dire). On le retrouve au 17,19 sous la forme *λέγοντες* (disant), au 17,21 comme *λέγειν*, et une dernière fois en 17,33 sous la forme *εἶπαν* (dirent). Il faut noter l'unique utilisation, dans ce passage, du verbe *φημι* (rendre visible, manifester sa pensée par la parole) à la troisième personne de l'imparfait du mode indicatif *ἔφη* (qui peut se traduire par « il dit ») en 17,22. Si on le traduit ainsi, on peut valablement l'ajouter aux autres occurrences du verbe « dire » pour porter le nombre total de ses utilisations à six dans cette péricope.

Les occurrences répétitives de *λέγειν* et l'utilisation de *φημι* semblent traduire un vif désir soit d'expression soit d'écoute d'autant plus que ces deux actes sont corrélatifs à la parole. Ce désir se manifeste dans la double apparition du verbe *θέλω* (vouloir) en 17,18 et 17,20. Dans le premier cas, il s'applique à Paul et dans le deuxième cas à ses dires lors des discussions sur l'*ἀγορά* (agora, 17,17). Le désir de l'écoute est aussi manifeste dans la triple apparition du verbe *ἀκούειν* (écouter) en 17,21, au participe aoriste premier actif *ἀκούσαντες* (ayant entendu) puis au futur *ἀκουσόμεθα* (entendrons) en 17,32. Un autre désir est manifeste : celui du savoir. En effet, l'infinitif actif *γινῶναι* (connaître) apparaît en 17,19 et 20. La connaissance traduite dans *γινῶναι* semble être annihilée par la double occurrence des termes relatifs à la non-connaissance tels que le

génitif masculin singulier *ἀγνώστῳ* (inconnu) et le participe présent actif *ἀγνοοῦντες* (ignorant).

Attardons-nous sur les mouvements et les positions du corps physique des personnages qui se manifestent dans le texte (tableau #2). Au chapitre 17,15, Paul est amené aux portes d'Athènes. Le verbe utilisé par le narrateur est *ἡγάγον* (menèrent), aoriste second actif de *ἄγω* (mener, conduire, guider). Le même verbe sera utilisé au verset 19 lorsque Paul est introduit à l'Aréopage.

Ceux qui menèrent Paul aux portes d'Athènes font demi-tour. Ils partirent. Mais ils reçurent l'ordre de dire à Silas et Timothée de venir vers Paul. Pour le mouvement futur de ces deux hommes, le narrateur emploie *ἔλθωσιν* (vinssent), aoriste second subjonctif de *ἔρχομαι* (venir, aller, s'en aller). Le même verbe sera, par la suite, repris trois fois et en rapport avec Paul. En effet, Paul, après avoir été conduit à deux reprises, s'arrête de lui-même et se tient debout au milieu de l'Aréopage. Le narrateur fera alors l'unique usage dans notre péricope de *σταθεῖς*, aoriste premier passif de *ἵστημι* (placer debout, pousser en avant, immobiliser). Paul s'est donc immobilisé à l'Aréopage et s'est placé debout. Comparativement aux versets précédents, il n'y a plus de déplacement de corps, il n'y a plus de va-et-vient.

Mais après ce calme qui correspond à la scène de l'Aréopage, les corps se remettent en mouvement. Le narrateur reprend le verbe *ἔρχομαι* : Paul s'en alla (*ἐξῆλθεν*) du milieu de l'Aréopage au verset 33 puis il alla (*ἦλθεν*) à Corinthe au chapitre 18, 1. Dans le même verset on retrouve *χωρισθεῖς*, aoriste premier passif de *χωρίζω* (s'éloigner).

Entre temps, au début de son discours, Paul avait fait savoir qu'il avait parcouru la ville d'Athènes. Il fait usage de la même racine verbale *διερχόμενος* (parcourant). Ce mouvement dont parle Paul est à remettre parmi les déplacements des corps avant la cessation des mouvements à l'Aréopage.

En définitif, nous avons une progression du type :

menèrent → parcourant → se dressant → s'en alla

Autrement dit :

mouvement → arrêt → mouvement

Considérant que le mouvement de Paul concernant sa visite de la ville d'Athènes est antérieur au discours proprement dit, il est important de noter que la phase de l'arrêt correspond à la scène de l'Aréopage. Ceci est encore plus évident lorsqu'on considère les cadres spatiaux d'une part, les intrigues et la progression des actants d'autre part.

Le narrateur délimite deux cadres spatiaux. D'abord, il donne une vue globale d'Athènes : la ville était pleine d'idoles, *κατείδωλον οὐσαν τὴν πόλιν*. En dehors des idoles, on note la présence dans Athènes d'une synagogue (17,17) et d'une place publique, l'Agora (17,17). Puis il fait un plan rapproché du lieu où va se dérouler l'essentiel de la scène, l'Aréopage. Au verset 19, il introduit Paul devant l'Aréopage : *ἐπιλαβόμενοι τε αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἀρειον Πάγον ἤγαγον*, mais sans le faire entrer au milieu de l'assemblée. Paul est au seuil de l'Aréopage d'où l'utilisation de *ἐπὶ* (devant). C'est de la même façon que Paul avait été introduit aux portes d'Athènes à la seule différence que *ἕως* (jusqu'à) est utilisé à la place de *ἐπὶ*. Le verbe *ἤγαγον* est demeuré le même (17,15). Tout comme au verset 15, du seuil de l'Aréopage, Paul entre en son sein, voire en son milieu : *Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου Πάγου*.

Le groupe de mots *ἐν μέσῳ* marque la fin de la borne supérieure du gros cadre spatial que constitue l'ensemble de la ville d'Athènes. Du même coup, il introduit le second cadre spatial, celui de l'Aréopage. Celui-ci prend fin avec *ἐκ μέσου* en 17,33.

Après la sortie du cadre de l'Aréopage, le narrateur fait sortir Paul du grand cadre athénien en 18,1 par *ἐκ τῶν Ἀθηνῶν* en parallèle à *ἐν Ἀθήναις* du 17,16.

Il est intéressant de remarquer qu'à chaque cadre spatial correspond une unité thématique donnée. Ainsi, à l'unité formée par les termes de résurrection, d'écoute et de mort correspond le gros cadre athénien. Puis à l'unité formée par les termes Dieu, êtres humains et race correspond le cadre aréopagiste.

Les intrigues et la progression des actants dans ces cadres spatiaux sont assez révélateurs. Aux portes d'Athènes, le regard du lecteur est attiré vers la séparation entre Paul et les frères (*οἱ ἀδελφοὶ*) qui l'avaient conduit jusque là (17,14). On ne les retrouvera plus dans la suite de la péricope. Seul Paul entre dans Athènes. Il est peint comme quelqu'un dont l'esprit s'exaspérait dans son être (*παρωζύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ*) en 17,16 après qu'il ait observé que la ville était pleine d'idoles. Cette information, nous la tenons du narrateur par la magie narratologique d'une focalisation interne de Paul³²³. À ce point, Paul s'entretiendra donc (*οὖν*, dont c'est la première occurrence dans le texte, 17,17) à ce propos avec des Juifs dans les synagogues et avec des personnes qui font preuve de piété envers Dieu et ceux qui passaient sur la place publique (l'agora, 17,17). Parmi ceux-ci figurent particulièrement les philosophes épicuriens et stoïciens (17,18).

³²³ On distingue trois sortes de focalisations en analyse narrative : la focalisation interne qui permet à l'auteur d'entrer dans le personnage pour y voir ce qu'il pense et ce qu'il ressent, la focalisation externe qui se limite aux aspects que tout observateur peut voir, et enfin, la focalisation zéro qui est le dépassement du cadre du récit par le narrateur afin d'apporter des éléments antérieurs à l'immédiat du texte, éléments sans lesquels cette partie du texte serait floue. (Voir Mieke BAL, *Narratology, Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto, University of Toronto Press, 1997, p. 142).

L'introduction de ces philosophes par le narrateur donne lieu aux premiers discours directs :

– 1^{er} groupe de philosophes : « Que veut dire ce jacasse? » (17,18)³²⁴

– 2^{ème} groupe de philosophes : « Il semble être un prédicateur³²⁵ des divinités étrangères » (17,18)³²⁶.

Dans cette courte expression d'opinion des philosophes, qu'on les conçoive les uns comme des épicuriens et les autres comme des stoïciens ou non, Paul est caractérisé comme une jacasse ou littéralement un « ramasseur de graines », *σπερμολόγος*, et de prédicateur de divinités étrangères. Cette description de Paul se situe en dehors de l'Aréopage, quelque part dans les rues d'Athènes et à l'Agora.

Pourquoi est-il traité de *σπερμολόγος* et de *καταγγελεὺς*? La raison, les philosophes ne la donnent pas directement. C'est le narrateur qui nous la donne. Il pense que c'est parce que (*ὅτι*), Paul « annonçait Jésus et la résurrection comme bonne nouvelle » (17,18). Comme nous l'avons dit plus haut, ce verset marque l'ouverture de l'unité thématique de la résurrection qui est mise en relation avec la proclamation et l'écoute.

³²⁴ « τί ἂν θέλοι ὁ σπερμολόγος οὗτος λέγειν »

³²⁵ Le mot « *καταγγελεὺς* » sera employé sous forme de verbe, *καταγγέλλειν* (annoncer, proclamer), en 17, 23. Comme l'affirme Édouard Delebecque, (*Études sur le grec du Nouveau Testament*. Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 1995, p. 238) Paul utilise plus souvent le verbe *κηρύσσειν* quand il s'agit de la proclamation de la parole.

³²⁶ « ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι »

Le verset 17,18 suggère la connaissance de Jésus et la résurrection comme le motif qui a poussé les philosophes à se saisir de Paul et le faire comparaître devant l'Aréopage. Leur désir de connaissance de ce Jésus et de cette résurrection, perçus dès lors comme des choses nouvelles et des divinités étrangères, se traduit par le deuxième groupe de discours directs :

– les philosophes : « Pourrions-nous savoir, disaient-ils, quelle est cette nouvelle doctrine que tu exposes? En effet, tu nous rabats les oreilles avec des propos étranges et nous voulons savoir ce qu'ils veulent dire »³²⁷.

Le motif de la demande des philosophes n'est pas étranger au narrateur. Par une focalisation zéro, il fait savoir au narrataire que les Athéniens sont souvent à la recherche des choses toujours plus nouvelles (*καινότερον*, 17,21).

À partir du verset 22 (début de la prosopopée proprement dite) d'autres actants entrent en scène. Il s'agira de Dieu (17,23) et des êtres humains (17,25). Ce changement d'actants correspond à un changement de scène : le lecteur suit Paul qui passe de l'Agora à l'Aréopage. Il correspond aussi à un changement de discours inattendu par le lecteur. En effet, le lecteur s'attend à voir une élaboration sur la personne de Jésus et la notion de résurrection, étant donné qu'ils sont le motif de la comparution. Au contraire, l'entrée en scène de Dieu et des humains ouvre la deuxième unité thématique traitant du rapport entre Dieu et les humains.

³²⁷ « δυνάμεθα γινῶναι τίς ἡ καινὴ αὕτη ἢ ὑπὸ σοῦ λαλουμένη διδαχὴ ; ξενίζοντα γάρ τινα εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν βουλόμεθα οὖν γινῶναι τίνα θέλει ταῦτα εἶναι »

Un autre changement d'actants survient au verset 17,32 : pour la première et la dernière fois, l'assemblée de l'Aréopage réagit. Ce sera le dernier discours direct de la péricope : « Nous t'entendrons là-dessus une autre fois »³²⁸. Le narrateur a pris soin de mentionner ce sur quoi l'assemblée de l'Aréopage aimerait entendre Paul la prochaine fois : la résurrection des morts (17,32a).

Un dernier changement d'actants survient au verset 34 après le discours. Dieu et les êtres humains font place à des actants jusque là inconnus du lecteur: Denys l'Aréopagite et la seule femme explicitement citée dans la péricope, Damaris. Ce nouveau changement d'actants est corroboré par *ἐκ μέσου* qui marque la sortie de Paul du milieu de l'Aréopage au verset 32.

Récapitulons : Que pouvons-nous retenir de ce premier groupe de répétitions?

Cinq remarques ressortent des répétitions, des changements d'actants et des cadres spatiaux. Premièrement, il nous semble qu'il existe un lien entre les mentions d'Athènes et celles de Paul. En effet, nous avons constaté qu'à chaque fois que le nom de Paul est mentionné de *Ac* 17, 15 à *Ac* 18, 1, il est suivi de la mention d'Athènes ou Athéniens. Deuxièmement, l'acte d'observation est faite par Paul toutes les fois que ce verbe apparaît. En d'autre mots, Paul est sujet principal du verbe regarder ou observer. Troisièmement, l'emploi du verbe « dire » se concentre à quelques versets avant le début du discours de Paul proprement dit au verset 22. On notera le changement de verbe : de *λέγειν*, l'auteur est passé à *φημι* comme pour signifier que celui qui va bientôt parler donnera son opinion sur quelque chose ou reprochera quelque chose à son

³²⁸ « ἀκουσόμεθά σου περὶ τούτου καὶ πάλιν ».

interlocuteur³²⁹. Quatrièmement, la péricope présente des discours directs dont le plus long correspond à l'entrée de Paul à l'Aréopage. Enfin, les deux changements d'actants indiquent que la péricope comprend trois sections : une section allant de *Ac* 17,15 à *Ac* 17,21, une autre de *Ac* 17,22 à *Ac* 17,31 puis la troisième de *Ac* 17,32 à *Ac* 17,34.

Ces remarques nous conduisent à deux points importants :

(1) Les inclusions : La première occurrence en *Ac* 17,15 de *Ἀθηνῶν* et sa dernière en *Ac* 18,1 forment une grande inclusion qui semble délimiter les bornes supérieure et inférieure de la péricope. Cette délimitation apparente est géographique puisqu'elle limite les actions qui vont se dérouler entre ces deux bornes à Athènes. Une autre inclusion nous est révélée par la première occurrence de *ἀνάστασιν* en 17,18 et une dernière occurrence en 17,32. Contrairement à l'inclusion précédente, celle-ci est plutôt thématique : la résurrection. Cette inclusion thématique est suivie d'une autre formée par *ἀκούειν* en 17,21 et *ἀκουσόμεθα* en 17,32. Le thème, on pourrait l'imaginer, est l'écoute.

(2) Une deuxième inclusion géographique est signalée par *ἐν μέσῳ* en 17,22 et *ἐκ μέσου* en 17,33. Ils indiquent l'entrée et la sortie de Paul du milieu de l'Aréopage. Ainsi, l'auteur après avoir donné le cadre spatial général de l'action, spécifie le lieu exact où la scène se déroule dans la ville d'Athènes. Cette deuxième et dernière inclusion géographique est suivie de deux inclusions thématiques : le thème de Dieu

³²⁹ Le verbe *φημι* s'emploi aussi pour introduire un locuteur ou pour résumer ce qu'a dit ce dernier.

ouvert par *θεῶ* en 17,23 et fermé par *θεῶς* en 17,30. Ensuite le thème de l'homme ouvert par *ἀνθρωπίνων* en 17,25 et fermé par *ἀνθρώποις* en 17,30.

(3) Si l'entrée (17,15) et la sortie (18,1) de Paul d'Athènes n'ont pas de raison assez remarquable, par contre son entrée (17,18-21) et sa sortie (17,32-33) de l'Aréopage sont liées à la demande explicite des philosophes athéniens et des aréopagites. L'expression, ou plus précisément la proclamation (en référence au verbe *λέγειν*), l'écoute et la résurrection (interprétée, selon Luc par les Athéniens comme un dieu) sont les motifs de l'entrée à l'Aréopage. L'écoute, la mort et la résurrection sont les motifs de sa sortie. En considérant que la notion de résurrection ne peut être comprise que lorsqu'elle est mise en relation avec la notion de la mort et que les thèmes de la proclamation et de l'écoute ne se répètent ensemble qu'à l'ouverture et à la fermeture de l'inclusion thématique de la résurrection, nous suggérons de considérer que les termes de résurrection, d'écoute et de mort forment une première unité thématique.

De même, les répétitions des termes de Dieu, humains et races qui se concentrent entre 17,23 et 17,30 sont explicitement mis en relation en 17,29 (tableau #3). Nous suggérons donc de considérer ces trois termes comme formant une seconde unité thématique.

En nous basant sur les inclusions et les unités thématiques, il nous semble que notre péricope :

(a) est ouverte en 17,15 par l'introduction de Paul au seuil d'Athènes par le groupe de mots *Παῦλον ἡγαγον ἕως Ἀθηνῶν* (*terminus a quo*) et est close par *ἐκ τῶν Ἀθηνῶν* en 18, 1 (*terminus ad quem*) ;

(b) le milieu de la péricope est constitué par le cadre aréopagite correspondant à la voix de Paul (17,22a – 17,31). Ce milieu a lui aussi une ouverture, un milieu et une clôture. Il s'ouvre par *Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου Πάγου* (17,22a) et est clos par *Παῦλος ἐξῆλθεν ἐκ μέσου αὐτῶν*. Le milieu de ce dernier est constitué par les unités thématiques de Dieu, êtres humains et race.

La délimitation de la péricope nous laisse entrevoir une unité discursive incrustée au sein de l'ensemble narratif que constitue le grand cadre athénien. Cette unité discursive est localisée à l'Aréopage et est attribuée à Paul, le personnage principal de la péricope. En fait, les éléments narratifs qui ont permis l'isolement de cette unité discursive (changements de voix du narrateur à Paul en 17,22 et changements des actants et des cadres spatiaux) inaugurent l'idée de la concevoir comme une prosopopée en soi. Mais comme nous l'avons montré dans notre étude sur la prosopopée, pour que cette unité discursive soit une prosopopée, il faut, en plus des changements de voix qui indiquent la mise en scène d'un personnage (fictif ou réel, mort ou vivant), des *topoi* socio-culturels.

III. *Topoi* dans le discours de Paul à Athènes

À la suite de notre étude sur la prosopopée, nous avons relevé qu'elle est caractérisée par la mise en scène d'un ou de plusieurs personnages, le développement d'un sujet suivant des *topoi* et la connaissance de l'audience. C'est ici le lieu de relever ces éléments dans le discours de Paul à Athènes si, selon notre hypothèse, il doit être considéré comme une prosopopée.

1. Identification des *topoi* socio-culturels

Nous avons défini le *topos* socio-culturel comme étant une assertion certaine ou probable dérivant d'un ensemble de formes de connaissances, de valeurs et de conventions sociales et culturelles et servant à construire un raisonnement (enthymémique et/ou paradigmatique) dans la description amplifiée d'un fait donné. Nous avons dit qu'il émerge d'une constellation de connaissances et de valeurs socio-culturelles acquises qui, inter-reliées, sont disponibles pour une multitude de recombinaisons et qui peuvent être mises en exergue par les répétitions de termes pré-existants dans la culture méditerranéenne du premier siècle.

Ceci étant dit, un premier *topos* nous semble identifiable dans l'exorde du discours, c'est-à-dire de *Ac* 17,22 à *Ac* 17,23. Il fait référence à l'adoration de la divinité (tableau # 4). Il est soufflé, d'une part, par l'occurrence en 17,17 du participe présent utilisé comme nom au singulier pluriel *σεβομένοις* (adorateurs). La même racine revient deux fois en 17,23 d'abord comme un substantif neutre pluriel accusatif *σεβάσματα* (objets d'adoration ou de vénération) et sous la forme du verbe *εὑσεβεῖτε* (vous faites

preuve de piété). D'autre part, les occurrences de termes relatifs à l'ignorance (*ἀγνώστῳ* et *ἀγνοοῦντες* en 17,23) suggèrent le côté ignorance de ce *topos*. Nous le nommerons le ***topos de l'adoration***³³⁰.

Ces versets se lisent comme suit dans la TOB :

Assertion probable ou certaine (exposition de fait) : « Athéniens, je vous considère à tous égards comme des hommes presque trop religieux.

Raison : Quand je parcours vos rues, mon regard se porte en effet souvent sur vos monuments sacrés et j'ai découvert entre autres un autel qui portait cette inscription : "Au dieu inconnu".

Conséquence : Ce que vous adorez sans le connaître, c'est ce que je viens, moi, vous annoncer ».

Considérons maintenant *Ac* 17,24-27. On y remarque la double occurrence du substantif *θεὸς* (v. 24 et 27). Il en est de même pour *ἄνθρωπος* qui revient lui aussi deux fois (v. 25-26). Outre ces substantifs il faut noter la double récurrence du verbe « *ποιέω* » (faire), d'abord *ποίησας* (3^{ème} personne aoriste premier actif qui peut se rendre par « il a fait » ou « il a créé »; il peut être considéré aussi comme un substantif singulier) au verset 24 et *ἐποίησέν* (3^{ème} personne aoriste premier actif) au verset 26. On le retrouve aussi dans *χειροποίητοις* (datif pluriel de *χειροποίητος* qui peut se rendre par « fait de la main »). On précisera aussi que le substantif *γῆς* (terre) revient deux fois (v. 24 et 26).

³³⁰ Le *topos* de la piété-ignorance tel que décrit plus haut peut être retracé dans les textes plus anciens que le discours de Paul à Athènes, en l'occurrence dans le rapport entre le peuple d'Israël et les *Goïm*. Nous ne prenons pour exemple que l'histoire du veau d'or (*Gen* 32, 1-35) et le livre d'*Osée* avec sa condamnation du culte de Baal.

Ces occurrences sont toutes reliées au terme « Dieu ». En effet, les occurrences du verbe « ποιέω » s'appliquent à Dieu sauf dans le cas de χειροποιήτοις où il s'applique aux hommes. C'est Dieu qui « fait » ou qui « crée ». Dieu crée la terre (γῆς) et l'homme (ἄνθρωπος). On ajoutera à cette liste le cosmos et tout ce qui y habite (v. 24). Nous suggérons être ici en présence du **topos du Dieu-créditeur**. Mis sous la forme assertion-raison-conséquence, ce *topos* est incomplet puisque la conclusion est sous-entendue et contenue dans la première assertion et la deuxième raison.

Assertion probable ou certaine 1 (recommandation) : « Le Dieu qui a créé l'univers et tout ce qui s'y trouve, lui qui est le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite pas des temples construits par la main des hommes et son service non plus ne demande pas de mains humaines, comme s'il avait besoin de quelque chose,

Raison 1 : lui qui donne à tous la vie et le souffle, et le reste.

Assertion probable ou certaine 2 (exposition de fait) : À partir d'un seul homme il a créé tous les peuples, il a défini des temps fixes et tracé les limites de l'habitat des hommes ;

Raison 2 : c'était pour qu'ils cherchent Dieu ; peut-être pourraient-ils le découvrir en tâtonnant, lui qui, en réalité, n'est pas loin de chacun de nous. »

Conséquence (sous-entendue) : [Dieu-créditeur est indépendant mais il n'est pas loin].

Faisons le même exercice avec Ac 17, 28-29. Le substantif γένος revient deux fois (v. 25-26). Il est explicitement mis en relation avec θεός et ἄνθρωπος au verset 29. Nous suggérons que nous sommes en présence du **topos de la parenté**. Cette parenté se traduit dans l'unicité de la race humaine et le fait que les humains sont de la race de Dieu.

Assertion probable ou certaine (exposition de fait) : « Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être,

Raison (analogie) : comme l'ont dit certains de vos poètes: "Car nous sommes de sa race".

Conséquence : Alors, puisque nous sommes de la race de Dieu, nous ne devons pas penser que la divinité ressemble à de l'or, de l'argent, ou du marbre, sculpture de l'art et de l'imagination de l'homme ».

La dernière partie du discours est aussi un *topos* incomplet. Tout comme le *topos* du Dieu-créditeur, il lui manque la conséquence qui se déduit logiquement de l'assertion probable ou certaine et de la raison. Contrairement aux autres *topoi*, le thème du *topos* n'est pas le terme le plus récurrent mais le thème qui résume le mieux, à notre avis, la relation entre l'idée de l'assertion probable ou certaine et celle de la raison. Nous suggérons de l'appeler ***topos* de la repentance-jugement**. Il se présente sous cette forme :

Assertion certaine ou probable (recommandation) : « Et voici que Dieu, sans tenir compte de ces temps d'ignorance, annonce maintenant aux hommes que tous et partout ont à se convertir.

Raison : Il a en effet fixé un jour où il doit juger le monde avec justice par l'homme qu'il a désigné, comme il en a donné la garantie à tous en le ressuscitant d'entre les morts.»

Conséquence (sous-entendue) : [Vous serez jugés à moins que vous reconnaissiez la vérité que je vous proclame.]

En somme, le discours de Paul à Athènes comporte, selon notre méthode d'identification, quatre *topoi* socio-rhétoriques dont deux complets et deux incomplets. Leur présence répond au critère de la prosopopée qui est que celle-ci est le développement d'un ou plusieurs *topoi*. Il faut remarquer que ces *topoi* développent individuellement un sujet donné. Le ***topos* de l'adoration** traite de la piété des Athéniens, piété qui ignore le vrai Dieu. Le ***topos* du Dieu-créditeur** précise la nature du Dieu que les Athéniens adoraient sans le connaître. Le ***topos* de la parenté** assure aux

Athéniens qu'ils sont de la race de Dieu et que tous les humains (les Athéniens y compris) appartiennent à la même famille. Enfin, le ***topos de la repentance-jugement*** appelle les Athéniens et tous les peuples qui adorent Dieu sans le connaître à se repentir et à se tourner vers Dieu pour éviter les conséquences du jugement dernier. Les *topoi* étant identifiés, une question se pose : Luc a-t-il créé de toutes pièces ces *topoi* ou peut-on les identifier ailleurs que dans le discours à Athènes?

2. La Pré-existence des *topoi* socio-rhétoriques

La contexture inter-textuelle révèle que les *topoi* identifiés dans le discours de Paul à Athènes existent déjà dans la littérature biblique et gréco-romaine. En effet, le discours de Paul utilise plusieurs éléments tant scripturaires, sociaux, culturels, historiques que sacrés pour persuader l'auditoire en vue de son déplacement socio-culturel ou de sa confirmation dans ses valeurs sociales et culturelles. Ces éléments empruntés au monde gréco-romain et au monde méditerranéen concourent à la formation des *topoi*. Ceci implique que les *topoi* en eux-mêmes ne sont pas des créations *ex nihilo* de Luc. Par contre là où l'auteur innove, c'est dans son utilisation de ces *topoi* dans l'économie de son idéologie.

Dans les paragraphes qui suivent, nous allons utiliser la contexture inter-textuelle pour faire ressortir comment Luc emprunte et re-travaille les éléments aux deux cultures sus-mentionnées pour constituer les *topoi*. L'intertexture orale et scripturaire révèle que le discours de Paul à Athènes est parsemé de plusieurs emprunts scripturaires. On y dénombre des citations directes, des citations avec des modifications mineures, des reconfigurations et recontextualisations.

a) Citations directes

Les *topoi* de la parenté et du Dieu-créateur tournent autour de la notion de race, avons-nous dit plus haut. La citation directe du verset 28 mentionne cette notion en tant qu'emprunt à la culture hellénistique ou en tant que notion commune aux cultures juive et hellénistique. En clair, l'idée de la race commune à Dieu et à l'homme, l'idée d'un Dieu créateur et celle de l'indépendance de Dieu sur lesquelles s'érigent les *topoi* de la parenté et du Dieu-créateur existaient ailleurs avant le discours. Nous pouvons donc dire avec une certaine assurance que même si ces *topoi* n'existaient pas tels que formulés ici, l'idée qu'ils véhiculent existait.

En effet, le verset 28 est une double citation : la première non introduite par l'auteur et la seconde clairement introduite. Prenons d'abord la seconde manche (17, 28b) ; nous reviendrons sur la première plus tard. Cette portion du verset 28 constitue en fait la seule citation directe et clairement signalée que l'on trouve dans le discours de Paul à Athènes³³¹. Elle est introduite par : *ὥς καί τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν ἐρήκασιν* (Comme l'ont dit certains de vos poètes). Puis vient la citation : *Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν* (Car nous sommes de sa race). Nous convenons avec Frederick Bruce³³² et Ernst Haenchen³³³, que cet hémistiche est tiré des *Phénomènes* d'Aratus même s'il est

³³¹ Frederick BRUCE, *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*. Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publishing Company, 1990, p. 385 ; Ernst HAENCHEN, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, p. 525 ; É. Des PLACES, « Ipsius enim et genus sumus », *Biblia* 43 (3, 1962).

³³² F. BRUCE, *The Acts of the Apostles*, p. 385.

³³³ E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p.525.

proche de la pensée du stoïcien Cléanthe. En effet au verset 5 des *Phénomènes* on peut lire : *τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν* et au verset 4 de *l'Hymne à Zeus* de Cléanthe : *ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν* (car de lui nous tirons notre race).

Qu'on se réfère à Aratus ou à Cléanthe, la citation de *Ac* 17,28b n'est pas une réplique exacte des mots ni de l'un ni de l'autre. La comparaison avec le vers d'Aratus fait voir que *εἰμέν* (forme ionienne) est remplacée par *ἐσμέν* qui se retrouve chez Cléanthe. Mais le vers de ce dernier diffère par *ἐκ σοῦ* (de toi) qu'on ne retrouve pas chez Luc. On peut penser, comme le fait le commentaire de la Traduction Oecuménique de la Bible sur le passage, que le verset de Luc a été accommodé pour le rapprocher de l'image biblique de Dieu (*Gn* 1, 26)³³⁴.

Cette accommodation du vers d'Aratus ou de Cléanthe signale une tentative d'appropriation et de re-formulation de l'idée de la race commune entre Dieu et les humains en des *topoi* propres. Nous percevons là un subtil changement de cap : l'idée stoïcienne de la race commune entre Dieu et les humains est mise dans un contexte chrétien. Ceci étant, l'auteur donne d'abord l'impression de puiser aux sources de la philosophie païenne mais change de direction vers la Bible. Pour l'auditoire chrétien, ce changement (s'il est perçu) est un signe que même la philosophie païenne confirme l'image biblique de la création. C'est là une raison de plus pour le chrétien de ne pas aller en dehors de sa foi à la recherche d'autres vérités.

