

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

**ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600**

UMI[®]



Université d'Ottawa • University of Ottawa

L'annonce de la Bonne Nouvelle de Dieu
Une analyse de la figure narrative de Dieu
dans les discours pétriniens d'évangélisation des Actes des Apôtres
(Ac 2,14-40 ; 3,12-26 ; 4,8-12 ; 5,29-32 et 10,34-43)

Par Christian Dionne

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

Ottawa, Canada
Septembre 2001



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

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

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

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

0-612-66143-1

Canada

RÉSUMÉ DE LA THÈSE

Les études sur les discours d'évangélisation des Actes des Apôtres sont nombreuses. Dans bien des cas, elles ont pour but, soit de présenter une vue d'ensemble de ces discours, soit d'étudier un ou plusieurs des thèmes particuliers qu'ils développent.

Parmi ces études thématiques, on remarque toutefois que celles qui portent sur le Dieu des discours d'évangélisation, et en particulier sur le Dieu des discours *pétriniens* d'évangélisation (Ac 2,14-40 ; 3,12-26 ; 4,8-12 ; 5,29-32 ; 10,34-43), n'ont suscité qu'un intérêt limité. La *théo-logie des discours* - au sens premier que peut prendre cette expression - n'a pas bénéficié d'un traitement comparable à celui qu'a reçu, par exemple, la christologie des discours. Tout en reconnaissant que Jésus Christ occupe effectivement une place importante dans ces annonces de la Bonne Nouvelle faites aux Juifs, il nous est apparu qu'on avait négligé la *place* et la *fonction* que Dieu tient dans ces discours. Cela est d'autant plus étonnant que Dieu y est quasi toujours présenté comme un personnage actif dont les actions et les prises de parole sont constamment rappelées à la mémoire du lecteur.

La présence de Dieu dans les discours d'évangélisation prononcés par Pierre nous avait d'ailleurs, dès le départ, rendu quelque peu suspecte l'expression " discours christologiques " souvent utilisée pour qualifier ces discours. Cette expression, sans doute commode parce qu'elle permet de distinguer les discours adressés aux Juifs de ceux prononcés devant un auditoire composé de Gentils (Lystre (14,15-17) et Athènes (17,22-31) par exemple), semble davantage traduire certains présupposés de lecture que le contenu réel des discours. Plus précisément, qu'entend-on souligner lorsqu'on affirme que les discours d'évangélisation prononcés par Pierre sont *christologiques* ? De deux choses l'une : ou bien on veut souligner le fait que Dieu y joue un rôle

somme toute assez secondaire et que la place qu'il tient dans ces discours demeure marginale par rapport à celle qu'occupe Jésus ; ou bien alors, tout en reconnaissant que Dieu joue un rôle important dans les discours, on entend plutôt mettre en évidence le fait que la *théo-logie* n'est pas véritablement l'objet de remises en question de la part des auditeurs des discours (une portion du peuple Juif : Ac 2,14-39 ; 3,11-26 ; les autorités religieuses du peuple : 4,8-12 ; 5,29-32 ; la maison de Corneille : 10,34-43), cette *théo-logie* étant en quelque sorte *présupposée*. En d'autres termes, ce qui poserait difficulté aux auditeurs des discours, ce seraient les affirmations christologiques - ce qui est dit de Jésus -, et non les affirmations théo-logiques prises comme telles.

Notre recherche aura permis de montrer que les deux affirmations précédentes sont, sinon inexactes, du moins fortement ambiguës. Tout au long de notre travail, nous avons, en effet, voulu montrer que la théo-logie des discours constitue une composante essentielle de l'annonce de la Bonne Nouvelle adressée aux Juifs. En somme, il s'agissait de nous interroger sur la figure narrative de Dieu, afin de voir comment cette figure était caractérisée dans les discours de Pierre et quelle fonction elle jouait à l'intérieur de ces discours. *Quod erat demonstrandum*.

Afin de vérifier cette hypothèse, nous avons opté pour une démarche en deux temps. Premièrement, l'étude des cinq discours pétriniens d'évangélisation a été faite en observant les trois étapes suivantes. Après avoir délimité la péricope dans laquelle le discours était inséré, nous avons : 1- étudié la structure et le contenu du discours (répétition de mots ou d'expressions, inclusions, structure concentrique, etc.), 2- examiné comment la figure narrative de Dieu y est présentée ou caractérisée, 3- cherché à voir comment l'intrigue qui constitue le contexte immédiat de chaque discours éclaire la présentation de Dieu qui est faite dans le discours. Les résultats de ces analyses ont été rassemblés dans les chapitres II, III, IV et V de notre recherche.

Secondement, nous avons repris dans un dernier chapitre l'ensemble des résultats obtenus au cours des analyses particulières afin de dégager un portrait global du Dieu des discours pétriniens d'évangélisation. Tel fut l'objet du chapitre VI, qui s'inscrivait davantage dans la perspective de la " théologie biblique " .

Parmi les diverses approches mises à notre disposition par l'exégèse scientifique, nous avons choisi de demeurer dans une perspective résolument synchronique et littéraire. L'examen de la théologie des discours aurait très bien pu s'effectuer suivant une perspective plus historique ; cette perspective n'a pas été retenue. La vérification de notre hypothèse nous a ainsi conduit à opter pour l'analyse narrative des textes. Plus précisément, puisque l'objet d'étude est un *personnage*, nous avons utilisé principalement cette composante particulière développée par l'analyse narrative qu'est la *caractérisation*. L'éclairage apporté par l'étude de la structure du texte et de son contexte nous est également apparu nécessaire pour bien comprendre la figure narrative de Dieu.

Quels sont les traits du personnage " Dieu " qui émergent des discours pétriniens d'évangélisation ? Citons-en quelques-uns parmi les plus importants. Tout d'abord, il est apparu que Dieu est un personnage omniprésent que le lecteur rencontre dans *tous* les discours de Pierre, sans exception. D'ailleurs, cette figure narrative se retrouve non seulement dans quelques versets pris isolément, mais dans l'ensemble de chacun des discours étudiés (voir, par exemple, le petit discours d'Ac 5,29-32 dont chacun des quatre versets qui le composent comporte une référence à Dieu).

Deuxièmement, nous avons montré que la *manière* dont Pierre parle de Dieu dans les discours épouse parfaitement la forme narrative. Ces discours *racontent* l'histoire de Dieu, c'est-à-dire ce qu'il a fait dans le *passé lointain* (un passé qui correspond à l'histoire d'Israël), le *passé récent* (qui correspond davantage à la vie de

Jésus), le *présent* (celui des Apôtres et de l'Église naissante) et le *futur* (ce que Dieu fera dans le temps à venir). La théo-logie des discours doit donc être qualifiée de théo-logie narrative.

Troisièmement, Dieu se présente essentiellement comme un personnage qui entre en relation avec d'autres personnages (les Apôtres, les prophètes, Israël, etc) et, au premier chef, avec Jésus de Nazareth. Cette relation entre Dieu et Jésus est apparue fondamentale, quoiqu'il s'est révélé à l'analyse que Jésus demeurait presque toujours un personnage dépendant des diverses actions de Dieu posées à son endroit. C'est ce qui nous a conduit à qualifier la christologie des discours de *christologie située*, c'est-à-dire *située* par rapport à la théo-logie. En d'autres termes, il nous a semblé que la christologie des discours prenait tout son sens à l'intérieur d'un cadre plus large, un cadre défini par la théo-logie.

Quatrièmement, à partir des relations que Dieu entretient avec d'autres personnages, nous avons pu déduire un autre trait de la figure narrative de Dieu, à savoir : sa discrétion. Car si Dieu s'exprime et agit beaucoup, il ne le fait pour ainsi dire jamais directement, mais plutôt par le biais d'intermédiaires ; l'action du personnage " Dieu " apparaît donc essentiellement comme une action médiatisée. Or, puisque Dieu n'agit pas directement, il s'ensuit que ce sont les personnages du récit (Pierre, les prophètes, Corneille, etc) qui ont pour fonction de *nommer* l'action de Dieu et de l'exprimer dans le discours. Sans le rôle herméneutique des personnages, l'action de Dieu est condamnée à demeurer dans le secret. À cet égard, nous avons noté que le langage théo-logique explicite - par lequel Dieu est expressément nommé - appartenait en propre au personnage du récit, tandis que le langage théo-logique implicite - par lequel Dieu est désigné indirectement - n'était utilisé que par le narrateur.

Cinquièmement, si le Dieu à propos duquel Pierre s'exprime n'est pas, pour l'essentiel, un Dieu différent de celui dont il est question dans le Premier Testament - Pierre parle à propos du Dieu d'Israël -, il n'en demeure pas moins que l'Apôtre annonce certains traits nouveaux qui sont inconnus de ses auditeurs. Nommons-en trois parmi les plus évidents : 1- le rôle de Dieu dans la résurrection de Jésus ; 2- le rôle de Dieu dans le déversement de l'Esprit *sur toute chair* (c'est-à-dire sur toute personne) ; 3- l'impartialité de Dieu et sa non acceptation des personnes. De la présentation de ces traits théo-logiques nouveaux découle une conséquence majeure : même si Pierre s'adresse à des personnes que l'on peut qualifier de “ croyantes ” (les Juifs, les autorités juives, les craignant Dieu), c'est-à-dire à des personnes qui connaissent ou prétendent connaître Dieu, celles-ci se révèlent bien souvent incapables de comprendre et d'accepter ce que Dieu *dit et fait*. Cette ironie de situation signifie que la connaissance de la figure narrative de Dieu ne peut être présupposée ou tenue pour acquise. Même ceux qui se disent croyants n'arrivent pas toujours à bien comprendre la figure narrative de Dieu.

En conclusion, notre recherche a permis de montrer que la figure narrative de Dieu est bien présente dans les discours pétriniens d'évangélisation et que l'action de cette figure narrative tient une place fondamentale dans ces discours. Qui plus est, parce que ces discours sont précisément d'*évangélisation*, on doit admettre ceci : c'est l'ensemble de chaque discours, avec la part théo-logique qu'il comporte, qui constitue la Bonne Nouvelle annoncée aux Juifs et à la maisonnée de Corneille. Tâchons d'être plus précis. L'ensemble de nos analyses a révélé le danger de réduire les discours d'évangélisation à leur seule portée christologique. Si les discours de Pierre sont “ annonce de la Bonne Nouvelle ” et que celle-ci concerne Jésus, le message théo-logique, loin d'être marginal, en est en vérité le fondement ultime. Sans une juste

compréhension de Dieu, de son plan de salut et de sa manière d'agir, les autres événements, notamment ceux du don de l'Esprit, de la résurrection de Jésus, de la guérison de l'infirmes de naissance, risquent d'être mal compris, voire pas compris du tout. Même ceux qui connaissent Dieu ou qui prétendent le connaître sont sollicités à revoir leur compréhension de Dieu qui, chaque discours le montre bien, ne doit pas être présumée. L'affirmation courante selon laquelle les discours d'évangélisation adressés aux Juifs ou aux craignant Dieu se limiteraient à l'annonce de Jésus Christ, ne saurait donc être reçue comme telle. La Bonne Nouvelle de Jésus Christ demeure indissociablement liée à la Bonne Nouvelle de Dieu. Sans cette dernière, le kérygme se trouve pour ainsi dire privé de ses toutes premières assises.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
---------------------------	----------

Chapitre I

Objet de la recherche — État de la question — Méthode	10
1. Objet de la recherche	10
2. État de la question	18
2.1. Quelques raisons d'un silence	18
2.2. Dieu dans les Actes des Apôtres.....	24
2.3. Dieu dans les discours d'évangélisation	42
2.3.1. Rareté des études d'ensemble	43
2.3.2. Tradition et rédaction.....	46
2.3.3. Structure semblable	47
2.3.4. Références à l'Ancien Testament	49
2.3.5. Références à la littérature gréco-latine	52
2.3.6. Discours et texte occidental.....	55
2.3.7. Contenu des discours	56
3. Méthode	68
3.1. Caractérisation.....	68
3.2. Structure.....	77
3.3. Contexte.....	79
3.4. Réflexion théologique	80

Chapitre II

Le discours de Pierre à la Pentecôte (Ac 2,14-40)	82
1. Délimitation du texte	83
1.1. Changements de temps.....	86
1.2. Changements de lieux	87
1.3. Changements de personnages	88
1.4. Le cas d'Ac 2,37-40	92
1.5. Conclusion	95
2. Structure et contenu d'Ac 2,14-40.....	96
2.1. Structure du premier volet : Ac 2,14-36.....	97
2.1.1. Première partie (vv. 14-21)	98
2.1.2. Deuxième partie (vv. 22-28)	106
2.1.3. Troisième partie (vv. 29-36).....	117
2.2. Structure du deuxième volet : Ac 2,37-40.....	129
2.3. Conclusion	133
3. Caractérisation de la figure narrative de Dieu en Ac 2,14-40	135
3.1. Les titres donnés à Dieu	136
3.1.1. Le titre θεός.....	137
3.1.2. Le titre κύριος.....	139
3.1.3. Le titre πατήρ	157
3.1.4. Conclusion sur les titres théo-logiques d'Ac 2.....	158

3.2. Un Dieu qui agit	159
3.2.1. Un Dieu qui est sujet	160
3.2.2. Jésus objet de l'action de Dieu	162
3.2.3. Un Dieu qui s'exprime	163
3.2.4. Les deux « passés » de Dieu (passé récent et passé éloigné)	164
3.3. Le rôle des anachronies	165
3.3.1. Le « temps » de Dieu	167
3.3.2. Quel lien entre le « temps » de Dieu et celui des humains ?	168
3.4. Le dire-de-Dieu et le faire-de-Dieu	171
3.5. Qui parle de Dieu ?	178
3.5.1. Pluralité des instances intra-diégétiques	179
3.5.2. Le rôle des médiations	183
3.6. Conclusion	185
4. Le discours d'Ac 2,14-40 dans son contexte	188
4.1. Unité d'Ac 2,1-41	189
4.2. Remarques sur la composition d'Ac 2,1-41	190
4.3. Langage explicite et langage implicite	195
4.4. Ce que le lecteur et les personnages savent de Dieu	197
4.5. Le récit : lieu de vérification du plan de Dieu	202
4.6. Un cas d'ironie lucanienne	208
4.7. Conclusion	212
5. Conclusion	214

Chapitre III

Le discours de Pierre au Temple (Ac 3,12-26)	219
1. Délimitation du texte	220
1.1. Changements de temps	220
1.2. Changements de lieux	223
1.3. Changements de personnages	226
1.4. Conclusion	231
2. Structure et contenu d'Ac 3,12-26	232
2.1. Structure et contenu du premier volet : Ac 3,12-16	234
2.2. Structure et contenu du deuxième volet : Ac 3,17-24	253
2.3. Conclusion	285
3. Caractérisation de la figure narrative de Dieu en Ac 3,12-26	289
3.1. Les titres donnés à Dieu	290
3.1.1. Le titre θεός	290
3.1.2. Le titre κύριος	294
3.1.3. Conclusion sur les titres théo-logiques d'Ac 3	295
3.2. Les actions posées par Dieu	297
3.2.1. Que fait Dieu ?	298
3.2.2. Essai de classement des actions selon la chronologie	299
3.2.3. Actions divines et actions humaines	305
3.3. Plan de Dieu et analepses	307
3.3.1. Un cas de métatextualité	309
3.3.2. Les raisons d'un silence	311
3.3.3. Écouter le prophète Jésus	314
3.3.4. Conclusion	319
3.4. Tous les prophètes et le prophète Jésus	321

3.5. Dieu parle-t-il encore ?	324
3.5.1. Aujourd'hui, Dieu parle « encore » et « davantage ».....	329
3.6. Un Dieu qui parle <i>de Dieu</i> ... par les prophètes	331
3.7. Jésus : un personnage « situé » par rapport à Dieu	336
3.7.1. Trois clés de lecture à propos de la christologie des discours	339
3.7.2. Une conversion théo-logique ou christologique ?.....	340
3.8. Les prophètes : simples « répéteurs » de Dieu ?	344
3.9. Conclusion	351
4. Le discours d'Ac 3,12-26 dans son contexte.....	355
4.1. Le thème abordé	356
4.2. Langage explicite et langage implicite.....	358
4.3. Position du lecteur et des personnages.....	361
4.4. Conclusion.....	364
5. Conclusion	366

Chapitre IV

Les discours de Pierre devant le sanhédrin (Ac 4,8-12 et 5,29-32).....	373
1. Le discours d'Ac 4,8-12	375
1.1. Délimitation du texte : Ac 4,5-22 et le discours d'Ac 4,8-12.....	375
1.1.1. Changements de temps.....	375
1.1.2. Changements de lieux.....	376
1.1.3. Changements de personnages.....	378
1.1.4. Unité thématique de la péricope.....	380
1.1.5. Conclusion	381
1.2. Structure et contenu d'Ac 4,8-12	382
1.2.1. Présentation de la structure et du contenu d'Ac 4,8-12	383
1.2.2. Conclusion à propos de la structure et du contenu d'Ac 4,8-12.....	400
1.3. Caractérisation de la figure narrative de Dieu en Ac 4,8-12.....	402
1.3.1. Langage théo-logique explicite.....	403
1.3.2. Celui par qui la « pierre méprisée » devient « à la tête de l'angle ».....	404
1.3.3. Ce que Dieu fait pour Jésus	406
1.3.4. L'extension du salut.....	408
1.3.5. Dieu donne à Jésus de sauver : une relecture d'Ac 2,21	410
1.3.6. Conclusion	411
1.4. Le discours d'Ac 4,8-12 dans son contexte	413
1.4.1. Des personnages théo-logiques qui ne comprennent pas Dieu.....	413
1.4.2. Parole et interprétation	419
1.4.3. Conclusion	429
2. Le discours d'Ac 5,29-32	430
2.1. Délimitation du texte : Ac 5,17-42 et le discours d'Ac 5,29-32	430
2.1.1. Changements de temps.....	431
2.1.2. Changements de lieux.....	432
2.1.3. Changements de personnages.....	434
2.1.4. Unité thématique de la péricope	436
2.1.5. Conclusion	438
2.2. Structure et contenu d'Ac 5,29-32	439
2.2.1. Présentation de la structure et du contenu d'Ac 5,29-32	439
2.2.2. Conclusion à propos de la structure et du contenu d'Ac 5,29-32.....	452

2.3. Caractérisation de la figure narrative de Dieu en Ac 5,29-32	453
2.3.1. Langage explicite et implicite	454
2.3.2. L'action de Dieu	456
2.3.3. Reprise de mêmes thèmes	460
2.3.4. La figure narrative de Jésus	460
2.3.5. Le plan de salut de Dieu	464
2.3.6. De quoi ou de qui les Apôtres doivent-ils témoigner ?	467
2.3.7. L'Esprit Saint, un personnage théo-logique qui participe au témoignage	468
2.3.8. Construction et déconstruction de la crédibilité	470
2.3.9. Conclusion	472
2.4. Le discours d'Ac 5,29-32 dans son contexte	473
2.4.1. Une hostilité toujours croissante	474
2.4.2. Les motifs de l'hostilité	476
2.4.3. Une prière adressée à Dieu	478
2.4.4. L'ange du Seigneur et Gamaliel	482
2.4.5. La transmission de l'information	490
2.4.6. Unité d'Ac 3—5	493
2.4.7. Conclusion	498
3. Conclusion	501

Chapitre V

Le discours de Pierre chez Corneille (Ac 10,34-43)	506
1. Introduction et précision méthodologique	506
1.1. Préparation de l'ouverture missionnaire d'Ac 10,1—11,18	506
1.2. Précision méthodologique	509
2. Délimitation du texte	513
2.1. Changements de temps	515
2.2. Changements de lieux	517
2.3. Changements de personnages	520
2.4. Unité thématique de la péricope	525
2.5. Conclusion	526
3. Structure et contenu d'Ac 10,34-43	528
3.1. Présentation de la structure et du contenu d'Ac 10,34-43	528
3.2. Conclusion	560
4. Caractérisation de la figure narrative de Dieu en Ac 10,34-43	562
4.1. Les titres donnés à Dieu	563
4.2. Les actions posées par Dieu	565
4.3. Les actions divines et le temps	568
4.4. L'impartialité de Dieu	570
4.5. Relecture et analepse	577
4.6. Ceux qui sont agréables à Dieu	580
4.6.1. La piété de Corneille (v. 2)	583
4.6.2. La pratique de la justice (v. 22 et v. 35)	584
4.6.3. La crainte de Dieu (v. 2, v. 22 et v. 35)	587
4.6.4. Conclusion	589
4.7. Le difficile verset 36	593
4.8. Dieu l'a établi juge des vivants et des morts	604
4.9. Conclusion	607
5. Le discours d'Ac 10,34-43 dans son contexte	610
5.1. Une rencontre « programmée » et maintes fois racontée	611
5.2. Similitudes des trois premières scènes d'Ac 10,1—11,18	613

5.3. Un Dieu qui fait mettre en route.....	619
5.4. Le processus de validation des actions.....	621
5.5. Trois critères pour reconnaître l'action de Dieu.....	623
5.5.1. Le temps.....	623
5.5.2. L'interprétation.....	624
5.5.3. Le discernement communautaire.....	628
5.6. Pourquoi Pierre vient-il à Césarée ?.....	629
5.7. Conclusion.....	638
6. Conclusion.....	641

Chapitre VI

La figure narrative de Dieu dans les discours pétriniens d'évangélisation.....	649
6.1 L'omniprésence de Dieu.....	650
6.2 Le récit de Dieu.....	651
6.3 Dieu ne peut être présumé.....	653
6.4 Des discours théo-logique et christologiques.....	654
6.5 Traits nouveaux et traits anciens de la figure de Dieu.....	656
6.6. Un Dieu de relations et de médiations.....	658
6.7 Dieu et Jésus : une relation fondamentale.....	660
6.8 Un Dieu qui s'exprime.....	664
6.9 Un Dieu qui élargit le champ de son action.....	665
6.10 Un Dieu agissant mais discret.....	667
6.11 Un contexte au service de la crédibilité.....	670
6.12 Retour sur l'hypothèse de départ.....	671
6.13 Et la méthode ?.....	675

Ouverture.....	679
-----------------------	------------

Bibliographie.....	684
---------------------------	------------

INTRODUCTION

Dans sa seconde *Apologie*, saint Justin louait Socrate d'avoir avoué qu'il est presque impossible de bien parler de Dieu : « Τὸν δὲ πατέρα καὶ δημιουργὸν πάντων οὐθ' εὐρεῖν ῥάδιον. οὐθ' εὐρόντα εἰς πάντας εἰπεῖν ἀσφαλές » (II, 10,6)¹. Bel éloge, en définitive, rendu à celui qui fut condamné à mort pour crime d'athéisme, comme devait l'être aussi Justin quelque cinq cent soixante-cinq années plus tard ! Tout en reconnaissant qu'il est effectivement difficile de parler de Dieu, nous voulons malgré tout oser le faire en nous limitant à ce que les discours d'évangélisation prononcés par Pierre dans le livre des Actes des Apôtres nous disent de Dieu et à la manière dont ils le disent (Ac 2,14-40 ; 3,12-26 ; 4,8-12 ; 5,29-32 ; 10,34-43). Notre sujet en sera donc un de théo-logie au sens strict du terme².

D'emblée, il nous faut avouer que le choix du sujet a de quoi laisser perplexe. En effet, jusqu'à quel point une recherche portant sur un thème aussi vaste que celui de Dieu — même en se limitant à ce qu'en disent les discours pétriniens d'évangélisation — constitue-t-elle une entreprise réaliste ? Paul Ricoeur ne fait-il pas allusion à l'ampleur de la difficulté

¹ JUSTIN, *Apologies. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index* (Études augustinienes), par A. WARTELE, Paris, Institut catholique de Paris, 1987, p. 210.

² Tout au long des pages qui suivent, nous distinguerons entre « théologie » et « théo-logie ». La première expression s'entend de manière très générale et concerne le processus global par lequel « la foi cherche à se comprendre » dans toutes ses dimensions constitutives (le *Fides quaerens intellectum* de saint

lorsqu'il rappelle que toute l'Écriture Sainte parle de Dieu, soit directement ou indirectement, à partir de la Genèse jusqu'à l'Apocalypse en passant par les Actes des Apôtres ? À travers tous ces livres, Dieu demeure le référent ultime de telle sorte que « [...] la nomination de Dieu est ce qui spécifie les Écritures au sein de la sphère poétique et donc en détermine le caractère confessant »³. En d'autres termes, si l'herméneutique philosophique nous rappelle que la fonction fondamentale du discours consiste en ce que « quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un au sujet de *quelque chose* », cet *ultime quelque chose*, dans le cas de l'Écriture, c'est Dieu.

Nous nous permettons de rapporter ici deux circonstances qui aideront à comprendre d'où nous est venu cet intérêt pour Dieu tel qu'il est présenté dans les discours d'évangélisation prononcés par Pierre. La première est la lecture de l'ouvrage de C. Duquoc : *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu, Essai sur la limite de la christologie*⁴. En parcourant les pages de ce volume, nous avons constaté avec surprise que l'auteur s'insurgeait contre l'envahissement du champ théologique par la seule christologie — le plus souvent au détriment d'un discours sur Dieu — et invitait les théologiens à

Anselme), tandis que la seconde désigne, de manière plus restrictive, uniquement le discours sur Dieu pris comme tel.

³ P. RICOEUR, « Herméneutiques, les finalités de l'exégèse biblique », dans D. BOURG, A. LION (éditeurs), *La Bible en philosophie. Approches contemporaines* (Sciences humaines et religions), Paris, Cerf, 1993, p. 38. Voir aussi P. RICOEUR, « Nommer Dieu », dans *Études théologiques et religieuses*, 52 (1977), p. 493.

théologiens à mettre un frein à ce qu'il qualifiait « *d'impérialisme christologique* »⁵. La formule nous avait frappé.

En y réfléchissant davantage, il nous a semblé que Duquoc posait alors un diagnostic dur mais réaliste. Bien que Dieu soit le référent ultime de toute l'Écriture, un regard rapide sur la production théologique des trente dernières années montre qu'on s'est davantage préoccupé d'élaborer des christologies. À la différence de ce qui se passe dans d'autres secteurs de la théologie, la littérature exégétique et théologique sur Dieu souffre actuellement d'anémie. Qu'il s'agisse d'ouvrages de synthèse présentant une vue globale du Dieu de la foi chrétienne, ou bien d'études plus détaillées concernant la manière dont tel ou tel livre de la Bible présente Dieu, ou encore d'un exposé continu cherchant à articuler les données les plus récentes de l'exégèse scientifique accompagnée d'une réflexion systématique sur Dieu, nous constatons que la littérature là-dessus est fort peu abondante⁶. On gagnerait à relire les propos de N. A. Dahl qui, déjà en 1975, mettait en garde les théologiens, et tout spécialement les exégètes, contre la tendance à surévaluer le discours

⁴ C. DUQUOC, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu, Essai sur la limite de la christologie* (Publications de la Faculté de théologie de l'université de Genève, 9), Genève, Labor et Fides, 1984.

⁵ C. DUQUOC, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, p. 17.

⁶ J. Schlosser l'exprime fort bien lorsqu'il affirme : « [...] le message sur Dieu délivré par Jésus [...], sa "théo-logie" a bien moins retenu l'attention des exégètes du Nouveau Testament, et quand la question a fait l'objet d'investigations ce fut d'ordinaire sous l'angle de l'eschatologie ou de l'éthique » (J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus. Étude exégétique* (Lectio Divina, 129), Paris, Cerf, 1987, p. 13). Dans le même sens : J. GIBLET, « La notion biblique de Dieu », dans J. COPPENS (éditeur), *La notion biblique de Dieu, Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 41), Gembloux, Duculot, 1976, p. 232-238.

christologique tout en négligeant « a detailed and comprehensive investigation of statement about God »⁷. Plus récemment, R. A. Culpepper réitérait avec vigueur les propos de Dahl lorsqu'il affirmait, dans son commentaire narratif du quatrième évangile, que : « insufficient attention has been given to the theology of the Gospel *per se* »⁸. De plus, si les propos de Duquoc, Dahl et Culpepper nous ont fait prendre conscience de la nécessité de s'intéresser davantage à l'étude de Dieu, notre intérêt pour cette question s'est accru à la lecture de l'ouvrage *De bien des manières* dans lequel une douzaine d'auteurs s'efforcent de présenter l'état de la recherche sur la plupart des grands ensembles littéraires dont se compose l'Écriture. Dans le chapitre consacré aux Actes des Apôtres, M. Dumais confirmait, en les particularisant, les remarques des auteurs précédemment cités. Il affirmait qu'« Assez étonnamment, bien que Dieu soit constamment à l'horizon du texte, on n'a pas encore vraiment élaboré une "théologie" lucanienne au sens premier du terme »⁹. On peut donc se demander si l'une des tâches les plus urgentes à laquelle la théologie devra s'attaquer au cours des prochaines années ne consistera pas à revitaliser le discours sur

⁷ N. A. DAHL, *Jesus the Christ : The Historical Origins of Christological Doctrine*, Philadelphia, Fortress Press, 1991, p. 153-163 (citation p. 154).

⁸ R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel : A Study in Literary Design*, Philadelphia, Fortress Press, 1983, p. 113.

⁹ M. DUMAIS, « Les Actes des Apôtres. Bilan et orientations », dans L. LABERGE, M. GOURGUES (éditeurs), *"De bien des manières". La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle* (Lectio Divina, 163), Paris/Montréal, Cerf/Fides, 1995, p. 328.

Dieu de manière à articuler plus étroitement l'annonce de Jésus Christ et l'annonce du *Dieu de Jésus Christ*.

La seconde circonstance qui nous a conduit à nous intéresser au Dieu des discours d'évangélisation se situe dans le cadre des célébrations qui, en 1998-99, ont marqué le cent cinquantième anniversaire de l'Université Saint-Paul d'Ottawa. Pour l'occasion, les autorités de cette institution avaient passé une commande à un artiste local, d'une sculpture sur bois inspirée d'Ac 17,16-34 représentant l'apôtre Paul annonçant la Bonne Nouvelle aux philosophes de l'Aréopage. Fait significatif, l'artiste, reprenant le verset 23 de cet épisode, avait gravé en grec cette parole : « ἄΓΝΩΣΤΩ ΘΕῶ » . La sculpture fut installée dans le hall de l'entrée principale de l'université. Cette représentation de Paul, annonçant aux Athéniens le « Dieu inconnu », nous semble justement traduire ce besoin de redonner à Dieu la place qui lui revient dans l'ensemble du discours théologique.

Certains pourraient croire que ce « recentrement » sur Dieu constitue une menace à la médiation unique et universelle de Jésus Christ dans l'ordre du salut. Quant à nous, nous y voyons une chance d'être davantage à l'écoute d'un monde qui, avant d'entendre parler de Jésus Christ, demande qu'on pose *d'abord* la question de Dieu.

Après tout, la crise que vit actuellement l'Église d'Occident n'est-elle pas fondamentalement une crise de Dieu ? Ce que l'Église annonce donne parfois l'impression que le mot « Dieu » est assez bien compris et accepté chez ses auditeurs et qu'il a à peu près

le même sens pour tous. C'est comme si Dieu était *présupposé* à tout discours religieux, qu'il était le dénominateur commun sur lequel tout le monde s'entendait, et qu'à ce titre il serait futile de s'y attarder. Que l'Église, les sacrements, la morale et même Jésus le Christ soient objet de questionnement, même chez ceux qu'on dit croyants, cela est tout à fait admissible. Mais, ce qu'on admet plus difficilement c'est qu'aujourd'hui le mot « Dieu » n'est plus clair pour tous, même chez ceux qui se disent chrétiens. Or, admettre cela, n'est-ce pas reconnaître que ce sont les fondements mêmes de la religion qui sont remis en cause¹⁰ ?