³³⁴ *La Bible*, traduction œcuménique (édition intégrale), TOB, 8^{ème} édition. Paris, Villiers-Le-Bel, Cerf, Société biblique française, 1998, p. 2663.

Il importe de signaler que cette citation est la preuve scripturaire dans l'argumentation du *topos* de la parenté (nous le verrons plus en détail dans la texture argumentaire). D'un côté, elle cherche à établir une base commune de communication entre le personnage Paul et son auditoire non-chrétien afin que ce dernier puisse se sentir interpellé dans son sentiment religieux le plus profond puisque la citation vient d'un des leurs. L'auditoire se reconnaissant dans ce rapprochement, comme c'est le cas dans la *captatio benevolentiae* de l'exorde (v. 22b-23a), il s'accroche au développement du *topos* de la parenté ignorant que c'est à partir de cette base commune, acceptée par les deux parties (l'orateur et l'auditoire), que l'orateur l'amènera à réfléchir sur sa propre piété³³⁵. Ceci est encore plus vrai à partir du moment où nous savons que c'est de cette citation que Luc, par l'intermédiaire de son personnage Paul, tire sa conclusion sur la fausse conception que les Athéniens avaient sur la nature de Dieu (v.29). De la base commune, Luc fait glisser le discours de Paul vers la Bible dont les liens intertextuels avec l'*Areopagitica* sont flagrants. Seulement il faut avoir conscience que le glissement n'est pas brutal. Le discours alterne des expressions bibliques et hellénistiques. Ceci, peut-être, dans le but d'étaler la base commune autant que possible. Ce faisant il prépare ainsi le terrain du *topos* de la repentance-jugement.

D'un autre côté, c'est-à-dire pour l'oreille chrétienne, la citation d'Aratus comme preuve scripturaire, atteste que la vérité de la foi chrétienne (sur ce qui est du lien entre

³³⁵ M. DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif (Actes 13, 16-41)*. Tournai/Montréal, Desclée & Cie/Bellarmin, 1976, p. 321. Repris par J. DUPONT, « Le discours à l'Aréopage (Ac 17, 22-31) lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme », dans *Biblica* 60, 1979, p. 539.

Dieu et la race humaine) est universelle d'autant plus qu'elle transcende le récit de la création qui, par le même truchement, se révèle plus que vrai pour toutes les races humaines. Le rôle de cette citation particulière et des autres que nous verrons plus loin, n'est pas pour le chrétien à qui Luc s'adresse par la voix de Paul, une recherche de base de communication. Cette base existe déjà entre Luc et son auditoire chrétien. Elle est plutôt une confirmation de l'universalité d'une des vérités chrétiennes. En d'autres mots les *topoi* de la parenté et du Dieu-créditeur ne sont pas des nouveautés pour les oreilles chrétiennes ; ils sont une confirmation de la relation parentale qu'ils entretiennent avec Dieu ; relation cristallisée dans la prière du Notre Père.

b) Citations avec des modifications mineures

Contrairement au verset 17,28b, la pré-existence de l'idée véhiculée par les *topoi* de la parenté et du Dieu-créeur se manifeste par une citation légèrement modifiée au verset 17,28a. En effet, la première partie du verset 28 : « Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être » est une citation modifiée. Selon Isho'Dad de Merv, cette citation vient du discours que Minos a prononcé en faveur de son père Zeus contre les habitants de Crète, citation qui, selon Clément d'Alexandrie et saint Jérôme, se retrouve chez le poète Epiménide³³⁶. La portion de ce discours se lit, selon Isho'Dad, comme suit : « Les Crétois ont creusé une tombe pour toi, Ô saint et suprême! menteurs! Mauvaises bêtes et ronchonners! Car tu n'es pas mort pour l'éternité ; tu es vivant et ressuscité ; *car c'est en toi que nous avons la vie, le mouvement et l'être* »³³⁷.

Les seules différences entre les paroles de Minos et celles du discours de Paul se situent au niveau du pronom personnel : « tu » chez Minos et « il » chez Luc. Cela se comprend à partir du moment où cette citation n'est pas directe mais remise dans un contexte où Luc veut faire passer Paul pour un connaisseur de l'intellectualisme grec et par là établir une base commune avec son auditoire non-chrétien comme nous l'avons

³³⁶ M. DIBELIUS, *Studies in the Acts of the Apostles*, p. 50.

³³⁷ « The Cretans carve a Tomb for thee, O holy and high! Liars! Evil beasts, and slow bellies; for thou art not dead for ever; thou art alive and risen; for *in thee we live and are moved, and have our being...* », Margaret D. GIBSON, éd., *The Commentaries of Isho'Dad of Merv, Bishop of Hadatha (c. 850) in Syriac and English, Vol. IV, Acts of the Apostles and Three Catholic Epistles*. London, Cambridge University Press, 1913, p. 29. Ce commentaire est repris par M. DIBELIUS, *Studies in the Acts of the Apostles*, p. 48-50.

déjà dit. Aussi le discours direct de Minos a-t-il été retravaillé en un discours indirect sans indication qu'il soit emprunté de quelque part.

Si le verset 28, en entier, est une réminiscence de la culture intellectuelle grecque en ce qui concerne la race commune entre Dieu et les humains, le verset 24 met en lumière la notion biblique de la création comme idée pré-existante constitutive des *topoi* de la parenté et du Dieu-créditeur. En effet, la première partie du verset 24, « Le Dieu qui a créé l'univers (*κόσμον*) et tout ce qui s'y trouve » (17,24a) se retrouve déjà dans le discours de Paul à Lystres (*Ac* 14,15) : « ...le Dieu vivant qui a créé le ciel, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve ». Ce verset s'inspire d'*Ex* 20, 11 : « ...le Seigneur a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent » et de *Ps* 146, 6 à la seule différence que « Seigneur » est remplacé par « auteur ».

Dans tous les cas, lorsqu'on compare *Ac* 14,15, *Ex* 20,11 et *Ps* 146,6 à *Ac* 17,24a, les modifications majeures concernent les mots « Dieu » ; *θεός*, chez Luc et *Κύριος* (Seigneur) dans la Septante (LXX) ; l'univers (*κόσμον*) se substitue aux accusatifs *οὐρανὸν* (ciel), *γῆν* (terre) et *θάλασσαν* (mer). En fait le cosmos rassemble les trois éléments ciel, terre et mer. Cette substitution entre bien dans l'intention du discours de maintenir la base commune avec la culture grecque d'autant plus que le mot *κόσμος* a une sonorité grecque³³⁸. Toutefois, comme le dit si bien J. Dupont, ce mot ne doit pas être compris dans son sens grec de « la totalité du réel » mais dans le sens de

³³⁸ A.-M. DUBARLE, « Le discours à l'Aréopage (*Actes* 17, 22-31) et son arrière-plan biblique », p. 587; E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 522.

« contenant, auquel on croit pouvoir ajouter un contenu », c'est-à-dire tout ce qui s'y trouve³³⁹.

La deuxième partie du même verset: «lui qui est le Seigneur du ciel et de la terre» se retrouve sur les lèvres de Jésus dans *Lc* 10,21 et *Mt* 11,25, au moment où celui-ci glorifiait Dieu pour la sagesse qu'il a fait connaître aux petits et qu'il a cachée aux sages. On retrouve la même phrase dans *Tobit* lorsqu'Edna, consola sa fille en invoquant le «Seigneur du ciel» (*Tob* 7,17). Mais celle-ci ne fait pas cas de la terre³⁴⁰.

La troisième partie du même verset vient confirmer le mouvement de piston que le discours fait entre la littérature gréco-romaine et la littérature biblique dans la constitution des *topoi*. Cette partie contient l'idée de l'indépendance de Dieu en tant que troisième élément constitutif des *topoi* de la parenté et du Dieu-créeur. En effet, l'assertion : « [Dieu] n'habite pas des temples construits par la main des hommes » (17,24c) est une reprise substantielle de l'interdiction du stoïcien Zénon de construire des temples aux divinités. Selon É. Des Places, elle se retrouve chez Clément d'Alexandrie sous la forme : « On ne bâtira pas de temples; car aucun temple n'est chose précieuse ou sainte; nulle oeuvre de maçon ou d'ouvrier n'est chose précieuse »³⁴¹.

³³⁹ J. DUPONT, *Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres*, p. 408.

³⁴⁰ Dubarle pense qu'il a une influence de *Tobit* sur Luc en ce qui concerne ce passage. Voir « Le discours à l'Aréopage (*Actes* 17, 22-31) et son arrière-plan biblique », p. 587.

³⁴¹ É. Des PLACES, « “Des temples faits de main d'homme” (*Actes des Apôtres*, 17, 24) », p. 219.

Cette interdiction n'est pas étrangère à la rédaction lucanienne. Luc l'avait déjà attribuée à Étienne (*Ac* 7,48 : « Et pourtant le Très-Haut n'habite pas des demeures construites par la main des hommes »). Ce verset se basait lui-même sur *Is* 66,1 comme preuve scripturaire : « Ainsi parle le Seigneur: le ciel est mon trône et la terre l'escabeau de mes pieds. Quelle est donc la maison que vous bâtiriez pour moi? Quel serait l'emplacement de mon lieu de repos? ».

Le verset 25 continue la même idée d'indépendance empruntée d'ailleurs car la phrase : « et son service non plus ne demande pas de mains humaines, comme s'il avait besoin de quelque chose » existait dans la littérature grecque. On retrouve une citation similaire dans *Héraclès* 1345, 46 d'Euripide : « δεῖται γὰρ ὁ θεός ἐπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός οὐδέ τις »³⁴². Comme l'a fait ressortir F. Bruce, l'idée d'un dieu qui n'a besoin de rien est avant tout épicurienne et/ou stoïcienne³⁴³ même si selon É. Des Places, Platon a une idée semblable³⁴⁴.

Le verset 26 offre une autre opportunité d'ouverture à des notions tirées de la Bible même si celles-ci ne sont que des citations substantielles. Il présente dans l'idée globale de la création que nous avons vue plus haut, la sous-idée de l'unicité de la race humaine. La logique de l'unicité de la race humaine du fait qu'elle provienne d'un seul

³⁴² « Un dieu, s'il est réellement Dieu, n'a besoin de rien », A.-M. DUBARLE, « Le discours à l'Aréopage (*Actes* 17, 22-31) et son arrière-plan biblique », p. 588 ; F. BRUCE, *The Acts of the Apostles*, p. 382.

³⁴³ *Ibid.*, p.3 82.

³⁴⁴ É. Des PLACES, « “Des temples faits de main d'homme” Actes des Apôtres, 17, 24) », p. 220.

homme est foncièrement biblique. Celle-ci n'est pas un élément pré-existant des *topoi* de la parenté et du Dieu-créeur qu'il faut séparer de l'idée de la création car la création biblique a deux volets : la création de l'univers et de son contenu hormis les humains et la création de l'humain.

Ici, l'auteur rappelle l'histoire de la création de l'humanité à partir d'Adam (Gn 2,7ss). Selon A. Nock, cette idée de la descendance de la race humaine à partir d'un seul homme ne se retrouve pas dans la culture grecque³⁴⁵. S'il en est ainsi, il serait difficile à l'auditoire non-chrétien nourri à la source de la philosophie grecque de s'y retrouver. Mais l'auditoire chrétien n'aura aucune difficulté à cerner le fond de cette assertion biblique.

En somme, les citations directes et les citations avec modifications mineures nous ont montré que les idées (de la race commune de Dieu avec les humains, de la création de l'univers et de l'humanité, et de l'indépendance de Dieu vis-à-vis sa créature) qui sont à la base des *topoi* de parenté et du Dieu-créeur peuvent être retracées dans la culture biblique et/ou la culture hellénistique. À part ces citations, la reconfiguration et la recontextualisation de certains textes dans notre texte d'étude montrent aussi que les idées constitutives des *topoi* existaient avant le discours.

³⁴⁵ « The Greeks did not have the idea of a First Man from whom humanity was sprung and, while they said that mankind had a divine parent or parents, they did not, I think, normally say that it had a divine creator or a single human ancestor », Arthur Darby NOCK, *Essays on Religion and the Ancient World*. Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 831. Le commentaire de la TOB sur ce verset fait croire que l'idée se trouve chez les stoïciens.

Dans les paragraphes qui suivent nous considérerons deux textes qui, à notre avis, sont reconfigurés et recontextualisés dans le discours de Paul à Athènes.

c) Reconfiguration et recontextualisation de récits bibliques

i. Gn 1,1-28 et Ac 17,24-26

Nous avons déjà montré que l'idée de la création est un élément constitutif des *topoi* de la parenté et du Dieu-créeur. Le récit de la création (Gn 1,1-28), dans son entier nous semble être reconfiguré dans le discours du verset 24-26. Voici un tableau synoptique qui pourrait nous éclairer.

Gn 1,1-13	Création de la terre et du ciel	Ac 17,24a : « Le Dieu qui a créé l'univers et tout ce qui s'y trouve... »
Gn 1,20-25	Don de la vie	Ac, 17, 25b : « ...lui qui donne à tous la vie et le souffle ».
Gn 1,26- 28	Création de la race humaine	Ac 17, 26a : « À partir d'un seul homme il a créé tous les peuples ».
Gn 1,14-19	Délimitation du temps et de l'espace	Ac 17, 26b : « ... il a défini des temps fixes et tracé les limites de l'habitat des hommes ».

Dans la logique de la *Genèse*, Dieu a créé le ciel et la terre, il a délimité le temps, puis il a donné vie aux bestiaux. En dernier lieu il a créé la race humaine. L'ordre de la création change chez Luc. Il place la délimitation du temps et de l'espace après la création de l'homme afin de pouvoir donner la raison de cette délimitation : « c'était pour qu'ils cherchent Dieu » (v. 27a). Cette recherche de Dieu est guidée par le principe selon lequel l'être humain est parent avec Dieu (*topos* de la parenté) : « Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (v.28a). Mais le but premier de la reconfiguration n'apparaît qu'à la fin du verset 28 : « comme l'ont dit certains de vos poètes: car nous sommes de sa race ».

Ce but c'est, à notre avis, la consolidation de la base commune de communication avec l'auditoire païen puisque cette citation, avons-nous dit plus haut, vient de la littérature hellénistique. Nous voyons ici que même la reprise du récit de la création dans le discours de Paul concoure à une partie de l'objectif idéologique : amener progressivement l'auditoire non-chrétien à se questionner sur sa relation avec la divinité et les amener vers le Dieu biblique. Ceci est encore plus éloquent avec la recontextualisation d'*Is* 45, 4-25.

ii. *Is* 45, 4-25 et *Ac* 17, 22-31

A.-M. Dubarle, dans son étude sur l'arrière-plan biblique du discours de Paul à Athènes, a relevé les parallélismes entre *Is* 45,4-25 et *Ac* 17,22-31³⁴⁶. Certes, il ne parle pas de recontextualisation. Mais il fait remarquer que « le contenu d'*Ac* 17,22-31 n'est pas une simple transposition d'*Is* 45 en langage de philosophie grecque. Il offre une synthèse heureuse de bien d'autres thèmes de l'Ancien Testament »³⁴⁷. En termes socio-rhétoriques, cette « transposition » d'idées n'est rien d'autre qu'une recontextualisation.

En effet, nous sommes en présence de deux événements, de deux discours dont les contenus sont foncièrement les mêmes mais mis dans deux cadres narratifs totalement différents. Dans le cas d'*Is* 45, l'orateur est Dieu. Il s'adresse à Cyrus et aux peuples païens qui ne connaissaient pas le Dieu unique. Cyrus est, dans ce discours, l'oint par lequel le jugement de Dieu sera prononcé au sujet de ceux qui l'ignoraient

³⁴⁶ Voir le tableau synoptique de A.-M. DUBARLE, « Le discours à l'Aréopage (*Actes* 17, 22-31) et son arrière-plan biblique », p. 582-583.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 581.

encore (*Is* 45, 1-6). Deux idées se dégagent de cette partie d'*Isaïe* : l'ignorance du vrai Dieu et le jugement. Dans le contexte lucanien ces deux idées se retrouvent autrement. Cyrus devient « l'homme qu'il a désigné [...] en le ressuscitant d'entre les morts » (*Ac* 17,31). Ici, ce n'est plus Dieu qui parle de lui-même mais c'est Paul qui est l'orateur.

L'idée de la création que nous avons signalée dans le *topos* du Dieu-créditeur nous apparaît sous un angle éclairé en *Is* 45, 11-12 : « Ainsi parle le Seigneur, celui qui a formé Israël et qui en est le Saint : exigez donc de moi les choses à faire au sujet de mes fils ! Au sujet de l'œuvre réalisée par mes mains, vous me donneriez des ordres ? C'est moi qui ai fait la terre et qui ai, sur elle, créé l'humanité ; c'est moi, ce sont mes mains qui ont tendu les cieux... ».

Dans la même veine, en *Is* 45, 20, les idées de la piété et de l'ignorance se précisent : « Rassemblez-vous et venez, avancez-vous ensemble, rescapés des nations. Ils ne savent rien, ceux qui portent haut leur idole de bois, et adressent leur prière à un dieu qui ne sauve pas ». Il ne serait pas erroné de dire que ce verset annonce le *topos* de l'adoration que nous retrouvons dans le discours de Paul à Athènes puisque les idées de la piété et de l'ignorance y sont clairement mentionnées.

La reconfiguration et la recontextualisation des textes de *Genèse* et d'*Isaïe* montrent la pré-existence des idées constitutives du *topos* de l'adoration et précisent la pré-existence de l'idée de création des *topoi* de la parenté et du Dieu-créditeur. Elles s'inscrivent dans la logique lucanienne du désir d'introduire auprès de son auditoire païen des notions bibliques auxquelles il n'est pas familier. Au même moment, Luc ouvre la voie à un christianisme universel puisque ses notions fondamentales à la foi

chrétienne peuvent facilement se mouler dans d'autres catégories de pensées ou de raisonnements telles que celles des *Goïm*. Mais celles-ci sont alternées avec des notions philosophiques connues de l'auditoire païen sur un arrière-fond historique qui n'échappera ni aux païens ni aux chrétiens de l'époque : l'histoire de la comparution de Socrate devant l'Aréopage d'Athènes.

En conclusion, nous avons montré la pré-existence de trois *topoi* : l'adoration, la parenté, et Dieu-créditeur. Le *topos* de la repentance-jugement n'a pas été abordé en tant que pré-existant dans la culture hellénistique ou juive. La raison est qu'il nous semble être la nouveauté du discours. Seulement, cette nouveauté trouve ses racines dans les deux cultures.

En effet, le *topos* de la repentance-jugement tourne autour des notions de la mort, de la résurrection et du jugement. La résurrection étant intimement liée à la mort, parler de la première implique nécessairement la seconde. Les notions de résurrection et de jugement se retrouvent dans la mentalité judaïque et peuvent être comprises dans le contexte de théodicée. La résurrection et le jugement dérivent de la même problématique : « si le Dieu d'Israël est omnipotent et juste Seigneur du monde, son pouvoir ne peut pas être limité par la mort »³⁴⁸.

La première mention de la résurrection dans le Judaïsme, mis à part *Is* 26,19 (difficilement datable) est dans *Dan* 12,2-3 (167-165 av. J.C.) où l'auteur exprime l'espérance selon laquelle les pieux qui sont morts en martyrs à cause de leur fidélité à

³⁴⁸ Martin HENGEL, *Judaism and Hellenism, Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. London, SCM Press Ltd, 1981, p. 196.

Dieu, à leur culte et à la Loi se réveilleront³⁴⁹. 2 *M* 7 reprendra l'idée de *Daniel* dans l'éloge des sept frères qui ont donné leur vie et celle de leur mère avec la claire assurance de la résurrection des morts. On retrouve la même idée de résurrection dans la première partie d'*Hénoch éthiopien* appelé communément *Livre des veilleurs*. 1 *Hénoch* 22-27 et 1 *Hénoch* 104, 2 traitent de la résurrection et de la rétribution des pieux mais aussi du jugement dernier réservé aux pécheurs et aux impies dans les replis de la terre. On voit dans le livre d'*Hénoch* l'idée de jugement dernier associée à la piété. On voit ici que le *topos* de la repentance-jugement est lié au *topos* de l'adoration.

La notion de résurrection que l'on retrouve dans la culture juive véhicule l'idée de l'immortalité de l'âme et de la vie éternelle. Cette immortalité est mise en rapport avec la piété. En effet, seuls les pieux et ceux qui ont suivi les commandements du Dieu d'Israël peuvent prétendre avoir droit à une telle immortalité. Par contre, dans la culture hellénistique l'immortalité de l'âme (ou au mieux l'immortalité astrale) est liée à la sagesse. Ici, ce sont les sages qui en ont droit. C'est en ce sens que M. Hengel donne l'exemple de l'építaphe d'Antipater de Sidon et de l'inscription retrouvée dans la tombe du prêtre du dieu Thoth, Petosiris au troisième siècle av. J.C³⁵⁰.

³⁴⁹ Christian GRAPPE, « Naissance de l'idée de résurrection dans le Judaïsme », dans Odette MAINVILLE et Daniel MARGUERAT, éd., *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, (*Le Monde de la Bible* no 45). Montréal/Genève, Médiaspaul, Labor et Fides, 2001, p. 47 ; M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, p. 196.

³⁵⁰ M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, p. 197.

Aux antipodes de la résurrection et/ou de l'immortalité astrale qui peuvent être considérées comme des récompenses méritées par les pieux et les sages, se retrouvait la punition. La résurrection et la punition font suite au jugement dernier. En effet, cette notion de jugement se retrouve aussi dans la mythologie grecque où Zeus détient la liste des faits de chaque humain en vue d'une rétribution ou d'une punition³⁵¹.

Il est important de noter que l'idée de résurrection des morts est fondée sur la foi en un Dieu créateur et re-créditeur. Si Dieu est omnipotent sa puissance créatrice n'est pas annihilée par le pouvoir de la mort. Bien au contraire, il a pouvoir de re-créditer en donnant vie à nouveau au corps sans vie. De même, l'idée de jugement dernier dérive de l'appel à la repentance car « si l'appel pathétique à la repentance adressée aux mortels n'est pas entendu et ne les conduit pas à s'associer à un rite de purification et d'expiation, le jugement par le feu viendra se substituer à la repentance requise et attendue pour créer les conditions de possibilité d'une communion plénière avec Dieu (Os 4, 162-191) ».

En somme, le *topos* de la repentance-jugement que propose le discours de Paul à Athènes essaie de couvrir les deux bornes de l'existence humaine. D'une part, par le motif de la création et de re-création, il ramène le lecteur dans l'histoire de la création de *Genèse* dont nous avons abondamment parlé un peu plus haut au niveau des *topoi* de la parenté et du Dieu-créditeur. D'autre part, avec le motif du jugement dernier, il touche l'autre extrémité de l'existence humaine : la mort. De plus, dans le Judaïsme, le jugement dernier est compris en termes de piété et d'impiété.

³⁵¹ M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, p. 201.

Maintenant que nous avons montré que les *topoi* que nous avons identifiés dans le discours de Paul à Athènes existaient tant dans la littérature juive que hellénistique, il importe de voir comment Luc s'en est approprié dans la rédaction idéologique de sa prosopopée. Les paragraphes qui suivent nous éclaireront à ce sujet.

3. Les *topoi* pré-existants retravaillés par Luc

Suivant notre compréhension de l'idéologie, les *topoi* pré-existants sont retravaillés par l'auteur pour remplir au mieux la tâche persuasive qu'il leur assigne dans la prosopopée. La première place où nous pouvons voir la re-formulation ou les nuances que l'auteur apporte à ces *topoi* est la texture argumentaire. C'est ici le lieu de voir comment ils concourent à l'argumentation interne du discours et comment ils se développent selon les trois temps de la prosopopée. Lorsque nous avons fait cet exercice dans le cadre de la rhétorique classique, nous avons pu établir que le discours de Paul à Athènes ne suit pas point par point le développement des *topoi* classiques. Le discours a ses propres *topoi*. Dans ce qui suit, nous ne distinguerons pas l'argumentation interne de l'élaboration selon les trois temps car nous l'avons déjà fait au niveau de la rhétorique classique.

La répétition de plusieurs particules soutient l'élaboration interne du discours (tableau # 6). En effet, quatre particules sont à prendre en considération : *οὖν* (donc) qui est utilisé à cinq reprises au chapitre 17, 17.20.23.29.30, la particule *οἷ* (parce que) au chapitre 17, 18 qui revient sous la forme intensive *καθότι* en 17,31 ; la conjonction de coordination *γὰρ* (car) en 17,20.23.28 puis la négation *οὐχ* (17,24.29), reprise sous la forme *οὐδε* (17,25) et *οὐ* (17,27).

Le discours de Paul à Athènes commence par le *topos* de l'adoration autrement dit le rhétorolecte de la sagesse (nous y reviendrons). Pas étonnant! Car ce rhétorolecte avait déjà été annoncé par le narrateur en 17,16 par *κατείδωλον* et en 17,17 par *σεβομένους*. Il décrit, dans le présent du texte, la piété des Athéniens envers les divinités.

Présent (17,22b-23a) : « Athéniens, je vous considère à tous égards comme des hommes presque trop religieux. Quand je parcours vos rues, mon regard se porte en effet souvent sur des monuments sacrés et j'ai découvert entre autres un autel qui portait cette inscription : "Au dieu inconnu" ».

Phrase de transition (17,23b) : « Ce que vous vénerez ainsi sans le connaître, c'est ce que je viens, moi, vous annoncer ».

Acceptons pour le moment l'affirmation (nous y reviendrons amplement dans la conclusion du prochain chapitre) que nous sommes en face d'un rhétorolecte de sagesse basé sur les *topoi* de l'adoration, de la parenté ainsi que le *topos* du Dieu-créditeur. Nous pouvons dire que le changement du présent au passé n'est rien d'autre qu'un changement de *topoi* dans un même rhétorolecte. C'est-à-dire un glissement du *topos* de l'adoration vers le *topos* (incomplet) du Dieu-créditeur dont l'élaboration est un rappel du passé.

Passé (17,24-27) : « Le Dieu qui a créé l'univers et tout ce qui s'y trouve, lui qui est le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite pas des temples construits par la main des hommes et son service non plus ne demande pas de mains humaines, comme s'il avait besoin de quelque chose, lui qui donne à tous la vie et le souffle, et tout le reste. A partir d'un seul homme il a créé tous les peuples pour habiter toute la surface de la terre, il a défini des temps fixes et tracé les limites de l'habitat des hommes: c'était pour qu'ils cherchent Dieu; peut-être pourraient-ils le découvrir en tâtonnant, lui qui en réalité n'est pas loin de nous ».

Le *topos* du Dieu-créditeur sera précisé par un petit retour au présent. Ce faisant, l'auteur impliqué glisse du *topos* du Dieu-créditeur vers le *topos* de la parenté tout en restant avec le rhétorolecte de sagesse.

Retour au présent (17,28-29) : « Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être, comme l'ont dit certains de vos poètes : "Car nous sommes de sa race". Alors, puisque nous sommes la race de Dieu, nous ne devons pas penser que la divinité ressemble à de l'or, de l'argent, ou du marbre, sculpture de l'art et de l'imagination de l'homme ».

Après ce retour au présent, le discours fait une transition vers le *topos* de la repentance-jugement. Ce *topos*, quoiqu'incomplet, est présenté dans le futur. Il est un appel à la repentance.

Phrase de transition(17,30) : « Et voici que Dieu, sans tenir compte de ces temps d'ignorance, annonce maintenant aux hommes que tous et partout ont à se repentir ».

Futur dans le passé (17,31) : « Il a en effet fixé un jour où il doit juger le monde avec justice par un homme qu'il a désigné, comme il en a donné la garantie à tous en le ressuscitant d'entre les morts ».

Cette lecture des *topoi* suivant les temps de la prosopopée rend mieux compte de l'enchaînement et de l'évolution du discours dans le temps. Elle révèle au lecteur l'agilité de Luc à faire sienne la technique de la prosopopée en utilisant des *topoi* socio-rhétoriques empruntés à la culture grecque mais aussi à la culture juive. Seulement, le lecteur est laissé sur sa soif puisque le texte ne précise pas la conséquence pour qui ne se repentira pas.

Nous avons dit plus haut lors de l'identification des *topoi* qu'une telle conséquence se déduit logiquement de la phrase de transition (recommandation) et du développement dans le futur (raison). Cette conclusion exhorte les Athéniens au repentir du fait même de l'imminence du jugement qui sera l'œuvre d'un homme choisi. En tenant compte de cette conclusion non-dite et du fait que l'auteur impliqué a choisi volontairement d'interrompre le discours sur ce point, tout en faisant de la résurrection des morts le motif principal de cette interruption (v. 31-32), nous réitérons que le *topos* qui est ici mis en exergue est le *topos* de la repentance-jugement. Celui-ci porte en lui l'idée d'une eschatologie dont le point d'appui est le choix d'un homme par Dieu par sa résurrection d'entre les morts (v.31).

Même si les idées de résurrection et de jugement qui sont à la base du *topos* de la repentance-jugement étaient déjà connues dans les cultures juive et hellénistique, il n'en demeure pas moins que l'introduction et le développement de ce *topos* soient quelque peu étrange. En effet, annoncé dès le prélude (17,18), il n'apparaît pas dans le corps de l'argumentation. À notre avis, deux raisons expliquent ce fait.

Premièrement, le discours de Paul à Athènes s'adresse d'abord et avant tout à un auditoire familier avec les fondements de l'idée du jugement dernier. Ces fondements sont la piété envers le vrai Dieu (le *topos* de l'adoration), la connaissance et la reconnaissance de ce Dieu comme créateur et re-créateur de l'univers et de ses habitants en particulier les humains (*topos* du Dieu-créeur), et la reconnaissance des humains en tant que provenant de la même race que ce Dieu (*topos* de la parenté).

Deuxièmement, en considérant les fondements sus-mentionnés comme base de l'argumentation, il nous apparaît que le développement du *topos* de la repentance-jugement se fait en prenant appui sur le développement des autres *topoi*. En clair, il nous semble que le point focal du discours n'est ni la nature du vrai Dieu, ni le rapport qu'il entretient avec les humains, mais l'appel à la repentance. Les *topoi* de l'adoration, du Dieu-créeur et de la parenté ne sont que des étapes qui conduisent à l'argumentation du *topos* de la repentance-jugement.