Un motif supplémentaire nous pousse à nous intéresser au Dieu des discours d'évangélisation prononcés par Pierre : le dialogue interreligieux. La question des relations que le christianisme entretient avec les autres religions et/ou courants religieux est loin d'être nouvelle, mais nombreuses sont les publications récentes soucieuses de repenser ces relations en fonction du problème de la source du salut¹¹. Notre propos n'est pas de discuter

¹⁰ J.B. Metz, dans son dernier ouvrage, a identifié, lui aussi, la crise actuelle qui traverse l'Église comme étant une « crise de Dieu ». J. B. METZ, *Wir sind Kirche. Das Kirchenvolksbegehren in der Diskussion*, Fribourg, Herder, 1998.

¹¹ Paru à la fin des années 80, l'ouvrage français le plus marquant sur la question fut sans aucun doute : J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions* (Jésus et Jésus-Christ, 39), Paris, Desclée, 1989. Plus récemment : J. DUPUIS, « Jésus Christ le Sauveur universel », dans *Homme de Dieu, Dieu des hommes, Introduction à la christologie* (Cogitatio Fidei, 188), Paris, Cerf, 1995, p. 205-243 ; J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (Cogitatio Fidei, 200), Paris, Cerf, 1997 ; C. GEFFRÉ, « La singularité du Christianisme à l'âge du pluralisme religieux », dans J. DORÉ, C. THÉOBALD, *Penser la foi, recherches en théologie aujourd'hui, Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, Cerf/Assas, 1993, p. 351-369 ; J. O'LEARY, *La vérité du Christianisme à l'âge du pluralisme religieux* (Cogitatio Fidei, 181), Paris, Cerf, 1994.

ni de juger de la valeur théologique des diverses positions sur le sujet, mais d'amener à réfléchir sur une problématique d'ordre missionnaire que suscite le pluralisme religieux actuel — problématique à laquelle n'est certainement pas étranger le livre des Actes —, c'est-à-dire : comment annoncer la Bonne Nouvelle du salut dans un monde marqué par le pluralisme religieux où la personne de Jésus Christ ne suscite que peu ou point de résonance ? Dès lors, comment articuler ou conjuguer plus étroitement l'annonce de Jésus Christ et l'annonce *du Dieu* de Jésus Christ ? Doit-on aller plus loin et songer à promouvoir une annonce « théo-logique » de la Bonne Nouvelle qui précéderait ou accompagnerait une annonce christologique ?¹² Nous n'entendons pas nous lancer dans l'élaboration d'une thèse sur le dialogue interreligieux et sur la place du Christ dans l'œuvre du salut. Il reste que notre intérêt pour la figure de Dieu qui se dégage des discours d'évangélisation des Actes

¹² Sans entrer dans des querelles d'école, qui du reste ne concernent pas directement l'objet de notre recherche, disons que nous n'adhérons pas aux thèses extrêmes de certains théologiens, comme J. Hick ou A. Race qui, plaidant en faveur d'un changement radical de paradigme, voudraient voir la foi chrétienne abandonner la « centralité » de Jésus Christ dans l'ordre du salut pour que Dieu, et Dieu seul, soit au centre. Selon ces deux théologiens, si le christianisme veut réellement entrer en dialogue avec les autres traditions religieuses, il doit irrévocablement renoncer à toute prétention d'unicité pour la personne et l'œuvre de Jésus comme élément constitutif universel de salut. Voir : A. RACE, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, London, SCM Press, 1983, p. 106-148 ; J. HICK, *God and the Universe of Faiths : Essays in the Philosophy of Religion*, London, Macmillan, 1973 ; J. HICK, *God Has Many Names : Britain's New Religious Pluralism*, London, Macmillan, 1980 ; J. HICK, *The Second Christianity*, London, SCM Press, 1983. Pour une évaluation critique des travaux de Hick, on lira : G. D'COSTA, *John Hick's Theology of Religions : A Critical Evaluation*, New York, University Press of America, 1987 ; G. H. GARRUTHERS, *The Uniqueness of Jesus Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of World Religions. An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick*, Lanham, University Press of America, 1990.

— et plus particulièrement de ceux prononcés par Pierre — est né dans le sillage de cette problématique.

Tout en reconnaissant qu'une recherche sur le Dieu des discours pétriniens d'évangélisation des Actes peut se faire suivant plusieurs avenues possibles, nous avons opté pour la démarche suivante.

Dans un premier chapitre, nous préciserons tout d'abord l'objet de notre recherche. Nous tâcherons d'exprimer de manière plus explicite ce que nous espérons trouver sur Dieu à la suite d'une analyse des discours pétriniens d'évangélisation. Nous dresserons ensuite un bref état de la question des études récentes sur le Dieu des Actes et, plus précisément, sur le Dieu des discours d'évangélisation. Nous terminerons ce chapitre par quelques remarques sur les deux principales méthodes d'exégèse que nous comptons utiliser pour arriver à nos fins.

Dans les chapitres suivants (Chap. II à V) nous soumettrons les cinq discours d'évangélisation prononcés par Pierre à l'analyse. Les discours d'Ac 4,8-12 et 5,29-32 seront regroupés et traités en un seul chapitre (Chap. IV). Chacune de ces analyses de textes se fera en quatre temps. Tout d'abord, nous délimiterons le texte à étudier. Nous ferons ensuite l'étude de la structure et du contenu du discours. Puis, nous analyserons la figure narrative de Dieu telle qu'elle se présente dans ce discours. Nous terminerons par une

analyse du contexte immédiat du discours afin de voir s'il éclaire la présentation de Dieu qui est donnée dans le discours lui-même.

Notre démarche arrivera à son terme, au chapitre VI, où nous reprendrons l'ensemble des résultats obtenus au fil des analyses particulières (Chap. II à V) pour en faire la synthèse et, ainsi, tenter une présentation globale de la théo-logie des discours missionnaires de Pierre.

CHAPITRE I

Objet de la recherche — État de la question — Méthode

1. Objet de la recherche

Notre recherche, avons-nous dit dans l'introduction, portera sur Dieu tel qu'il se présente dans ces textes que, traditionnellement, on identifie comme les discours d'évangélisation¹ prononcés par Pierre, c'est-à-dire : 2,14-39 ; 3,11-26 ; 4,8-12 ; 5,29-32 et 10,34-43, qui témoignent de l'annonce missionnaire faite en milieu Juif. Plus précisément, — et suivant la terminologie mise à notre disposition par la critique narrative² — nous observerons le parcours de la figure narrative de Dieu telle qu'elle se construit à partir de ces discours d'évangélisation et ce, afin de voir quelle image en résulte. En d'autres termes, nous essaierons de voir comment, dans ces discours, le *personnage*³ Dieu est *caractérisé*⁴ et

¹ Parfois aussi appelés discours missionnaires.

² Comme toute « jeune » méthode, l'analyse narrative (ou critique narrative) possède sa propre terminologie, son propre « jargon » (caractérisation, analepse, focalisation, intrigue, point de vue, etc.). Les spécialistes de l'analyse narrative ne s'entendant pas toujours sur le sens à donner à ces mots et/ou expressions, nous avons cru nécessaire, pour éviter les malentendus, de faire nôtre (à moins d'indications contraires) les définitions données dans l'ouvrage : D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative* (Pour lire), Paris/Genève/Montréal, Cerf/Labor et Fides/Novalis, 1998. Au besoin, il nous arrivera de préciser notre terminologie en recourant au travail de : M. A. POWELL, *What is Narrative Criticism* (Guide to Biblical Scholarship. New Testament Series), Minneapolis, Fortress Press, 1990 et J. L. SKA, *"Our Fathers Have Told Us". An Introduction to the Analysis of Hebrew Narrative* (Subsidia biblica, 13), Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990.

³ Nous rendons par « personnage » le terme anglais « character ». En analyse narrative celui-ci renvoie aux divers acteurs qui assument un rôle dans l'intrigue du récit. Encore faut-il ajouter que ces acteurs

comment le lecteur participe ou coopère au déchiffrement de cette figure narrative. Cela dit, deux questions se posent : l'une à propos du choix des textes dont nous entendons faire l'étude, la deuxième concernant l'approche préconisée.

Tout d'abord, pourquoi avoir choisi d'étudier les discours pétriniens d'évangélisation à l'exclusion d'autres textes des Actes ? Deux raisons principales peuvent être évoquées. La première, qui est sans doute la plus évidente, est liée au fait que les cinq textes choisis appartiennent tous au même genre littéraire : celui du discours. On peut cependant préciser davantage en signalant que, suivant la terminologie de G. Genette, non seulement ces textes sont-ils tous des discours mais encore ils ont ceci en commun d'être des « discours rapportés » — que Genette distingue des discours narrativisés et des discours transposés⁵ — et qui constituent la forme la plus mimétique d'un discours narré, à savoir un discours dans lequel le narrateur s'éclipse, pour un temps du moins, au profit de la personne parlante. La seconde raison, plus déterminante, prend en compte que, par delà les différences et les insistances propres à chacun, ces discours ont ceci en commun qu'ils se rejoignent tous quant à la visée ou à l'objectif qu'ils poursuivent, c'est-à-dire : donner un

— ou figures littéraires — peuvent être, soit singuliers (Jésus, Pierre, un Ange, un serpent, etc.), soit collectifs (la foule, les Douze, etc.).

⁴ Nous rendons, en français, le terme « Characterization » par « Caractérisation » auquel nous ajoutons, par extension, le néologisme « caractériser ». Selon la définition qu'en donne G. Genette, la caractérisation est la technique de constitution du personnage par le texte narratif (*Nouveau discours du récit* (Poétique), Paris, Seuil, 1983, p. 93).

⁵ G. GENETTE, *Figure III* (Poétique), Paris, Seuil, 1972, p. 189-203.

résumé du contenu de cette Bonne Nouvelle annoncée tantôt aux Juifs (2,14-39 ; 3,11-26 ; 4,8-12 ; 5,29-32), tantôt aux Gentils (10,34-43). Les discours d'évangélisation prononcés par Pierre constituent donc un corpus suffisamment unifié du fait qu'ils poursuivent tous un but commun : exprimer, chacun à sa manière, le contenu de la prédication missionnaire. D'ailleurs, et toujours suivant les catégories de la critique narrative, on pourrait exprimer cette même réalité en disant que les discours d'évangélisation sont des *scènes-type* (*type-scenes*) qui, à l'intérieur de *l'intrigue* du récit (*plot*), « contain a given set of repeated elements or details, not all of which are always present, not always in the same order, but enough of which are present to make the scene a recognizable one »⁶.

La seconde question, qui concerne l'approche que nous comptons adopter, peut se formuler ainsi : dans quelle mesure la critique narrative, et plus spécifiquement encore cet instrument particulier qu'elle met à notre disposition et qu'on nomme caractérisation, constitue-t-elle une méthode d'interprétation adaptée à l'analyse de textes dont le genre littéraire est celui du discours ? De prime abord, on aurait plutôt tendance à croire que les différents concepts opératoires conçus par la critique narrative (intrigue, point de vue, caractérisation, lecteur impliqué, etc.) se prêtent davantage à l'analyse, non pas de textes discursifs — qui mettent habituellement en œuvre une rhétorique persuasive —, mais bien

⁶ J.-L. SKA, "Our Fathers Have Told Us", p. 36.

de textes proprement narratifs, si nombreux dans l'Écriture⁷. Pourtant, la distinction traditionnelle entre récit et discours, entre le mode narratif et le mode discursif, si elle demeure foncièrement valable — et commode — n'est pas aussi tranchée qu'on pourrait le croire, surtout lorsqu'il s'agit des textes de l'Écriture. Pour nous en tenir au seul cas des Actes des Apôtres, on est forcé d'admettre que, si ce livre comporte près de trente discours, ceux-ci ne se présentent ni comme des traités de théologie et de philosophie, ni sous forme de définitions dogmatiques clairement définies ou de démonstrations serrées. Bien sûr, en lisant ces discours le lecteur est mis en contact avec un message portant sur Dieu, sur le Christ, sur le salut, etc., mais ce message est lui-même, la plupart du temps, donné sous forme narrative. Les discours rapportent non pas une série de propositions ou de thèses théologiques au sens large du terme, mais *racontent* plutôt l'action ou le « faire » de Dieu dans l'histoire d'Israël et dans la vie de Jésus, tout autant que l'action de Jésus dans le cours de son existence terrestre et dans son être de ressuscité, ou encore l'action des Apôtres annonçant la Bonne Nouvelle. En ce sens, les discours des Actes — mais on pourrait en dire autant des discours bibliques en général — sont eux-mêmes profondément narratifs. Et, en vertu de ce caractère narratif, ils comportent et développent, à l'instar de n'importe quel

⁷ D. Marguerat fait écho à cette distinction entre « récit » et « discours » lorsqu'il affirme : « La narrativité est l'ensemble des caractéristiques qui font d'un texte un récit, à la différence du discours ou de la description. Les traits narratifs, par quoi on identifie un récit (disons provisoirement : il raconte une histoire), se différencient des traits discursifs, par quoi on identifie un discours (qui interpelle directement le

récit, un monde où se déploient une intrigue, des personnages, une temporalité. un point de vue, un jeu de prolepses et d'analepses⁸, etc. Sur ce point, il convient aussi de se rappeler l'intuition fondamentale de P. Ricoeur qui a reconnu que l'une des composantes essentielles de la narrativité est le temps : « Tout ce qu'on raconte arrive dans le temps, dit Ricoeur, prend du temps, se déroule temporellement ; et ce qui se déroule dans le temps peut être raconté »⁹. Or, la temporalité est, précisément, l'une des caractéristiques dominantes des discours d'évangélisation dans la mesure où ceux-ci racontent, tout autant l'action de Dieu dans l'histoire — donc dans le temps — que celle de Jésus au cours de sa vie terrestre. C'est donc précisément à cause des caractéristiques narratives des discours — narrativité qui implique la temporalité — que la critique narrative — et la caractérisation — constituent, à notre avis, un instrument adéquat qu'il est possible d'appliquer aux discours d'évangélisation des Actes.

Enfin, nous ne devons pas perdre de vue que les discours de Pierre s'inscrivent à l'intérieur d'une plus vaste unité littéraire constituée par le livre des Actes et que cette unité

destinataire » (c'est nous qui soulignons), (D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, p. 7)

⁸ Par « prolepse » nous entendons une « manœuvre narrative consistant à anticiper ou à raconter d'avance un événement ultérieur au point de vue de l'histoire racontée », tandis que le terme « analepse » désigne un « retour en arrière évoquant après coup un événement antérieur du point de vue de l'histoire racontée » (D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, p. 221 et 217). Voir aussi : J. L. SKA, "Our Fathers Have Told Us", p. 8. Les définitions de « prolepse » et « analepse » données par Marguerat/Bourquin et Ska s'appuient sur les travaux de Genette (*Figure III*, p. 90-105 [pour les analepses] et p. 105-115 [pour les prolepses]).

⁹ P. RICOEUR, *Du texte à l'action* (Essais d'herméneutique, 2), Paris, Seuil, 1986, p. 12.

littéraire (ou ce macro-récit) comporte et développe son propre jeu d'intrigue (intrigue de base et intrigues épisodiques). Or, s'il est légitime d'étudier les discours de manière indépendante pour en dégager le sens théo-logique¹⁰, il s'avère tout aussi nécessaire de voir si le contexte dans lequel ils sont insérés en modifie le sens. Autrement dit, il nous faudra voir de quelle manière l'intrigue qui constitue le contexte immédiat du discours éclaire la présentation de Dieu qui est faite dans le discours. Nous y reviendrons.

Ayant donc succinctement présenté l'objet de la recherche, les textes bibliques que nous comptons étudier, les raisons pour lesquelles nous avons choisi ces textes, nous croyons maintenant nécessaire, après avoir répondu à une première objection qu'aurait pu soulever notre méthode, de nous arrêter sur le titre même de cette recherche : *La Bonne Nouvelle de Dieu*. L'expression a de quoi laisser perplexe puisque l'habitude nous a rendu plus familière, ne fût-ce que par la liturgie, l'expression : *Bonne Nouvelle de Jésus Christ*. Pourtant, en lisant les Actes des Apôtres, on note que l'expression « Bonne Nouvelle », qui revient en tout une douzaine de fois, est loin d'être univoque et recoupe divers niveaux de sens dont l'un est théo-logique. Ainsi, dans certains cas, cette expression « Bonne Nouvelle » fait référence à Jésus (ou Jésus Christ) de manière explicite : « εὐαγγελιζόμενοι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν » (5,42 ; 8,35 ; 11,20). Dans d'autres cas, ce sera la Bonne Nouvelle du

¹⁰ Nous continuons à distinguer entre « théologie » et « théo-logie » comme nous l'avons indiqué ci-dessus (voir Introduction, note 2).

Royaume de Dieu (8,12), la Bonne Nouvelle de la paix (10,36), la Bonne Nouvelle de la Parole [du Seigneur] (8,4 ; 15,35), la Bonne Nouvelle de la Parole de Dieu (17,13), la Bonne Nouvelle de l'accomplissement, par Dieu, de la promesse faite aux Pères (c'est-à-dire la résurrection de Jésus, 13,32), la Bonne Nouvelle de la conversion au Dieu vivant et créateur (14,15) et la Bonne Nouvelle de la grâce de Dieu (20,24). Enfin, dans certains cas, l'objet de cette Bonne Nouvelle n'est tout simplement pas précisé : 8,40 ; 14,7 ; 15,7 ; 16,10.

Partant de ces données, nous croyons pouvoir exprimer encore plus précisément l'hypothèse de notre recherche. Celle-ci peut se formuler de la manière suivante : la théo-logie des discours d'évangélisation prononcés par Pierre est une composante essentielle, voire fondamentale, dans l'annonce de la Bonne Nouvelle dans les Actes des Apôtres ; composante qui — nous le verrons dans *L'état de la question* — n'a pas suffisamment été étudiée. De plus, on remarque que la théo-logie de ces discours se présente principalement sous forme narrative. Notre recherche entend donc préciser la nature et la fonction de la figure narrative de Dieu dans ces discours pétrinien d'évangélisation¹¹.

¹¹ Nous optons pour une lecture synchronique des discours d'évangélisation. Nous étudierons donc la « figure de Dieu » telle qu'elle se présente dans le texte final, c'est-à-dire dans les discours tels qu'ils sont maintenant. Nous n'entendons nous prononcer ni sur la formation du texte, ni sur la question des sources utilisées par l'auteur des Actes dans la composition des discours d'évangélisation. Nos remarques sur la méthode (p. 68-81) confirmeront cette option synchronique.

Une précision pour terminer. En prenant pour objet d'étude la figure narrative de Dieu et en voulant réagir au fait que l'exégèse a, jusqu'à maintenant, accordé peu de place à la théo-logie des discours d'évangélisation, notre travail ne laissera toutefois pas complètement dans l'ombre la christologie. Nous n'entendons pas substituer à la surévaluation des études christologiques des discours une nouvelle surévaluation, celle-là théo-logique ! La critique narrative nous apprend, en effet, que les personnages d'un récit entrent en relations les uns avec les autres et qu'ils tissent entre eux un réseau de relations qui se déploie au fur et à mesure que l'intrigue du récit progresse¹². Ainsi, l'analyse des discours d'évangélisation — surtout ceux adressés aux Juifs — montrera sans doute que l'une des caractéristiques du personnage Dieu est justement d'entrer en étroite relation avec un autre personnage : Jésus. Une thèse sur la théo-logie des Actes nous conduira donc à parler de la christologie, non pas de manière abstraite ou simplement considérée pour elle-même, mais plutôt en optant pour un point de vue très précis qui est celui du personnage Dieu.

¹² J. A. Darr fait écho à ce jeu de relations entre les personnages lorsqu'il dit : « Most significant for analyzing characters is the extensive matrix of relationships that develops among the characters themselves. In other words, characters are delineated largely in terms of each other, much as we are defined by our relationships in real life » (« Narrator as Character : Mapping a Reader-Oriented Approach to Narration in Luke-Acts », dans *Semeia*, 63 (1993), p. 51). Voir également les remarques similaires de W. J. HARVEY, *Character and the Novel*, Ithaca, Cornell University Press, 1965, p. 52-53.

2. État de la question

L'objet de notre thèse, tel qu'il est envisagé, commande, nous semble-t-il, de diviser l'état de la question en trois parties. La première, plus brève, présentera quelques-unes des raisons qui expliquent pourquoi la théo-logie des Actes a été si peu étudiée. La seconde — tenant compte de la rareté de ces études — aura pour but de faire le point sur ce que les auteurs ont dit sur le Dieu du livre des Actes. La troisième enfin, tentera de cerner la question d'un peu plus près en examinant sous quel angle et de quelle manière les discours d'évangélisation ont été étudiés au cours des dernières décennies. Notre enquête, qui ne prétend nullement à l'exhaustivité, nous conduira cependant à faire une double constatation : premièrement, que la théo-logie des Actes n'a pas encore fait l'objet d'une étude fouillée et systématique, et que, pour cette raison, elle constitue une question neuve ; deuxièmement, que les discours d'évangélisation des Actes, même s'ils ont été abordés sous les angles les plus divers, ne l'ont guère été pour le message théo-logique dont ils sont porteurs.

2.1. Quelques raisons d'un silence

Reconnaissons tout d'abord que, depuis longtemps déjà, bon nombre d'exégètes ont noté que Dieu est constamment à l'horizon du texte des Actes, qu'il dirige l'histoire selon

un plan précis et qu'il s'associe des coopérateurs humains dans la réalisation de ce plan. Puis, allant plus loin, ces mêmes exégètes ont indiqué quelques traits du « Dieu de Luc ». Il est celui qui se réjouit du retour des égarés, qui se veut fidèle à ses promesses, qui ne craint pas de manifester sa providence à l'égard des humains, qui est quelquefois « interventionniste », c'est-à-dire qu'il intervient dans l'histoire, qui est l'agent principal de la résurrection de Jésus, etc. Mais, hormis ces quelques observations, les commentateurs ne se sont guère aventurés plus loin.

L'une des principales raisons de ce silence vient peut-être du fait que le rôle et la place que Dieu tient dans les Actes constituent un thème d'une singulière complexité. Complexité qui tient à un ensemble de facteurs qu'il importe ici de signaler tout au moins.

Premièrement, il faut reconnaître que se pencher sur la théo-logie des Actes, c'est s'exposer à plus de *trois cents passages* ou simples mentions du nom de Dieu, apparaissant sous diverses formes et dans des contextes les plus variés. Devant pareille forêt, on en vient forcément à ne plus trop savoir comment s'orienter, ni sous quel angle aborder son sujet d'étude.

Deuxièmement, les nombreuses références à Dieu ou au divin dans les Actes, loin d'être groupées dans quelques sections de l'ouvrage, sont réparties sur les vingt-huit chapitres. Et si on reconnaît facilement qu'il serait utopique de vouloir examiner en entier un sujet aussi complexe que la théo-logie lucanienne, il reste que, tout en acceptant de se

limiter, il faudra tout de même se demander quels textes ou quelles péripécies on devra se résoudre à retenir pour fin d'analyse et, aussi, suivant quels critères on fera le choix de ces textes.

Troisièmement, les Actes utilisent un langage sur Dieu dont les modalités sont si variées et différentes les unes des autres qu'il devient difficile d'en mesurer la portée.

Donnons quelques exemples de ces difficultés.

Doit-on chercher à s'intéresser au Dieu des Actes en se limitant à l'utilisation que Luc¹³ fait du substantif θεός¹⁴, ou doit-on, au contraire, élargir le cadre de la recherche et y

¹³ En utilisant le nom de « Luc », nous n'entendons nullement nous prononcer sur la problématique concernant l'auteur du troisième évangile et des Actes. Tout au plus, nous considérons que l'appellation « Luc » correspond à ce que l'analyse narrative désigne sous le nom d'auteur impliqué (que certains appellent « auteur implicite »), c'est-à-dire l'image de l'auteur telle qu'elle se donne à découvrir dans le récit « par ses choix d'écriture et le déploiement d'une stratégie narrative » (D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, p. 19-21). Voir aussi : M. DUMAIS, « La critique narrative », dans J. DUHAIME, O. MAINVILLE (éditeurs), *Entendre la voix du Dieu qui vient. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible*, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 190. Cette notion d'auteur impliqué qui provient de l'expression anglaise « *Implied author* », nous la devons à W. Booth. Voir la traduction française de son article dans R. BARTHES (et autres), *Poétique et récit* (Points), Paris, Seuil, 1977, p. 85-113. Signalons que cette notion ne fait pas l'unanimité chez tous les auteurs qui considèrent que la distinction entre « auteur réel » et « narrateur » est suffisante. Ainsi, V. Jouve la rejette (*L'effet-personnage dans le roman* (Écriture), Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 16-18). Même Genette, dans certains textes, semble mettre en doute son existence : « Il y a donc dans le récit, ou plutôt derrière ou devant lui, quelqu'un qui raconte, c'est le narrateur. Au-delà du narrateur, il y a quelqu'un qui écrit, et qui est responsable de tout son en deçà. Celui-là, grande nouvelle, c'est l'auteur tout court, et il me semble, disait déjà Platon, que cela suffit » (*Nouveau discours du récit*, p. 102).

¹⁴ La liste complète des occurrences du mot θεός se présente ainsi : Ac 2,17.24.30.32.36 ; 3,15.18.21.25.26 ; 4,10 ; 5,31.32 ; 7,6.7.9.17.25.35.37.42.45 ; 10,15.28.34.38 (2 fois).40 ; 11,9.17.18 ; 13,21.23.30.33.37 ; 14,27 ; 15,4.7.12.14 ; 16,10 ; 17,24.30 ; 19,11 ; 21,19 ; 23,3 ; 26,8 ; 27,24.

inclure la triade suivante : θεός, κύριος¹⁵ et πατήρ¹⁶, termes traditionnellement utilisés pour désigner Dieu dans le Nouveau Testament ?

Ou alors, peut-être jugera-t-on plus avantageux de s'en tenir à un thème théologique précis ? Mais lequel ? On peut penser aux suivants : « le Dieu des Pères » (Ac 3,13 ; 13,17 ; 22,12...), « le Dieu qui accomplit les promesses de l'Ancien Testament » (3,18 ; 3,25 ; 7,4 ; 7,8-9 ; 13,21-22 ; 15,14), « le Dieu qui ressuscite Jésus » (2,32 ; 3,15 ; 4,10 ; 5,31 ; 10,40 ; 13,30...), « le Dieu créateur de toutes choses » (14,14 ; 17,24 ; 17,28), « le Dieu qui est objet de prières et de louanges » (1,24 ; 2,47 ; 4,24 ; 8,22 ; 12,5), « le Dieu qui invite à croire en lui et à se convertir » (3,19 ; 9,35 ; 9,42 ; 11,21 ; 16,15 ; 17,30 ; 26,20...), etc. Le choix sera difficile à faire.

Une autre avenue à explorer serait de s'intéresser aux syntagmes nominaux qui font mention du mot Dieu. Mais là encore, lesquels choisir et comment le faire ? Va-t-on retenir l'expression « Règne ou royaume *de Dieu* » (1,3.6 ; 8,12 ; 14,22 ; 19,8 ; 20,25 ; 28,31) ou lui préférer celle de « Parole *de Dieu* » (4,31 ; 6,2 ; 8,14.25 ; 11,1 ; 12,24 ; 13,7 ; 18,11 ; 19,10) ? On pourrait par ailleurs retenir les textes où Luc parle de « la grâce *de Dieu* » (7,46 ; 11,23 ; 13,43 ; 14,26 ; 15,40 ; 27,35 ; 28,15), du « dessein ou du plan *de Dieu* »

¹⁵ Ac 2,34 ; 7,33.49 ; 12,11.17 ; 15,17 ; 16,14.

¹⁶ Ac 1,4 ; 1,7 ; 2,33.

(2,23 ; 13,36 ; 20,27) ou encore de la « crainte *de Dieu* » (9,31 ; 10,2.22). Cette liste est loin d'être exhaustive.

Et pourtant, nous ne sommes pas encore arrivés au bout de nos peines. En effet, les pistes de recherche que nous venons d'évoquer ont ceci en commun qu'elles emploient toutes le nom de Dieu. Or, qu'en est-il des mots et expressions des Actes où Dieu, sans être nommé expressément, manifeste sa présence et son action à travers une variété de médiations théophaniques traditionnelles¹⁷ ? Qu'on pense simplement aux Anges (1,10 [deux hommes en vêtement blanc] ; 5,19 ; 7,35.38 ; 8,26 ; 10,3.7.22.30 ; 11,13...)¹⁸, aux visions (7,31 ; 9,4 ; 10,13.15 ; 11,7.9 ; 22,7.9 ; 26,14), aux doubles visions (9,10-12 ; 10,1-23)¹⁹, aux voix célestes (7,31 ; 9,4 ; 10,13.15 ; 11,7.9 ; 22,7.9 ; 26,14), aux extases (10,10 ; 11,5 ; 22,17), à l'Esprit Saint (1,2.5.8.16 ; 2,4.17.18.33.38 ; 4,8.25.35, ...), aux tremblements de terre (4,31 ; 16,26), aux délivrances miraculeuses de prison²⁰ (5,19-20 ;

¹⁷ F. BOVON, « Le Dieu de Luc », dans *L'oeuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie* (Lectio Divina, 130), Paris, Cerf, 1987, p. 222 [Article repris de *Recherches de science religieuse*, 69 (1981), p. 279-300] ; D. MARGUERAT, « Le Dieu du livre des Actes », dans A. MARCHADOUR (éditeur), *L'évangile exploré, Mélanges offerts à Simon Légasse à l'occasion de ses soixante-dix ans* (Lectio Divina, 166), Paris, Cerf, 1996, p. 303-304 ; R. L. MOWERY, « Lord, God and Father : Theological Language in Luke-Acts », dans E. H. LOVERING (éditeur), *Society of Biblical Literature 1995. Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press, 1995, p. 82-101.

¹⁸ A. GEORGE, « Les Anges », dans *Études sur l'oeuvre de Luc* (Sources bibliques), Paris, Gabalda, 1970, p. 149-183.

¹⁹ A. WIKENHAUSER, « Doppelträume », dans *Biblica*, 29 (1948), p. 131-145.

²⁰ Sur les récits de miracles dans les Actes, voir : F. NEIRYNCK, « The Miracle Stories in the Acts of the Apostles : An Introduction », dans KREMER, J. (éditeur), *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 48), Gembloux, J. Duculot, 1979, p. 169-213.

12,6-11 ; 16,26), au sauvetage lors d'une tempête (27,9-44), aux choix des missionnaires (8,26.29.39 ; 9,15-16 ; 13,2), etc. Car, pour le lecteur habitué au langage biblique — spécialement à celui de la LXX — ces médiations renvoient obligatoirement à Dieu; elles sont des signes de son action et de cette influence du divin dans le monde. On reconnaîtra donc que le chercheur se devra d'examiner non seulement les passages où il est fait expressément mention de Dieu, mais ceux où Dieu manifeste sa présence et son action à l'aide d'intermédiaires et de médiations.