Le choix de la prosopopée comme technique rhétorique pour faire passer ce message de la repentance est justifié par l'importance de la repentance dans l'économie du salut, point culminant de l'événement Jésus Christ. En d'autres mots, ce que Luc fait

dans la prosopopée de Paul c'est immerger l'auditoire dans les catégories du discours sur le sacré comme condition essentielle à la compréhension du discours sur la repentance et le jugement. Ce travail de Luc apparaît un peu plus clairement lorsque nous faisons un retour sur la caractérisation de Dieu et des personnes saintes dont nous avons parlé. Ce discours sur la repentance et le jugement n'est effectif que s'il est accompagné de certaines conséquences que les valeurs sociales et culturelles de la société méditerranéenne du premier siècle permettent.

Récapitulons : dès le début de cette partie consacrée à l'application de la socio-rhétorique au discours de Paul à Athènes, notre intention était de faire ressortir les éléments qui font de ce discours une prosopopée idéologique. À ce point, nous pensons avoir montré que le discours contient des *topoi*. Dans notre essai d'analyse rhétorique classique du discours nous avons déjà montré l'élaboration du discours suivant des *topoi* classiques. Mais avant de dire que le discours de Paul à Athènes est, suivant nos critères, une prosopopée, il nous faut montrer qu'il met en scène un personnage principal (Paul) dont l'image est relevée par d'autres personnages. Il nous faut aussi montrer comment l'auteur tient compte de son auditoire dans la création de sa prosopopée.

IV. Autres éléments caractéristiques de la prosopopée : les personnages et l'auditoire

1. Caractérisation du personnage principal mis en scène : Paul

a) Paul le prédicateur

En plus de l'élaboration des *topoi*, nous avons signalé que la caractérisation du personnage mis en scène dans la prosopopée et l'adéquation entre l'image que lui donne l'auteur impliqué et son image en dehors de la prosopopée sont des éléments importants dans la formation de cette figure de pensée. Notre tâche ici consistera à relever les termes en lesquels le personnage Paul est présenté par Luc et aussi comment la figure de Paul évolue par rapport aux autres personnages que Luc présente par sa bouche³⁵². Mais nous ne limiterons pas la caractérisation des personnages aux cadres de l'analyse narrative. Nous y ajouterons les éléments dont parle A. Théon en ce qui a trait au personnage mis en scène dans une prosopopée à savoir les qualités ou *éthè* du personnage³⁵³.

Selon J. Garvey, la description d'un personnage commence par le nom ou le titre par lequel il est présenté au lecteur³⁵⁴. Le premier titre qui est donné à Paul dans la ville d'Athènes est *σπερμολόγος*, un terme originellement utilisé pour « les oiseaux ramasseurs de graines, puis à ceux qui parcourent les places publiques pour collecter des bric-à-brac et ensuite à ceux qui ramassent ici et là les idées des autres, les

³⁵² Pour une meilleure compréhension de l'instrument méthodologique narratif qu'est la caractérisation, nous renvoyons le lecteur à Christian DIONNE, *La Bonne Nouvelle de Dieu dans les Actes des Apôtres*. Paris, Cerf, 2004, p. 56-59.

³⁵³ A. THÉON, *Progymnasmata*, p. 70ss.

³⁵⁴ James GARVEY, « Characterization in Narrative », in *Poetics*, 7 (1978), p. 63-78.

annoncent comme si elles étaient leurs sans en savoir le sens et enfin à des incapables »³⁵⁵. Ce premier qualificatif que Luc lui attribue par la bouche des philosophes stoïciens et épicuriens n'augure rien de bon pour la comparution de Paul devant l'assemblée de l'Aréopage. C'est en perdant et en minable qu'il va aborder l'assemblée de l'Aréopage si l'on se fie à cet épithète.

Contrairement à ce premier titre quelque peu négatif, dirons-nous, le second titre, qui comme le premier vient des philosophes, rehausse l'image de Paul au rang de prédicateur. En effet, Paul est vu par certains philosophes comme un *καταγγελεύς* de divinités étrangères (*ζένα δαιμόνια*)³⁵⁶. Ceci et d'autres éléments que nous verrons plus tard rapprochent l'image de Paul de celle de Socrate, personnage mythique de la philosophie grecque.

En plus, le discours laisse filtrer quelques éléments sur l'*éthos* de Paul. Parmi ceux-ci, on pourrait distinguer la condition, la maturité, la fonction. Prenons d'abord sa condition. Rien dans le discours ne laisse croire qu'il est un homme libre ou un esclave. Par contre ce que le prélude nous apprend (v. 19), c'est qu'il n'est pas allé à l'Aréopage de son propre chef. Nous avons vu cela en détail à travers les termes qui trahissent la progression des mouvements lors de notre analyse intra-textuelle (tableau # 2).

En effet, nous constaterons que le verbe *ἤγαγον* traduisait le fait que Paul, avant le discours, n'était pas maître de ses déplacements. Ceci est encore plus vrai avec

³⁵⁵ E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 517, note 11.

³⁵⁶ Le terme *δαιμόνια* se retrouve dans les *Mémorables* de Xénophon lorsqu'il parlait des accusations portées contre Socrate. XÉNOPHON, *Mémorables*, livre I, 1, 1.

l'utilisation de *ἐπιλαβόμενοι*, aoriste second moyen de *ἐπιλαμβάνω* (se saisir de, s'emparer de). Dans cette circonstance, il n'est pas un homme libre sans toutefois être un esclave. Il est réduit dans son choix en ce qui concerne sa défense. Il n'a d'autre choix que de parler. Le discours devient donc le seul moyen de défense de Paul.

Quant à son origine, elle ne peut être déterminée que par rapport à Athènes. En effet, certaines répétitions de mots évoquent que l'altérité et la nouveauté étaient des prédilections des Athéniens (tableau # 5). En effet, le texte semble attacher une importance particulière à tout ce qui est étranger à Athènes. C'est ainsi qu'on y lit à trois reprises des dérivés du substantif *ξένος* (étranger) : une première fois comme adjectif qualificatif *ξένων* (étrangères) appliqué à *δαιμονίων* (divinités) en 17,18, une seconde fois comme participe présent à l'accusatif pluriel *ξενίζοντα* (étant étranges) allant avec *τινα* (choses) en 17,20 et une troisième fois au nominatif pluriel *ξένοι* (étrangers) en 17,21. Dans la même veine, l'adjectif *καινὴ* (nouvelle) apparaît en 17,19 et est reprise au verset 21 du même chapitre dans sa forme superlative *καινότερον* (plus nouvelle). Dans le même verset, on retrouve la troisième racine à l'accusatif singulier *ἕτερον* (autre) et qui revient une dernière fois au verset 34 au nominatif pluriel *ἕτεροι* (autres).

D'ailleurs, ce constat est clairement corroboré par Luc au verset 21 : « Il faut dire que tous les habitants d'Athènes et tous les étrangers en résidence passaient le meilleur de leur temps à raconter ou à écouter les dernières nouveautés ». Paul n'est pas épargné par cette attitude des Athéniens. Pour eux, il est un étranger qui proclame des

choses nouvelles³⁵⁷. Si l'on se fie à A. Théon, Paul étant donc un étranger, son langage ne serait pas aussi coulant que le langage d'un Athénien³⁵⁸.

L'état d'esprit ou la disposition de Paul, avant la déclamation, est clair. Nous le tenons du prélude. En effet, le narrateur nous apprend que Paul était bouleversé dans son être intérieur (*παρωζόυετο*, v.16). Il aborde donc son auditoire dans cet état de choc à cause de la présence de tous les monuments sacrés qui sont considérés par Luc comme des idoles (v.16).

Dans son discours aux Athéniens, Luc présente Paul comme quelqu'un qui endosse le contenu de son discours. Il ne s'efface pas devant le discours³⁵⁹. Il utilise à plusieurs reprises la première personne du singulier et la première personne du pluriel. Ainsi, c'est en « je » qu'il parcourt la ville (v. 23) et qu'il déclare la presque trop grande piété des Athéniens. C'est aussi en « je » qu'il a découvert l'inscription au « au dieu inconnu » qui sera la raison de son annonce. C'est enfin en « je » qu'il annonce la Bonne Nouvelle de Dieu. Par moments, il s'identifie à son audience par un « nous » inclusif

³⁵⁷ Pour avoir une idée sur l'attitude qui prévalait aux 1^{er} et 2^{ème} siècles de notre ère face à l'étranger dans l'empire romain, voir M. HENGEL, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*. Stuttgart, SBS 76, p. 77ss ; Gerd THEISSEN, *Histoire sociale du Christianisme primitif*, p. 238-241.

³⁵⁸ Voir la *Prière sur l'Acropole* cité par Ernest RENAN, *Histoire des origines du Christianisme*, édition établie et présentée par Laudyce Rétat. Paris, Robert Laffont, p. 601, note infrapaginale 4. Dans cette prière, Paul est traité comme un juif parlant le grec des Syriens qui est d'office peu coulant par rapport au grec d'Athènes.

³⁵⁹ Michel QUESNEL, « Paul prédicateur dans les Actes des Apôtres », *New Testament Studies* 47 (4, 2001), p. 474.

(« Car **nous** sommes de sa race. Alors, puisque **nous** sommes la race de Dieu, **nous** ne devons pas penser ... » vv. 28b-29).

C'est en partant de faits palpables, de ses observations, que Paul s'adresse à son auditoire. Il se veut un observateur. Il s'appuie sur un constat pour émettre les arguments de son discours. Sa thèse de départ reliée au *topos* de l'adoration est en fait basée sur des choses observables : les objets d'adoration et un autel sur lequel il avait été inscrit « au dieu inconnu » (v. 23). Paul n'est donc pas, comme le prétendaient les philosophes (selon Luc) dans le prélude, un « ramasseur de graines » mais un orateur comme nous le démontre l'utilisation du mot *σταθεῖς*³⁶⁰.

Il faut remarquer que les épithètes associés à Paul dans le cadre du discours à l'Aréopage ne se retrouvent aussi forts nul part dans les *Actes*, ni dans le cadre du discours de Lystres en *Ac* 14, 15-17 ni dans son discours aux Juifs à Antioche de Pisidie (*Ac* 13, 16-41)³⁶¹. En effet, Paul est introduit par Luc à Antioche de Pisidie sans une focalisation sur son état d'âme comme ce fut le cas à Athènes. Mais tout comme à Athènes, Paul est amené à prononcer un discours sans être en position défensive. C'est en « frère » qu'il s'adresse à l'auditoire. L'invitation des Israélites était claire à ce sujet :

³⁶⁰ Pour l'utilisation de ce verbe en rapport avec les orateurs voir son utilisation par XÉNOPHON, *Cyropédie*, IV, 1, 1 ; CICÉRON, *Sur l'orateur*, III et *L'orateur*, XVII ; QUINTILIEN, *Institution Oratoire*, XI, 3, 1ss, 134, 159.

³⁶¹ Peu d'études ont été faites sur le discours de Lystres. Néanmoins notons celles de Marcel DUMAIS, « Le salut en dehors de la foi en Jésus Christ. Observations sur trois passages des *Actes des Apôtres* », dans *Église et Théologie*, 28 (1997), p. 171-179; Simon LÉGASSE, « Le discours de Paul à Lystres (Actes 14, 15-17) », dans Joseph DORÉ, Christophe, THEOBALD, éd., *Penser la foi*, Recherches en théologie aujourd'hui. Paris, Cerf, 1993, p. 127-136 ; Ernst LERLE, « Die Predigt in Lystra (Acta XIV. 15-18) », dans *New Testament Studies*, 7 (61,1960), p. 46-55.

« Frères, si vous avez quelques mots d'exhortation à adresser au peuple, prenez la parole! » (Ac13,15). L'image de Paul à Antioche était donc une image qui l'identifie à ceux qu'il appelle « frères » c'est-à-dire les Juifs et les craignant-Dieu. Devant ses « frères », Paul s'efface devant son discours. À cet sujet M. Quesnel remarque :

Le discours d'Antioche de Pisidie, prononcé devant des Juifs et des craignant-Dieu, est celui dans lequel le locuteur est le moins personnellement présent. Il ne parle jamais à la première personne du singulier ; la première personne grammaticale vient tard, sous forme d'un "nous" exclusif des destinataires, dans lequel le prédicateur se fond dans le groupe des témoins du Christ ressuscité (Ac13,32)³⁶².

Tout comme à Antioche de Pisidie, Paul s'effacera devant son discours à Lystres. Mais son état d'âme est clairement mis en exergue à la suite de sa déification et de celle de son compagnon Barnabas. Ils se mirent en colère et déchirèrent leur manteau en signe de désapprobation devant cet acte qui n'était ni plus ni moins qu'un blasphème (Ac14,14) car Paul était pris pour Hermès et Barnabas pour Zeus. Ce faisant, la foule mettait une distance entre les apôtres et eux-mêmes. Mais Paul et Barnabas comblent la distance en s'identifiant à leur auditoire par l'utilisation de la première personne du pluriel : « Nous aussi nous sommes des hommes, au même titre que vous! » (Ac14,15).

D'Antioche de Pisidie à Athènes en passant par Lystres, l'état psychologique de Paul et le contenu de son message vont de pair avec la présence ou non d'autres divinités. À Antioche de Pisidie, Luc ne mentionne aucune divinité ou lieu de culte autre que la synagogue. Le discours est celui du Christ ressuscité. À Lystres et à

³⁶² M. QUESNEL, « Paul prédicateur dans les Actes des Apôtres », p. 472.

Athènes, Luc présente Paul bouleversé par la présence de divinités ou un type de piété autre que celle des Juifs. Dans ces deux cas, Paul se fera l'avocat du Dieu-créateur.

Mais la seule fois que la caractérisation de Paul par Luc fait de lui un prédicateur personnellement impliqué dans son discours au point d'être comparé aux orateurs gréco-romains, c'est dans le cadre du discours à Athènes. Luc présente Paul comme un prédicateur du Dieu adoré mais inconnu des Athéniens ; ce Dieu qui leur est à la fois proche et étranger. Cette caractérisation le rapproche de l'image de Socrate si l'on en croit l'accusation portée contre lui et le lieu de sa comparution.

b) Paul et l'image mythique de Socrate

Par l'intertextualité historique nous pouvons faire un parallèle entre Socrate et Paul. Ceci est possible parce que la comparution de Socrate serait bien connue aux premiers siècles, tant par les Chrétiens que par les païens. Karl Sandnes écrit à ce propos :

La grande utilisation de la tradition socratique dans l'antiquité suggère que les lecteurs de Luc devaient être au courant de cette comparaison implicite. Socrate a été l'une des figures les plus connues de l'histoire grecque. Il est partout loué, comme Lucien de Samosate (c. 120-180) le mentionne (*Somnium* 13). L'église primitive ne fait pas exception même si certaines de ses figures le critiquent. D'ailleurs certains auteurs chrétiens des premiers siècles ont même décrit Socrate comme un modèle ou prototype du Christ car tous deux ont lutté contre la superstition et sont morts innocemment³⁶³.

Pour qui connaît l'histoire de la condamnation et de la mort de Socrate que nous ont laissée ses disciples Xénophon dans le livre IV des *Mémoires* et Platon dans son *Apologie de Socrate*, la prosopopée de Paul à Athènes est un miroir de la condamnation de Socrate. En effet, quoique Socrate soit séparé de Paul d'environ quatre cent cinquante années, il y a des ressemblances majeures entre le discours de Paul à Athènes et la comparution de Socrate devant le conseil populaire Athénien en 399 B.C.

³⁶³ « The extensive use of Socrates tradition in antiquity suggests that Luke's readers would be aware of this implicit comparison. Socrates was one of the best-known figures of Greek history. He is praised everywhere, as Lucian of Samosata (c. 120-180) puts it (*Somnium* 13), and the early church is no exception, although some are critical towards him. Some early Christian writers even depict Socrates as a model or prototype for Christ; they both struggled against superstition, and they both faced an innocent death », Karl SANDNES, « Paul and Socrates: The Aim of Paul's Areopagus Speech », *Journal for the Study of the New Testament* 50 (1993), p. 22.

Deux points servent de liens intertextuels entre les deux événements³⁶⁴.

Premièrement, les discussions sur la place publique. D'après Xénophon, Socrate fréquentait les places publiques et discutait avec les gens qui s'y trouvaient³⁶⁵. Socrate lui-même atteste cette facette de sa vie publique dans l'*Apologie* de Platon : « Si vous m'entendez plaider ma cause en utilisant exactement le même type d'arguments que ceux auxquels j'ai habituellement recours sur la place publique, que ce soit auprès des comptoirs des changeurs, ou nombre d'entre vous m'ont prêté l'oreille, ou ailleurs, ne soyez pas étonnés »³⁶⁶. De même dans le prélude du discours, Luc présente Paul sur la place publique (Ac.17,17) : « Il adressait donc la parole [...] chaque jour à tout venant ».

³⁶⁴ K. Sandnes trouve trois ressemblances entre la scène de Paul à l'Aréopage et la comparution de Socrate devant les juges d'Athènes : (1) les discussions de Socrate sur la place publique, (2) les discussions de Socrate avec les philosophes (Paul avec les épicuriens et les stoïciens), et (3) l'accusation portée contre les deux hommes. K. SANDNES, « Paul and Socrates: The Aim of Paul's Areopagus Speech », p. 21. Voir aussi É. DELEBECQUE, *Études sur le grec du Nouveau Testament*. Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1995, p. 236 ; A.-M. DUBARLE, « Le discours à l'Aréopage (Actes 17, 22-31) et son arrière-plan biblique », p. 573 ; Stanley STOWERS, « Social Status, Public Speaking and Private Teaching: The Circumstances of Paul's Preaching Activity », dans *Novum Testamentum* 26 (1, 1984), p. 60-61.

³⁶⁵ « Moreover, Socrates lived ever in the open; for early in the morning he went to the public promenades and training-grounds; in the forenoon he was seen in the market, and the rest of the day he passed just where most people were to meet: he was generally talking, and anyone might listen », XÉNOPHON, *Memorabilia; Oeconomicus*, (trad. E. C. Marchant); *Symposium; Apology*, (trad. O. J. Todd.), Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 7 (*Mem.* 1.1 10).

³⁶⁶ PLATON, *Apologie de Socrate ; Criton*, (*Apo. de Soc.* 17c). Pour mieux mettre en évidence la ressemblance entre cette partie de la vie publique de Socrate et celle de Paul que nous présente le prélude à la prosopopée à Athènes, Sandnes pense que Luc et Platon ont utilisé la même racine verbale pour parler des gens que Socrate et Paul rencontraient sur la place publique. Ce rapprochement est un peu hasardeux et

Deuxièmement, l'accusation. Le motif pour lequel Paul était devant l'Aréopage était simple : il prêchait de nouvelles divinités à Athènes « Ce doit être un prédicateur de divinités étrangères » (17,18) disaient certains philosophes. Socrate aussi fut accusé pour la même chose. En effet, Méléto³⁶⁷ formulait ainsi ses chefs d'accusation contre Socrate : « Socrate est coupable au regard de la loi de corrompre les jeunes gens et de reconnaître non pas les dieux que reconnaît la cité, mais, au lieu de ceux-là, des divinités nouvelles »³⁶⁸.

En fait, dans cette formulation se trouvent réunis, de manière indissociable, trois chefs d'accusations³⁶⁹ :

(1) Socrate ne reconnaît pas l'existence des dieux et/ou ne reconnaît pas les dieux que reconnaît la cité.

(2) Le fait de ne pas reconnaître ces dieux le pousse à les remplacer par de nouveaux dieux.

risqué. Luc utilise *παρα-τυγχάνοντας*, participe présent du verbe *παρα-τυγχάνω* (se trouver auprès de, à portée de) pour parler des personnes qui pouvaient se trouver sur la place. Mais Platon, par la bouche de Socrate, utilise le verbe *ἐπι-τυχοῦσιν* (présent indicatif actif *ἐπι-τυγχάνω*) qui a la même racine *-τυγχάνω* que *παρα-τυγχάνω*. Seulement, dans le cas de Socrate, le verbe fait référence aux choses qui vont lui venir par hasard à la bouche (*ἐκ ἧ λεγόμενα*) et non aux personnes qu'il rencontrait par hasard sur la place publique. Donc on ne peut pas se fier à ce verbe pour un tel rapprochement intertextuel.

³⁶⁷ En fait, Méléto est l'accusateur principal. Il est soutenu dans son entreprise par Anytos et Lycon (*Apo. de Soc.*, 23e, 36a).

³⁶⁸ PLATON, *Apo. de Soc.* 24b-c, XÉNOPHON, *Mémorables* I, 1, 1.

³⁶⁹ Pour mieux comprendre ces trois accusations en une, voir l'introduction de Luc Brisson, PLATON, *Apologie de Socrate* ; Criton, p. 37-42.

(3) Ce faisant, il peut corrompre les jeunes en leur enseignant à ne pas reconnaître les dieux de la cité mais de nouveaux dieux.

Nous distinguons en filigrane dans ces chefs d'accusation les *topoi* de l'adoration, du Dieu-créditeur et de la parenté. La présence et le rejet par Socrate (selon les accusations) des dieux dans la cité sont les indices du *topos* de l'adoration. De plus, le même rejet insinue que les dieux de la cité ne sont pas les vrais dieux qu'il faut adorer. La nature et le rapport entre les dieux de la cité et les Athéniens sont alors compromis.

Tout comme Socrate, Luc par la bouche de Paul a mis en doute la nature et le rapport entre les dieux de la cité et les Athéniens. Il a fait passer Paul pour un « prédicateur de divinités étrangères » (17,18). Ce faisant, Paul peut ou ne pas reconnaître les dieux de la cité d'Athènes dont la présence est plus que visible dans la ville. En nous fiant à la partie du discours dans lequel Luc donne à Paul l'occasion de faire comprendre à son auditoire que Dieu « n'habite pas des temples construits par la main des hommes et son service non plus ne demande pas de mains humaines comme s'il avait besoin de quelque chose (v. 24-25) [et que] la divinité ressemble à de l'or, de l'argent, ou du marbre, sculpture de l'art et de l'imagination de l'homme » (v. 29), il est clair que le personnage de Luc rejette implicitement les *σεβάσματα* (monuments sacrés ou objets d'adoration) qu'il aurait vus dans la cité (17,23). Sans le dire directement, le Paul-de-Luc ne reconnaît pas les dieux de la cité, car ils sont faits de mains d'hommes et donc ne sont pas vrais. Mais en revanche, il reconnaît l'indice de la présence du vrai Dieu dans la cité par l'inscription « au dieu inconnu » (17,23).

Luc a fait remarquer que Paul annonçait Jésus et la résurrection, compris alors comme de nouvelles divinités (17, 18). Il en découle que le personnage Paul introduit de nouveaux dieux dans la cité. Aux yeux des Athéniens, il serait comme Socrate, « un créateur de dieux ». De plus, du fait qu'il prêchait sur la place publique comme le faisait Socrate, il divulguait sans restriction sa connaissance sur ces nouveaux dieux, connaissance que peuvent entendre tous les passants y compris les jeunes. Par conséquent, le personnage de Luc ne corrompt pas seulement la jeunesse, mais toute la cité d'Athènes par sa prédication publique. Si cela ne tient qu'au monde païen symboliquement représenté par Athènes, le but de cette corruption serait idéologique : faire passer les païens de la position socio-culturelle qui leur permet de croire aux divinités sculptés pour les amener vers celle du vrai Dieu qui « n'habite pas dans les temples faits de mains d'hommes. »

En définitif, la comparution de Paul à l'Aréopage porte l'ombre des trois chefs d'accusation portés contre Socrate :

(1) Paul ne reconnaît pas les dieux de la cité d'Athènes.

(2) Par conséquent, il introduit de nouveaux dieux (Jésus et la résurrection au sens des Athéniens).

(3) En prêchant Jésus et la résurrection sur la place publique, il risque de corrompre non pas seulement les jeunes mais toute Athènes.

Le lien intertextuel entre la comparution de Paul et celle de Socrate à Athènes est assez solide. Du coup, il appelle matière à réflexion. Pourquoi Luc voudrait-il faire passer le discours de Paul à Athènes comme une défense contre les chefs d'accusations

sus-mentionnés et qui sont implicitement énumérés dans *Ac* 17,18 et 20? Pourquoi une telle intertexture historique?

Il nous semble que la réponse à ce questionnement se trouve dans le but idéologique visé par Luc par cette prosopopée. Étant donné que l'histoire de la comparution de Socrate est ancrée dans la conscience populaire au premier siècle de notre ère comme un mythe et que cette comparution est considérée comme étant l'un des événements les plus marquants de la naissance de la philosophie, en mettant l'image de Socrate en filigrane à celle de Paul, Luc élève auprès des Athéniens l'image de Paul le prédicateur au même niveau que celle de Socrate.

Le message du Paul-de-Luc délivré à Athènes devient, à la lumière de cette intertextualité historique un événement d'une importance capitale ; un « mythe fondateur » au même titre que la comparution et la mort de Socrate. En effet, la comparution publique de Socrate à Athènes et sa condamnation à mort, loin d'être un événement exceptionnel à Athènes à cette époque (puisque les procès publics n'étaient que trop courants), est élevé « au rang de "mythe fondateur" de la philosophie »³⁷⁰ à tel point que les chrétiens du premier siècle ne peuvent l'ignorer.

En somme, si l'histoire de Socrate est considérée comme un mythe fondateur de la philosophie et qui a fait de Socrate un monument de la philosophie antique, nous osons avancer, à la lumière de l'intertextualité historique, que la prosopopée de Paul à Athènes soit considérée comme un « mythe fondateur » du Christianisme auprès des

³⁷⁰ PLATON, *Apologie de Socrate ; Criton*, p. 11.

païens et que la vision de Luc à travers ce rapprochement est de faire de Paul un monument de l'annonce de l'Évangile dans la communauté chrétienne du premier siècle.

Toutefois, Luc distancie Paul de Socrate, d'une part, par le dénouement positif de sa comparution à l'Aréopage qui est aux antipodes de la fin tragique de Socrate. D'autre part, la divinité de Socrate n'est pas celle de Paul. Si Socrate prêche des divinités païennes et plurielles, Paul, quant à lui, annonce un Dieu unique, qui parle et agit dans l'histoire des humains. Ce Dieu est mis en parallèle avec les dieux athéniens. Par l'image narrative de Dieu et des saintes personnes que Luc présente par la bouche de Paul, il rehausse d'un cran l'image de celui-ci et l'éloigne du coup de Socrate. Paul, le prédicateur mythique de Dieu à l'image de Socrate ne prêche pas la même divinité que Socrate.

2. Caractérisation des autres personnages dans le discours de Paul à Athènes

a) La divinité

D'emblée deux types de divinités ou au mieux deux visions de la divinité ressortent du texte : les divinités étrangères et les divinités d'Athènes (prototypes des divinités païennes). Pour les Athéniens en particulier et les païens en général, ces divinités étrangères sont Jésus et la résurrection (Ac17,18). Les divinités athéniennes comportent tous les monuments sacrés ou objets d'adoration y compris celui du dieu inconnu (Ac17,23). Pour Luc, à travers les yeux de son personnage Paul, il n'y a qu'une seule vraie divinité, le Dieu au singulier. Ce dernier s'oppose donc aux objets d'adoration qui représentent des dieux (au pluriel).

Nous sommes donc en face de deux divinités : une au pluriel et l'autre au singulier. Chacune d'elle a ses attributs. D'abord le Dieu de Paul (ou au mieux le Dieu de Luc).

- Il **est** créateur de l'univers et de tout ce qui s'y trouve, créateur de tous les peuples, l'artisan des limites de l'habitat des hommes, Seigneur de la terre et du ciel et il est de la même race que les humains.

- Il **n'a pas** les temples construits de main d'homme comme habitat, il n'a pas besoin de quelqu'un à son service ni de quelque chose.

- Il **donne** à tous la vie, le souffle et tout le reste.

- Il **n'est pas** loin des humains. Il n'est pas semblable à l'or, ni à l'argent, ni au marbre, ni à aucune autre sculpture et il n'est pas une imagination des humains.

- Il **annonce** aux hommes le repentir.

- Il **a fixé** le temps du jugement.

- Il **a choisi** un homme et l'**a ressuscité** d'entre les morts comme preuve de ce choix.

Reprenons ces attributs d'une manière plus systématique.

i. Les titres du Dieu de Paul

● *ὁ θεὸς*³⁷¹

Dans la prosopopée de Paul, Luc ne passe pas par mille et un chemins pour parler de son Dieu, ni des dieux des Athéniens. Il utilise un langage explicite qui nomme son Dieu par ses titres³⁷². Le Dieu que Luc annonce à son auditoire par la bouche de Paul et qui est inconnu des Athéniens et des autres païens est d'abord *ὁ θεὸς*. L'article défini *ὁ* montre bien que le Dieu dont il est question est non seulement connu (puisqu'il est défini) mais aussi unique.

Nous avons vu au niveau de la préexistence des *topoi* que le *ὁ θεὸς* du discours de Paul à Athènes renvoie au Dieu de l'Ancien Testament, le Dieu créateur du monde. Il

³⁷¹ Le lecteur trouvera beaucoup d'éléments théologiques sur ce sujet chez Karl RAHNER, « Theos in the New Testament », dans *Theological Investigations*, Vol I, translated with an introduction by C. Ernst and others. Baltimore, Helicon Press, 1961, p. 78-148.

³⁷² D. Marguerat reconnaît que Luc fait usage de deux langages pour parler de Dieu. Un premier langage implicite qui correspond aux théophanies, Dieu agissant par des intermédiaires ; et un second langage, cette fois-ci explicite où Dieu est explicitement nommé par des termes comme *θεὸς*, *κύριος* et *πατήρ*. D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, p. 117-126.

n'y a donc pas de doute sur ce point. J. Dupont nous en donne l'assurance : « Il ne paraît pas nécessaire de s'attarder : le vrai Dieu dont parle le discours s'identifie au Créateur de la première page de la Bible »³⁷³. Mais cette conclusion de Dupont ne veut pas dire que le Dieu du discours de Paul à Athènes s'identifie totalement au Dieu de la Bible. Selon lui, le discours de Paul à Athènes de même que le discours que Luc lui attribue à Lystres passent sous silence l'invocation de la révélation que Dieu a fait de lui-même au peuple élu d'Israël, une dimension non négligeable du Dieu de l'Ancien Testament. Ainsi, le Dieu de Paul à Athènes, quoique Dieu de la Bible, est un Dieu universel. Dupont exprime cela en ces termes :

Le silence que nous soulignons n'est que la contrepartie d'une accentuation positive de l'universalisme du message. Le discours ne dit rien d'un peuple particulier, mais il se plaît à souligner le rapport qui existe entre Dieu et « tout » ou « tous » (vv.24, 25 bis, 26 bis, 30, 31; cf. « chacun », v. 27; « en tout lieu », v. 30). Le Dieu dont il s'agit est caractérisé par son universalité : Dieu de toutes choses et de tous les hommes³⁷⁴.

Le titre *ὁ θεὸς* ouvre la porte à l'universalisme lucanien³⁷⁵. En d'autres mots, il donne accès à Dieu par une voie autre que celle de l'histoire de la révélation biblique³⁷⁶.

³⁷³ J. DUPONT, *Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres*, p. 409.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 409.

³⁷⁵ L'universalisme lucanien dans la prosopopée de Paul à Athènes n'est pas partagé par tous les auteurs. Chrys Caragounis par exemple affirme que «le discours de l'aréopage ne présente ni théologie naturelle, ni caution à l'idée que tous les peuples ont reçu une véritable révélation divine». Chrys CARAGOUNIS, « L'universalisme moderne : perspectives bibliques sur la révélation de Dieu », dans *Hokhma* 45 (1990), p. 26.

³⁷⁶ Sur cette question voir, J. DUPONT, *Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres* et M. DUMAIS, « Le salut en dehors de la foi en Jésus-Christ? Observations sur trois passages des Actes des Apôtres », p. 161-190.

Cet universalisme que l'on croit lire dans le discours de Paul à Athènes et auquel nous avons déjà fait écho plus haut est en accord avec la théologie lucanienne mais il prend un sens idéologique dans ce contexte-ci. Nous verrons plus loin le mouvement de piston que le discours fait entre la culture hellénistique et la culture biblique. L'universalisme lucanien du discours de Paul à Athènes doit être compris comme une stratégie rhétorique qui donne à l'auditoire une raison de plus de croire que le vrai Dieu dont il est question est un Dieu de tous et de chacun. À partir du moment qu'il est compris comme tel, le discours sur le *ὁ θεὸς* devient accessible à celui qui n'a pas une culture biblique. Du même coup, il prépare l'auditoire païen au développement du *topos* de la repentance-jugement, développement qui ne manquera pas de faire cas de la vision universaliste du Christ. Ainsi, l'auditoire païen, amené à la réflexion sur la mort et la résurrection du Christ, ne sera pas étonné d'entendre l'agir de Dieu dans son rapport avec l'humanité à travers la personne qui a été choisie pour exécuter le jugement à la fin des temps.

● *ποιήσας*

Le second attribut est mis en rapport directement avec l'action de Dieu dans la genèse du monde. Le Dieu lucanien dans le discours de Paul est un Dieu-sujet. Il est un Dieu qui fait. Le mot *ποιήσας* peut être aussi compris comme un verbe à l'aoriste premier actif. Mais il peut aussi prendre le sens d'un nom au masculin singulier. Même sous la forme nominale, il incarne l'action divine : le Dieu-artisan. Il est artisan du monde, de tout ce qui s'y trouve, du ciel et de la terre (v.24). Il est donc l'artisan du

contenant et du contenu du monde, l'humanité y comprise. Il a fait la race humaine à partir d'un seul homme (v.26). Le *topos* du Dieu-créditeur prend ici tout son sens. Tous ces faits lui donnent droit sur sa créature. Il devient *de facto*, le Seigneur, le *κύριος*.

● *κύριος*

Cet attribut découle de l'acte créateur de Dieu. C'est parce qu'il est le créateur du monde et de son contenu, du ciel et de la terre, qu'il est le *κύριος* du ciel et de la terre (v.24). Il faut peut-être comprendre le ciel et la terre non pas au sens strict de la voûte céleste et du sol, mais dans un sens plus large englobant leur contenu : les étoiles et autres pour le ciel, les animaux et tous les autres êtres vivants pour ce qui est de la terre.

ii. La nature du *ὁ θεός*

La nature du *ὁ θεός* renforce le *topos* de la parenté. Le Dieu-sujet, le Dieu-créditeur qu'annonce Luc dans le discours de Paul à Athènes est de la même race que l'humain. Les humains sont de sa race (*γένος*, v. 28-29). Mais comment comprendre ce *γένος* commun à l'homme et au *θεός*? Est-ce une race qui fait appel à la nature des dieux tels que le pensent les épicuriens ou les stoïciens?

L'épicurisme rapproche la nature des dieux à celle des hommes. C'est ainsi que l'épicurien Valléius prête une nature anthropomorphique aux dieux étant donné qu'ils sont des modèles paradigmatiques pour la vie des humains. Pour ce dernier, les dieux ont la forme des humains, la forme supérieure que la nature puisse offrir. Il dit à ce propos :

En ce qui concerne leur forme, nous avons en partie l'indication de la nature, en partie l'enseignement du raisonnement. Car la nature ne nous fournit à tous, quelle que soit notre race, rien d'autre pour les dieux qu'une forme humaine.[...] Car étant donné que ce qui semble convenir à cette nature qui est la plus sublime, que ce soit parce qu'elle est bienheureuse ou parce qu'elle est éternelle, doit aussi être le plus beau, quel arrangement des membres et des traits, quelle forme, quelle apparence pourraient être plus beaux que ceux de l'espèce humaine? [...] Mais si la forme humaine est supérieure à toutes les formes des autres êtres vivants, et si Dieu est un être vivant, il possède à coup sûr cette forme qui est la plus belle de toutes³⁷⁷.

Si chez les épicuriens Dieu et les dieux prennent une forme humaine, chez les stoïciens Dieu ne peut pas être résumé à cette forme d'autant plus qu'il est le Tout, en tout. Le Dieu stoïcien, de par sa nature, est un « Souffle qui parcourt le monde tout entier, et qui prend différentes appellations selon les variations de la matière à travers laquelle il se déploie »³⁷⁸. Il est comparé au miel qui circule dans les rayons et au sperme dans les organes génitaux de l'homme³⁷⁹. Il est un feu artisan lorsqu'on le prend dans son acte créateur du cosmos et des autres choses, c'est-à-dire dans « son activité dans la matière ». Mais le Dieu n'est pas le feu en soi³⁸⁰.

Que comprendre donc? L'humanité comme le *γένοϋς* de Dieu est-elle synonyme de Dieu à la forme humaine vivant dans sa félicité et dans l'ataraxie sur l'Olympe ou

³⁷⁷ CICÉRON, *De la nature des dieux* I, 43-49, cité par Anthony LONG, David SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques I. Pyrrhon. L'épicurisme*, (trad. Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin). Paris, GF Flammarion, 2001 p. 284-285.

³⁷⁸ AÉTIUS cité par A. LONG, D. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques II. Les Stoïciens*, (trad. Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin). Paris, GF Flammarion, 2001, p. 254.

³⁷⁹ Jean BRUN, *Le stoïcisme*, p. 68.

³⁸⁰ A. LONG, D. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques II. Les Stoïciens*, p. 261.

est-elle l'équivalent de l'humanité comme continuité du souffle du feu créateur qui s'incarne dans la matière dont est fait l'être humain? Ou encore l'humanité comme race de Dieu doit-elle être comprise comme l'être humain de la *Genèse* créé à l'image de Dieu?

Dans la logique de l'idéologie lucanienne auprès des *Goïm* que nous nous efforçons de faire ressortir dans cette étude (idéologie, rappelons-le, qui vise à amener cet auditoire vers le message christologique néo-testamentaire du *topos* de la repentance-jugement) il serait très peu indiqué de cerner l'humanité comme race de Dieu du discours de Paul à Athènes au sens épicurien ou stoïcien de la nature de Dieu. Ni l'un ni l'autre de ces deux sens ne fait justice à notre lecture de ce discours comme idéologie. Nous sommes donc plus enclin à prendre l'humanité comme race de Dieu au sens biblique de l'être humain créé à l'image de Dieu (*Gn* 1, 27).

Le Dieu de Luc dans le discours de Paul n'est pas un dieu corporel. Il n'a pas de corps physique sinon il ressemblerait aux monuments sacrés (*σεβάσματα*, v. 23) faits d'or, d'argent ou de pierre (v. 29). Il n'est pas le fruit de l'imagination humaine ni de sa créativité comme le pensent les épicuriens³⁸¹. Il n'est pas le souffle mais il donne le

³⁸¹ Pour les épicuriens, les dieux sont le fruit de la pensée humaine. Les humains leur accordent le droit de la bienveillance et de la censure, d'où la crainte des dieux et de la mort. C'est pourquoi ils pensent que pour atteindre la paix de l'âme ou l'ataraxie, l'être humain doit se libérer de cette crainte des dieux et de celle de la mort. À ce sujet cette portion de *De la nature* de Lucrèce est très édifiant : « À moins que tu n'expulses ces idées de ton esprit et ne rejettes au loin des croyances indignes des dieux et étrangères à leur tranquillité, la sainte divinité des dieux, souillée par toi, te nuira souvent, non pas à cause de la possibilité d'offenser le pouvoir suprême des dieux, et de la soif courroucée d'amère vengeance qui en découle, mais parce que toi-même tu t'imagineras que ces êtres tranquilles et pacifiques roulent contre toi de grands flots de courroux. Tu seras incapable de visiter les sanctuaires des dieux avec un cœur calme, et

souffle de vie. Le discours se tait sur toute spéculation de ce que pourrait signifier singulièrement le fait d'appartenir à la race de Dieu. Sur la nature de Dieu, il n'affirme donc pas ce que Dieu est dans sa nature mais procède par élimination en montrant ce que Dieu n'est pas. Les utilisations de la négation relevées dans le tableau # 6 nous en donnent amplement la confirmation.

Est-ce là un silence voulu par Luc? Quoi qu'il en soit, ce silence, à notre avis, suggère que Luc veut faire entendre l'appartenance de l'être humain à la race de Dieu à la fois d'un point de vue hellénistique et biblique³⁸². Une fois encore l'idéologie est respectée : Luc veut se mettre sur une base commune de communication pour mouvoir l'auditoire païen vers une conception biblique de la foi en Dieu tout en consolidant la foi de ceux qui sont déjà acquis à la cause du Christ.

iii. Le Dieu qui parle

Il est intéressant de remarquer que le Dieu du discours de Paul à Athènes est plus un Dieu d'action que de parole. La seule fois que Luc le fait parler par l'intermédiaire de son personnage Paul, la seule fois qu'il devient sujet de la parole, il ne dit pas mais il annonce : « *ὁ θεὸς ... παραγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις* » (v. 30).

inapte à recevoir tranquillement et paisiblement les images émises par leurs corps sacrés qui transitent les esprits des hommes pour révéler l'apparence des dieux. », cité par A. LONG, D. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques I. Pyrrhon. L'épicurisme*, p. 282.

³⁸² En ce qui concerne la possibilité de comprendre l'appartenance à la race de Dieu comme une notion à la fois hellénistique et biblique, nous référons le lecteur à É. Des Places, « "IPSIUS ENIM ET GENUS SUMUS" (Act 17, 28) », p. 388-394.

Nous avons fait ressortir dans le tableau # 2 des répétitions, les occurrences des termes relatifs à la parole. Nous avons vu que le verbe qui revient le plus souvent sous différentes forme est *λέγειν* (dire). Mais par trois fois seulement le terme de la parole dite sous forme d'annonce est apparu. C'est le cas au verset 19 avec le verbe *εὐηγγελίζετο* (il annonçait comme bonne nouvelle), au verset 23 avec *καταγγέλλω* (j'annonce) et au verset 30 avec *παραγγέλλει*. Dans les deux premiers cas, Paul est le sujet. Dans le dernier cas, c'est Dieu lui-même qui prend l'initiative de l'annonce à travers la bouche de Paul.

Quand Dieu prend la parole, il n'annonce pas la Bonne Nouvelle de la même manière que Paul. Si c'était le cas, Luc aurait utilisé le même verbe. La meilleure traduction pour *παραγγέλλει* serait « enjoint ». L'annonce que fait Dieu est une commande, presque un ordre. Il n'est donc pas étonnant que certains auteurs, en parlant du verset 30, voient en le personnage Paul de Luc un prophète à l'instar de ceux de l'Ancien Testament³⁸³.

³⁸³ « Avec les philosophes Paul se présente non pas en philosophe mais en prophète », Gustav STÄHLIN, cité par J. DUPONT, *Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres*, p. 414.

b) Les divinités athéniennes

Dans un esprit de comparaison Luc place les divinités athéniennes aux antipodes de son Dieu dans le discours de Paul à Athènes. Elles sont tout ce que le Dieu annoncé par la bouche de Paul n'est pas. Le contexte du polythéisme athénien nous force à lire dans *σεβάσματα* (v. 23) des monuments dédiés à des dieux. Or ces monuments sont en général dans des sanctuaires ou des temples³⁸⁴. Le discours oppose à cette vision de représentativité des dieux, une vision d'un Dieu qui ne saurait être représenté par des figurines placées dans des temples. Les versets 24 et 25 en employant respectivement les négations *οὐκ* et *οὐδέ*, affirment ce que le Dieu qu'annonce le discours n'est pas mais suggèrent ce que les dieux athéniens sont. Si le Dieu du Paul-de-Luc n'est pas représentable par des monuments et s'il n'habite pas dans les temples, il n'en va pas de même des dieux athéniens qui sont des monuments immobiles et incapables de s'auto-suffire. Ils ont besoin des hommes. Mais cette conception de dieux indépendants n'est pas étrangère à la philosophie hellénistique.

Raisonnons, une fois encore, à partir des deux écoles de philosophie que cite la préface du discours. Pour Épicure, les dieux sont indépendants et ne s'occupent pas des affaires du monde. Par conséquent, ils n'ont pas besoin des mains d'hommes. De même, pour les stoïciens, le Dieu conçu, dans son maniement de la matière comme un feu-artisan, ne peut pas avoir besoin de temples ni de l'aide des humains. Dans la même

³⁸⁴ Pour une idée complète du polythéisme athénien voir *A Dictionary of Greek and Roman geography*, by various writers W. SMITH, éd., London, J. Murray, New York, AMS Press, 1966, p. 255-308 ; ROBERTS, Jenny, *Sites bibliques hier et aujourd'hui*. Köln, Könnemann, 1998, p. 30-35.

veine, É. Des Places fait remarquer qu'« avant même le V^e siècle, les philosophes avaient proclamé l'indépendance de Dieu à l'égard du monde et des hommes, son absence de besoin »³⁸⁵. La raison est toute simple : « chez les Grecs, il [le thème de l'absence de besoin de Dieu] se lie au refus de l'anthropomorphisme et à l'idée plus haute que les philosophes se font de Dieu »³⁸⁶.

À partir du moment où la conception d'un Dieu indépendant n'est guère étrangère à la philosophie hellénistique, nous devons nous poser la question de savoir en quoi réside le contraste entre le Dieu que proclame le discours de Paul à Athènes et les dieux athéniens. De plus, quelle est la fonction de l'opposition entre les deux visions de la divinité? Pour arriver là, il nous faut enlever une équivoque. Les dieux athéniens par opposition au Dieu du discours de Paul à Athènes ne sont certainement pas le Dieu des philosophes. Ce sont les dieux du commun des Athéniens, des dieux païens nés de l'imagination des humains, par conséquent des faux dieux en comparaison au Dieu biblique.

Ainsi, le contraste entre le Dieu du Paul-de-Luc et les dieux athéniens réside dans le fait que le premier est vrai et connu et l'autre est le fruit de l'imagination et de l'art des hommes qui lui attribuent des formes (v. 29). Les dieux athéniens sont assimilés à des idoles comme le fait pressentir le prélude avec l'utilisation du mot *κατείδωλον* (v.16). Les *σεβάσματα* ne sont pas vus par Luc comme des œuvres d'art mais comme des idoles.

³⁸⁵ É. Des Places, « Actes 17, 25 », p. 220.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 219.

En clair, la fonction de cette opposition des deux visions de la divinité, dans la logique de son idéologie, est d'amener l'auditoire païen à la Bible en suggérant une condamnation de l'idolâtrie³⁸⁷.

³⁸⁷ En ce qui concerne la condamnation de l'idolâtrie et son rapport avec cette partie de la prosopopée, l'étude de A.-M. DUBARLE, « Le discours à l'Aréopage (Actes 17, 22-31) et son arrière-plan biblique », p. 600, est très édifiante.

c) Les saintes personnes

En socio-rhétorique, les saintes personnes sont celles que le texte décrit comme ayant une relation particulière avec la divinité³⁸⁸. Dans le discours de Paul à Athènes, tout laisse croire que Luc ne privilégie aucun personnage que nous pourrions qualifier de saint. Le texte ne fait mention ni de prêtres ni de personnes dédiées au culte réservé aux dieux. Au contraire, il traite tous les humains comme ayant cette proximité avec la divinité. Le verset 27 illustre très bien ce point : « ... lui qui, en réalité, n'est pas loin de chacun de nous ». Chaque humain a donc la possibilité, une chance égale d'avoir une relation de proximité avec Dieu.

Seulement, l'universalisme lucanien cache un jeu subtil dans l'emploi des pronoms *ὑμεῖς* (vous) et *ἡμεῖς* (nous) suivant les différentes déclinaisons ou au sein d'un verbe. En effet, le privilège de la proximité et par conséquent la vraie connaissance de Dieu, quoi qu'elle soit possible à tous, l'est plus avec « nous », c'est-à-dire les chrétiens.

É. Delebecque résume très bien l'intention cachée du discours dans l'emploi subtil de ces deux pronoms : «...“Vous” signifie les Athéniens, et les païens en général. “Nous” désigne tous les hommes, c'est-à-dire *vous*, qui ne croyez pas encore en Dieu, mais qui le cherchez, et aussi *nous*, chrétiens, qui l'avons trouvé, à commencer par moi qui vous parle. Et si vous m'écoutez, il ne tient qu'à *vous* de devenir *nous* »³⁸⁹. Ceci ne fait que confirmer notre hypothèse de l'idéologie lucanienne de ce discours en ce qui à

³⁸⁸ V. ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts*, p. 121-122.

³⁸⁹ É. DELEBECQUE, *Études sur le Grec du Nouveau Testament*, p. 241.

trait à sa finalité, c'est-à-dire confirmer les chrétiens dans leur foi, amener les païens à se questionner sur leur relation avec Dieu et par là même les amener au Christ ressuscité. En d'autres termes la mission du discours est de faire en sorte que les « vous » deviennent à leur tour des « nous » (pour utiliser les termes de Delebecque).

Le privilège des chrétiens d'être proches de Dieu par sa vraie connaissance passe par un homme qui a eu une relation plus intime avec lui. Cet homme et le type de relation qu'il a eu avec Dieu ont été mentionnés dès le prélude : « Paul annonçait en effet Jésus et la Résurrection » (v. 18). Ce thème qui annonce le *topos* de la repentance-jugement, lieu de chute finale, est repris à la fin du discours. Cette fois-ci, l'auteur établit concrètement la relation entre Dieu, Jésus et la résurrection : « Il a en effet fixé un jour où il doit juger le monde avec justice par l'homme qu'il a désigné, comme il en a donné la garantie à tous en le ressuscitant d'entre les morts » (v. 31). Si nous nous en tenons à notre définition de la sainte personne en socio-rhétorique, l'homme qui a été choisi par Dieu, Jésus, devient la sainte personne par excellence du discours et la résurrection la preuve de sa relation privilégiée³⁹⁰. Cette relation privilégiée lui confère le droit du jugement à la fin des temps.

Dieu, cet homme (Jésus), la mort, la résurrection et le jugement, voilà bien des termes qui ne peuvent pas laisser indifférents les Athéniens en particulier et les païens en général. Les uns et les autres doivent se questionner : qui est cet homme? Comment

³⁹⁰ Plusieurs auteurs ont fait remarquer l'utilisation de *πίστις* du v. 31 qui ici n'est pas à comprendre comme la foi, mais comme preuve de foi. On verra à ce sujet, É DELEBECQUE, *Études sur le Grec du Nouveau Testament*, p. 240; E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, p. 526.

est-il ressuscité? Quelle est sa relation avec Dieu? Pourquoi a-t-il cette relation avec Dieu? Le jugement, qu'est-ce? Ces questions sont le but ultime du discours de Paul à Athènes. Elles trahissent, à notre avis, l'idéologie chrétienne de Luc.

3. Caractérisation de l'auditoire de Paul à Athènes

Tout comme l'*éthos* de Paul lui-même, l'*éthos* de son auditoire est construit par Luc en fonction du sujet discuté. D'une part, en considérant l'idéologie comme le lieu d'un dynamisme catéchétique, l'*éthos* de l'auditoire chrétien reste le même. Le Paul-de-Luc s'adresse à des chrétiens ou des pagano-chrétiens plus ou moins convaincus de la foi chrétienne.

D'autre part, dans la ligne de notre conception de l'idéologie comme lieu du phénomène du dynamisme missionnaire ou de déplacement d'une situation socio-culturelle vers une autre, nous devons distinguer auprès de l'auditoire païen lucanien, deux *ethè* : un *éthos* de départ qui est caractérisé par les attitudes durables des Athéniens avant que Luc n'introduise son personnage Paul à Athènes et un *éthos* d'arrivée caractérisé par les attitudes nouvelles vers lesquelles le discours devrait les conduire. Certes, l'on pourrait faire de même avec l'auditoire chrétien en scindant l'*éthos* du départ de l'*éthos* d'arrivée mais cela n'est pas nécessaire puisque le changement d'*éthos* n'est pas si évident. Le déplacement n'est pas latéral ; il est plutôt un approfondissement de la foi.

Les éléments qui résument l'*éthos* de départ de l'auditoire païen du Paul-de-Luc à Athènes sont en partie dans le *topos* de l'adoration. Ils sont la piété, l'amour de la connaissance et de l'altérité, puis l'ignorance. La piété des Athéniens est une piété polythéiste qui se traduit par l'adoration et la représentation des dieux. Parlant du cas d'Athènes, ce polythéisme est une dimension de la culture hellénistique à laquelle le discours de Paul s'attaque.

À côté de cette piété s'érigent, en colonnes colossales, le désir du savoir et le désir de la connaissance de tout ce qui est étranger à Athènes. Les termes de l'altérité du tableau # 5 nous éclairent abondamment à ce sujet. Mais, quoique très pieux et très désireux de connaître, les Athéniens sont ignorants en ce qui concerne le Dieu qu'annonce Paul-de-Luc. Leur ignorance est mise en exergue par l'opposition des termes (voir tableau # 2) : *γινῶναι* qui s'applique à deux reprises aux Athéniens dans leur connaissance et leur désir de connaître (v.19; 20) ; *ἀγνώστῳ*, *ἀγνοοῦντες* et *ἀγνοίας* que Paul met en relation avec l'absence de la connaissance des Athéniens. Mais l'élément le plus marquant de cette ignorance est l'autel dédié au dieu inconnu (v.23).

Selon J. Calloud, ce monument qui révélerait cette ignorance athénienne peut avoir un double rôle : soit il est l'aveu de l'ignorance des Athéniens soit le masque d'une ignorance inavouée. Son rôle dépend donc de l'oreille qui entend le texte et de ce que représente ce monument vis-à-vis la culture du lecteur³⁹¹. Pour l'Athénien fier du polythéisme et de la religiosité de sa cité, le monument au dieu inconnu peut être un acte de gloire en ce sens que la cité est à tel point religieuse qu'elle ne voudrait point offenser les dieux dont elle ignorerait l'existence par mégarde. Seulement, pour Paul-de-Luc, le monument représente la marque indéniable de l'ignorance des Athéniens de Dieu. En somme, l'*éthos* de départ des Athéniens se compose de la piété qui exclut le vrai culte au seul Dieu vrai et l'ignorance qui enlève à leur piété sa dimension salvatrice. Cet *éthos* résume bien le *topos* de l'adoration.

³⁹¹ Jean CALLOUD, « Paul devant l'Aréopage d'Athènes: Actes 17, 16-34 », dans *Recherches de Science Religieuse* 69 (2, 1981), p. 222-223.

Il importe de relever que l'*éthos* de départ de l'auditoire paulinien à Athènes n'est pas loin de celui de l'auditoire de Lystres. On retrouve dans la caractérisation de l'auditoire paulinien de Lystres la même piété mêlée à une grande ignorance. Mais on ne retrouve pas le côté de la soif du savoir. En effet, dans l'expression de leur émerveillement devant la guérison de l'infirmes, l'auditoire paulinien de Lystres a laissé entrevoir à la fois sa piété et son ignorance de Dieu : « Les dieux se sont rendus semblables à des hommes et sont descendus vers nous » (Ac 14, 11). Dans la même veine, la mention du prêtre de Zeus-hors-les-murs est révélateur de la piété des gens de Lystres. Mais le fait de prendre Barnabas pour Zeus et Paul pour Hermès et de vouloir leur présenter des sacrifices sous l'instigation du prêtre est un signe d'ignorance du Dieu dont Paul et Barnabas se sont faits les hérauts (Ac 14, 12-13).

Pour le missionnaire chrétien, l'*éthos* de départ des Athéniens, aussi bien que celui des gens de Lystres, n'est pas loin de l'*éthos* de départ de certains peuples païens africains. L'idée de la piété qui exclut le vrai Dieu ne peut que venir à son esprit à la vue des cérémonies vaudous et/ou traditionnelles. Fort heureusement, parmi ces peuples, existent aujourd'hui des personnes singulières qui ont déjà franchi l'étape de ce premier *éthos*. Ils ne vont plus vers un autre *éthos* mais s'enracinent dans leur *éthos* chrétien. Toutefois la majorité païenne de ces peuples ignore encore le Dieu chrétien.

C'est pour cette raison qu'il leur faut aller vers un autre *éthos* qui redonnera à leur piété une clarté nouvelle et les introduira sur le chemin du salut au sens chrétien du terme. Donc, la première composante de ce nouvel *éthos* serait d'abord la vraie connaissance de ce Dieu : « Ce que vous vénerez ainsi sans le connaître, c'est ce que je

viens, moi, vous annoncer » (v.23). En connaissant ce Dieu, les Athéniens et les païens africains doivent être en mesure de réviser leur piété et leur polythéisme, bref, leur relation avec Dieu. Mais cette révision passe nécessairement par une seconde composante de l'*éthos* futur, le repentir (v.30). Celui-ci découle de la vraie connaissance de Dieu. Dans cette vraie connaissance il ne faut pas oublier les éléments du *topos* de la repentance-jugement selon lequel l'élu de Dieu par sa résurrection des morts est l'artisan du jugement dernier (v.31). L'*éthos* d'arrivée n'est rien d'autre que ce que propose le *topos* de la repentance-jugement.

En résumé, l'*éthos* que vise Paul-de-Luc pour les Athéniens, Luc et le missionnaire chrétien pour les peuples païens, est caractérisé par une piété fondée sur la vraie connaissance de Dieu qui vient avec tout un lot : la personne de Jésus comme juge élu de Dieu par la résurrection. Il ne faut pas se voiler la face. Cette vraie connaissance de Dieu ne peut aboutir qu'à partir du moment où les Athéniens et les autres peuples païens acceptent de remettre en cause leur piété et leur polythéisme et de voir en leur monument du « dieu inconnu » la signature de leur ignorance et de leur déviance religieuse.

Pour arriver à ce niveau, il faut une réflexion. Les Athéniens (si l'on tient compte de leur désir de connaissance et de leur culture philosophique) et les peuples païens (si l'on prend en considération que leurs cultes aux dieux de la nature véhiculent un émerveillement et une quête de l'Être Suprême) ne peuvent pas s'engager dans un processus de remise en cause de leur relation avec la divinité sans une réflexion préalable. C'est en partie cette réflexion que le discours de Paul veut induire auprès des

lecteurs païens par son argumentation et que le missionnaire devrait induire auprès des peuples à évangéliser.

Maintenant que nous avons montré la présence des *topoi* et vu la caractérisation tant des personnages que de l'auditoire dans le discours à Athènes, nous avons suffisamment d'éléments pour dire que ce discours est une prosopopée suivant les critères que nous avons établis dans la deuxième partie de notre étude. Mais reste la question à savoir comment ces *topoi* (voire la prosopopée tout entière) prennent leurs valeurs lorsqu'on les remet dans le contexte méditerranéen du premier siècle. En d'autres mots, quelles sont les implications sociales de ces *topoi* et quels langages culturels ou rhétorolèctes véhiculent les *topoi*?

V. Élaboration socio-culturelle dans la prosopopée

Nous avons avancé que les *topoi* socio-culturels émergent d'une constellation de connaissances, de valeurs et de conventions socio-culturelles. Ce faisant, l'argumentation de Paul-de-Luc dans le discours à Athènes évoque certaines connaissances, valeurs, et conventions qui peuvent être décelées dans les deux cultures (biblique et hellénistique) qui forment le bassin socio-culturel de ce texte. Nous osons suggérer que l'élaboration de la prosopopée selon des *topoi* communs partagés par l'auditoire implique que Luc s'attend que ce dernier (l'auditoire) s'ouvre l'esprit aux tenants et aux aboutissants de tels *topoi* mis dans leur contexte social et culturel.

Ainsi, dans le rapprochement entre Socrate et Paul, Luc a joué sur la pré-existence dans la conscience populaire des *topoi* de l'adoration, du Dieu-créeur et de la parenté. L'histoire de la comparution de Socrate, avant d'être élevée au rang de mythe fondateur de la philosophie, est, nous semble-t-il, l'histoire de la piété des Athéniens, celle de leur rapport avec leurs divinités.