Quatrièmement — et au-delà des langages explicites ou implicites —, on pourrait fort bien, dans une perspective d'intertextualité, s'attarder aux textes du Premier Testament, cités par Luc, où il est fait mention de Dieu. Là encore, et même en se limitant aux seuls discours d'évangélisation prononcés par Pierre, l'étude risquerait de prendre des proportions énormes puisque c'est au moins sept citations qu'il faudrait soumettre à l'analyse : 2,14-41 (Jl 3,1-5 ; Ps 16,8-11 ; Ps 110,1) ; 3,11-26 (Dt 15,18 + Lv 23,29 ; Gn 22,18) ; 4,8-12 (Ps 118,22). Une telle abondance d'informations n'expliquerait-elle pas, en partie du moins, pourquoi si peu de chercheurs ont osé s'engager dans une étude poussée de la théo-logie lucanienne ?

Cinquièmement, on pourrait aussi trouver nécessaire d'examiner ce que le narrateur et les personnages du récit disent de Dieu et surtout comment ils le disent. Mais, encore ici, on s'expose à se noyer dans une masse d'informations. Pourrait-on, alors, se limiter à ce

que Pierre ou Paul, personnages de premier plan, nous disent de Dieu ? Dans un tel cas, on se priverait de données vraisemblablement précieuses, si l'on négligeait d'analyser des témoignages comme ceux d'Étienne, de Jacques, de Gamaliel, de Corneille, des scribes, des Juifs, etc. ? Enfin, on pourrait songer à examiner ce que nous révèlent sur Dieu les sections proprement narratives des Actes pour ensuite comparer ce que nous en disent les discours d'évangélisation. Quelles seraient alors leurs ressemblances et leurs dissemblances ? Les éléments proprement théo-logiques se trouveraient-ils plus nombreux dans les discours que dans les sections narratives ? Les discours adressés aux Juifs et ceux adressés aux Gentils auraient-ils un contenu théo-logique différent ? Autant de questions laissées en suspens pour le moment mais dont les réponses — si un jour elles étaient données — ne pourraient que fournir une meilleure intelligence de la place et du rôle joué par Dieu dans le récit des Actes.

2.2. Dieu dans les Actes des Apôtres

L'étude de la figure narrative de Dieu qui se dégage du corpus lucanien est une question neuve dont on commence à peine à soupçonner à la fois l'ampleur et la complexité. Il faut d'ailleurs se réjouir de constater que, parmi les spécialistes préoccupés par les questions relatives au troisième évangile et aux Actes, quelques-uns aient déjà

signalé l'absence d'une étude sur la théo-logie lucanienne. C'est le cas, notamment, de R. L. Mowery qui affirme : « many scholars have studied various theological questions in Luke-Acts, most have neglected the language for God in this Book »²¹. Même son de cloche du côté francophone puisque F. Bovon signale, dans son dernier état de la question sur les deux ouvrages à Théophile²², que : « durant les années où s'enflammait la discussion sur la théologie lucanienne de l'histoire du salut, la théologie au sens strict de la doctrine de Dieu, restait étrangement négligée »²³.

Ces deux témoignages, notés au fil des lectures, laissent donc entendre qu'une présentation de ce qui s'est dit jusqu'à ce jour sur la théo-logie des Actes sera nécessairement courte, voire fragmentaire. En effet, puisqu'aucune oeuvre d'envergure n'est encore parue sur le sujet et qu'en somme beaucoup reste à faire, nous ne pouvons

²¹ R. L. MOWERY, « Lord, God and Father », p. 82.

²² F. BOVON, « Études lucaniennes. Rétrospective et prospective », dans *Revue de théologie et de philosophie*, 125 (1993), p. 113-135. Cet état de la question fait suite aux deux contributions du même genre : F. BOVON, « Chroniques du côté de chez Luc », dans *Revue de théologie et de philosophie*, 115 (1983), p. 175-189 ; F. BOVON, « Orientations actuelles des études lucaniennes », dans *Revue de théologie et de philosophie*, 108 (1976), p. 161-190.

²³ F. BOVON, « Études lucaniennes. Rétrospective et prospective », p. 131. Ce peu d'intérêt pour la théo-logie lucanienne est d'ailleurs confirmé par la monographie de Bovon sur les études lucaniennes ; monographie dont le premier chapitre, au titre pourtant prometteur (« Le dessein de Dieu. Histoire du salut et eschatologie »), porte non pas sur Dieu pris pour lui-même mais plutôt sur la question des rapports entre l'eschatologie et l'histoire (*Luc le théologien, Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, 2e édition augmentée (Le monde de la Bible), Genève, Labor et Fides, 1978, p. 11-84). Toujours du côté francophone, M. Dumais remarquait, lui aussi, combien la question de Dieu n'avait pas fait l'objet d'études approfondies (L. LABERGE, M. GOURGUES (éditeurs), «*De bien des manières*». *La recherche biblique aux abords du XXIe siècle*, p. 328. Voir Introduction, p. 4).

espérer trouver, dans le meilleur des cas, que quelques réflexions éparses dans quelques articles de revues ou chapitres de volumes.

Ainsi, selon toute vraisemblance, il semble que ce soit F. Bovon²⁴ qui ait pris l'initiative de défricher la route vers une meilleure intelligence de la théo-logie de Luc. Du petit essai de Bovon — qui porte davantage sur le troisième évangile que sur les Actes — nous retiendrons les deux considérations suivantes qui touchent plus directement notre sujet.

Dans un premier temps, Bovon attire l'attention des exégètes sur le fait que Luc, tributaire en cela des langages religieux de son époque, présente un Dieu qui agit dans notre monde par le biais d'intermédiaires et de médiations²⁵. L'Esprit, les Anges, les visions, les apparitions, les extases et les nuées deviennent ainsi des manifestations concrètes, quoique indirectes, de l'activité de Dieu parmi les humains. Hélas, on ne va guère ici au-delà d'une simple nomenclature. Comment Luc présente-t-il ces médiations ? De quelle manière celles-ci entrent-elles en relation avec les humains ? En quoi ces médiations et la présentation que Luc en fait nous renseignent-elles sur l'image du Dieu des Actes ? Autant de questions qui, pour l'heure, sont demeurées sans réponse.

²⁴ F. BOVON, « Le Dieu de Luc », p. 279-300.

²⁵ F. BOVON, « Le Dieu de Luc », p. 221-224.

Dans un second temps, Bovon formule quelques brèves remarques sur la dimension théo-logique du livre des Actes. Sur ce point, l'essentiel de son propos tient en une phrase : les Actes poursuivent la construction du personnage de Dieu amorcée dans le troisième évangile²⁶. Pourtant, on peut se demander si une telle affirmation est recevable sans nuances. Et n'y aurait-il pas lieu de pousser plus loin la recherche en se demandant, par exemple, si les Actes n'insistent pas davantage sur des « traits généraux » de la divinité déjà connus d'autres traditions religieuses anciennes et de l'Ancien Testament (Dieu créateur, Dieu provident, Dieu qui guide l'histoire, etc.) tandis que l'évangile présente un portrait davantage « christianisé » de Dieu : Dieu révélé comme Père miséricordieux (Lc 6,36 ; 11,11 ; 15,11-32), Dieu de la joie (15,3-7.8-10.23-24), Dieu qui se fait proche des pécheurs (6,35 ; 15,3-7.8-10 ; 18,13-14), Dieu qui se soucie des pauvres (4,18 ; 6,20 ; 14,21), etc. ? D'où les questions suivantes : quel livre vient compléter l'autre ? Les Actes complètent-ils la présentation de Dieu qu'on trouve dans l'évangile ou est-ce le contraire ? Tout compte fait, l'oeuvre de Luc comporterait-elle deux théo-logies distinctes ? Et si oui, peuvent-elles s'articuler l'une par rapport à l'autre et comment²⁷ ?

Que Bovon puisse être considéré comme un précurseur dans l'étude de la théo-logie lucanienne, cela ne fait pas de doute. Mais, il ne nous semble guère possible d'attendre

²⁶ F. BOVON, « Le Dieu de Luc », p. 237.

davantage de sa contribution. Son essai demeure trop fragmentaire et trop général pour qu'il permette de bien saisir, non seulement ce que Luc nous dit de Dieu (un portrait global de Dieu), mais aussi comment il le dit (l'organisation narrative du récit). De toute façon, ses remarques sur le Dieu des Actes ne remplissent pas même deux pages ; elles ne peuvent donc qu'être fort générales.

Quelques années plus tard, C. H. Cosgrove²⁸, publia un court article dont l'objet principal était d'examiner le sens du verbe impersonnel «δεῖ »²⁹, que l'on retrouve vingt-cinq fois dans les Actes³⁰, et dont l'utilisation entend rappeler que certains événements ponctuant le récit sont à comprendre comme relevant de la volonté de Dieu ou du « plan de Dieu » (ἡ βουλή τοῦ θεοῦ). On notera cependant que le verbe «δεῖ », s'il a un sens éminemment théologique, n'a ce sens qu'implicitement, le nom de Dieu n'y étant jamais expressément associé.

²⁷ Certains auteurs semblent répondre positivement à cette question, notamment R. F. O'Toole lorsqu'il affirme que : « [...] Luke's Gospel was written under the influence of Acts » (« Activity of the Risen Jesus in Luke-Acts », dans *Biblica*, 62 (1981), p. 474).

²⁸ C. H. COSGROVE, « The Divine *dei* in Luke-Acts », dans *Novum Testamentum*, 26 (1984), p. 168-190.

²⁹ Voir aussi : E. FASCHER, « Theologische Beobachtungen zu «δεῖ », dans E. ELTESTER (éditeur), *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 21), Berlin, Alfred Töpelmann, 1954, p. 228-254 ; W. GRUNDMANN, « δεῖ », dans G. KITTEL (éditeur), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. II, Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1967, p. 21-25.

³⁰ Ac 1,16.22 ; 3,21 ; 4,12 ; 5,29 ; 9,6.16 ; 10,6 ; 14,22 ; 15,5 ; 16,30 ; 17,3 ; 18,21 ; 19,21.36 ; 20,35 ; 21,22 ; 23,11 ; 24,19 ; 25,10.24 ; 26,9 ; 27,21.24.26.

Mais, dire de Dieu qu'il veille à l'exécution d'un plan ou dire encore « qu'il faut » (δεῖ) que tel ou tel événement se produise, n'est-ce pas soutenir une forme de déterminisme où tout se déroulerait selon des lois inexorables sur lesquelles l'être humain n'aurait aucune prise (le *fatum* auquel les auteurs anciens, dont Cicéron, Virgile et Tacite, font référence dans leurs œuvres) ? Cosgrove tente de répondre à cette difficulté en montrant que les «δεῖ» lucaniens n'excluent pas, bien au contraire, un partenariat entre Dieu et l'homme, où ce dernier agit comme un coopérateur de Dieu dans la réalisation de son plan³¹. Bien entendu, l'article de Cosgrove est loin de permettre une saisie globale du portrait de Dieu qui se dégage des Actes. Quoique intéressante, l'étude ne porte en définitive que sur un aspect limité de la théo-logie lucanienne : celui qu'expriment les «δεῖ».

En 1990, R. L. Brawley publiait un ouvrage au titre évocateur : *Centering on God : Method and Message in Luke-Acts*³². Des neuf chapitres que comporte l'ouvrage, le cinquième, portant sur la « caractérisation » de Dieu et de Jésus n'est pas sans intérêt pour nous³³. L'auteur rappelle d'abord, en se référant aux travaux de Barthes et de Culler, que les personnages d'un récit — dans ce cas-ci « Dieu » — sont toujours construits moyennant un ou plusieurs « traits » (une action, une parole, une manière d'être ou d'agir, un type de

³¹ C. H. Cosgrove exprime fort bien cette réalité lorsqu'il dit que « the divine δεῖ does not carry ideas of inexorability in this conception but those of contingency. Luke places great stress on Jesus and Paul as the creative aggressive executors of divine necessity » (« The Divine *dei* in Luke-Acts », p. 189).

³² R. L. BRAWLEY, *Centering on God: Method and Message in Luke-Acts* (Literary Currents in Biblical Interpretation), Louisville, Westminster / John Knox Press, 1990.

relation, etc.), et que ces « traits » sont révélés au lecteur par le biais des diverses instances narratives du récit comme le narrateur, les personnages dits *crédibles* (*reliable characters*) et les personnages qualifiés de *non crédibles* (*unreliable characters*). L'auteur montre enfin que chacun des traits de la figure narrative de Dieu peut être classé suivant les quatre fonctions suivantes utilisées en analyse narrative, à savoir les fonctions proleptique, analeptique, évaluative et de relation³⁴.

Que retenir de la contribution de Brawley ? Signalons tout d'abord le caractère limité de cette étude. Brawley ne s'intéresse guère, voire pas du tout, au contenu théologique des discours d'évangélisation ; à cet égard, la seule référence sur le sujet concerne les travaux conduits par Paul Schubert à la fin des années soixante³⁵. Par contre, la question de fond abordée par l'auteur, à savoir la façon de « caractériser » les personnages d'un récit, concerne directement l'objet de notre thèse. Comment, dans les Actes, Luc, en tant qu'auteur impliqué, « caractérise »-t-il le personnage de Dieu ? Comment construit-il progressivement le personnage de Dieu ? Et comment le lecteur coopère-t-il au

³³ R. L. BRAWLEY, *Centering on God*, p. 107-138.

³⁴ Ainsi, les affirmations théo-logiques du discours de Pierre adressé aux Juifs de Jérusalem (Ac 3,11-26) ont non seulement une portée analeptique, en ce sens qu'elles se réfèrent à l'alliance que Dieu a jadis conclue avec Abraham (3,25), mais également proleptique, dans la mesure où ce rappel de l'alliance vise à convaincre les auditeurs du discours à se détourner éventuellement de leurs péchés et à se convertir (3,26) (R. L. BRAWLEY, *Centering on God*, p. 113-121).

³⁵ P. SCHUBERT, « The Final Cycle of Speeches in the Book of Acts », dans *Journal of Biblical Literature*, 87 (1968), p. 1-16.

« déchiffrement » de cette présentation que l'auteur impliqué fait de Dieu ? Voilà quelques-unes des questions sur lesquelles nous aurons à revenir.

Entre 1990 et 1995, R. L. Mowery a publié plusieurs articles touchant plus largement notre sujet. Le premier, intitulé « God the Father in Luke-Acts »³⁶, est moins pertinent pour nous. Portant sur la manière dont Luc utilise le titre *πατήρ* dans son oeuvre, l'accent est mis sur le troisième évangile et les dix-sept occurrences de ce terme³⁷, et non sur les Actes qui n'en comportent que trois occurrences³⁸. Retenons simplement que, dans les Actes, l'utilisation de *πατήρ* obéit à une constante déjà observée à propos du troisième évangile : il n'apparaît presque exclusivement que sur les lèvres de Jésus (Ac 1,4 ; 1,7)³⁹.

Beaucoup plus utile pour nous est le second article de Mowery, paru également en 1990 : « Direct Statements concerning God's Activity in Acts »⁴⁰. L'auteur fait remarquer que les énoncés se rapportant expressément à Dieu (c'est-à-dire utilisant les substantifs *Θεός*, *κύριος*⁴¹ et *πατήρ*) peuvent être classés selon un triple registre temporel qui englobe le

³⁶ R. L. MOWERY, « God the Father in Luke-Acts », dans E. RICHARD (éditeur), *New Views on Luke-Acts*, Collegeville, Liturgical Press, 1990, p. 124-132.

³⁷ Lc 2,49 ; 6,36 ; 9,26 ; 10,21 (2 fois) ; 10,22 (3 fois) ; 11,2 ; 11,13 ; 12,30 ; 12,32 ; 22,29 ; 22,42 ; 23,34 ; 23,46 ; 24,49.

³⁸ Ac 1,4 ; 1,7 ; 2,33.

³⁹ R. L. MOWERY, « God the Father in Luke-Acts », p. 127 et 131. Voir aussi R. L. BRAWLEY, *Centering on God*, p. 116.

⁴⁰ R. L. MOWERY, « Direct Statements Concerning God's Activity in Acts », dans R. L. MOWERY (éditeur), *Society of Biblical Literature 1990. Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press, 1990, p. 197-208.

⁴¹ C'est une tâche souvent hypothétique que de déterminer si, dans l'oeuvre de Luc — et spécialement dans les Actes — le mot *κύριος* désigne Dieu ou bien Jésus (Pour la liste des 122 occurrences que l'on retrouve dans les Actes : K. ALAND (éditeur), *Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen*

passé, le présent et le futur⁴². Comment apprécier cette triple manière de parler de Dieu en fonction d'événements passés, présents ou futurs ? Est-ce là une considération tellement signifiante pour notre compréhension de la théo-logie des Actes ou n'est-ce qu'un détail anodin ? L'auteur soulève lui-même la question mais n'y répond pas.

Par ailleurs, ce deuxième article de Mowery a le mérite de démontrer que les Actes utilisent une double modalité de langage pour parler de Dieu ou, si l'on préfère, un double registre linguistique. En effet, les Actes ont ceci de particulier que les sections faites de discours (parmi lesquels les discours d'évangélisation) utilisent plus fréquemment un langage direct par lequel Dieu est nommé suivant la triade traditionnelle θεός, κύριος et πατήρ, tandis que les sections narratives sont davantage portées à désigner Dieu d'une manière indirecte par le biais soit d'intermédiaires soit de médiations théophaniques⁴³. Là encore, Mowery constate le fait, mais ne se risque pas à expliquer comment ces deux types de langage s'articulent l'un par rapport à l'autre.

Testament, p. 709-710). Voir aussi : J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangelium : Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, p. 23-24 ; J. C. O'NEILL, « The use of *Kurios* in the Book of Acts », dans *Scottish Journal of Theology*, 8 (1955), p. 155-174 ; G. SCHNEIDER, « Gott und Christus als KURIOS nach der Apostelgeschichte », dans J. ZMIJEWSKI, E. NELLESEN, *Begegnung mit dem Wort : Festschrift für Heinrich Zimmermann* (Bonner biblische Beiträge, 53), Bonn, P. Hanstein, 1980, p. 161-173 [Repris dans : G. SCHNEIDER, *Lukas, Theologie der Heilsgeschichte : Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk* (Bonner biblische Beiträge, 59), Bonn, P. Hanstein, 1985, p. 213-225].

⁴² R. L. MOWERY, « Direct Statements Concerning God's Activity in Acts » p. 197-201 (actions passées et futures) et p. 201-209 (actions présentes). La même idée est également reprise dans R. L. MOWERY, « Lord, God and Father », p. 92-93.

⁴³ F. BOVON, « Le Dieu de Luc », 1981.

En 1991, Mowery publie une nouvelle étude sur la théologie lucanienne, mais qui se limite à clarifier le rôle tenu par Dieu dans la mort de Jésus⁴⁴. Comment devons-nous comprendre cette mort ? Doit-on l'imputer directement à Dieu ? En quel sens peut-on dire qu'elle fait partie du « plan de Dieu » ?

À ces questions, l'auteur tente de répondre en montrant que, d'une part, dans les vingt-et-un premiers chapitres de l'évangile, Luc ne nomme jamais directement Dieu comme premier responsable de la mort de Jésus et se contente plutôt d'invoquer subtilement la « responsabilité » divine soit en utilisant le verbe « δεῖ » (Lc 9,22 ; 13,33 ; 17,25), soit en renvoyant à des textes de l'Ancien Testament qui font référence au rejet et à la mort (Lc 18,31 ; 20,17), soit en employant d'autres verbes ou expressions comme *mevllw* par exemple (Lc 9,31.44). D'autre part, on observe une progression constante dans la manière dont Luc décrit le rôle joué par Dieu dans la mort de Jésus, progression qui va de la simple mention d'une nécessité divine — exprimée par les « δεῖ » — jusqu'à cette affirmation très claire — dès le début des Actes — selon laquelle la mort de Jésus est attribuable au « plan bien arrêté et à la prescience de Dieu » (Ac 2,23). L'examen des textes portant sur la passion et la mort de Jésus permet donc à Mowery de démontrer que Luc, en écrivain adroit, construit progressivement son image de Dieu : « Luke gradually added

⁴⁴ R. L. MOWERY, « The Divine Hand and the Divine Plan in the Lukan Passion », dans E. H. LOVERING (éditeur), *Society of Biblical Literature 1991. Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 558-575.

various touches to his portrait of God's role in these events, and his artistry is impressive »⁴⁵.

De la dernière contribution de Mowery « Lord, God and Father : Theological Language in Luke-Acts »⁴⁶, nous retenons deux points qui concernent plus directement le livre des Actes. Nous constatons d'abord que Mowery s'occupe de faire des statistiques. Il relève le nombre de fois que les termes θεός, κύριος et πατήρ, servant à désigner Dieu, apparaissent dans les sections discursives, les sections narratives ou les paroles de Jésus. Ainsi il affirme : 1- que celui de θεός domine largement dans l'ensemble des Actes (166 fois) et tout spécialement dans les discours, 2- que le titre κύριος (31 fois) est massivement présent dans les quinze premiers chapitres du livre (jusqu'au récit de l'assemblée de Jérusalem) et, de ce fait, semble surtout employé dans un contexte juif, 3- et enfin que le titre πατήρ fait office de parent pauvre n'y apparaissant que trois fois.

Le second point de cet article est des plus intéressants puisque Mowery tente de répondre à la question, jusque-là laissée en suspens⁴⁷, concernant la manière dont s'articulent, dans les Actes des Apôtres, le langage théo-logique implicite (instances extra-diégétiques), concentré dans les sections narratives, et le langage théo-logique explicite

⁴⁵ R. L. MOWERY, « The Divine Hand and the Divine Plan in the Lukan Passion », p. 575.

⁴⁶ R. L. MOWERY, « Lord, God and Father », p. 82-101.

⁴⁷ Question soulevée dans R. L. MOWERY, « Direct Statements Concerning God's Activity in Acts », p. 202.

(instances intra-diégétiques)⁴⁸, davantage présent dans les sections discursives⁴⁹. La conclusion de l'auteur tend à démontrer que si Dieu n'est expressément nommé que dans les discours des Actes —ceux de Pierre, de Paul ou de Corneille, etc. —, c'est que l'auteur impliqué laisse aux personnages le soin de « nommer » Dieu. Par exemple, c'est un Ange qui dit à Pierre que « ce que Dieu a rendu pur, ne va pas, toi, le déclarer impur » (10,15) ou c'est Pierre qui, interprétant les visions qui l'ont conduit chez Corneille, en arrive à la conclusion que « Dieu n'est pas partial » (10,34). En d'autres mots, ce sont *les personnages du récit des Actes* qui, spécialement à travers leurs discours, jouent un rôle *d'interprète* ou *d'herméneute* en montrant que, derrière les événements narrés dans le récit, Dieu est à l'œuvre. Ainsi, Dieu n'apparaît comme figure du monde narratif que dans les paroles rapportées de quelqu'un, il n'intervient comme sujet que dans la parole d'un personnage.

⁴⁸ La diégèse s'entend comme l'univers spatio-temporel désigné par le récit. On appelle *diégétique* tout ce qui se rapporte ou appartient à l'histoire racontée. Par exemple, un narrateur est dit *extradiégétique* dans la mesure où il correspond à l'instance narrative d'un récit premier (ex : Le narrateur qui raconte le récit des Actes) ; *inradiégétique*, s'il relate une histoire à un second niveau (Pierre prononçant un discours dans le récit des Actes). Dans ce dernier cas (instance intradiégétique), on parlera aussi d'un « récit dans le récit ». Voir : C. ANGELET, J. HERMAN, « Narratologie », dans M. DELCROIX, F. HALLYN (éditeurs), *Introduction aux études littéraires*, Paris-Gembloux, Duculot, 1987, p. 168-177 ; G. GENETTE, *Figures III*, p. 254-259 ; Y. REUTER, *Introduction à l'analyse du roman*, Paris Bordas, 1991, p. 59-70 ; J. L. SKA, "Our Fathers Have Told Us", p. 46-47.

⁴⁹ Cette question avait déjà été soulevée par d'autres auteurs, notamment : K. LÖNING, « Das Gottesbild der Apostelgeschichte im Spannungsfeld von Frühjudentum und Fremdreigionen », dans H.-J. KLAUCK (éditeur), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (Quaestiones disputatae, 138), Friburg, Herder, 1992, p. 95 ; D. MARGUERAT, « Le Dieu du livre des Actes », p. 307-309 ; R. L. MOWERY, « Direct Statements concerning God's Activity in Acts », p. 202-204 ; R. L. MOWERY, « The Divine Hand and the Divine Plan in the Lukan Passion », p. 576.

Une autre contribution sur laquelle nous devons nous arrêter est celle de J. T. Squires : *The Plan of God in Luke-Acts*⁵⁰. L'auteur entend ici montrer trois choses. Tout d'abord on y apprend que le thème du « Plan de Dieu » (ἡ βουλή τοῦ θεοῦ) est un thème structurant qui donne cohérence à l'ensemble du livre des Actes⁵¹. Pour cette raison, ce thème ne peut être étudié de manière isolée puisqu'il « fonctionne » toujours en étroite relation avec tout un ensemble d'autres thèmes — des sous-thèmes si l'on veut —, lesquels, chacun à sa manière, visent à rappeler que l'histoire racontée dans les Actes est tout entière sous la gouverne de Dieu⁵².

Dans un second temps, Squires entend démontrer que Luc utilise l'idée de « Plan de Dieu » dans un but essentiellement apologétique. Selon lui, l'auteur des Actes veut rappeler aux chrétiens de son temps que si Jésus est mort en croix et que si la première communauté

⁵⁰ J. T. SQUIRES, *The Plan of God in Luke-Acts* (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 76), Cambridge, University Press, 1993. On trouvera un excellent résumé de la thèse de J. T. Squires dans : « The plan of God in the Acts of the Apostles », dans I. H. MARSHALL, D. PETERSON (éditeurs), *Witness to the Gospel. The Theology of Acts*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1998, p. 19-39.

⁵¹ Notons que cette idée se retrouve aussi — peut être avec moins d'insistance — chez d'autres auteurs : M. DÖMER, *Das Heil Gottes : Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes* (Bonner biblische Beiträge, 51), Köln-Bonn, Hanstein, 1978 ; J. NAVONE, « The Way of the Lord », dans *Scripture*, 20 (1968), p. 24-30 ; R. F. O'TOOLE, *The Unity of Luke's Theology. A Analysis of Luke-Acts*, Wilmington, Michael Glazier, 1984 ; S. SCHULZ, « Gottes Vorsehung bei Lukas », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 54 (1963), p. 104-116 ; S. SCHULZ, *Der Heilsplan Gottes, Die Stunde der Botschaft*, Hamburg, Furche, 1967.

⁵² Parmi ces sous-thèmes subordonnés à celui du « Plan de Dieu », J. T. Squires mentionne entre autres : le thème de la providence divine, le thème des signes et des miracles qui font progresser l'histoire du salut, le thème des manifestations à caractère épiphanique, le thème des annonces prophétiques et de leur accomplissement, le thème de la nécessité divine exprimée par le verbe δεῖ, par exemple.

est l'objet de persécutions, ce n'est pas là le fruit du hasard mais c'est parce que Dieu l'a voulu ainsi⁵³.

Troisièmement, Squires fait valoir que la conception lucanienne du « Plan de Dieu » s'enracine dans l'idée de « providence divine » telle qu'on la trouve dans la philosophie stoïcienne⁵⁴. C'est pourquoi l'auteur utilise une méthode qui est à la fois exégétique et comparative. Elle est exégétique en ce sens que l'auteur s'efforce de tirer au clair le sens des textes en utilisant une méthode d'analyse littéraire dont le caractère est résolument synchronique (méthode, soit dit en passant, pas toujours clairement présentée...). Elle est également comparative du fait qu'on y compare l'utilisation que Luc fait de l'idée de « Plan de Dieu » (et ses autres thèmes) avec celle qu'en font certains auteurs de l'antiquité. Trois « témoins » sont alors cités : Denis d'Halicarnasse, Diodore de Sicile et Flavius Josèphe.

On aura noté que la thèse de Squires ne concerne pas directement notre sujet de thèse. L'auteur ne soulève pas la question d'une annonce missionnaire à caractère théologique, ni ne discute du contenu ou de l'objet de cette annonce. De plus, la méthode comparative utilisée par l'auteur ne lui permet guère d'apprécier la manière dont le narrateur des Actes transmet son information sur Dieu par le biais de diverses instances narratives.

⁵³ J. T. SQUIRES, *The Plan of God in Luke-Acts*, p. 52-59 et p. 190-194.

⁵⁴ J. T. SQUIRES, *The Plan of God in Luke-Acts*, p. 189.

Poursuivons en évoquant quelques-unes des conclusions de deux études : l'une de D. Marguerat et l'autre de S. S. Bartchy. Dans les deux cas, il s'agit de conférences présentées au congrès annuel de la *Society of Biblical Literature* de 1995.

L'étude de Marguerat porte sur « Le Dieu du livre des Actes »⁵⁵, et représente une synthèse de ce que les recherches sur la théo-logie des Actes ont produit jusqu'à ce jour. Pour cette raison, les trois conclusions de l'auteur sonneront familières aux oreilles de ceux qui auront lu les travaux de Mowery, Cosgrove et Brawley. Ainsi, Marguerat affirme que la première caractéristique de la théo-logie des Actes est de présenter l'image d'un « Dieu caché », c'est-à-dire d'un Dieu « qui requiert, pour être connu, la médiation d'une parole croyante »⁵⁶. Mais c'est ce que Mowery avait déjà rappelé dans ses diverses contributions⁵⁷. Marguerat rappelle, dans un second temps, que le Dieu des Actes, s'il prend toujours l'initiative de conduire l'histoire, travaille cependant en étroite collaboration avec l'être humain, toujours dans le respect de la liberté de ce dernier. Mais là encore, n'est-on pas en terrain connu, si tant est qu'on se souvient de la contribution de C. H. Cosgrove⁵⁸ ? La troisième conclusion de Marguerat porte sur « l'ironie de Dieu », c'est-à-dire la capacité qu'a Dieu d'intégrer dans son plan de salut « les actions de ses ennemis pour les faire

⁵⁵ D. MARGUERAT, « Le Dieu du livre des Actes », p. 301-331.

⁵⁶ D. MARGUERAT, « Le Dieu du livre des Actes », p. 331.

⁵⁷ R. L. MOWERY, « Direct Statements Concerning God's Activity in Acts », p. 202-204, et surtout R. L. MOWERY, « Lord, God and Father », p. 97-100.

⁵⁸ C. H. COSGROVE, « The Divine *dei* in Luke-Acts », p. 168-190 [Voir en particulier p. 189].

contribuer à l'avance de la Parole »⁵⁹. Mais, ce trait caractéristique du Dieu des Actes n'avait-il pas déjà été évoqué par Brawley qui invoquait « l'ironie de Dieu » à se servir des combines de ses ennemis pour faire progresser l'histoire du salut⁶⁰ ?