Plus encore, il nous semble que le discours de Paul à Athènes révèle la culture des écoles de philosophie alors prépondérantes, en l'occurrence les enseignements laissés par les écoles de philosophies épicuriennes et stoïciennes. À notre avis, Luc ne fait pas que revisiter les mêmes *topoi* qui se trouvent déjà dans les enseignements de ces écoles ; il les critique et propose le *topos* de la repentance-jugement comme alternative à leurs enseignements sur la paix de l'âme (l'ataraxie). Notre intention dans les paragraphes qui suivent n'est pas de re-conter l'histoire de ces écoles mais de montrer en quoi Luc retravaille ces *topoi* d'un point de vue social dans l'économie de son idéologie.

1. Le *topos* de la repentance-jugement et la paix de l'âme

La culture philosophique laissée par les épicuriens et les stoïciens semble être si importante aux yeux de Luc d'autant plus qu'il les a nommément cités dans le prélude à la prosopopée (Ac17,18). Dibelius et son école de pensée ont distingué plusieurs éléments de la pensée stoïcienne dans le discours³⁹². L'étude de A. D. Nock que nous avons citée dans l'état de la question est à ce point révélatrice³⁹³.

Il nous semble que l'évocation de ces deux écoles va au-delà des simples éléments que Luc leur emprunte pour former la base communicationnelle et culturelle qu'il voudrait établir dans sa prosopopée. Au-delà de cette base culturelle, l'évocation de ces deux écoles rappelle au lecteur, qu'il soit chrétien ou non, la prétention des épicuriens et des stoïciens d'offrir à l'être humain une ataraxie dans ce bas-monde. La prosopopée de Paul à Athènes, en discutant du *topoi* de l'adoration, du Dieu-créditeur ainsi que celui de la parenté, renvoie dos-à-dos ces deux écoles de philosophie et propose le *topos* de la repentance-jugement comme alternative aux différentes voies menant à l'ataraxie (ou l'absence de trouble de l'âme). Cette visée ne s'éloigne nullement de l'idéologie de la prosopopée. Il faut lire la prosopopée à travers le prisme de la condition socio-culturelle qui prévalait à l'époque de la naissance de ces deux écoles avant de cerner l'autre aspect de leur appel dans le prélude de la prosopopée³⁹⁴.

³⁹² M. DIBELIUS, *Studies in the Acts of the Apostles*, p. 27- 77.

³⁹³ A. D. NOCK, *Christianisme et hellénisme*, p.128.

³⁹⁴ Pour ce qui suit, nous nous inspirons de Jean BRUN, *L'épicurisme*, (*Que sais-je?*), 2^{ème} éd.. Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 9-17, *Le stoïcisme*, (*Que sais-je?*), 3^{ème} éd. Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 30-31.

Lorsque Épicure fondait en 306 av. J.C. son école qu'on appelle « l'école du Jardin » (parce qu'elle se situait dans un jardin qu'il avait acheté à Athènes), et que Zénon de Cittium fondait autour de 294 av. J.C. « l'école du Portique » (parce que les cours se déroulaient sous le Portique Pœcile que Polygnote avait orné de tableaux rappelant le massacre qui avait eu lieu à cet endroit sous la tyrannie des Trente), Athènes traversait une période d'instabilité sociale, politique et intellectuelle. En effet, sur le plan politique, après la mort d'Alexandre le Grand en 323 av J.C., ses généraux se disputaient son empire. Athènes avait perdu son hégémonie. Sur le plan philosophique, les Athéniens se perdaient entre l'enseignement de Socrate qui, contre l'ambition démesurée des Sophistes en ce qui concerne le savoir, préconisait l'autonomie et l'approfondissement de la connaissance de soi comme prémisses à la connaissance en extériorité, et l'enseignement de ses disciples (les Mégariques, les Cyrénaïques et les Cyniques) qui invitaient au repliement sur soi-même et à l'autarcie. De plus, l'idée du Sophiste Protagoras selon laquelle « l'homme est la mesure de toutes choses » bouleversait la tradition grecque qui donnait aux dieux la mesure des choses. Cette idée de Protagoras a conduit à l'individualisme à outrance, laissant peu de place au social. L'homme devient l'ennemi de l'homme à partir du moment où l'un et l'autre ne s'entendent plus sur un point donné et que la raison du plus fort devient la meilleure. Socrate et ses disciples avaient combattu une telle idée de la justice du plus fort en acceptant de subir l'injustice plutôt que de la commettre³⁹⁵. Au même moment, l'idée socratique de l'Un comme la mesure de toutes choses faisait son bout de chemin.

³⁹⁵ Voir PLATON, *L'apologie de Socrate*.

L'homme-mesure de toutes choses, le scepticisme voire la négation des dieux (Protagoras) par les Sophistes ont préparé la voie au grand scepticisme de Pyrrhon qui sépare définitivement l'homme de la Cité de la Nature.

Désormais l'homme d'Athènes, jadis impliqué dans les affaires de la cité, est aliéné par lui-même car mesure de lui-même, maître de son destin et de son savoir, résigné à l'indifférence, unique moyen d'atteindre l'ataraxie. C'est donc dans cette condition trouble où l'homme est laissé à lui-même, sans repère, que la philosophie du Jardin et celle du Portique proposent à l'homme de la Cité une alternative : rapprocher l'homme de la Nature afin qu'il atteigne la paix de l'âme. Mais les deux écoles défendent des voies différentes et s'opposent sur plusieurs concepts.

Face à une telle instabilité, ce que les deux écoles proposaient au genre humain se résume en un développement de l'idée du rapport de l'humain à Dieu et de la piété envers la divinité que nous avons appelé *topoi* du Dieu-créditeur, de la parenté et de l'adoration. En effet, nous l'avons dit plus haut, leur devise est commune : réconcilier l'homme avec la Nature. Mais si pour les épicuriens la Nature est un fait indépendamment des dieux, pour les stoïciens elle est synonyme de Dieu dont le Temps, composante essentielle de la structure du monde³⁹⁶, exprime la providence divine à laquelle l'homme doit se soumettre et aimer³⁹⁷. En partant de là, atteindre l'ataraxie en se réconciliant avec la Nature signifie pour les stoïciens se soumettre au Temps et au Destin, expression de Dieu. Quant aux épicuriens, qui ne reconnaissent pas

³⁹⁶ J. BRUN, *Le stoïcisme*, p. 67.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 15.

l'intervention des dieux dans la vie du monde³⁹⁸, c'est en se libérant des craintes non fondées telles que la crainte de la mort et la crainte des dieux³⁹⁹, et en « se fiant aux messages de la sensation donnée à la fois comme critérium du vrai [...] et comme critérium du bien » que l'homme aura la paix de l'âme⁴⁰⁰.

Si l'humanisme et l'anthropocentrisme épicuriens l'emportent sur une quelconque croyance au destin et empêchent toute téléologie, et si l'assimilation de Dieu au monde des stoïciens donne lieu à un panthéisme, les deux philosophies s'éloignent de ce que le christianisme, alors grandissant dans l'empire romain, propose comme alternative à la paix de l'âme. L'eschatologie chrétienne qui se noue autour du développement du *topos* de la repentance-jugement dont fait cas la prosopopée de Paul à Athènes, n'a pas le même sens ni chez les épicuriens ni chez les stoïciens. En effet, la physique épicurienne, en proposant une infinité de mondes et un monde sans commencement ni fin, n'a aucune idée eschatologique, ni de jugement, ni pendant la

³⁹⁸ On se fiera à cette citation de Lucrèce : « Tu ne peux croire non plus que le séjour des dieux, leurs saintes demeures, soit dans une partie du monde... Dire qu'ils ont voulu agencer, pour le bien des hommes, la belle nature du monde, en conséquence de quoi il faut des dieux louer le louable ouvrage, le croire éternel, voué à l'immortalité, dire qu'il est sacrilège de vouloir ébranler les assises d'un édifice qu'au profit des mortels, l'antique raison des dieux sur l'éternité bâtit, d'attaquer par des mots, ruiner tout l'ensemble, forger de tels arguments est folie, ô Memmius! Aux bienheureux immortels, quel bénéfice devrait donc dispenser notre gratitude pour qu'ils entreprennent en notre faveur la moindre chose? », LUCRÈCE, *De la nature, De rerum natura*, (trad. José Kany-Turpin). Paris, Aubier, 1993, p. 325.

³⁹⁹ A. LONG, D. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques I. Pyrron. L'épicurisme*, p. 134.

⁴⁰⁰ J. BRUN, *L'épicurisme*, p. 15.

vie ni après la mort⁴⁰¹. D'ailleurs Épicure n'avance t-il pas que « lorsque nous existons la mort n'est pas présente, et que lorsque la mort est présente nous n'existons pas »⁴⁰²? Ne faut-il pas exister pour pouvoir subir un jugement? Quant aux stoïciens, leur croyance en la palingénésie, croyance selon laquelle la vie du monde naît, meurt et renaît sans cesse, n'exclut-il pas l'idée d'un temps fixe du jugement comme l'avance la prosopopée de Paul en *Ac*17,31⁴⁰³?

Résumons-nous. La prosopopée de Paul à Athènes, quoique ruisselante de concepts plus stoïciens qu'épicuriens, renvoie la philosophie du Jardin et la philosophie du Portique dos-à-dos en ce qui concerne leur proposition de la paix de l'âme. Elle suggère une alternative : le *topos* de la repentance-jugement dont le développement englobe l'appel à la repentance (*Ac*17,30), la fixation du jour du jugement et celui par qui ce jugement sera exécuté (*Ac*17,31). L'ataraxie ne passe plus par une réconciliation

⁴⁰¹ « ...nous devons supposer que les mondes, ainsi que tout composé limité qui ressemble étroitement aux choses que nous voyons, sont venus à l'être à partir de l'infini : toutes ces choses, les plus grandes comme les plus petites, se sont séparées de lui sous l'effet d'enchevêtrements individuels. Et toutes se désintègrent à nouveau, les unes plus vite, les autres plus lentement, sous l'effet de différentes sortes de causes », LUCRÈCE, *Lettre à Hérodoté* 73-74, cité par A. LONG, D. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques I. Pyrron. L'épicurisme*, p. 124. On retiendra aussi ce que dit Lucrèce sur l'immortalité des choses : « En outre, si le temps détruit complètement tous les êtres qu'il frappe de vétusté, en consumant toute leur matière, d'où Vénus ramène-t-elle la famille des vivants, espèce par espèce, aux clartés de la vie?...Mais si, tout au long de cet empan du temps passé, il y a eu des corps à partir desquels s'est reconstituée cette somme des choses, ils sont à coup sûr dotés d'une nature immortelle. Il ne peut donc se faire que toutes choses retournent au néant. », LUCRÈCE, *De la nature* (I, 225-237), cité par A. LONG, D. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques I. Pyrron. L'épicurisme*, p. 63.

⁴⁰² ÉPICURE, *Lettre à Ménécée* 124-127, cité par A. LONG, D. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques I. Pyrron. L'épicurisme*, p. 298.

⁴⁰³ J. BRUN, *Le stoïcisme*, p. 52.

avec la Nature comprise comme Dieu, ce fluide qui coule en toutes choses, ni comme un fait en dehors de l'action de Dieu, mais elle procède de la reconnaissance du Dieu (Ac17,23), qui sans être loin des hommes (Ac17,27), n'a pas sa demeure dans les temples faits de la main des hommes (Ac17,24-25), celui là qui commande la repentance des hommes (Ac17,30), a fixé un temps de jugement et a désigné un homme qu'il a ressuscité des morts (Ac17,31).

Que signifie une telle remise en cause de la conception de l'ataraxie stoïcienne et épicurienne pour le chrétien et le païen lecteurs de ce texte? Il nous semble avant tout que la conséquence immédiate de la proposition du *topos* de la repentance-jugement est une incision faite au cœur de la vie religieuse des païens, vie sur laquelle porte la question principale de la relation entre Dieu et l'auditoire. Luc montre aux païens l'unique voie pour une paix réelle de l'âme et met en garde le chrétien qui serait tenté de se laisser convaincre par la conception stoïcienne ou épicurienne de l'ataraxie. L'incision que Luc fait dans la vie religieuse des païens représentés par Athènes est en réalité une remise en cause du polythéisme athénien en particulier et du polythéisme païen en général.

La conséquence sociale d'une telle remise en cause va se faire sentir sur le rang social des personnes directement impliquées dans les cultes aux divinités et sur l'honneur des empereurs déifiés. Les prêtres des dieux athéniens en perdant leurs dieux au profit d'un Dieu unique perdent *de facto* la place privilégiée qui leur est réservée dans la société. Pensons seulement au prêtre de Zeus-hors-les murs de Lystre (Ac14,13).

De même, les empereurs déifiés perdent leur statut de dieu et leur culte. L'attitude des Chrétiens et des Juifs à l'égard du culte impérial aux 1^{er} et 2^{ème} siècles de notre ère est à cet égard évocatrice. Comme le mentionne G. Theissen, « à l'égard du culte de l'empereur, Juifs et Chrétiens s'écartaient de tous les autres groupes de la société romaine : tous les deux refusaient la vénération cultuelle de l'empereur »⁴⁰⁴.

Selon la typologie de Bruce Malina reprise en socio-rhétorique, la mise en cause du statut social des prêtres polythéistes et des empereurs déifiés doit être comprise dans la société méditerranéenne du premier siècle dans la catégorie de l'honneur. Par leur déification ou l'attribution du statut de prêtre d'un dieu, les empereurs et les prêtres ont acquis ou se sont fait attribués l'honneur. L'honneur de l'empereur associé au culte impérial est recherché et acquis car il est le fruit d'un désir actif de sa part⁴⁰⁵.

Selon B. Malina, l'honneur dans le monde méditerranéen est composé de trois éléments : le pouvoir, le genre et le statut social⁴⁰⁶. Le pouvoir et l'honneur des prêtres et des empereurs déifiés sont amplifiés par le caractère patriarcal de la société méditerranéenne. Si selon B. Malina, dans une telle société l'honneur est l'apanage des hommes et la honte pratiquement associée au genre féminin, le déshonneur des prêtres et des empereurs déifiés par la remise en cause du polythéisme fait sortir la honte de la

⁴⁰⁴ Gerd THEISSEN, *Histoire sociale du Christianisme primitif : Jésus, Paul, Jean*, (*Le monde de la Bible* 33), Recueil d'articles traduits par Ira Jaillet et Anne-Lise Fink, Préface de Daniel Marguerat, Genève, Labor et Fides, p. 232.

⁴⁰⁵ Pour une distinction entre l'honneur attribué et l'honneur acquis voir, Bruce MALINA, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta, John Knox Press (revised edition), 1993, p. 33-34.

⁴⁰⁶ B. MALINA, *The New Testament World*, p. 31-33.

catégorisation du genre⁴⁰⁷. Les hommes aussi peuvent, dans ce cas, faire l'expérience de la honte.

D'autre part, le déshonneur ou la honte qui vient avec la remise en cause du polythéisme dans l'empire romain à cette époque a pour corollaire une autre catégorie de B. Malina : le défi et la riposte. En effet, l'attitude des Chrétiens et des Juifs face au culte impérial est un défi du système impérial. Dans ce contexte l'on pourrait imaginer une riposte de l'empire romain comme une tentative de réparation de ce déshonneur. Le décret de l'empereur Claude de renvoyer les Juifs de Rome (*Ac* 18, 2) peut être considéré comme une riposte à cet égard.

L'honneur et le déshonneur qui s'associent respectivement à la déification des personnes et à sa perte sont renforcés dans le discours de Paul à Athènes par l'absence d'une sainte personne autre que la personne que Dieu même a choisie pour faire le jugement dernier. En effet, dans la caractérisation des personnages, nous avons pu constater que Luc n'a associé aucun personnage au culte du Dieu qu'il annonçait par la bouche de Paul. Paul lui-même est présenté non pas comme un intermédiaire entre le Dieu de Luc et les hommes mais comme un prédicateur. Une telle caractérisation et l'absence d'une personne sainte autre que Jésus (sous-entendu) sont évocatrices d'autant plus qu'elles obligent le lecteur à porter son attention sur l'agent du jugement dernier.

⁴⁰⁷ B. MALINA, *The New Testament World*, p. 51.

2. La prosopopée de Paul et les classes sociales

À part la mise en cause du polythéisme qui se dégage de la critique des enseignements des écoles de philosophies épicuriennes et stoïciennes, la mention de ces écoles mise en parallèle avec la conversion de Denys l'Aréopagite et de la femme du nom de Damaris en *Ac*17,34 suggère une tendance humaniste et égalitaire de la société.

En effet, si nous faisons une lecture sociale de la prosopopée, tout porte à croire que le discours s'adresse en particulier à une classe sociale donnée, une élite païenne. Cette impression se confirme passablement par un premier constat à Athènes : tout comme dans toutes les villes de l'antiquité, parmi la population d'Athènes il n'y avait pas que des philosophes mais aussi des femmes, des enfants et des esclaves. Mais c'est aux philosophes que Luc fait parler Paul dans sa prosopopée.

Un deuxième constat : pourquoi la nomination de Denys l'Aréopagite et de la femme du nom de Damaris en *Ac*17,34? Il y a ici matière à questionnement : quel rôle joue l'élite athénienne dans la vision idéologique de la prosopopée de Paul? Cette question prend toute sa valeur lorsqu'on se rend compte que l'histoire de l'Aréopage, le plus ancien des Conseils de la Cité, porte en elle l'histoire des rois, des archontes, bref de la riche classe sociale d'Athènes⁴⁰⁸.

Le contexte de la prosopopée de Paul à Athènes n'est pas le seul endroit où Luc fait référence à une élite sociale païenne qui se convertit au christianisme. Cette élite se compose tant de femmes que d'hommes. Déjà à Antioche de Pisidie, parmi les

⁴⁰⁸ Pierre DEVAMBEZ et al., *Dictionnaire de la civilisation grecque*. Paris, F.Hazan, p. 49-50.

adorateurs de Dieu qui se sont attachés à la Parole de Dieu, figuraient des « femmes de haut rang qui adoraient Dieu » (*Ac*13,50). De même en Thessalonique, Paul et Silas ont réussi à gagner la confiance de « multitudes de Grecs adorateurs de Dieu et bon nombre de femmes de la haute société » (*Ac*17,4).

Luc n'hésite pas à mettre côte à côte les femmes de haut rang et celles de basse classe auprès de Jésus. Du moins, c'est ce qu'on remarque dans son premier livre à Théophile :

Or, par la suite, Jésus faisait route à travers villes et villages ; il proclamait et annonçait la bonne nouvelle du Règne de Dieu. Les Douze étaient avec lui, et aussi des femmes qui avaient été guéries d'esprits mauvais et de maladies: Marie, dite de Magdala, dont étaient sortis sept démons, Jeanne, femme de Chouza, intendant d'Hérode, Suzanne et beaucoup d'autres qui les aidaient de leurs biens (*Lc* 8, 1-3).

Ici Marie de Magdala chemine avec Jeanne, la femme de l'intendant; une femme apparemment de basse classe sociale tout près d'une femme de haute classe.

Le rôle de l'élite et de la femme dans l'idéologie lucanienne dépasse donc les limites de la prosopopée de Paul à Athènes pour atteindre toute la communauté chrétienne primitive. C'est donc dans celle-ci qu'il faut aller chercher la tentative de réponse à notre question précédente sur la citation des noms de Denys et de Damaris. Cette question se pose alors dans un contexte plus large : quelle est la place de l'élite païenne dans l'expansion du christianisme au sens lucanien? Cette question est intimement liée à celle-ci : quelle est la place des chrétiens dans la structure sociale des premiers siècles?

À cette dernière question, l'étude de G. Theissen nous est d'un grand secours. En effet, en se basant sur une structure de la société romaine établie par Gesa Alföldy,

structure pyramidale qui distingue en haut les classes supérieures et en bas les classes pauvres⁴⁰⁹, G. Theissen arrive à la conclusion que

le christianisme primitif offrait, à distance de l'élite dominante et en concurrence avec elle, une intégration intensive dans de petits groupes et une intégration sélective dans l'ensemble de la société. C'est l'éloignement de la culture des classes sociales dominantes précisément qui permet le développement de nouvelles formes de liens sociaux : une relation personnelle charismatique au Κύριος, qui l'emporte sur toutes les autres allégeances, une communauté œcuménique qui transcende les frontières culturelles et les liens locaux, et de nouvelles formes de solidarité⁴¹⁰.

En clair le message chrétien touchait non seulement les gens démunis, les gens des basses classes (quoique ceux-ci soient majoritaires) mais aussi, de manière sélective, les gens des hautes classes. Dans la conclusion narrative à la prosopopée de Paul à Athènes (17,34), Luc renoue avec cette vision d'un christianisme intégratif et humaniste qui n'exclut ni l'élite de la société ni les femmes car déjà à cette époque le statut des femmes s'était amélioré⁴¹¹. On peut donc conclure que la prosopopée de Paul à Athènes présente sous un jour nouveau le principe humaniste reconnu dans la philosophie (« les hommes et les femmes ont la même vertu ») que l'on retrouve chez Diogène Laërce et partagé par les stoïciens Cléanthe, Sénèque et autres⁴¹².

⁴⁰⁹ G. THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif*, p. 274-279.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 285.

⁴¹¹ Sur le statut des femmes dans le monde méditerranéen des 1^{er} et 2^{ème} siècles, voir, G. THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif*, p. 242-244.

⁴¹² *Ibid.*, p. 242.

Il nous semble que la citation de Denys et de Damaris par Luc est un paradigme de l'idéal auquel la réflexion sur le *topos* de la repentance-jugement devrait amener les lecteurs de la prosopopée. En d'autres termes, si après le discours de Paul à Athènes plusieurs personnes ont pu adhérer à la foi proclamée par Paul, si ces personnes appartiennent à toutes les classes sociales et si parmi les classes dominantes le *topos* de la repentance-jugement trouve une place, il est possible que dans toute autre société l'annonce du Christ brise les barrières des classes sociales. Pour l'auditoire chrétien, la prosopopée de Paul à Athènes porte en son sein une preuve tangible du gain du christianisme auprès de la haute classe. Au premier siècle où l'église chrétienne naissante faisait face à une certaine discrimination, ce gain est un baume au cœur du chrétien persécuté.

Un regard sur la progression des personnages apporte, peut-être, un peu plus d'eau à notre moulin. Paul, nous dit Luc, était seul à Athènes (17,16). Puis il fit la rencontre des Juifs, des adorateurs de Dieu puis d'autres gens sur la place publique (17,17). Ces gens représentent l'ensemble de la société athénienne. Mais les personnes qui déclenchent la prosopopée ne sont pas n'importe qui de cette société : ce sont des épicuriens et des stoïciens, des personnes connues et reconnues pour leurs savoirs. Ils représentent donc une élite intellectuelle. Si nous voyons la chose sous cet angle, c'est à cette élite intellectuelle en premier, et hommes et femmes d'Athènes en second, que la prosopopée s'adresse. Curieusement, il faut attendre la fin du récit pour savoir que parmi les gens de la place publique que Paul-de-Luc côtoyait, il y avait des femmes de la haute société. La progression s'impose comme suit :

ensemble de la société d'Athènes → élite intellectuelle d'Athènes → élite sociale + le reste de la société.

La prosopopée de Paul à Athènes progresse d'une intégration sociale sans exclusion implicite vers une intégration sociale explicite.

Un autre aspect social découle de cette intégration sociale que suggère la prosopopée de Paul à Athènes. Le creuset social que propose le paradigme du verset 34 déplace le centre du pouvoir de la classe dominante, de la temporalité anthropocentrique à une temporalité centrée sur la personne désignée par Dieu pour faire le jugement dernier (17,31). Expliquons-nous. À partir du moment que la classe supérieure, composée des élites, adhère au développement du *topos* de la repentance-jugement et par conséquent abandonne l'idée que le pouvoir appartient à l'empereur et qu'en fait le dernier mot (jugement) ne relève pas de son ressort, elle rejoint la masse des classes inférieures chrétiennes qui croit déjà en cette eschatologie et ne vit que d'elle. Dans cette nouvelle société fondée alors par les élites et ceux de la classe inférieure, la vision du pouvoir change : il passe de la main de l'empereur à Dieu et à celui qu'il a désigné pour exécuter le jugement des humains au temps opportun.

3. Le « nous » de Paul-de-Luc et le *topos* social-culturel de la parenté

L'idée d'une société intégrative que nous avons tantôt évoquée se transforme à un niveau social plus profond. La prosopopée de Paul à Athènes ne limite pas la vision de la société à la notion de classes. Il nous semble que certains indices du texte suggèrent que Luc fait de Paul le « parent » des gens qui composent son auditoire. Précisons que cette notion de parenté n'est pas un lien de consanguinité. Mieux que cela, c'est un lien de parenté en Christ.

En traitant de la caractérisation de Paul à Athènes, nous avons avancé que ce discours est le seul dans lequel Paul s'implique personnellement. Ceci, nous l'avons dit, à cause des occurrences multiples de l'utilisation de la première personne du singulier et de la première personne du pluriel. En fait, la déduction de la notion de parenté vient de l'utilisation récurrente de la première personne du pluriel.

D'abord, Paul-de-Luc s'identifie à son auditoire en tant que leur parent à la suite d'une argumentation déductive comme nous l'avons vu au niveau de l'argumentation interne : (1) tous les êtres humains viennent d'un même parent (« À partir d'un seul homme il a créé tous les peuples... » (Ac17,26) et (2) tous les êtres humains sont apparentés avec Dieu parce qu'ils sont de la même race (Ac17,28). Les implications profondes de ces deux aspects de la parenté qu'évoque le discours de Paul à Athènes sont assez significatives dans la culture méditerranéenne du premier siècle.

Parler de parenté dans la culture méditerranéenne du premier siècle, c'est d'abord et avant tout parler d'identité. C'est se définir en tant que personne ayant une origine et une famille. Or avec la famille vient la position sociale et donc les jeux de

pouvoir. Comme le mentionne David deSilva, à cette époque et dans cette culture, « les gens ne sont pas considérés en fonction de leurs propres mérites. Au contraire, leurs propres mérites (ou démérites) commencent avec ceux de leur lignage, c'est-à-dire la réputation de leur maison ancestrale »⁴¹³.

Sur le plan social, le *topos* de la parenté est bien illustré dans la société gréco-romaine. Les romains par exemple incluent le nom de leur clan dans leur nom⁴¹⁴. Dans l'empire romain, les membres du Sénat étaient « recrutés à vie parmi les chefs des grandes familles patriciennes et les plébéens anciens magistrats »⁴¹⁵. On voit l'importance dans la Bible du lignage. Nous ne citerons pour exemple que la généalogie dans *Mt* 1, 1-16 et *Lc* 3, 23-38 qui définissent le statut social de Jésus en tant que roi et prêtre. De même, le statut de prêtre de Zacharie et l'importance de la lignée de sa femme sont mis en avant en *Lc* 1, 5 (« ...un prêtre nommé Zacharie, de la classe d'Abia; sa femme appartenait à la descendance d'Aaron »). Joseph, le père adoptif de Jésus vient d'une famille royale, celle de David le plus grand roi des Juifs.

À la lumière de cela, ce que suggère Paul-de-Luc par le *topos* de la parenté c'est bien une sorte de « généalogie ». Connaissant l'importance des liens de parenté dans la société méditerranéenne du premier siècle, l'auditoire païen et chrétien doit reconnaître

⁴¹³ David deSILVA, *Honor, Patronage, Kinship and Purity. Unlocking New Testament Culture*. Downers Grove, InterVarsity Press, 2000, p. 158.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 158.

⁴¹⁵ L. PERNOT, *Rhétorique dans l'antiquité*. Paris, Librairie Générale Française, 2000, p. 120.

qu'il est peu souhaitable de connaître et de reconnaître ses origines et son lignage, et qu'il est important de ne pas agir en fonction du statut social qui s'y rattache.

En fait, si l'auditoire accepte qu'il est de la même race que Paul du fait qu'ils viennent tous du même homme (Adam sous-entendu), il doit agir selon les principes de la lignée de cet homme. Or, il est de la compréhension des fils et filles d'Adam que Dieu n'est pas un objet (le veau d'or en *Ex* 32, 1-35). De même les fils et filles d'Adam à l'instar de Paul lui-même doivent comprendre que Dieu est le père de tous et qu'il punit ces fils et filles qui lui désobéissent. Les exils répétées du peuple d'Israël sont révélateurs à cet égard. Par conséquent, le *topos* de la repentance-jugement se présente dès lors comme les choix à faire devant la désobéissance à Dieu : soit se repentir soit subir le jugement dernier. En clair ce que propose la prosopopée de Paul à Athènes, c'est l'option de la rédemption, qui, comme dans la parabole du fils retrouvé (*Lc* 15, 11-32), passe par la repentance.

Comme nous l'avons remarqué plus haut, le *topos* de la repentance-jugement n'est développé qu'à travers les autres *topoi*. Luc dans la prosopopée de Paul à Athènes ne parle pas directement de rédemption. Mais, pour des oreilles chrétiennes, l'occurrence de *μετανοεῖν* (se repentir, v.30), *κρίνειν* (juger, v.31) appelle à l'esprit l'eschatologie chrétienne où le juge choisi (Jésus) joue un rôle déterminant. Or dans la doctrine chrétienne, la rédemption passe par le repentir et l'acceptation de ce juge comme premier-né de Dieu. Ainsi, sans faire appel à la rédemption, le repentir et le jugement suffisent à suggérer à qui se place dans la logique chrétienne, que le salut est offert à tous en Jésus.

Cette interprétation s'impose à l'auditoire à partir du moment où il a accepté d'être de la parenté de Paul donc de la lignée de ceux qui suivent Jésus, le premier-né de Dieu. Par conséquent, il nous apparaît que derrière la révélation de l'ultime sainte personne de la prosopopée (Jésus) se cache la révélation de la foi chrétienne, du jugement dernier et de la rédemption. Il n'est donc pas étonnant que M. Dibelius trouve dans le verset 31 la seule phrase chrétienne du discours⁴¹⁶ et que J. Calloud fasse de cette personne le seul homme qui assure désormais « l'ouverture salutaire de toute l'humanité à la foi » chrétienne (ajouterons-nous)⁴¹⁷.

⁴¹⁶ M. DIBELIUS, *Studies in the Acts of the Apostles*, p. 56.

⁴¹⁷ J. CALLOUD, « Paul devant l'Aréopage d'Athènes; Actes 17, 16-34 », p. 243.