L'article de S. S. Bartchy, « *Agnostos Theos* : Luke's Message to the "Nation" about Israël's God »⁶¹, nous apparaît des plus stimulants. D'entrée de jeu, l'auteur définit l'objet de sa recherche : il entend démontrer que le Dieu de la foi chrétienne, s'il partage certains traits avec les dieux du panthéon grec (dieu créateur, provident, qui dirige l'histoire, etc.), n'en demeure pas moins un Dieu tout à fait différent, notamment en ce qui a trait à la manière dont il entre en relation avec la communauté croyante⁶².

En quoi consistent cette différence et cette nouveauté ? Bartchy en signale quelques aspects. Tout d'abord, le Dieu de la foi chrétienne n'est pas comme les autres dieux, ne serait-ce que parce qu'il se présente comme un être personnel qui appelle les êtres humains non seulement à entrer en relation avec lui mais de plus à former, entre eux, une communauté de croyants⁶³. Dès l'origine donc, les chrétiens venus du paganisme doivent

⁵⁹ D. MARGUERAT, « Le Dieu du livre des Actes », p. 331.

⁶⁰ R. L. BRAWLEY, *Centering on God*, p. 123.

⁶¹ S. S. BARTCHY, « *Agnostos Theos* : Luke's Message to the "Nation" About Israël's God », *Society of Biblical Literature 1995. Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press, 1995, p. 304-320.

⁶² « ...I argue that what was "unknown" about God among the Gentiles was not so much that there was only one true God among all the gods but that this God had a strikingly different character and sought to achieve a significantly different goal from all the other divine powers ». Plus loin, l'auteur ajoute : « I seek to clarify one of the cutting edges of Luke's narrative by comparing a central feature of his concept of God, namely community-forming power... » (S. S. BARTCHY, « *Agnostos Theos* », p. 305).

⁶³ S. S. BARTCHY, « *Agnostos Theos* », p. 311-313.

prendre conscience qu'ils appartiennent désormais à une communauté convoquée par Dieu, en Jésus Christ, et que cette communauté aspire à vivre un idéal de partage, d'entraide (4,32.36-37 ; 11,27-30) et de communion fraternelle — *κοινωνία* — (Ac 2,42 ; 4,32). Or, cet aspect communautaire et ecclésial dans la manière d'entrer en relation avec la divinité n'était guère prisé par les religions romaines et hellénistiques davantage centrées sur la relation individuelle de chaque homme avec Dieu et n'excédant guère le cadre familial⁶⁴. Le Dieu de la foi chrétienne se distingue également des autres dieux parce que la communauté des croyants est invitée à modeler son agir sur celui de Dieu. Ainsi, le chrétien doit-il laisser transparaître à l'égard des autres — et spécialement des pauvres et des petits — cette attention, cette miséricorde et cette compassion que Dieu lui-même manifeste à l'endroit des plus démunis.

Bartchy rappelle que le message chrétien sur Dieu adressé aux nations a des implications beaucoup plus nombreuses et signifiantes que le simple passage du polythéisme au monothéisme (UN seul vrai Dieu) et qu'il consiste bien davantage à montrer que ce Dieu inconnu a une personnalité et des attributs qui lui sont propres.

⁶⁴ Sur le caractère familial des religions gréco-romaines, voir : S. C. BARTON, G. H. R. HORSLEY, « A Hellenistic Cult Group and the New Testament Churches », dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 24 (1981), p. 7-41 ; W. BURKERT, *Greek Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, p. 24-25 ; W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 77 ; L. KOESTER, *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age, Introduction to the New Testament*, vol. I, New York, Walter de Gruyter, 1982 ; J. TEIXIDOR, *The Pagan God : Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton, Princeton University Press, 1977, p. 128.

Terminons cette première partie de l'état de la question en évoquant les conclusions du premier chapitre d'une étude de J.-N. Aletti qui se veut une réflexion sur la théologie narrative du troisième évangile et des Actes des Apôtres⁶⁵. Cette nouvelle contribution, qui se situe dans le prolongement de *L'art de raconter Jésus Christ*⁶⁶, propose une réflexion sur cinq thèmes théologiques de l'évangile et des Actes et entend montrer comment ces mêmes thèmes sont traités de manière narrative par Luc. Parmi ces thèmes, le premier nous intéresse tout particulièrement puisqu'il a Dieu pour objet⁶⁷.

Ce premier chapitre de l'ouvrage d'Aletti s'apparente, du moins quant à son objet, à l'étude de Marguerat précédemment évoquée, en ce sens qu'il se présente comme une excellente synthèse de ce que l'exégèse a produit sur la théo-logie lucanienne. Ainsi, reprend-t-il à son compte les conclusions de Cosgrove⁶⁸ sur le sens des «*δαι*» lucaniens et sur la manière dont s'articule la toute-puissance de Dieu avec la liberté humaine, de même que les conclusions de Brawley sur le caractère surprenant de certaines actions de Dieu⁶⁹.

⁶⁵ J.-N. ALETTI, *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1996.

⁶⁶ J.-N. ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'Évangile de Luc*, Paris, Seuil, 1989.

⁶⁷ J.-N. ALETTI, «*Quale posto per Dio nel racconto lucano*», *Il racconto come teologia*, p. 15-51.

⁶⁸ C. H. COSGROVE, «*The Divine dei in Luke-Acts*», p. 168-190. Voir J.-N. ALETTI, *Il racconto come teologia*, p. 27-28 et surtout p. 50 («*Il racconto riesce a coniugare l'agire onnipotente de Dio e la libertà umana. Mai gli attori del racconto lucano sono delle marionette manipolate della Provvidenza*»).

⁶⁹ R. L. BRAWLEY, *Centering on God*, p. 123. Voir J.-N. ALETTI, *Il racconto come teologia*, p. 33 («*[...] il narratore intende sottolineare l'enormità delle scelte divine*») ; voir aussi p. 50 («*Pertanto il racconto lucano più va avanti, più insiste sulle scelte sorprendenti di Dio [...]*»).

De plus, Aletti reprend, et ce, à plusieurs reprises, l'une des thèses de Mowery⁷⁰ sur le langage théo-logique des Actes, à savoir que ce sont les personnages du récit des Actes qui ont pour « mission » de découvrir, de nommer puis d'annoncer la ou les actions accomplies par Dieu. En ce sens, Aletti reconnaît le jeu herméneutique des personnages du récit⁷¹. Dans cette étude, l'auteur développe cependant des accents qui lui sont propres, notamment, par l'examen qu'il fait de la question des médiations (AnGES, voix, Esprit, songes, etc.) comme manifestation de la présence de Dieu dans le monde⁷². De plus, Aletti propose un triple classement des interventions de Dieu, selon qu'elles ont une fonction programmatique — c'est-à-dire des actions qui « indicano in anticipo ciò che accadrà e il modo » — ; une fonction performative — c'est-à-dire lorsque, par exemple, « Dio protegge, salva, distrugge, punisce, o ricompensa [...] » — ; enfin, une fonction interprétative, lorsque Dieu, après un événement, donne le sens de cet événement ou le justifie⁷³.

2.3. Dieu dans les discours d'évangélisation

Après avoir montré que la question de Dieu telle qu'on la retrouve dans le livre des Actes n'avait guère fait l'objet d'études d'ensemble, nous aimerions maintenant cerner le

⁷⁰ R. L. MOWERY, « Lord, God and Father », p. 82-101.

⁷¹ J.-N. ALETTI, *Il racconto come teologia*, p. 28.29.34.36.51.

⁷² « Dio interviene molto negli Atti, ma bisogna aggiungere che Egli non detta mai il contenuto degli annunci del Vangelo, dei discorsi e nemmeno delle profezie. Così ». Voir la liste des « fenomeni teofanici » donnée par l'auteur aux pages 17-19.

sujet d'un peu plus près en nous attachant spécifiquement aux discours d'évangélisation des Actes sur lesquels nous entendons travailler. Nous tenterons alors de voir, à grands traits, de quelle manière et sous quel angle la plupart des études particulières sur ces discours ont été menées et si ces mêmes études nous apprennent quelque chose sur Dieu.

2.3.1. *Rareté des études d'ensemble*

D'emblée, une double constatation s'impose. Tout d'abord, on est forcé d'admettre que les ouvrages de synthèse portant sur l'ensemble des discours d'évangélisation⁷⁴ sont à la fois rares et aussi, bien souvent, marqués par le temps. Donnons trois exemples qui nous semblent significatifs. Dans son importante monographie, U. Wilckens étudie, dans la première partie des Actes, les discours dans lesquels Pierre et Paul proclament le message chrétien devant un auditoire Juif⁷⁵. Cette étude d'ensemble, qui date des années 60, suit les principes de la *Redaktionsgeschichte* et s'intéresse à cinq discours des Actes (2,14-39 ; 3,11-26 ; 4,8-12 ; 5,29-32 ; 10,34-43). Tout aussi important est le travail de synthèse réalisé par J. Dupont sur l'ensemble des discours de Pierre (1,16-22 ; 2,14-36 ; 3,12-26 ; 4,8-12 ; 5,29-32 ; 10,34-43 ; 11,5-17 ; 15,7-11) ainsi que ceux qu'il a produits sur les discours à

⁷³ J.-N. ALETTI, *Il racconto come teologia*, p. 20.

⁷⁴ Pour la liste des discours pétriniens d'évangélisation, voir p. 1.

⁷⁵ U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (Wissenschaftliche Monographien zum A. und N.T., 5), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1961.

l'Aréopage et de Milet. Ces travaux datent du début des années 70⁷⁶. Chronologiquement plus près de nous, l'un des rares ouvrages de synthèse parus ces dernières années et portant sur l'ensemble des discours d'évangélisation est celui de M. L. Soards. Publié en 1994, l'ouvrage, dans un effort ambitieux, passe en revue pas moins de trente-six discours des Actes et tente, dans chaque cas, de préciser le contexte narratif dans lequel les discours sont prononcés, les stratégies rhétoriques mises en œuvre dans la composition et, surtout, le contenu ou l'objet de chacun des discours⁷⁷. La perspective de synthèse adoptée par Soards lui permet d'être attentif aux éléments communs des discours (répétition au niveau du vocabulaire, du style et des thèmes abordés⁷⁸). D'ailleurs, l'auteur conclut — et c'est la

⁷⁶ J. DUPONT, « Les discours de Pierre », dans *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina, 118), Paris, Cerf, 1984, p. 58-111 [texte repris de : « Les discours de Pierre dans les Actes et le chapitre XXIV de l'évangile de Luc », dans F. NEIRYNCK (dir.), *L'évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 32), Gembloux, Duculot, 1973, p. 329-373] ; J. DUPONT, « Le discours à l'Aréopage (Ac 17,22-31), lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme », dans *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, p 381-423 [texte repris de deux articles : « Le discours à l'Aréopage (Ac 17,22-31), lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme », dans *Biblica*, 60 (1979), p. 530-546 et « La rencontre entre christianisme et hellénisme dans le discours à l'Aréopage (Actes 17,22-31) », dans *Foi et culture à la lumière de la Bible. Actes de la Session plénière 1979 de la Commission Biblique Pontificale*, Leumann-Torino, Elle Di Ci, 1981, p. 261-286] ; J. DUPONT, « La construction du discours de Milet », dans *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, p 424-445 [texte repris de J. DUPONT, *Il Testamento pastorale di San Paolo. Il discorso di Mileto (Atti 20,18-36)*, seconda edizione ampliata e rivista, Roma, Edizioni Paoline, 1980, p. 49-71.

⁷⁷ M. L. SOARDS, *The Speeches in Acts. Their Content, Context, and Concerns*, Louisville, Westminster John Knox, 1994.

⁷⁸ Parmi ces thèmes, citons : celui du témoignage/témoin, de la souveraineté de Dieu, du rôle central du Christ dans le plan de salut, etc. (M. L. SOARDS, *The Speeches in Acts*, p. 296).

thèse qu'il veut démontrer — que ce sont ces divers éléments de répétitivité des discours qui assurent, pour une bonne part, la cohérence narrative et théologique des Actes⁷⁹.

La seconde constatation constitue, pour ainsi dire, l'envers de ce que nous venons d'affirmer. En effet, autant les études d'ensemble sur les discours, et notamment sur les discours d'évangélisation, sont rares, autant les analyses particulières portant sur un seul discours, ou encore celles visant à éclairer un aspect précis d'un discours, sont nombreuses. Sur ce point, il faut cependant s'empresser d'ajouter que, si les discours ont fourni le thème à d'excellentes études, diversement orientées, les recueils bibliographiques montrent à l'évidence que les exégètes n'ont guère manifesté un intérêt égal pour tous les discours. Par exemple, les discours lors de la Pentecôte et à l'Aréopage (2,14-40 ; 17,22-31) ont eu, tant par la quantité que par la qualité des études dont ils ont été l'objet, la part du lion, celui de

⁷⁹ Parmi les autres contributions « d'ensemble » sur les discours des Actes — les discours d'évangélisation et les autres — nous retiendrons les suivantes : F. F. BRUCE, *The Speeches in the Acts of the Apostles*, London, Tyndale, 1943 ; R. J. DILLON, « The Prophecy of Christ and His Witnesses According to the Discourses of Acts », dans *New Testament Studies*, 32 (1986), p. 544-556 ; M. DUMAIS, « Le langage des discours missionnaires des Actes : une forme de langage symbolique », dans J. KREMER, *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie*, p. 467-474 ; P. GRELOT (avec la collaboration de M. DUMAIS), *Homélies sur l'Écriture à l'époque apostolique* (Introduction à la Bible, édition nouvelle, III, 8), Paris, Desclée, 1989, p. 99-145 ; U. RODRIGUEZ RUIZ, « Hacia una definición del "discurso misionero" : Los discursos misioneros de los Hechos de los Apóstoles a la luz de la retórica antigua », dans *Estudios Bíblicos*, 49 (1991), p. 425-450 ; J. SCHMITT, « La prédication apostolique. Les formes, le contenu », dans J.-J. WEBER, J. SCHMITT, *Où en sont les études bibliques ? Les grands problèmes actuels de l'exégèse*, Paris, Centurion, 1968, p. 107-133 ; J. SCHMITT, « Prédication apostolique », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol. 8, 1967-68, col. 246-273 ; P. SCHUBERT, « The Final Cycle of Speeches in the Book of Acts », p. 1-16 ; E. SCHWEIZER, « Concerning the Speeches in Acts », dans L. E. KECK, J. L. MARTYN (éditeurs), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Nashville, Abington Press, 1966, p. 208-216 ; R. C. TANNEHILL, « The Functions of Peter's Mission Speeches in the Narrative of

Pierre devant le Sanhédrin (5,29-32) et celui de Lystres (14,15-17) font, par contre, figure d'enfants « mal aimés ».

Bien qu'il soit impossible de rendre compte des multiples orientations prises par ces études particulières, nous en signalerons tout de même quelques aspects importants.

2.3.2. Tradition et rédaction

Tout d'abord, plusieurs travaux, surtout parmi les plus anciens, se sont davantage préoccupés de soumettre les discours à une analyse attentive, destinée à départager les éléments traditionnels reçus par Luc de ce qui relève de son activité rédactionnelle. L'application des méthodes et des principes de la *Formgeschichte* a donc, par le passé, profondément marqué les études sur les discours. Par exemple, les travaux de M. Dibelius et de C. H. Dodd insistant sur les éléments traditionnels des discours, en étaient venus à la conclusion que ces derniers donnaient directement accès au « noyau dur » du kérygme de la première prédication apostolique⁸⁰. Si une telle position tint lieu d'*opinio communis* pendant quelque temps, dès le début des années 50, le bel édifice construit par Dibelius et Dodd commença à se lézarder. En effet, P. Vielhauer, H. Conzelmann, C. A. Evans, E.

Acts », dans *New Testament Studies*, 37 (1991), p. 400-414 ; J. T. TOWNSEND, « The Speeches in Acts », dans *Anglican Theological Review*, 42 (1960), p. 150-158.

⁸⁰ M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 60), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, p. 120-162 ; C. H. DODD, *The Apostolic Preaching and its Developments*, London, Hodder and Stoughton, 1963, p. 20.