4. Les rhétorolectes dans la prosopopée de Paul à Athènes

L'identification des *topoi* comme pré-existants dans la culture méditerranéenne du premier siècle et l'élaboration socio-culturelle révèlent que la prosopopée de Paul à Athènes établit une base de communication avec son auditoire païen représenté par les Athéniens et consolide la foi de l'auditoire chrétien suivant les éléments de deux cultures : la culture biblique et la culture gréco-romaine. Ce faisant, il crée de nouveaux langages culturels (rhétorolectes) qui sont à cheval entre ces deux cultures.

En effet, (1) les citations directes et indirectes ont révélé que l'auteur fait un va-et-vient constant entre la culture biblique et la culture hellénistique tout en s'assurant de mener progressivement l'auditoire païen vers des notions de plus en plus bibliques. Ce désir d'amener l'auditoire païen vers la Bible s'est manifesté encore plus lorsque l'on considère les parallélismes entre la prosopopée et certains passages bibliques comme étant une reconfiguration ou une recontextualisation. Bref, il ressort de l'intertexture orale et scripturaire que la prosopopée de Paul à Athènes n'est ni un discours purement hellénistique ni un discours purement biblique. Elle est, plutôt, **un amalgame de deux rhétorolectes** (apocalyptique/prophétique et de sagesse) dont les développements se nourrissent aux sources de deux cultures : la culture gréco-romaine et la culture judéo-chrétienne. Malgré cela, elle tend et amène l'auditoire païen vers le *topos* de la repentance-jugement, une notion foncièrement biblique qui consolide la foi de l'auditoire chrétien. Toutefois, l'on est toujours tenté d'accorder un crédit supplémentaire à ceux qui pensent, comme M. Dibelius, que cette prosopopée est plus grecque que biblique. En fait, c'est ce que nous indique l'intertexture historique qui nous

a permis de lire en arrière-plan du passage de Paul à Athènes la seule comparution de Socrate devant le tribunal public d'Athènes.

(2) Avec la contexture intra-textuelle, nous avons abouti à la confirmation de la pré-existence des éléments ou idées qui entrent dans la construction des quatre *topoi* du discours de Paul à Athènes : le *topos* de l'adoration, le *topos* du Dieu-créateur, le *topos* de la parenté et enfin le *topos* de la repentance-jugement. Nous avons pu remarquer au niveau de la texture argumentaire, que seuls le *topos* du Dieu-créateur et le *topos* de la parenté sont assez développés. Quant au *topos* de l'adoration, il est assez élaboré mais reste en soi comme une ligne directrice qui traverse tous les autres *topoi*. Ce dernier *topos* n'apparaît complet que lorsque le lecteur complète le raisonnement de l'auteur en suivant de près la recommandation et sa raison. Luc demande donc au lecteur un effort de déduction. Quoi qu'il soit modeste, il ne va pas de soi car il faut être dans une logique de l'eschatologie chrétienne et remettre en cause sa propre relation avec Dieu avant d'arriver à une telle évidence. Cette conclusion non-dite vient confirmer notre hypothèse de l'idéologie lucanienne en ce sens que Luc veut amener son auditoire païen dans un autre rapport avec Dieu, mais demande à cet auditoire d'arriver à la décision ultime en concluant qu'il est ignorant et que le temps presse pour ce qui est de la repentance.

(3) La caractérisation de Dieu et des personnes saintes nous a révélé, dans un premier temps, qu'il est possible à l'auditoire païen d'établir une relation privilégiée entre les humains et Dieu, relation dont le prototype demeure un homme; Jésus, qui a été ressuscité des morts. Le message qui en ressort nous semble être ceci : il importe

donc à tout Athénien et par là à tout païen qui cherche Dieu, de prendre cette relation entre Jésus et Dieu comme symbole paradigmatique de sa propre relation avec Dieu. Dans un second temps, elle nous a donné la confirmation du silence sur le développement exhaustif du rhétorolecte apocalyptique/prophétique. Au verset 30, nous avons pu constater que Luc à travers Paul, par l'annonce du repentir, joue le rôle de prophète. Mais aucun développement plus substantiel n'a suivi ce rôle prophétique. En considérant tous ces résultats, nous relevons ce qui suit :

- La prosopopée de Paul à Athènes commence avec le *topos* de l'adoration. Mais celui-ci sera très vite délaissé au profit du *topos* du Dieu-créeur, *topos* qui à son tour sera précisé par le *topos* de la parenté. De ce dernier *topos*, on aboutit à l'introduction du *topos* de la repentance-jugement qui reste très peu élaboré.

- Or le *topos* de l'adoration, le *topos* du Dieu-créeur ainsi que le *topos* de la parenté sont des éléments d'un discours qui vise à transmettre une connaissance sur Dieu, connaissance que Jésus a transmise tout au long de sa vie. Sur ce point, ces trois *topoi* donnent naissance à un **rhétorolecte de sagesse**.

- De même, le *topos* de la repentance-jugement donne naissance à un **rhétorolecte apocalyptique** aux saveurs d'un **rhétorolecte prophétique**. La repentance et le jugement présupposent l'agir de Dieu en un temps donné (v.31) pour rétablir l'ordre des choses et instituer le règne de justice. Or la repentance présuppose un temps d'ignorance et d'égarement (v.23 et 30) où l'action salvatrice de Dieu a été méconnue.

- En clair, la prosopopée de Paul à Athènes est un mélange harmonieux de trois rhétorolectes (que nous avons mis sous forme de deux) qui se suivent dans un ordre plus ou moins progressif :

rhétorolecte de sagesse → rhétorolecte apocalyptique/prophétique

- Mais il faut garder à l'esprit que le rhétorolecte apocalyptique/prophétique n'est pas très élaboré. Nous osons donc croire que cette absence de l'élaboration et la progression du rhétorolecte de sagesse au rhétorolecte apocalyptique/prophétique laissent entrevoir que Luc prévoit un retour ultérieur sur la question de la mort et de la résurrection ou aimerait éveiller auprès du lecteur païen la curiosité d'en savoir plus sur la question. Le *topos* de la repentance-jugement et son côté mort-résurrection semblent être étrangers à son audience païenne au moment du discours même si tel n'est pas ce que l'intertexture socio-culturelle nous a laissé entrevoir. D'ailleurs, la réponse de l'audience n'est pas celle d'un refus catégorique mais plutôt celle d'un désir masqué d'une écoute future. C'est ainsi que nous comprenons le verset 32 : « Nous t'entendrons là-dessus une autre fois ».

La non-élaboration complète du rhétorolecte apocalyptique/prophétique qui se traduit par l'abrupte fin du *topos* de la repentance-jugement va plus loin qu'un simple retour ultérieur auprès des Athéniens. Elle révèle une partie du nœud de l'idéologie de Luc dans la prosopopée de Paul car cette non-élaboration force le lecteur païen à se poser des questions auxquelles il s'attend à avoir des réponses : qui est ce Jésus? Qu'est-ce que la résurrection? Comment cet homme désigné pour juger la terre habitée est-il ressuscité des morts? Voilà les réflexions auxquelles Luc amène son auditoire

païen. La quête d'une réponse à ces questions plonge ce dernier dans les méandres de la foi chrétienne, lieu socio-culturel vers lequel le narrateur tend le lecteur.

Conclusion générale

Au terme de notre étude du discours de Paul à Athènes, il nous semble que convaincre l'auditoire païen de se départir de son *éthos* pour acquérir un nouvel *éthos* composé de valeurs chrétiennes est une partie de l'objectif rhétorique de Luc. L'autre partie, c'est de faire descendre un peu plus les chrétiens et pagano-chrétiens dans les fondements de leur foi. Pour ce faire Luc procède comme suit : (1) il emprunte la figure de style connue sous le nom de la prosopopée parce qu'il pense que le message qu'il a à transmettre est d'une importance capitale. Certes, il l'est puisqu'il porte sur un changement d'attitude durable, l'*éthos*. (2) Dans la composition de sa prosopopée, il puise aux sources de la culture biblique et hellénistique apparemment sans ordre. (3) Mais derrière ce semblant de désordre se cache un jeu de développement de quatre *topoi* qui aboutissent à un mouvement de rhétorolecte : du rhétorolecte de sagesse vers un rhétorolecte apocalyptique/prophétique. Le but de la création de ces modes de discours culturels n'apparaît au lecteur que lorsque celui-ci se met à réfléchir sur sa relation avec Dieu comme le lui demande la prosopopée. Ceci est vrai pour celui qui n'a pas encore la foi chrétienne. Pour celui qui est déjà chrétien la réflexion est presque faite. La prosopopée de Paul à Athènes est un paradigme de la fonctionnalité du message chrétien et/ou une catéchèse.

Notre étude peut se résumer en deux points : méthodologie et essai d'herméneutique. Sur le plan méthodologique, notre application de la socio-rhétorique donne la possibilité de comprendre la fonctionnalité programmatique des textures. En effet, il ne suffit plus, en faisant une analyse socio-rhétorique d'un texte, de le lire à

travers chaque texture et tirer des conclusions indépendamment de toutes les autres textures. Dorénavant, il faut une relation d'implication entre ces différentes étapes de la socio-rhétorique. Nous pensons que la socio-rhétorique a déjà franchi le cap de l'utilisation isolée des textures. Elle se meut vers l'analyse des dialectes culturels ou rhétorolectes. Mais les rhétorolectes ne peuvent pas être mis en exergue par la simple intuition du lecteur/interprète. Ce sont les *topoi* qui les produisent. Or les *topoi* eux-mêmes doivent être mis en lumière par les textures. Ainsi, les textures deviennent les outils au service de la découverte des rhétorolectes. Nous pensons en avoir donné l'exemple dans ce travail en utilisant la contexture intra-textuelle pour l'identification des *topoi*.

Puisque le rhétorolecte est un dialecte culturel, il est certainement ancré dans une réalité socio-culturelle familière à l'auteur impliqué. Ainsi la contexture inter-textuelle est le lieu où l'on peut voir comment l'auteur a pris des éléments de divers horizons pour former un discours fonctionnel dans le monde de son auditoire. Dans notre étude, la contexture inter-textuelle a révélé le va-et-vient constant que la prosopopée de Paul à Athènes fait entre la culture biblique et la culture hellénistique. Ce jeu de piston a donné lieu à un discours unique, un amalgame du rhétorolecte de sagesse et du rhétorolecte apocalyptique/prophétique.

Cet amalgame de rhétorolectes n'est pas sans structure. Il est moulé dans une figure de pensée que nous avons identifiée comme une prosopopée. Le but d'une telle pratique est de renforcer l'esprit persuasif du discours auprès des auditeurs de l'Église primitive. Seulement, la prosopopée n'ayant pas une règle rigide pour ce qui est de son

argumentation interne, Luc a pu y faire couler son amalgame de rhétorolectes sans difficulté. Sur ce point, nous pensons avoir apporté la confirmation aux intuitions des auteurs comme G. Kennedy et D. Marguerat qui ont toujours pensé que le discours de Paul à Athènes est une prosopopée. Ainsi, il serait préférable de se référer à ce discours comme à la prosopopée de Paul à Athènes. Ceci dans l'espoir qu'il n'est pas le seul car bien d'autres discours des *Actes* peuvent être, eux aussi, des prosopopées.

Il reste du chemin à parcourir en ce qui concerne ces autres discours des *Actes*. Mais le dur labeur porte en lui le germe d'un dénouement possible de l'éternel problème de l'auteur réel des discours. L'analyse narrative et l'exégèse moderne, avec sa notion de synchronisme (que l'on met à tort aux antipodes des méthodes diachroniques comme si l'on pouvait les séparer définitivement l'une de l'autre), nous ont déjà donné la possibilité de lire le texte au-delà de la recherche formelle de l'auteur réel. Notre analyse a démontré qu'on peut aller dans le même sens mais en procédant de manière implicite. En effet, à partir du moment où nous considérons un discours comme une prosopopée, le débat sur l'auteur et l'historicité de l'événement est clos car une prosopopée, par sa définition, est un discours mis dans la bouche d'une autre personne. Ce qui importe, c'est la vraisemblance et non la réalité. Aussi, en lisant le discours de Paul à Athènes comme une prosopopée, nous croyons avoir réglé, du moins temporairement, la question de l'auteur du discours et celui du lieu. Nous pensons donc, comme certains de nos prédécesseurs, que le discours de Paul à Athènes n'est pas une œuvre de Paul mais celle de Luc. Peut-être pourrait-on en faire autant des autres

discours dont l'historicité cause problème dans la Bible. Tel est le chemin qui reste à parcourir.

Sur le plan herméneutique, l'utilisation de la socio-rhétorique pour la détermination des *topoi* et des rhétorolectes donne une nouvelle piste de commentaire. Au lieu d'un commentaire verset par verset, nous suggérons un commentaire section par section, chaque section ayant été guidée par un *topos* préalablement identifié dans la péricope. Le but d'un tel commentaire est d'aboutir à une actualisation des rhétorolectes (auxquels les *topoi* ont donné naissance) dans le cadre socio-culturel du lecteur/interprète. Ainsi, par exemple lorsque la prosopopée de Paul à Athènes sera interprétée dans le contexte d'une culture donnée, il importe de démontrer la fonctionnalité des rhétorolectes de sagesse et apocalyptique/prophétique dans ladite société et culture. En d'autres mots, on se poserait les questions suivantes : quelle est la base de la piété du peuple auquel on s'adresse? Quelle est la nature de leur dieu? Quelle relation ce peuple entretient-il avec ce dieu? Quel sens prendrait la notion résurrection dans une telle culture?

Nous pensons que la situation de l'Église missionnaire d'aujourd'hui face aux peuples à évangéliser ou en voie d'être évangélisés n'est pas très loin de celle de l'église lucanienne vue à travers la prosopopée de Paul à Athènes. Le système de communication de la prosopopée (premier et deuxième niveaux discursifs) se transpose sans trop de difficulté sur les champs de mission (troisième niveau discursif). Cela peut expliquer le fait que plusieurs auteurs aient vu dans ce discours, un discours missionnaire type. Ainsi, l'Église missionnaire d'aujourd'hui doit à chaque moment, en

tenant compte du contexte contemporain des peuples, trouver un nouveau rhétorolecte, non linéaire, mais qui fasse un va-et-vient constant entre la situation socio-culturelle du peuple et celle de la Bible.

Telle doit être, nous semble-t-il, l'idéologie de l'Église. Cette idéologie, tout comme celle que nous avons vue au niveau de la prosopopée de Paul à Athènes, ne doit pas être une fausse conscience mais le lieu d'un dynamisme, un mouvement dont le point de départ est la situation socio-culturelle du peuple à évangéliser et, le point de chute, la nouveauté de l'événement Jésus-Christ. Certes, cette idéologie, pour qu'elle soit lavée de tout soupçon, ne peut être mise en branle que par ceux qui partagent les mêmes valeurs socio-culturelles que le peuple à évangéliser. L'idéal serait donc que l'évangélisation soit l'œuvre des peuples mêmes à évangéliser car toute personne de l'extérieur n'aura qu'une vision tordue des réalités du peuple en question. Cela, nous l'avons vu dans les interprétations hégémoniques de l'Occident. C'est le lieu de plaider en faveur d'une herméneutique contextuelle et socio-culturelle. Une telle entreprise ne peut se faire qu'à partir de la maîtrise d'une méthode qui se place à califourchon entre le texte biblique et la situation socio-culturelle des peuples. La socio-rhétorique remplit à merveille une telle fonction.

Tableau # 1 : Inclusions et bornes

Ac 17, 15	Παύλον	Ἀθηνῶν								
16	Παύλου	Ἀθηναίως								
17										
18			ἀνάστασιν							
19				Ἄρειον Πάγον						
20										
21					ἀκούειν					
22	Παῦλος	Ἀθηναῖοι		Ἄρειου Πάγου		[ἐν] μέσῳ				
23							θεῶ			
24							θεός			
25								ἀνθρωπίνων		
26								ἀνθρώπων		
27							θεὸν			
28									γένος	
29							θεοῦ	ἀνθρώπου	γένος	
30							θεῖον θεός	ἀνθρώποις		
31			ἀναστήσας							νεκρῶν
32			ἀνάστασιν		ἀκούσαντες ἀκουσόμεθα					νεκρῶν
33						[ἐκ] μέσου				
34										
Ac 18, 1		Ἀθηνῶν								

Tableau # 2 : Mouvement, parole, écoute et connaissance

Ac 17, 15	ἤγαγον	ἔλθωσιν						
16	θεωροῦντος							
17		διελέγετο						
18		ἔλεγον σπερμολόγος λέγειν	θέλοι	καταγγελεὺς εὐγγelizέτο				
19	ἤγαγον	λέγοντες			γνῶναι			
20			θέλει		γνῶναι		ἀκοᾶς	
21		λέγειν					ἀκούειν	
22	θεωρῶ	ἔφη	Σταθεῖς					
23	ἀναθεωρῶν	διερχόμενος		καταγγέλλω	Ἀγνώστῳ ἀγνοοῦντες	εὗρον		
24								ποιήσας χειροποιήτοις
25								
26								ἐποίησέν
27						εὗροιεν		
28		εἰρήκασιν						
29								
30				παραγγέλλει	ἀγνοίας			
31								
32		εἶπαν					ἀκούσαντες ἀκουσόμεθά	
33		ἐξῆλθεν						
34								
Ac 18, 1		ἦλθεν		χωρισθεῖς				

Tableau # 3 : Dieu et l'être humain

Ac 17, 22	<i>ἄνδρες</i>		
23		<i>θεῶ</i>	
24		<i>θεὸς</i>	
25			<i>ἀνθρωπίνων</i>
26			<i>ἀνθρώπων</i>
27		<i>θεὸν</i>	
28			
29		<i>θεοῦ</i>	<i>ἀνθρώπου</i>
30		<i>θεῖον/θεὸς</i>	<i>ἀνθρώποις</i>
31	<i>ἀνδρὶ</i>		
32	<i>ἄνδρες</i>		

Tableau # 4 : Πιέτέ

Ac 17, 16	κατείδωλον			
17		σεβομένοις		
18			δαιμονίων	
19				
20				
21				
22			δεισιδαιμονεστέρους	
23		σεβάσματα εὐσεβεῖτε		θεῷ
24				θεοῶς
25				
26				
27				θεὸν
28				
29				θεοῦ
30				θεῖον/θεὸς

Tableau # 5 : Altérité

Ac 17, 18	<i>ξένων</i>		
19		<i>καινή</i>	
20	<i>ξενίζοντα</i>		
21	<i>ξένοι</i>	<i>καινότερον</i>	<i>ἕτερον</i>
22			
23			
24			
25			
26			
27			
28			
29			
30			
31			
32			
33			
34			<i>ἕτεροι</i>

Tableau # 6 : Conjonctions et particules

Ac 17, 15	και				
16					
17	και	μὲν οὖν			
18	και		ὅτι		
19					
20		οὖν		γάρ	
21	και				οὐδὲν
22					
23	και	οὖν		γὰρ	
24	και				οὐκ
25	και				οὐδὲ
26	και				
27	και				οὐ
28	και			γὰρ, γὰρ	
29	και	οὖν			οὐκ
30		μὲν οὖν			
31			καθότι		
32	και				
33		[οὕτως]			
34	και				

BIBLIOGRAPHIE

Selon les étapes de notre thèse, nous avons classé les ouvrages cités ou consultés en onze catégories:

- 1- Livres de référence et Bibles (p.294)
- 2- Religions et philosophies dans l'antiquité grecque (p.295)
- 3- Rhétorique antique et critique rhétorique du Nouveau Testament (p.296)
- 4- Intertextualité et théories du langage (p.302)
- 5- Sciences sociales et étude du Nouveau Testament (p.303)
- 6- Études en socio-rhétorique (p.303)
- 7- Commentaires sur les *Actes des Apôtres* (p.306)
- 8- Généralités sur les *Actes des Apôtres* et ses discours (p.307)
- 9- *Actes* 17, 16-34 (p. 311)
- 10- Idéologie et critique idéologique (p.324)

Livres de référence et Bibles

ALAND, Barbara et al., *The Greek New Testament*, (Fourth Revised Edition). D-Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1998.

AUROUX, Sylvain et al., *Encyclopédie philosophique universelle*, publié sous la direction d'André Jacob, tome II, *Les notions philosophiques (dictionnaire)*. Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

BAILLY, François-Anatole, *Dictionnaire grec-français*, rédigé avec le concours de E. Egger, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris, Hachette, 1950.

BLASS, Friedrich – DEBRUNNER, Albert, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, translated by Robert W. Funk. Chicago : University of Chicago Press, 1961.

CARREZ, Maurice – MOREL, François, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, (quatrième édition revue et corrigée). Genève, Labor et Fides/Villiers-Le-Bel, Société biblique française, 1998.

Dictionnaire français-grec, par un groupe de Professeurs agrégés des Lycées de Paris, Paris, Librairie A. Hatier, 1956.

DUROZOI, Gérard – ROUSSEL, André, *Dictionnaire de philosophie*. Paris, Éditions Nathan, 1987.

GOELZER, Henri, *Dictionnaire latin-français*, (avec 8 cartes et plans). Paris, GF Flammarion, 1966.

HAMMOND, Nicholas G. L. – SCULLARD, Howard H., *Oxford Classical Dictionary*, (2nd ed.). Oxford : Oxford University Press, 1992.

MOULTON, Harold, (éd.), *The Analytical Greek Lexicon Revised*. Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1978.

RUSS, Jacqueline, *Dictionnaire de philosophie : les concepts, les philosophes, 1850 citations*. Paris, Bordas, 1991.

SMITH, William, (éd.), *A Dictionary of Greek and Roman Geography*, by various writers. London : J. Murray, AMS Press, 1966.

La Bible, Traduction Oecuménique, (édition intégrale TOB, 8^e édition, 105^e mille). Paris,

Cerf/Villiers-Le-Bel, Société biblique française, 1998.

Religions et philosophies dans l'antiquité grecque

BRUN, Jean, *L'épicurisme, (Que sais-je?)*, 2e édition. Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

_____, *Le Stoïcisme, (Que sais-je?)*, 3e édition. Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

DEISSMANN, Adolf, *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of Graeco-Roman World*. Grand Rapids : Baker Book House, 1965.

DEVAMBEZ, Pierre et al., *Dictionnaire de la civilisation grecque*. Paris, F. Hazan, 1966.

KOETS, Peter, *Δεισιδαιμονία, A Contribution to Knowledge of the Religious Terminology in Greek*. Purmerend : J. Muusses, 1929.

LUCRÈCE, *De la nature, De rerum natura*, traduit du latin par José Kany-Turpin. Paris, Aubier, 1993.

MacMULLEN, Ramsay, *Paganism in the Roman Empire*. New Haven, Yale University Press, 1981.

PRICE, Simon R. F., *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge NY : Cambridge University Press, 1999.

ROBERTS, Jenny, *Sites bibliques hier et aujourd'hui*. Köln, Könenmann, 1998.

RUSSELL, R., "The Encounter with the Roman World in Acts", in *Fundamentalist Journal* 4 (10, 1985), p. 38-40.

VAN DER BROEK, Roelof et al., *Knowledge of God in Graeco-Roman World*. Leiden : E. J. Brill, 1988.

Rhétorique antique et critique rhétorique du Nouveau Testament

- ACHARD, Guy, *Pratique rhétorique et idéologie politique dans les discours "optimates" de Cicéron*. Leiden, E. J. Brill, 1981.
- ARISTOTE, *Rhétorique*, Introduction de Michel Meyer, Traduction de C.-E. Ruelle, revue par P. Vanhemelryck, Commentaires de B. Timmermans, (*Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie*). Paris, Librairie Générale Française, 1991.
- AMADOR, David Hester, "Where Could Rhetorical Criticism (still) take Us ?", in *Current Research in Biblical Studies* 7 (1999), p. 195-221.
- AUNE, David E., *The New Testament in its Literary Environment*. Philadelphia : Westminster Press, 1987.
- _____, (éd.), *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres* (SBL SBS 21). Atlanta : Scholars Press, 1988.
- BALDWIN, Charles S., *Medieval Rhetoric and Poetic (to 1400): Interpreted from Representative Works*. Gloucester : P. Smith, 1959.
- BIZZELL, Patricia – HERZBERG, Bruce, *The Rhetorical Tradition: Readings from Classical Times to the Present*. Boston : Bedford Books, 1990.
- BRADLEY, David, "The *Topos* as a Form in Pauline Paraenesis", in *Journal of Biblical Literature* 72 (1953), p. 243-244.
- BRUNT, John, "More on the *Topos* as a New Testament Form", in *Journal of Biblical Literature* 104 (3, 1985), p. 494-500.
- BURKE, Kenneth, *Counter-Statement*. Berkeley : University of California Press, 1931.
- BUTTS, James R., *The "Progymnasmata" of Theon: A New Text with Translation and Commentary*, (Thèse de Doctorat soumise à Claremont Graduate School, 1986). Michigan : UMI Dissertation Services, 1997.
- CLASSEN, Carl Joachim, *Rhetorical Criticism of the New Testament, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 128)*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2000.
- COMPIER, Don H., *What is Rhetorical Theology? Textual Practice and Public Discourse*. Harrisburg : Trinity Press International, 1999.
- CONLEY, Thomas, "What Counts as a *Topos* in Contemporary Research?", in T. Schirren

- and G. Ueding, (éd.), *Topik und Rhetorik ein Interdisziplinäres Symposium*, (Rhetorik-Forschungen), Tübingen, Niemeyer, 2000, p. 578-585.
- DECLERCQ, Gilles, *L'art d'argumenter : Structures rhétoriques et littéraires*. Louvain, Éditions Universitaires, 1993.
- DEMETRIUS, *Demetrius On Style: The Greek Text of Demetrius De Elocutione*, Edited after the Paris Manuscript by W. Rhys Roberts. Hildesheim : Georg Olms Verlag, 1969.
- _____, *Demetrii Phalerei qui dicitur de elocutione libellus*, Ludovicus Radermacher (éd.). Stuttgart, Teubner, 1967.
- DESBORDES, Françoise, *La rhétorique antique : l'art de persuader*. Paris, Hachette, 1996.
- DYCK, Ed, "Topos and Enthymeme", in *Rhetorica* 20 (2, 2002), p. 105-117.
- ENGBERG-PEDERSEN, Troels, *Paul and the Stoics*. Louisville : Westminster John Knox, 2000.
- ELWELL, Walter A. – YARBROUGH, Robert, (éd.), *Readings from the First-Century World: Primary Sources for New Testament Study*. Grand Rapids : Baker Books House, 1998.
- GAYON, Jean et al. (éd.), *La rhétorique : enjeux de ses résurgences*. Bruxelles, Ousia, 1998.
- GRIMALDI, William M. A., "The Aristotelian Topics", in Erickson, Keith M., (éd.), *Aristotle: The Classical Heritage*. New Jersey : Scarecrow Press, 1974.
- EAGLETON, Terry, *Literary Theory: An Introduction*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1983.
- HEATH, Malcolm, *Hermogenes: On Issues: Strategies of Argumentation in Later Greek Rhetoric*. Oxford : Clarendon Press, 1995.
- _____, "Aphthonius Progymnasmata", sur <http://www.leeds.ac.uk/classics/ressources/rhetoric/prog-aph.htm>, 19/12/2001, 12h 17mn.
- JOHNSON, Luke T., "James 3 : 13-4 : 10 and the Topos ΠΕΡΙ ΦΘΟΝΟΥ", in *Novum Testamentum* 25 (4, 1983).

KENNEDY, George A., *A New History of Classical Rhetoric*. New Jersey : Princeton University Press, 1994.

_____, *Aristotle On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*. New York : Oxford University Press, 1991.

_____, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill/London : The University of North Carolina Press, 1984.

_____, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*. Princeton : Princeton University Press, 1983.

_____, *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition Introductory to the Study of Rhetoric. Writings by or Attributed to Theon, Hermogenes, Aphthonius, Nicolaus*. Fort Collins : Museum Press, 2000.

KRAUS, Manfred, "Theories and Practice of the Enthymeme in the First Centuries B.C.E. and C.E. ", dans Eriksson, Anders at al. (eds), *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts : Essays from the Lund 2000 Conference*, Emory Studies in Early Christianity, Harrisburg/ Pennsylvania, Trinity Press International, 2002, p. 95-111.

LANIGAN, R., "From Enthymeme to Abduction: The Classical Law of Logic and the Postmodern Rule of Rhetoric", in Lenore Langsdorf, Andrew R. Smith (eds.), *Recovering Pragmatism's Voice: The Classical Tradition, Rorty, and the Philosophy of Communication*. Albany, NY : Suny Press, 1995, p. 49-70.

LAUSBERG, Heinrich, *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*, foreword by G. A. Kennedy; translated by Matthew T. Bliss, Annemiek Jansen, David E. Orton; (eds.), Brill/Leiden/Boston : David E. Orton & R. Dean Anderson, 1998, p. 132-133.

LOCKWOOD, Richard – CORNILLIAT, François, (éds.), *Ethos et Pathos : le statut du sujet rhétorique*, Paris, Champion, 2000.

LONG, Anthony. A. – SEDLEY, David N., *Les Philosophes hellénistiques I : Pyrrhon, L'épicurisme*, traduction par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin. Paris, GF Flammarion, 2001.

_____, *Les Philosophes hellénistiques II : Les Stoïciens*, traduction par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin. Paris, GF Flammarion, 2001.

_____, *Les Philosophes hellénistiques III : Les Académiciens, La renaissance du*

- pyrrhonisme*, traduction par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin. Paris, GF Flammarion, 2001.
- LONGIN, *Fragments, arts rhétoriques/Longin*; texte établi et traduit par Michel Patillon et Luc Brisson. *Art rhétorique/ Rufus*; texte établi et traduit par Michel Patillon. Paris, Les Belles Lettres, 2001.
- MACK, Burton L. – ROBBINS, Vernon K., *Patterns of Persuasion in the Gospels*. Sonoma, CA : Polebridge Press, 1989.
- MALBON, Elizabeth S. – McKNIGHT, Edgar V., *The New Literary Criticism and the New Testament, (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 109)*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1994.
- MALHERBE, Abraham, “The Christianization of a *Topos* (Luke 12 : 13-34)”, dans *Novum Testamentum* 38 (1996), 123-135.
- MATSEN, Patricia, “Aphthonius Progymnasmata”, in MATSEN, Patricia et al. (eds.), *Readings from Classical Rhetoric*. Carbondale : Southern Illinois University Press, p. 266-288.
- MOXON, Thomas A., (ed.), *Aristotle's Poetics etc./ Demetrius, On Style*. Great Britain : Temple Press Letchworth, 1934.
- MULLINS, Terence Y., “*Topos* As New Testament Form”, in *Journal of Biblical Literature* 99 (1980), p. 541-547.
- MURPHY, Nancy, *Reasoning and Rhetoric in Religion*. Valley Forge : Trinity Press International, 1994.
- PATILLON, Michel, *Éléments de rhétorique classique*. Poitiers, Nathan, 1990.
- _____, *Hermogène, l'Art rhétorique*, traduction française intégrale, traduction et notes, Préface de Pierre Laurens. Paris, L'Age d'homme, 1997.
- PERELMAN, Chaim, OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, Translated by John Wilkinson and Purcell Weaver. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1969.
- PERNOT, Laurent, « Lieu et lieu commun dans la rhétorique antique », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1986, p. 253-284.
- _____, *La Rhétorique dans l'antiquité, (Le Livre de Poche, Antiquité)*. Paris, Librairie

Générale Française, 2000.

PLATON, *Gorgias*, Texte établi par Alfred Croiset, revu par Jean-François Pradeau, Introduction et notes par Jean-François Pradeau, (Bilingue, *Classiques en Poche*). Paris, Les Belles Lettres, 1997.

_____, *Apologie de Socrate, Criton*, Traductions inédites, introductions et notes par Luc Brisson, (deuxième édition corrigée). Paris, GF Flammarion, 1997.

PORTER, Stanley E. – STAMPS, Dennis. L. (eds.), *Rhetorical Criticism and the Bible*, (*Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 195). New York NY : Sheffield Academic Press, 2002.

PORTER, Stanley E., (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in Hellenistic Period (330 B.C.- AD 400)*. Leiden NY : Brill, 1997.

_____, *Handbook to Exegesis of the New Testament*, (NTTS 25). Leiden : Brill, 1997.

PORTER, Stanley. E., OLBRICHT, Thomas H., (eds.), *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, (*Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 90). Sheffield : JSOT Press, 1993.

Ps- CICÉRON, *Rhétorique à Herennius*, (deuxième tirage corrigé), Texte établi et traduit par Guy Achard, (*Collection des Universités de France*). Paris, Les Belles Lettres, 1997.

_____, *Rhétorique à Herennius*, dans *Oeuvres complètes de Cicéron*, M. Delcasso et al.. Paris, C. L. F. Panckoucke, 1840, p.1-380.

QUINTILIEN, Marcus F., *The Institutio Oratoria of Quintilian*, with an English translation by H. E. Butler (In Four Volumes, Loeb Classical Library). Cambridge, Mass. : Havard University Press, 1985-1993.

_____, *Institution Oratoire de Quintilien*, Traduction nouvelle par C.V. Ouizille, (Bibliothèque latine-française, v.114-119). Paris, C.L.F. Panckoucke, 1839-1841.

ROMILLY, Jacqueline de, *La construction de la vérité chez Thucydide*. Paris, Julliard, 1990.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Oeuvres choisies*, disposées d'après l'ordre chronologique par L. Flandrin. Paris, Hatier, 1946.

SPRINGER, Carl P. E., "The prosopopoeia of Church as Mother in Augustine's Psalmus

contra Partem Donati”, in *Augustinian Studies* 18 (1987), p. 52-65.

STOWERS, Stanley, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*. New Haven : Yale University Press, 1994, p. 16-21.

_____, “Apostrophe, ΠΡΟΣΩΠΟΠΟΙΑ and Paul’s Rhetorical Education”, dans Fitzgerald, John T. et al., (eds), *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 351-369.

THÉON, Aelius, *Progymnasmata*, Texte établi et traduit par Michel Patillon avec l’assistance, pour l’Arménien, de Giancarlo Bolognesi, (*Collection des Universités de France*). Paris, Les Belles Lettres, 1997.

THIONVILLE, Eugène, *De la théorie des lieux communs dans les Topiques d’Aristote et des principales modifications qu’elle a subies jusqu’à nos jours*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.

THOM, Johan C., “The Mind is Its Own Place” : Defining the *Topos*”, dans Fitzgerald, John T. et al., (eds), *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 555-573.

TULL, Patricia K., “Rhetorical Criticism and Intertextuality”, dans McKenzie, Steven. L.–Haynes, Stephen. R., (eds.), *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and their Application*, (Revised and expanded). Louisville : Westminster John Knox Press, 1999, p. 156-179.

WALZ, Christian, *Rhetores graeci, ex codicibus Florentinis, Mediolanensibus, Monacensibus, Neapolitanis, Parisiensibus, Romanis, Venetis, Taurinensibus et Vindobonensibus / Emendatiores et auctores edidit. Suis aliorumque annotationibus instruxit indices locupletissimos adiecit*, Vol I. Stuttgartiae et Tübingae : J. G. Cotta, 1832.

WATSON, Duane, (ed.), *Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy*, (*Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 50). Sheffield : JSOT Press, 1991.

WUELLNER, Wilhelm, “Where is Rhetorical Criticism Taking Us? ”, in *The Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987), p. 448-463.

XÉNOPHON, *Memorabilia; Oeconomicus*, tr. E. C. Marchant; *Symposium; Apology*, tr. O. J. Todd. Cambridge : Harvard University Press, 1992.

Intertextualité et théorie du langage

DOWNING, Gerald F., « Le problème du choix de l'intertexte : Paul s'oppose-t-il radicalement ou superficiellement à la culture de son temps? », dans Marguerat, D.-Curtis, A., (éds.), *Intertextualité: la Bible en échos*. Genève, Labor et Fides, p. 237-250.

GENETTE, Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris, Seuil, 1982.

GREIMAS, Algirdas J. -COURTÈS, Joseph, *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris, Hachette, 1986.

KRISTEVA, Julia, *Σημειωτική. Recherche pour une sémanalyse*. Paris, Seuil, 1969.

MARGUERAT, Daniel - CURTIS, Adrian, (éd.), *Intertextualité: la Bible en échos*. Genève, Labor et Fides, 2000.

MARGUERAT, Daniel -BOURQUIN, Yvan, *Pour lire les récits bibliques. Invitation à l'analyse narrative*. Genève, Labor et Fides/ Montréal, Novalis/Paris, Cerf, 1998, p. 134-136.

NIHAN, Christophe, « De la loi comme pré-texte. Tours et détours d'une allusion dans le débat sur la royauté en 1 Samuel 8-12 », dans Marguerat, D., Curtis, A., (éd.), *Intertextualité: la Bible en échos*. Genève, Labor et Fides, 2000, p.43-72.

PLETT, Heinrich F., "Intertextualities", in PLETT, Heinrich F.,(ed.), *Intertextuality*. Berlin/New York : Walter de Gruyter, p. 3-27.

SCHNEIDERS, Sandra M., *Le texte de la rencontre : l'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte, (Lectio Divina 161)*, Traduit de l'anglais par Jean-Claude Breton et Dominique Barrios-Delgado. Paris, Cerf, 1995.

SEBEOK, Thomas, (ed.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotic*, Second Edition, T.1. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1994.

Sciences sociales et étude du Nouveau Testament

deSILVA, David A., *Honor, Patronage, Kinship and Purity: Unlocking New Testament Culture*, Downers Grove, Illinois : InterVarsity, 2000.

HENGEL, Martin, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period, Vol I, Text; Vol II, Notes & Bibliography*, Translated by John Bowden from German. London : WC1, SCM Press Ltd, 1981.

KATO, Takashi, *La pensée sociale de Luc-Actes, (Études d'histoire et de philosophie religieuses 76)*. Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

MALINA, Bruce J., *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, (Revised Edition). Louisville : Westminster/John Knox Press, 1993.

NEYREY, Jerome H., (ed.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*. Peabody, Mass. : Hendrickson Publishers, 1991.

ROHRBAUGH, Richard L., (ed.), *The Social Sciences and the New Testament Interpretation*. Peabody, Massachusetts : Hendrickson Publishers 1996.

THEISSEN, Gerd, *Histoire sociale du christianisme primitif: Jésus-Paul-Jean, (Le Monde de la Bible 33)*, Recueil d'articles traduits par Ira Jaillet et Anne-Lise Fink, Préface de Daniel Marguerat. Genève, Labor et Fides, 1996.

Études en socio-rhétorique

BLOOMQUIST, L. Gregory, "Methodological Criteria for Apocalyptic Rhetoric: A Suggestion for the Expanded use of Sociorhetorical Analysis", in Carey G. - Bloomquist L.G. (eds.), *Vision and Persuasion: Rhetorical Dimensions of Apocalyptic Discourse*. St Louis : Chalice Press, 1999, p. 181-203.

_____, "Rhetorical Argumentation and the Culture of Apocalyptic: A Socio-Rhetorical Analysis of Lk. 21", in *The Rhetorical Interpretation of Scripture: Essays from the 1996 Malibu Conference*, JSNTSS 180, Porter Stanley - Stamps Dennis (eds.). Sheffield : Sheffield Academic Press, 1999, p. 173-209.

_____, "The Role of the Audience in the Determination of Argumentation: The Gospel of Luke and the Acts of the Apostles", in Eriksson, Anders - Olbricht, Thomas H. (eds.), *Essays from 2000 Lund Conference on the Rhetorical Analysis of Scripture*, Emory Studies in Early Christianity. Valley Forge : Trinity Press International, 2002.

- _____, "A Possible Direction for Providing Programmatic Correlation of Textures in Socio-Rhetorical Analysis", in Porter, S. E., Stamps, D. L. (eds.), *Rhetorical Criticism and the Bible, (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 195)*. New York NY : Sheffield Academic Press, 2002, p. 61-96.
- BLOUNT, Brian K., "A Socio-Rhetorical Analysis of Simon of Cyrene: Mark 15.21 and Its Parallels", in *Semeia* 64 (1994), p. 171-198.
- COMBRINK, Bernard, "The Challenge of Making and Redrawing Boundaries: A Perspective on Socio-Rhetoric Criticism", in *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 40 (1&2), p. 18-30.
- CZACHESZ, Istvá, "Socio-Rhetorical Exegesis of Acts 9.1-30", in *Communio Viatorum* 37 (1995), p. 5-32.
- CULPEPPER, R. Alan , "Mapping the Texture of New Testament Criticism: A Response to Socio-Rhetorical Criticism", in *Journal for the Study of the New Testament*, 70, 1998, p.71-77.
- DEAN, Margaret E., "Textured Criticism", in *Journal for the Study of the New Testament*, 70, 1998, p. 79-91.
- deSILVA, David A., "The Persuasive Strategy of the Apocalypse: A Socio-Rhetorical Investigation of Revelation 14:6-13", in Society of Biblical Literature (ed.), *Society of Biblical Literature: 1998 Seminar Papers*, pt 2. Atlanta : Scholars Press, 1998, p. 785-807.
- _____, *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle "To the Hebrews"*. Grand Rapids : W.B. Eerdmans, 2000.
- GOWLER, David B. et al. (eds.), *Fabrics of Discourse: Essays in Honor of Vernon K. Robbins*. Harrisburg/ London/ New York : Trinity Press International, 2003.
- HESTER, James D., "Socio-Rhetorical Criticism and the Parable of the Tenants", in *Journal for the Study of the New Testament* 45 (1992), p. 27-57.
- LONG, Fredrick J., "From Epicheiremes to Exhortation: A Pauline Method for Moral Persuasion In Hellenistic Socio-Rhetorical Context", in *Queen* (Special Issue 2), <http://www.ars-rhetorica.net/Queen/VolumeSpecialIssue2/Articles/Long.html>, 11 juillet 2002, 11h 55.
- NEWBY, Gordon D., "Quranic Texture: A Review of Vernon Robbin's The Tapestry of Early Christian Discourse and Exploring the Texture of Texts", in *Journal for the*

Study of the New Testament, 70, 1998, p.93-100.

ROBBINS, Vernon K., "The Woman who Touched Jesus' Garment: Socio-Rhetorical Analysis of the Synoptic Accounts", in *New Testament Studies* 33 (1987), p. 502-515.

_____, *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*. Minneapolis : Fortress Press, 1992.

_____, *New Boundaries in Old Territory: Form and Social Rhetoric in Mark*, Edited by David B. Gowler. New York : P. Lang, 1994.

_____, *Exploring the Texture of Texts. A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. Valley Forge : Trinity Press International, 1996.

_____, *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society and Ideology*. London : Routledge, 1996.

_____, "Enthymemic Texture in the Gospel of Thomas", in Society of Biblical Literature (ed.), *Society of Biblical Literature: 1998 seminar papers*, pt 1. Atlanta : Scholars Press, 1998, p. 343-366.

_____, "Response", in *Journal for the Study of the New Testament* 70 (1998), p. 101-107.

_____, "The Dialectical Nature of Early Christian Discourse", in *Scriptura* 59 [1998], p. 353-362.

_____, "Socio-Rhetorical Hermeneutics and Commentary", in Mrazek, J. et al. (eds.), *EPI TO AYTO: Essays in honour of Peter Pokorny*. Mlyn : Praha-Trebenice, 1998, p. 284-297.

_____, "Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation", in Eriksson, A. et al. (eds.), *Argumentation in the Bible*. Harrisburg : Trinity Press International, 2001.

_____, "The Rhetorical Full-Turn in Biblical Interpretation and Its Relevance for Feminist Hermeneutics", dans Stichele, Vander C. and Penner, Todd, (eds), *Her Master's Tools : Feminist and Postcolonial Engagements of Historical-Critical Discourse* (Global Perspectives on Scholarship 9), Atlanta : SBL, 2005, p. 109-127.

WACHOB, Wesley H., *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*, (Monograph Series, Society for New Testament Studies 106). Cambridge UK : Cambridge University Press, 2000.

WATSON, Duane F. – ROBBINS, Vernon K.(eds.), “Dialogue between Vernon Robbins and the Reviewers”, dans *Journal for the Study of the New Testament*, 70, 1998, p. 109-115.

WATSON, Duane F., “Why We Need Socio-Rhetorical Commentary and What It Might Look Like”, in Porter, S. E., Stamps, D. L. (eds.), *Rhetorical Criticism and the Bible*, (*Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 195). New York NY : Sheffield Academic Press, 2002, p. 129-157.

Commentaires sur Actes des Apôtres

BARRETT, Charles K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, (two volumes). Edinburgh : T. & T. Clark, 1994.

BRUCE, Frederick F., *Commentary on the Book of Acts*. Grand Rapids : Eerdmans, 1981.

_____, *The Acts of the Apostles*, (3rd ed.). Grand Rapids : Eerdmans, 1990.

CADBURY, Henry J., *The Making of Luke-Acts*. London : SPCK, 1961.

_____, *The Style and Literary Method of Luke*. New York : Klaus, 1969.

CALVIN, John, *The Acts of the Apostles 14-28* (Calvin's Commentaries). Grand Rapids : Eerdmans, [1965-1996], p. 109.

CONZELMANN, Hans, *Acts of the Apostles*. Hermeneia : Fortress Press, 1987.

GIBSON, Margaret D.(ed.), *The Commentaries of Isho 'Dad of Merv, Bishop of Hadatha (c.850) in Syriac and English, Vol IV, Acts of the Apostles and the Three Catholic Epistles*, London, Cambridge University Press, 1911.

HAENCHEN, Ernst, *The Acts of the Apostles: A Commentary*. Philadelphia : The Westminster Press, 1989.

WITHERINGTON, Ben III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans, 1998.

Généralités sur les *Actes des Apôtres* et ses Discours

ALETTI, Jean-Noël., *L'art de raconter Jésus-Christ*. Paris, Seuil, 1989.

_____, *Quand Luc raconte (Lire la Bible 115)*. Paris, Cerf, 1989.

ALTER, Robert, *L'art du récit biblique, (Le Livre et le Rouleau 4)*, traduit par Paul Lebeau et Jean-Pierre Sonnet. Bruxelles, Lessius, 1999.

BALCH, David, "The Genre of Luke-Acts: Individual Biography, Adventure Novel, or Political History?", in *Scottish Journal of Theology* 33 (1990-1991), p. 5-19.

BARRETT, Charles K., "The Historicity of Acts", in *Journal of Theological Studies* 50 (2, 1999), p. 515-534.

BEN-CHORIN, Schalom, *Paul : un regard juif sur l'apôtre des Gentils*, traduction par Paul Kessler. Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

BETHGE, F., *Die Paulinischen Reden der Apostelgeschichte: Historisch-grammatisch und biblisch-theologisch*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1887.

BOISMARD, Marie-Émile – LAMOUILLE, Arnaud, *Le texte occidental des Actes des Apôtres : reconstruction et réhabilitation*, Paris, Recherche sur les Civilisations, 1984.

_____, *Les actes des deux apôtres*, (en trois volumes). Paris, Gabalda, 1990.

BONNEAU, Normand, "The Illusion of Immediacy: A Narrative-Critical Exploration of the Bible's Predilection for Direct Discourse", in *Theoforum* 31 (2000), p. 131-151.

BULTMANN, Rudolf, *Foi et compréhension I*, traduit par André Malet. Paris, Seuil, 1970.

CHARPENTIER, Étienne, *Une lecture des Actes des Apôtres (Cahiers Évangiles no 21)*. Paris, Cerf, 1977.

CONZELMANN, Hans – LINDEMANN, Andreas, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament, (Le Monde de la Bible no 39)*, traduction et adaptation de Pierre-Yves Brandt. Genève, Labor et Fides, 1999.

COTHENET, Édouard, *Saint Paul et son temps, (Cahiers Évangile 26)*. Paris, Cerf, 1978.

DIBELIUS, Martin, *Studies in the Acts of the Apostles*, Greeven, H. (ed.), London, S.C.M., 1956.

DONALDSON, Terrence L., *Paul and the Gentiles: Remaping the Apostle's Convictional World*. Minneapolis : Fortress, 1997.

DUNN, James D. G., *The Acts of the Apostles*. Valley Forge : Trinity Press International, 1996.

_____, *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids : Eerdmans, 1998.

DUPONT, Jacques, *Études sur les Actes des Apôtres*, (*Lectio Divina* 45). Paris, Cerf, 1967.

FEYTAND (De), Jacques, *Actes des deux apôtres : Pierre et Paul*. Paris, Pierre Téqui, 1996.

FITZMYER, Joseph A., *Luke the Theologian: Aspects of his Teaching*. New York : Paulist, 1989.

FLICHY, Odile, *L'oeuvre de Luc: l'évangile et les Actes des Apôtres*, (*Cahiers Évangile* 114). Paris, Cerf, 2000.

FOAKES-JACKSON, Frederick et al., *The Beginnings of Christianity. Part I: The Acts of the Apostles*, (five volumes). London : Macmillan, 1920-1933.

GASQUE, Woodrow Ward, *A History of the Interpretation of the Acts of Apostles*. Peabody : Hendrickson Publishers, 1989.

_____, «The Speeches of Acts: Dibelius Reconsidered», dans LONGENECKER, R.I., TENNEY, M. C., (éditeurs), *New Dimensions in New Testament Study*, Grand Rapids, Zondervan, 1974, p. 232-250.

GILL, David W. J. – GEMPF, Conrad, (eds.), *The Book of Acts in its First Century Setting. II: The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting*. Grand Rapids : Eerdmans, 1994.

GOULDER, Michael D., *Type and History in Acts*. London : SPCK, 1964.

HARNACK, Adolf Von, *The Acts of the Apostles*, translated by J. R. Wilkinson. London : Williams & Norgate, 1909.

JERVELL, Jacob, «Paul: The Teacher of Israel: The Apologetic Speeches of Paul in Acts», in *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis, Augsburg Pub. House, 1972, p. 153-183.

KREMER, Jacob et al., *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie* (*Bibliotheca*

- Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 48). Gembloux, J. Duculot, 1979.
- LENTZ, John C., *Luke's Portrait of Paul*, (SNTSMS 77). Cambridge : Cambridge University Press, 1993.
- MARGUERAT, Daniel, *La première histoire du christianisme : les Actes des Apôtres*. Genève/Paris, Labor et Fides, Cerf, 1999.
- _____, (ed.), *Introduction au Nouveau Testament: son histoire, son écriture, sa théologie*, (*Le Monde de la Bible* 41). Genève, Labor et Fides, 2000.
- MARTIN-ASENSIO, G., *Transitivity-based foregrounding in the Acts of the Apostles: A Functional-grammatical Approach to the Lukan Perspective*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 2000.
- MOSCATO, M. A., "Current Theories Regarding the Audience of Luke-Acts", in *Currents in Theology and Mission* 3 (1976), p. 355-361.
- PENNER, Todd, *In Praise of Christian Origins: Stephen and the Hellenists in Lukan Apologetic Historiography*, (Emory Studies in Early Christianity). New York/London : T. & T. Clark International, 2004.
- PENNER, Todd – STICHELE, Caroline. V., (eds.), *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, *Symposium series*; no 20, Atlanta : Society of Biblical Literature, 2003.
- PORTER, Stanley, "Thucydides 1, 22, 1 and Speeches in Acts: Is There a Thucydidean View?", in *Novum Testamentum* 32 (1990), p. 121-142.
- _____, *The Paul of Acts: Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology*. Tübingen : Mohr Siebeck, 1999.
- PORTER, Stanley – CARSON, D. A., (eds.), *Discourse Analysis and other Topics in Biblical Greek*, (*Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 113). Sheffield : Sheffield Academic Press, 1995.
- PORTER, Stanley – READ, Jeffrey T., (eds.), *Discourse Analysis and the New Testament: Approaches and Results*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1999.
- PORTER, Stanley et al., *Resurrection*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1999.
- POWELL, Marc A., *What Are They Saying About Acts?*. New York : Paulist Press, 1991.

- SACHOT, Maurice, « Comment le Christianisme est-il devenu *religio*? », dans *Revue des Sciences Religieuses* 59 (2, 1985), p. 95-118.
- SCHLOSSER, Jacques, (éd.), *Paul de Tarse*, (Congrès de l'A.C.F.E.B., Strasbourg, 1995, *Lectio Divina* 165). Paris, Cerf, 1996.
- SCHMIDT, Joël, *L'apôtre et le philosophe : Saint Paul et Sénèque, une amitié spirituelle*. Paris, Albin Michel, 2000.
- SOARDS, Marion, L., *The Speeches in Acts: Their Content, Context, and Concerns*. Louisville : Westminster/John Knox Press, 1994.
- STENSCHKE, Christophe W., *Luke's Portrait of Gentiles prior to Their coming to Faith*. Tübingen : Mohr Siebeck, 1999.
- TALBERT, Charles H. (ed.), *Perspectives on Luke-Acts, (Perspectives in Religions Studies. Special Studies Series, 5)*. Edinburgh : T. & T. Clark, 1978.
- TREBOLLE BARRERA Julio, *The Jewish Bible and the Christian Bible: An Introduction to History of the Bible*. Grand Rapids/Cambridge : Eerdmans/Leiden/New York/Köln : Brill, 1998.
- VAN UNNIK, Willem C., "Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography", in Kremer, J. et al., *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 48)*. Gembloux, J. Duculot, 1979, p. 37-60.
- VIELHAUER, Phillips, "On the 'Paulinism' of Acts", in Keck, L.E. – Martyn, J.L. (eds.), *Studies in Luke-Acts*. Nashville : Abingdon, 1966.
- WELLS, Ronald A., (ed.), *History and the Christian Historian*. Grand Rapids : Eerdmans, 1998.

Actes 17, 16-34

- ADAM, Marilyn, "Philosophy and the Bible: The Areopagus Speech", in *Faith and Philosophy* 9 (1992), p. 135-150.
- AGOURIDIS, Savas "Paul in Athens (Acts 17, 16-34) ", in *Deltio vivlikôn meletôn*, 14 (1985), p.24-40.
- ALLEN, Leslie C., "The Old Testament Background of (προ)ῳρισμένη in the New Testament", in *New Testament Studies* 17 (1, 1970-1971), p.104-108.
- AUFFRET, Pierre, « Essai sur la stucture littéraire du discours d'Athènes (Ac XVII, 23-31) », dans *Novum Testamentum* 20 (1978), p. 185-202.
- AUSTIN, M., "Salvation and the Divinity of Jesus", in *Expository Times* 96 (1985), p. 271-275.
- BAHNSEN, Greg L., "The Encounter of Jerusalem with Athens", in *Ashland Theological Bulletin* 13 (1980), p. 4-40.
- BAILEY, Raymond H., "Acts 17: 16-34", in *Review and Expositor*, 87 (1990), p.481-485.
- BALCH, David L., "The Areopagus Speech : An Appeal to the Stoic Historian Posidonius against Later Stoic and the Epicureans", in Balch, D. L., Ferguson, E., Meeks, W.A. (eds.), *Greeks, Romans, and Christians. Essays for A. J. Malherbe*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, p. 52-79.
- BALTHAZAR, von, Hans Ur, "Toward a Theology of Christian Prayer", in *Communio: International Catholic Review*, 12 (1985), p. 245-257.
- BARNES, T. D., "An Apostle on Trial", in *Early Christianity and the Roman Empire (Collected Studies 207)*. London : Variorum Reprints, 1984, p. 407-419.
- BARR, James, « La foi biblique et la théologie naturelle », dans *Études Théologique et Religieuses* 64 (3, 1989), p. 355-368.
- BARRETT, Charles K., "Paul's Speech on the Areopagus", in Glasswell, E., Fashalé-Luke, E.W. (eds.), *New Testament for Africa and the World: Essays in Honour of Harry Sawyer*, London, S.P.C.K., 1974, p.69-77.
- _____, "Submerged Christology in Acts", in Breytenbach, C., Paulsen, H.(éditeurs), *Anfänge der Christologie* (festschrift for Ferdinand Hahn). Göttingen :

Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 237-244.

BARTCHY, Scott S., "Agnostos Theos: Luke's Message to the "Nations" about Israel's God", in *Society of Biblical Literature 1995 Seminar Papers*. Atlanta, Georgia : Scholars Press, 1995, p. 304-320.

BILLON, Gérard, « Athènes », dans *Les dossiers de la Bible*, 85 (2000), p. 32.

BOCK, Daniel L., "Athenians who have never heard: Ignorance provides no Hope for Salvation in Acts 17 ss", in Crockett, W., et al. (eds.), *Through no Fault of Their Own?: The Fate of Those who have never Heard*. Grand Rapids : Baker Book House, 1991, p. 117-124.

BRONEER, Oscar, "Athens, 'City of Idol Worship'", in *Biblical Archaeologist* 21 (1958), p. 2-28.

BRUCE, Frederick, "Paul and the Athenians", in *Expository Times* 88 (11, 1976), p. 8-12.

BUIS, Pierre, « Actes des Apôtres 17, 16-34. Portée missionnaire du discours à l'Aréopage », dans *Spiritus*, 4 (1963), p. 354-360.

BULTMANN, Rudolf, « Discours de Paul à l'Aréopage (Actes 17, 22-32) », dans *Vie Spirituelle Suppl.* 28, 14 (1975), p. 303-313.

_____, « Prédication : Actes 17: 22-32 », traduit par F. Vouga, dans *Études Théologiques et Religieuses* 59 (1984), p. 453-462.

_____, « Rattachement et opposition », dans Bultmann, R., *Foi et compréhension I*, traduit par André Malet. Paris, Seuil, 1970, p. 500-516.

BUNT-VAN den HOEK, A., "Aristobulos, Acts, Theophilus, Clement; making use of Aratus' Phainomena: A Peregrination", in *Bijdragen* 4 (1980), p. 290-299.

CALLOUD, Jean, « Paul devant l'Aréopage d'Athènes: Actes 17, 16-34 », dans *Recherches de Science Religieuse*, 69 (2, 1981), p.209-248.

CARAGOUNIS, Chrys, « L'universalisme moderne : Perspectives bibliques sur la révélation de Dieu », dans *Hokhma* 45 (1990), p. 24-26.

_____, "Divine Revelation", in *Evangelical Review of Theology* 12 (1988), p. 226-239.

CHARLES, Daryl J., "Engaging the (Neo)Pagan Mind: Paul's Encounter with Athenian Culture as a Model of Cultural Apologetics (Acts 17: 16-34) ", in *Trinity Journal*,

16 (1995), p.47-62.

CIPRIANI, Settimio, « Il discorso dell'Areopago e il dialogo con le 'genti' (Atti 17, 22-32) », dans *Hermeneutica* 51 (1981), p. 139-150.

COLACLIDES, P., "Acts 17:28a and Bacchae 506", dans *Vigiliae Christianae* 27 (3, 1973), p. 161-164.

CONZELMANN, Hans, "The Address of Paul on the Areopagus (Acts 17) ", In Keck. L. E., Martyn, J.L. (eds.) *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*. Nashville : Abington Press, 1966, p.217-230.

CORTE, Francesco Della, « Areopago, incontro interrotto con l'ellenismo », dans *Cristologia e pensiero contemporaneo*, [seminari mensili] 1981/2, p. 11-18.

COUCH, Mal, *A Bible Handbook to the Acts of the Apostles*. Grand Rapids : Kregel Publications, 1999, p. 338-342.

CROY, N. Clayton, "Hellenistic Philosophies and the Preaching of the Resurrection (Acts 17: 18,32) ", in *Novum Testamentum* 39 (197), p. 21-39.

DALTON, Russell W., "Electronic Areopagus: Communicating the Gospel in Multimedia Culture", in *Journal of Theology* 103 (1999), p. 17-33.

DELEBECQUE, Édouard, « Les deux versions du Discours de saint Paul à l'Aréopage (Actes des Apôtres, 17, 22-31) », dans *Les Études Classiques*, 52 (1984), p. 233-250.

_____, « Paul à Thessalonique et Bérée selon le texte occidental des Actes (XVII, 4-15) », dans *Études sur le grec du Nouveau Testament*. Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1995, p.117-127.

DES PLACES, Édouard, *La religion grecque : dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*. Paris, Éditions A. et J. Picard et Cie, 1969, p. 325-361.

_____, « Quasi superstitiores, Ac 17, 22 », dans *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus II* (1961). Rome, Rome E Pontificio Instituto Biblico, p. 183-191.

_____, « "Des temples faits de mains d'homme" (Actes des Apôtres 17,24) », dans *Biblica*, 42 (2,1961), p. 217-223.

_____, « Actes 17, 25 », dans *Biblica*, 46 (2, 1965), p. 219-222.

- _____, « Actes 17, 27 », dans *Biblica*, 48 (1, 1967), p. 1-6.
- _____, « "IPSUS ENIM ET GENUS SUMUS" (Ac 17, 28) », dans *Biblica*, 43 (3, 1962), p. 388-395.
- _____, « Actes 17, 30-31 », dans *Biblica*, 52 (4, 1971), p. 526-534.
- DIBELIUS, Martin, « Paulus auf dem Areopag », dans *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 60). Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, p. 29-70.
- DI SANTE, C., "The Missionizing of the East and the Meaning of Mission in the New Testament", in Flinn, F. K. – Hendriks, T., (eds.), *Religion in the Pacific Era*. New York, NY : Paragon House Publishers, 1985, p. 3-13.
- DOIGNON, Jean, « Ipsi enim genus sumus (Actes 17, 28b) chez Hilaire de Poitiers : de Saint Paul à Virgile », dans Gnifka, C. et al. (éd.), *Jahrbuch für Antike und Christentum 1980*. Münster, Aschendorff, 1964, p. 58-64.
- DOWNING, François G., "Common Ground with Paganism in Luke and Josephus", in *New Testament Studies* 28 (4, 1982), p. 546-559.
- DUBARLE, André-Marie, « Le discours à l'Aréopage (Actes 17, 22-31) et son arrière-plan biblique », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 57 (1973), p. 576-610.
- _____, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture*, (Lectio Divina, 91). Paris, Cerf, 1976, p. 155-200.
- DUDLEY, M. B., "The Speeches in Acts", in *Evangelical Quarterly* 50 (1978), p. 147-155.
- DUMAIS, Marcel, *Le langage de l'évangélisation : l'annonce missionnaire en milieu juif Actes 13, (16- 41)*. Tournai/Montréal, Desclée & Cie/Bellarmin, 1976, p. 321.
- _____, *Communauté et mission : une lecture des Actes des Apôtres pour aujourd'hui*. Paris, Desclée, 1992, p. 165-172.
- _____, « Le salut en dehors de la foi en Jésus-Christ? Observations sur trois passages des Actes des Apôtres », dans *Église et Théologie*, 28 (1997), p. 161-190.
- DUPONT, Jacques, « Le discours à L'Aréopage (Ac 17, 22-31), lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme », dans *Biblica* 60 (1979), p. 530-546.

- _____, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, (Lectio Divina 118). Paris, Cerf, 1984, p. 380-423.
- EDWARDS, Mark J., "Quoting Aratus: Acts 17, 28", in *Zeitschrift für Systematische Theologie* 83 (1992), p. 26-29.
- FEENSTRA, Y., « Essai d'une théologie évangélique de la mission », dans *Revue du Clergé Africain* 23 (1968), p. 11-33.
- FESTUGIERE, André-Jean, « Saint Paul à Athènes et la Première Epître aux Corinthiens », dans *Vie* 34 (1934), p. 357-369.
- FOLLIET, Georges, « Les citations de Actes 17, 28 et Tite 1, 12 chez Augustin », dans *Revue des Études Augustiniennes* 11 (3-4, 1965), p. 293-295.
- FUDGE, Edward, "Paul's Apostolic Self-Consciousness at Athens: Acts 17 ss", in *Journal of the Evangelical Theological Society* 14 (1971), p. 193-198.
- GANGEL, Kenneth O., "Paul's Areopagus Speech", in *Bibliotheca Sacra* 127 (1970), p. 308-312.
- GÄRTNER, Bertil, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XXI). Uppsala : C.W.K. Gleerup, 1955.
- _____, *Il discorso di Paolo ad Atene. Studio su At 17, 22-31* (Studi Biblici, 60). Brescia, Paideia, 1982.
- GEFFRE, Claude, « L'homme moderne face au Dieu inconnu », dans *Vie Spirituelle Suppl.* 28, 14 (1975), p. 316-321.
- GERAGHTY, Gerard, "Paul before the Areopagus: A New Approach to Priestly Formation in the Light of Ecclesia in Africa", in *African Christian Studies*, 12 (1996), p. 32-41.
- GEISLER, Norman L., "The New Age Movement (Orientalizing Syncretism, carries on Stoic Pantheism)", in *Bibliotheca Sacra* 144 (1987), p. 79-104.
- GESCHÉ, Adolphe, « Le Dieu de la révélation et de la philosophie », dans *Revue Théologique de Louvain* 3 (1972), p. 249-283.
- GHIDELLI, Carlo, « L'ignoranza di Dio nei pagani secondo il discorso di Atene (Atti 17, 22-31) », dans *Parole di Vita* 3 (1964), p. 321-344.

GILL, David, "Dionysios and Damaris: A Note on Acts 17: 34", in *Catholic Bible Quarter* 61 (3, 1999), p. 483-490.

GISPERT-SAUCH, George, "The Areopagus Speech Its Theological Kerygma and Its Missionary Significance", in Coppens, J. (ed.), *La notion biblique de Dieu, Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 41)*. Leuven : University Press, 1976, p. 337-350.

GIVEN, Mark D., "Not Either/Or but Both/And in Paul's Areopagus Speech", in *Biblical Interpretation*, 3 (1995), p. 356-372.

_____, "The Unknown Paul: Philosophers and Sophists in Acts 17", in *Society of Biblical Literature 1996 Seminar Papers*, (SBL 35). Atlanta, Georgia : Scholars Press, 1996, p. 343-351.

_____, *Paul's True Rhetoric: Ambiguity, Cunning, and Deception in Greece and Rome*. Harrisburg : Trinity Press International, 2001, p. 41-82.

GOURGUES, Michel, « Dès l'origine de la mission chrétienne : le courage de tout reprendre à neuf », dans *Sedos Bulletin* 33 (4, 2001), p. 104-105.

GRIFFITHS, John G., "Was Damaris an Egyptian? ", in *Biblische Zeitschrift* 8 (2, 1964), p. 293-295.

HERMER, Colin J., "Paul at Athens: A Topographical Note", in *New Testament Studies*, 20 (3, 1974), p. 341-350.

_____, "The Speeches of Acts II. The Areopagus Address", in *Tyndale Bulletin*, 40 (1989), p. 239-259.

HOERBER, Robert G., "Paul at Athens", in *Concordia Journal*, 21 (1995), p. 202-205.

HOMMEL, Hildebrecht, « Neue Forschungen zur Areopagrede, Acts 17 », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 46 (1955), p. 145-179.

_____, « Platonisches bei Lukas: zu Act 17, 28a (Leben-Bewegen-Sein) », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 48 (1957), p. 193-200.

HORNE, Charles, "Toward a Biblical Apologetic", in *Grace Theological Journal* 2 (1961), p. 14-18.

HORSLEY, G. H. R., "Speeches and Dialogue in Acts", in *New Testament Studies*, 32

(1986), p.609-614.

HOWELL, E., "St Paul and the Greek World", in *Expository Times* 71 (1959-60), p. 328-332.

ISIZOH, Chidi Denis, *The Resurrected Jesus Preached in Athens: The Areopagus Speech. An Inquiry into the Reasons for the Greek Reaction to the Speech and a Reading of the Text from the African Traditional Religious Perspective*. Rome, Lagos : Ceedee Publication, 1997.

_____, "A Reading of the Areopagus Speech (Acts 17, 22-31) from the African traditional Religions Perspective", in *African Christian Studies* 14 (2, 1998), p. 1-25.

JENKINS, Daniel T., "Paul before the Areopagus (Acts 17, 16-34) ", in *Princeton Seminary Bulletin* 64 (1971), p. 86-89.

JOHNSON, S. E., "Paul at Athens", in *Lexington Theological Quarterly*, 17 (1982), p. 37-43.

KILPATRICK, George D., "The Acts of the Apostles, 17: 18", in *Theologische Zeitschrift* 42 (5, 1986), p. 431-432.

KLAUCK, Hans-Josef, "With Paul in Paphos and Lystra: Magic and Paganism in the Acts of the Apostles", in *Neotestamentica* 28 (1994), p. 93-108.

KNOX, Wilfred L., *St. Paul and the Church of Jerusalem*. Cambridge : Cambridge University Press, 1925.

_____, *St. Paul and the Church of the Gentiles*. Cambridge : Cambridge University Press, 1939.

_____, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*. London : Oxford University Press, 1944.

_____, *The Act of the Apostles*. Cambridge : Cambridge University Press, 1948.

KOSMALA, Hans, « Agnosto Theos », dans *Annual of the Swedish Theological Institute* 2 (1963), p. 106-108.

KREMER, Jacob, « Einführung in die Problematik heutiger Acta-Forschung anhand von Apg 17, 10-13, *anakrinontes tās graphes* », dans Kremer, J. et al., *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum

Lovaniensium, 48). Gembloux, J. Duculot, 1979, p. 11-20.

KÜLLING, H., « Zur Bedeutung des Agnostos Theos; eine Exegese zu Apostelgeschichte 17, 22-23 », dans *Theologische Zeitschrift*, 6 (1980), p. 65-83.

_____, « Zur Bedeutung des Agnostos Theos », dans *Theologische Zeitschrift*, 36 (2, 1980), p. 22-23.

_____, « Eine Auslegung von Apostelgeschichte 17: 16-34 », dans *AZTANT* # 79, Zurich, Theologischer Verlag, 1993.

KÜMMEL, Werner Georg, *Man in the New Testament*. London : Epworth Press, 1963, p. 87-92.

LEBRAM, Jurgen C., « Der Aufbau der Areopagrede », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 55 (3-4, 1964), p. 221-243.

LEGASSE, Simon, *Paul Apôtre. Essai de biographie critique*. Québec, Fides, 1991, p. 128-139.

LEGRAND, Lucien, "The Areopagus Speech : Its Theological Kerygma and Its Missionary Significance", in Coppens, J., (ed.), *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*. Gembloux, J. Duculot, 1976, p. 337-350.

_____, "The Unknown God of Athens: Acts 17 and the Religion of the Gentiles", in *Indian Journal of Theology* 30 (1981), p. 158-167.

_____, « Aratos est-il aussi parmi les prophètes? », dans *La vie de la Parole : de l'Ancien au Nouveau Testament : études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot*, Département des études bibliques de l'Institut catholique de Paris. Paris, Desclée, 1987, p. 241-258.

_____, *Le Dieu qui vient. La mission dans la Bible*. Paris, Desclée, 1988, p. 146-149.

LEWIS, Gordon R., "Linguistic Analysis and Paul's Athenian Address: Acts 17: 24-31", in *Foundations* 8 (1965), p. 311-322.

LOSIE, Lynn A., "Paul's Speech on the Areopagus: A model of Cross-cultural Evangelism (Acts 17: 16-34)", in GALLAGHER, R. – Paul HERTIG, P. (eds.), *Mission in Acts: Ancient Narratives in Contemporary Context*. Maryknoll : Orbis Books, p. 221-238.

MACKENZIE, R. S., "The Western Text of Acts. Some Lucanisms in Selected Sermons", in *Journal of Biblical Literature*, 104 (4, 1985), p. 637-650.

- MAGASS, Walter, « Theologie und Wetterregel: Semiotische Variationen über Aratus 'Phainomena' », dans *Linguistica Biblica* 49 (1981), p. 7-26.
- MANUS, Chris U., "The Areopagus Speech (Acts 17: 16-34). A Study of Luke's Approach to Evangelism and Its Significance in the African Context", in *Africa Theological Journal*, 14 (1, 1985), p. 3-18.
- MARCUS, Joel, "Paul at the Areopagus, Window on the Hellenistic World", in *Biblical Theology Bulletin*, 39 (1988), p. 143-148.
- MATTILL, A. J., "Naherwartung, Fernerwartung, and the Purpose of Luke-Acts: Weymouth reconsidered: Acts 10: 42; 17: 31; 24: 15; 25 ss", in *Catholic Biblical Quarterly* 34 (1972), p. 276-293.
- McKAY, K.L., "Foreign Gods Identified in Acts 17:18", in *Tyndale Bulletin*, 45 (1994), p. 411-412.
- MEERS, Alan, "Who went where and how?: A Consideration of Acts 17, 14", in *The Bible Translator* 44 (1993), p. 201-206.
- MEESTER, Paul de, « Inculturation de la foi et salut des cultures : Paul de Tarse à l'Aréopage d'Athènes (Ac 17, 22-32) », dans *Téléma* 62 (2, 1990), p. 59-80.
- MEINARDUS, Otto F. A., "An Athenian Tradition: St Paul's Refuge in the Well", in *Ostkirchliche Studien* 21 (1972), p. 181-186.
- MIESNER, Donald R., "The Missionary Journeys Narrative: Patterns and Implications", in Talbert, Charles H. (ed.), *Perspectives on Luke-Acts* (Perspectives in Religions Studies. Special Studies Series, 5), Edinburgh, T. & T. Clark, 1978, p. 199-214.
- MOELLERING, Howard A., "Deisidaimonia: A Footnote to Acts 17: 22", in *Concordia Theological Monthly* 34 (1963), p. 466- 471.
- MONTAGUE, George T., "Paul and Athens", in *The Bible Today* 49 (1970), p. 14-23.
- MORRICE, William G., "Where did Paul speak in Athens? On Mars' Hill or before the Court of the Areopagus? (Acts 17: 19) ", in *Expository Times* 83 (1972), p. 377-378.
- MOXNES, Halvor, "'He Saw that the City was Full of Idols' (Acts 17:16): Visualizing the World of the First Christians", in *Studia Theologica*, 49 (1995), p. 107-131.

- MUNIER, Henri, "Recueil de manuscrits coptes de l'Ancien et du Nouveau Testament", dans *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 12 (1916), p. 245-257.
- NAUCK, Wolfgang, « Die Tradition und Komposition der Areopagrede », dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 53 (1956), p.11-52.
- NAVONE, John, "Speeches in Acts", in *The Bible Today* 65 (1973), p. 1114-1147.
- NEYREY, Jerome H., "Acts 17, Epicureans, and Theodicy: A Study in Stereotypes", in Balch, D.L., et al., (eds.), *Greeks, Romans, and Christians. Essays for A.J. Malherbe*. Minneapolis : Fortress Press, 1990, p. 118-134.
- NOCK, Arthur Darby, *Essays on religion and the Ancient World*, Zeph Stewart (ed.), Oxford : Clarendon Press, 1972, p. 820-832.
- _____, *Christianisme et hellénisme*, traduit de l'américain par Belkind, A.. Paris, Cerf, 1973, p. 128.
- NORDEN, Eduard, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, 4ème éd.. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956.
- O'TOOLE, Robert F., "Paul at Athens and Luke's Notion of Worship", in *Revue Biblique*, 89 (1982), p. 185-197.
- _____, "Christ's Resurrection in Acts 13: 13-52", in *Biblica* 60 (3, 1979), p. 361-372.
- ONWU, Nlenanya, "Ministry to the Educated. Reinterpreting Acts 17, 16-34 in Africa", in *Chica*, 4 (1988), p. 61-71.
- OWEN, H. P., "The Scope of Natural Revelation in Rom I and Acts XVII", in *New Testament Studies*, 5 (1958-1959), p. 133-143.
- PANIER, Louis, « Parcours pour lire les Actes des Apôtres, 6ème série : ch.16-17. De Philippes à Athènes », dans *Sémiotique et Bible*, 35 (1984), p. 23-28.
- PENNA, Romano, « Paolo nell'agora e all'Areopago di Atene (Atti 17, 16-34). Un confronto tra vangelo e cultura », dans *Rassegna di Teologia*, 36 (1995), p. 653-677.
- PERVO, Richard, "Social and Religious Aspects of the Western Text", in Groh, D. – Jewett, R., (eds.), *The Living Text* (festschrift for Ernest Saunders). Lanham, MD : University Press of America, 1985, p. 229-241.
- PHILIP, J., " [Act 17, 22-31]: Preaching in Scripture", in *Evangelical Quarterly* 1 (1,

1983), p. 15-17; 1, (2, 1983), p. 14-16; 1, (4, 1983), p. 11-13.

PLOUVIET, Philippe, « *KERYGM.COM* ». *Kérygme et Communication: L'image de Dieu dans le discours d'Athènes (Actes 17. 16-31)*, (Mémoire de Maîtrise). Strasbourg, Université March Bloch, Strasbourg II, Faculté de Théologie Protestante, Août 2000.

POHLENZ, Max, « Paulus und die Stoa », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 42 (1949), p. 69-104.

PORTER, Stanley, *The Paul of Acts. Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology*. Tübingen : Mohr Siebeck, 1999, p.114-115.

PROCTOR, J., “ The Gospel from Athens; Paul's Speech before the Areopagus and the Evangel for Today ”, in *Evangel*, 10 (1992), p. 69-72.

QUESNEL, Michel, « Paul prédicateur dans les Actes des Apôtres », dans *New Testament Studies* 47 (4, 2001), p. 469-481.

QUINZA LLEO, Xavier, « Aproximacion semiologica al discurso de Pablo en le Areopago (Hch 17, 19-34) », dans *Miscelanea Comillas*, 41 (1983), p. 237-242.

RADERMAKERS, Jean -BOSSUYT, Philippe D., « Rencontre de l'incroyant et inculturation. Paul à Athènes (Ac 17, 16-34) », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 117 (1995), p. 19-43.

RAWSON, Elizabeth, “Cicero and the Areopagus”, in *Athenaeum*, 73 (1985), p. 44-67.

REINBOLD, Wolfgang, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum: Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p.133-134.

RENAN, Ernest, « Suite du deuxième voyage de Paul : Paul à Athènes », (Chapitre VII), dans *Histoire des origines du Christianisme: vie de Jésus, les apôtres, Saint Paul*, Vol. I, édition établie et présentée par Laodyce Rétat. Paris, Robert Laffont, 1995, p. 601-620.

RENEHAN, Robert, “Acts 17.28”, in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 20 (1979), p. 347-353.

ROBINSON, M. A., “*Spermologos*: Did Paul Preach from Jesus' Parables? ”, in *Biblica* 56 (1975), p. 231-240.

- ROETZEL, Calvin J., *Paul: the Man and the Myth*. Minneapolis : Fortress Press, 1999, p. 63-64.
- SABUGAL, Santos, « El kerygma de Pablo en el Areòpago ateniense (Act 17, 22-31). Anàlisis hisòrico-tradicional », dans *Revista Augustiniana*, 31 (1990), p. 505-534.
- SAMUEL, S. Johnson, "Paul on the Areopagus: A Mission Perspective", in *Bangalore Theological Forum*, 18 (1986), p. 17-32.
- SANDNES, Karl O., "Paul and Socrates: The Aim of Paul's Areopagus Speech", in *Journal for the Study of the New Testament*, 50 (1993), p. 13-25.
- SCHMID, W., « Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen und Areopagiten in Athen, Acts 17 », dans *Philologus* 95 (1942), p. 79-120.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, « Die lukanische Eschatologie im Lichte von Aussagen der Apostelgeschichte », dans Grässer, E.-Merk, O., (eds.), *Glaube und Eschatologie* (festschrift for W. G. Kümmel). Tübingen, Mohr, 1985, p. 249-265.
- SCHUBERT, Paul, "The Place of the Areopagus speech in the Composition of Acts", in Rylaarsdam, J. C., (ed.), *Transitions in Biblical Scholarship* (Essays in Divinity, 6). Chicago : University Press, 1968, p. 235-261.
- _____, "The Final Cycle of Speeches in the Book of Acts", in *Journal of Biblical Literature*, 87 (1968), p. 1-16.
- SCIBERRAS, Paul, "The Figure of Paul in the Acts of the Apostles: The Areopagus Speech", in *Melita Theologia* 43 (1992), p. 1-15.
- SCOTT, James, *Paul and the Nations: the Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians*. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1995, p. 176-180.
- SEITZ, Christopher, "God as Other, God as Holy. Election and Disclosure in Christian Scripture", in SEITZ, Christopher, *World Without End. The Old Testament as Abiding Theological Witness*. Grand Rapids : Eerdmans, 1998, p. 13-27.
- SHAW, Mark R., "Is There Salvation Outside the Christian Faith", in *East Asia Journal of Theology* 2 (2, 1983), p. 42-62.
- SHIELDS, Bruce E., "The Areopagus Sermon and Romans 1: 18 ff.: A Study in Creation Theology", in *Restoration Quarterly* 20 (1, 1977), p. 23-40.

- SOARDS, Marion L., "Paul's Speech in the Middle of the Areopagus", in *The Speeches in Acts: Their Content, Context, and Concerns*. Louisville : Westminster/ohn Knox Press, 1994, p. 95-100.
- SPENCER, Stephen, "Is Natural Theology Biblical? ", in *Grace Theological Journal* 9 (1988), p. 59-72.
- STOWERS, Stanley K., "Social Status, Public Speaking and Private Teaching: The Circumstances of Paul's Preaching Activity", in *Novum Testamentum*, 26 (1, 1984), p. 59-82.
- TANNEHILL, Robert C., "Mission in the 1990s: Reflections on Easter Lections from Acts", in *Quarterly Review* 10 (1, 1990), p. 84-97.
- THORNTON, Larry R., "Paul's Apologetic at Athens and Ours", in *Calvary Baptist Theological Journal* 2 (1, 1986), p. 1-21.
- TORRANCE, Thomas F., "Phusikos kai theologikos logos. St Paul and Athenagoras at Athens", in *Scottish Journal of Theology*, 41 (1988), p. 11-26.
- TOWNSEND, John T., "The Speeches in Acts", in *Anglican Theological Review* 42 (1960), p. 150-159.
- TURBESSI, Guiseppe, « Quarere Deum. Il tema della 'ricerca di Dio' nella S. Scrittura », dans *Rivista Biblica* 10 (1962), p. 282-296.
- VAN DER HORST, Pieter Willem, "The Unknown God (Acts 17, 23)", in Van Der Broek, R. et al., *Knowledge of God in Graeco-Roman World*. Leiden : E. J. Brill, 1988, p. 19-42.
- _____, "The Altar of the 'Unknown God' in Athens (Acts 17, 23) and the Cult of 'Unknown Gods' in Hellenistic and Roman Periods", in Haase, W. – Temporini, H., (eds.), *Principat 18, 2: Religion, (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II-18-2)*. Berlin : W. de Gruyter, 1989, p. 1426-1456.
- VANDERPOOL, Eugene, "The Apostle Paul in Athens", in *Archaeology* 3 (1950), p. 34-37.
- VELTMAN, Frederick, "The Defense Speeches of Paul in Acts", in Talbert, C., *Perspectives on Luke-Acts (Perspectives in Religions Studies. Special Studies Series, 5)*. Edinburgh : T. & T. Clark., 1978, p. 243-256.

- WIENS, Delbert, "Luke on Pluralism: Flex with History", in *Direction* 23 (1994), p. 44-53.
- WILKINSON, T. L., "Acts 17: The Gospel Related to Paganism", in *Vox Reformata*, 35 (1980), p. 1-14.
- WILLS, Lawrence, "The Form of the Sermon in Hellenistic Judaism and Early Christianity", in *Havard Theological Review* 77 (3-4, 1977) p. 23-40.
- WINTER, Bruce W., "On Introducing God to Athens: An Alternative Reading of Acts 17: 18-20", in *Tyndale Bulletin*, 47 (1996), p. 71-90.
- WYCHERLEY, Richard E., "St. Paul at Athens", in *Journal of Theological Studies* 9 (2, 1968), p. 619-621.
- YEO, Khiok-Khng, "A Rhetorical Study of Acts 17.22-31: What has Jerusalem to do with Athens and Beijing? ", in *Jian Dao*, 1 (1994), p. 75-107.
- ZWECK, Dean, "The Areopagus Speech of Acts 17", in *Lutheran Theological Journal* 21 (1987), p. 111-122.
- _____, "The *Exordium* of the Areopagus Speech, Acts 17. 22, 23", in *New Testament Studies*, 35 (1, 1989), p. 94-103.

Idéologie et critique idéologique

- ASSOUN, Paul-Laurent, -RAULET Gerard, *Marxisme et théorie critique*. Paris, Payot, 1978.
- BAECHLER, Jean, *Qu'est-ce que l'idéologie?*. Paris, Gallimard, 1976.
- BERGER, Peter L., *La construction sociale de la réalité*, tr. Pierre Taminiaux. Paris, Méridiens:Klincksieck, 1986.
- BOISSET, Louis, *Science, idéologies et foi chrétienne*. Lyon, Chronique sociale de France, 1979.
- BOUDON, Raymond, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*. Paris, Fayard, 1987.
- BRETON, Stanislas, *Théologie et idéologie*. Lyon, Profac, 1971.
- BULTMANN, Rudolf, *L'interprétation du Nouveau Testament*. Paris, Aubier, 1955.

- DESTUTT de TRACY, Antoine-Louis-Claude, *Éléments d'idéologie*. Paris, J. Urin, 1970.
- DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Seuil, 1983.
- EAGLETON, Terry, *Criticism and ideology : A Study of Marxist Literary Theory*. London : Verso Edition, 1978.
- FESCHET, Jean, *S'initier à la sociologie : vivre autrement les changements*, postface de Gérard Mendel. Lyon, Chronique sociale, 1999, p. 52-65.
- GABEL, Joseph, « Karl Mannheim et la sociologie marxiste », dans *Recherche Sociale* 72 (1979), p. 33-48.
- GADAMER, Hans-Georg, "Rhetoric, Hermeneutics, and Ideology-Critique", tr. Hess, G. B. – Palmer, R.E. *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time: A Reader*, Jost, Walter – Hyde, Michael J. (eds.). New Haven/London : Yale University Press, 1997, p. 313-334.
- _____, *Le problème de la conscience historique*. Paris, Seuil, 1996.
- _____, *Vérité et méthode*. Paris, Seuil, 1976.
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York : Basic Books, 1973, p. 193-233.
- GOTTWALD, Norman K., "Social Class and Ideology in Isaiah 40-55: An Eagletonian Reading", in *Semeia* 59 (1992), p. 43-57.
- GURVITCH, Georges, *Les cadres sociaux de la connaissance*. Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- GUSDORF, Georges, *La conscience révolutionnaire : les idéologues*. Paris, Payot, 1978.
- HABERMAS, Jürgen, *La Technique et la science comme « idéologie »*, traduit de l'allemand et préfacé par Ladmiral, Jean-René. Mesnil-sur-l'Estrée, Gallimard, 2000.
- LACOCQUE, André – RICOEUR, Paul, *Penser la Bible*, texte d'André Lacocque traduit par Aline Patte et revu par l'auteur. Paris, Seuil, 1998, p. 7-18.
- LAROCHELLE, Gilbert, *Philosophie de l'idéologie : théorie de l'intersubjectivité*. Paris,

Presses Universitaires de France, 1995.

MADELIN, Henri, *La Menace idéologique*. Paris, Cerf, 1988.

MANNHEIM, Karl, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Trübner/London : K. Paul, Trench, 1936.

MAQUET, Jacques-Jérôme-Pierre, *Sociologie de la connaissance : sa structure et ses rapports avec la philosophie de la connaissance : étude critique des systèmes de Karl Mannheim et de Pitirim A. Sorokin*. Institut de sociologie, Bruxelles, Université libre de Bruxelles, 1969.

MARX, Karl – ENGELS, Friedrich, *L'idéologie allemande*, (Première partie), tr. Renée Cartelle et Gilbert Badia. Paris, Éditions sociales, 1975.

MEYER, Alfred G., *Marxism: The Unity of Theory and Practice*. Ann Arbor : University of Michigan Press, 1963, p. 47-73.

NAMER, Gerard, *Sociologie de la connaissance : de la créativité au machiavélisme*. Paris, Klincksieck, 1978.

NGUYEN Ngoc-Vu, *Idéologie et religion d'après Marx et Engels*. Montaigne, Paris, Aubiers, 1975.

O'NEILL, Louis, *Initiation à l'éthique sociale*. Saint-Laurent, Québec, Fides, 1998, p. 241-334.

PIPPIN, Tina, "Ideological Criticisms, Liberation Criticisms, and Womanist and Feminist Criticisms", *Handbook to Exegesis of the New Testament*. Leiden : Brill, 1997, p. 267-275.

_____, "Ideology, Ideological Criticism, and the Bible", in *Current Researches in Biblical Studies* 4 (1996), p. 51-78.

REBOUL, Olivier, *Langage et idéologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1980.

RICOEUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, traduit de l'américain par Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman. Paris, Éditions du Seuil, 1997.

_____, *Du Texte à l'Action, Essais d'Herméneutique*. Paris, Seuil, 1986, p. 333-377.

ROCKMORE, Tom, « Idéologie marxienne et herméneutique », dans *Laval théologique et philosophique*, 40 (2, 1984), p. 161-173.

- SAVARY, Claude – PANACCIO, Claude, (éd.), *L'idéologie et les stratégies de la raison : approches théoriques et anthropologiques*. Québec, Hurtubise, 1984.
- SHORE, Bradd, *Culture in Mind, Cognition, Culture, and The Problem of Meaning*. New York : Oxford University Press, 1996.
- STRACHEY, James et al.(eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Introductory Lectures Volume 16 (1916-1917)*. London : The Hogarth Press, [1962-1974], p.286-302.
- TREBOLLE BARRERA, Julio, *The Jewish Bible and the Christian Bible: An Introduction to the History of the Bible*. Leiden : Brill, 1998, p. 554-555.
- TREMBLAY, Pierre-André., « Le vieux vin et les nouvelles outres. Réflexions critiques sur l'idéologie dans quelques ouvrages récents », dans *Anthropologie et société* 6 (1, 1982), p. 195-213.
- VAN DEN HENGEL, John, "Faith and Ideology in the Philosophy of Paul Ricoeur", in *Eglise et théologie* 14 (1, 1983), p. 63-89.
- WEBER, Max, *The Sociology of Religion*, translated by Ephraim Fischhoff, introduction by Talcott Parsons. London : Methuen, 1963.
- WILSON, Bryan, *Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples*. New York : Row and Harper, 1973, p. 9-69, 484-504.
- _____, « Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative », dans *Archives de Sociologie de Religion* 16 (1963), p. 49-63.