Haenchen et U. Wilckens montrèrent l'importance de l'activité rédactionnelle de Luc et conclurent que les discours des Actes expriment des conceptions spécifiquement lucaniennes⁸¹, conceptions qui ne se réduisent ni à celle de l'Église primitive, ni à celle de Pierre ou de Paul. C'est cette dernière opinion qui, dans l'ensemble, prévaut encore aujourd'hui⁸².

2.3.3. Structure semblable

Appartiennent également aux études plus anciennes celles qui se sont préoccupées du plan des discours d'évangélisation, surtout ceux adressés aux Juifs. Plusieurs exégètes ont en effet montré le caractère relativement homogène des discours ; une homogénéité qui résulte du fait qu'ils proposent les mêmes thèmes et suivent un même schéma. Ainsi, admet-on encore assez largement que les discours aux Juifs obéissent à un schéma en six points : 1- un exorde ; 2- un rappel du ministère terrestre de Jésus ; 3- la mention de la

⁸¹ P. VIELHAUER, « Zum "Paulinismus" der Apostelgeschichte », dans *Evangelische Theologie*, 10 (1950/51), p. 1-15 ; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1954 ; C. A. EVANS, « Kerygma » dans *The Journal of Theological Studies, New Series*, 7 (1956), p. 24-41 ; E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (H.A.W. Meyer Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961 ; U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*.

⁸² Pour une position contraire, voir : J. SCHMITT, « Les discours missionnaires des Actes et l'histoire des traditions prépaoliniennes », dans *Recherches de science religieuse*, 69 (1981), p. 165-180. Signalons également que si U. Wilckens avait, dans *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, fortement souligné la dimension rédactionnelle des discours, il semble qu'il soit revenu quelque peu sur ses positions puisque dans la troisième édition de son livre, paru en 1974, il a rajouté un chapitre intitulé *Hintergrund der*

crucifixion et de la mort ; 4- l'annonce explicite de la résurrection ; 5- l'interprétation de l'événement de la résurrection qui fait de Jésus le Messie ; 6- une exhortation finale qui invite les auditeurs à se repentir et à accueillir la Bonne Nouvelle⁸³.

Sans nous attarder à cette question, nous croyons tout de même nécessaire de faire remarquer que ce plan des discours d'évangélisation en « six points » semble reposer sur un présupposé qui oriente, voire conditionne, le lecteur dans son interprétation. Ce présupposé peut s'énoncer de la façon suivante : les discours d'évangélisation sont des discours christologiques et, conséquemment, ont un plan ou une structure qui sera elle-même christologique. D'un point de vue méthodologique, on peut se demander si un tel plan repose toujours sur des indices littéraires solides et s'il fait pleinement justice au contenu des discours d'évangélisation. Autrement dit, on a parfois l'impression que la question du plan des discours est posée à partir d'un présupposé interprétatif qui entraîne, dès le départ, une prise de position sur le sens du texte. Nous reviendrons sur cette question dans le cadre de notre recherche.

Missionsreden der Apostelgeschichte, dans lequel il se prononce pour le caractère amplement traditionnel des discours aux Juifs (*Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (édition de 1974), p. 187-224).

⁸³ Ce schéma en six points avait déjà été proposé par M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1961, p. 15-16. Voir aussi, avec quelques différences : C. H. DODD, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, p. 21-24. Pour d'autres schémas, en sept, huit ou même neuf points, voir les différents auteurs recensés par J. DUPONT, dans « Les discours de Pierre », p. 62.

2.3.4. Références à l'Ancien Testament

À partir des années 60, plusieurs études d'envergure ont porté sur une caractéristique particulière de l'oeuvre de Luc : le rôle et la place qu'y tient l'Ancien Testament⁸⁴. On sait, en effet, que Luc utilise des textes de l'Ancien Testament pour montrer comment, sous l'éclairage des textes anciens, la personne de Jésus Christ trouve toute sa signification et, inversement, comment les prophéties reçoivent, du fait de leur accomplissement en Jésus, une nouvelle actualité. Il n'est donc pas étonnant que les discours d'évangélisation, par leurs nombreuses références, tantôt explicites, tantôt implicites, à l'Ancien Testament⁸⁵ aient donné lieu à d'intéressantes études sur le sujet⁸⁶.

⁸⁴ Les travaux plus anciens portant sur l'utilisation, par Luc, de l'Ancien Testament ont voulu distinguer les citations rédactionnelles des citations dites *unselbständig*, c'est-à-dire traditionnelles. Telle est la perspective des études de : J. DUPONT, « L'interprétation des psaumes dans les Actes des Apôtres », dans *Études sur les Actes des Apôtres* (Lectio Divina, 45), Paris, Cerf, 1967, p. 283-307 ; J. DUPONT, « L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes », dans *Études sur les Actes des Apôtres*, p. 245-282 ; T. HOLTZ, *Untersuchungen über die Alttestamentlichen Zitate bei Lukas* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 104), Berlin, Akademie Verlag, 1968 ; M. RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (Studien zum Alten und Neuen Testament, 1), Gütersloh, G. Mohr, 1969 ; M. WILCOX, *The Semitisms of Acts*, Oxford, Clarendon, 1965.

⁸⁵ Par exemple : Ac 2,14-39 = Jl 3,1-5 ; Ps 16,8-11 ; Ps 110,1. Ac 3,11-26 = Is 52—53 ; Dt 18.15.18ss ; Gn 22,18. Ac 4,8-12 = 118,22 (?).

⁸⁶ Entre autres : D. L. BOCK, *Proclamation from Prophecy and Pattern : Lucan Old Testament Christology* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 12), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987 ; D. L. BOCK, « The Use of the Old Testament in Luke-Acts : Christology and Mission », dans D. J. LULL, *Society of Biblical Literature 1990 Seminar Papers*, Chico, Scholars Press, 1990, p. 494-511 ; R. L. BRAWLEY, « Voices of Scripture in Acts 13 », dans *Text to Text Pours Forth Speech. Voices of Scripture in Luke-Acts* (Indiana Studies in Biblical Literature), Bloomington, Indiana University Press, 1995 ; N. A. DAHL « The Story of Abraham in Luke-Acts », dans *Jesus in the Memory of the Early Church*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1976 ; R. J. DILLON, « The Prophecy of Christ and his Witnesses according to the Discourses of Acts », p. 544-556 ; 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), p. 576-610. [texte repris dans *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture*

De ces travaux, nous retenons les trois points suivants. 1- Une étude des discours d'évangélisation ne peut, au risque de gauchir le sens même du discours, faire abstraction de la part qui revient aux textes vétéro-testamentaires et de la place qu'ils jouent dans le message théologique des discours, et notamment dans celui de la christologie lucanienne.

(Lectio Divina, 91), Paris, Cerf, 1976, p. 155-200] ; J. DUPONT, « L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes », p. 245-282 ; C. A. EVANS, « The Prophetic Setting of the Pentecost Sermon », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 74 (1983), 148-150 ; M. GOURGUES, « Lecture christologique du psaume CX et fête de la Pentecôte », dans *La Revue Biblique*, 83 (1976), p. 5-24 ; M. GOURGUES, *À la droite de Dieu : Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110:1 dans le Nouveau Testament* (Études bibliques), Paris, Gabalda, 1978, p. 163-194 ; E. JACOB, « La pierre angulaire d'Ésaïe 28:16 et ses échos néotestamentaires » dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 75 (1995), p. 3-8 ; D. E. JOHNSON, « Jesus against the Idols : The Use of Isaianic Servant Songs in the Missiology of Acts », dans *The Westminster Theological Journal*, 52 (1990), p. 343-353 ; W. C. KAISER, « The Promise to David in Psalm 16 and its Application in Acts 2:25-33 and 13,31-37 », dans *Journal of the Evangelical Theological Society*, 23 (1980), p. 219-230 ; W. C. KAISER, « The Promise of God and the Outpouring of the Holy Spirit : Joel 2:28-32 and Acts 2:16-21 », dans M. INCH, R. YOUNGBLOOD, *The Living and Active Word of God : Studies in Honor of Samuel J. Schultz*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1983, p. 109-122 ; C. A. KIMBALL, *Jesus' Exposition of the Old Testament in Luke's Gospel* (Journal for the Study of the New Testament, 94), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994 ; D. P. MOESSNER, « Paul and the Pattern of the Prophet Like Moses in Acts », dans K. H. RICHARDS, (éditeur), *Society of Biblical Literature 1983. Seminar Papers*, Chico, Scholars Press, 1983, p. 203-212 ; R. F. O'TOOLE, « Acts 2:30 and the Davidic Covenant of Pentecost », dans *Journal of Biblical Literature*, 102 (1983), p. 245-258 ; R. F. O'TOOLE, « Parallels Between Jesus and Moses », dans *Biblical Theology Bulletin*, 20 (1990), p. 22-29 ; M. RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, Gütersloh, Gütersloher, 1969 ; M. RESE, « Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in den Reden des Apostelgeschichte », dans KREMER, J. (éditeur), *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie*, p. 61-79 ; E. RICHARD, « The Creative Use of Amos by the Author of Acts », dans *Novum Testamentum*, 24 (1982), p. 37-53 ; J. SCHLOSSER, « Moïse, serviteur du kérygme apostolique d'après Ac 3,22-26 », dans *Revue des Sciences religieuses*, 61 (1987), p. 17-31 ; M. L. STRAUSS, *The Davidic Messiah in Luke-Acts : The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 110), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995 ; H. VAN DE SANDT, « The Fate of the Gentiles in Joel and Acts 2. An Intertextual Study », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 66 (1990), p. 56-77 ; R. W. WALL, « Peter, "Son" of Jonah : The Conversion of Cornelius in the Context of Canon », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 29 (1987), p. 79-90.

Bien entendu, c'est la question de l'intertextualité qui se pose ici en filigrane⁸⁷. 2- Cependant, on peut se demander si, hormis cette perspective christologique, les études sur l'utilisation que Luc fait de l'Ancien Testament dans ses discours ont permis de mettre en relief d'autres aspects tout aussi importants, notamment au niveau de la théo-logie. Car, on doit tout de même admettre que le légitime désir de se livrer à une exégèse christologique des citations vétéro-testamentaires des discours n'exclut pas que, selon une autre perspective, on cherche à en saisir leur sens théo-logique⁸⁸. 3- La dernière remarque concerne la provenance des textes de l'Ancien Testament que l'on retrouve dans les discours. Jusqu'au milieu des années 60 on se limitait généralement à l'affirmation selon laquelle Luc citait toujours l'Ancien Testament selon la version de la LXX. Or, depuis l'étude de M. Wilcox, qui identifie vingt-quatre textes des Actes où l'Ancien Testament

⁸⁷ Par intertextualité, nous entendons la reprise ou l'insertion d'un texte — par exemple une citation du prophète Isaïe — dans un nouveau texte — par exemple, le discours programme à Nazareth (Lc 4,16-30 = Is 61,1). Marguerat et Bourquin relèvent trois catégories d'intertextualité : la citation directe, le plagiat et l'allusion (*La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, p. 129-139). Voir aussi G. GENETTE, *Figure III*, p. 225-267.

⁸⁸ À titre d'exemple, signalons simplement le fait suivant. On sait que le discours d'Ac 3,11-26 comporte une citation composite de Dt 18,15.18. Or, les explications sur le sujet se limitent habituellement à montrer comment, pour l'auteur des Actes et la communauté lucanienne, Jésus est non seulement un prophète mais un prophète semblable à Moïse ; en d'autres termes, un prophète que le Judaïsme postérieur identifiera à la personne du Messie: « C'est un prophète comme toi [Moïse] que je leur susciterai au milieu de leurs frères » (Dt 18,18). Le sens de la citation est ici résolument christocentrique. Par contre, bien peu d'attention a été accordée au fait que celui qui suscite un prophète tel que Moïse, c'est Dieu. Et, partant de là, on doit admettre que la citation de l'A.T. utilisée par Luc nous dit quelque chose de Dieu, elle est porteuse d'une théo-logie sur laquelle il est possible de réfléchir.

n'est pas cité selon la version de la LXX, le débat est à nouveau ouvert⁸⁹. Et il l'est d'autant plus que, sur les vingt-quatre textes en question, plusieurs se retrouvent dans les discours de Pierre, d'Étienne et de Paul où la citation se rapproche des Targums, du texte massorétique, ou de différentes versions grecques autres que celle de la LXX.

2.3.5. *Références à la littérature gréco-latine*

Si les discours font abondamment appel aux textes de l'Ancien Testament, pour plusieurs chercheurs — et bien que là-dessus leurs positions ne fassent pas l'unanimité —, il semble qu'une juste compréhension de ceux-ci implique qu'on les compare à d'autres types de discours que l'on retrouve dans la littérature ancienne et notamment dans l'historiographie gréco-romaine ou hellénistique⁹⁰. Comme dans le cas des références à l'Ancien Testament, c'est la question de l'intertextualité qui se trouve posée.

⁸⁹ M. WILCOX, *The Semitisms of Acts*, p. 20-55. Voir aussi : G. BETORI, « L'Antico Testamento negli Atti. Stato della ricerca e spunti di riflessione », dans *Rivista Biblica*, 32 (1984), p. 211-236 ; W. L. CLARKE, « The Use of the Septuagint in Acts », dans F. J. FOAKES JACKSON, K. LAKE (éditeurs), *The Beginnings of Christianity. Part I : The Acts of the Apostles*, vol. 2, London, Macmillan, 1922, p. 66-105 ; T. HOLTZ, *Untersuchungen über die alttestamentliche Zitate bei Lukas* (Texte und Untersuchungen der altchristlichen literatur, 104), (Holtz tente de démontrer que Luc cite l'Ancien Testament selon une autre version que celle de la LXX, notamment lorsqu'il fait référence au corpus prophétique et en particulier lorsqu'il cite Isaïe).

⁹⁰ Parmi les nombreuses études sur le sujet, signalons celles plus récentes de : L. C. A. ALEXANDER, « Acts and Ancient Intellectual Biography », dans A. D. CLARKE, B. W. WINTER (éditeurs), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, vol. 1, Grand Rapids/Carlisle, Eerdmans/Paternoster, 1993, p. 31-63 ; D. E. AUNE, *The New Testament in its Literary Environment*, Philadelphia, Westminster Press, 1987, p. 77-157 ; D. W. PALMER, « Acts and the Ancient Historical Monograph », dans A. D. CLARKE, B. W. WINTER, *The Book of Acts and Its Ancient Literary Settings*,

Le nombre et la variété des études parues sur le sujet nous oblige à n'en signaler que les aspects les plus importants. 1- Tout d'abord, on remarque que la question des ressemblances entre les discours lucaniens et ceux que l'on retrouve chez les auteurs de l'antiquité s'appuie, *grosso modo*, sur le présupposé beaucoup plus large qui implique la reconnaissance de la valeur et de la fidélité historiques des Actes. C'est là une tendance assez répandue du côté de l'exégèse anglo-saxonne, tendance que l'on distingue habituellement, parfois au risque de simplifier, de l'exégèse allemande davantage préoccupée de la valeur théologique des Actes⁹¹. On ne compte plus les études qui concernent la mise en rapport du récit des Actes avec celles produites par les historiens gréco-latins, comme par exemple, Denys d'Halicarnasse⁹². 2- Si Luc a fait œuvre d'historien et si, à ce titre, il s'est inspiré des critères de l'historiographie de son époque, cela n'est pas sans incidence pour les discours qui jalonnent son oeuvre. En effet, on sait que si l'historiographie ancienne considère qu'une oeuvre bien composée doit comprendre

Vol. 1, p. 1-29 ; G. R. STERLING, *Historiography and Self-Definition : Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Leiden, E. J. Brill, 1992, p. 363-369.

⁹¹ C. K. BARRETT, *Luke the Historian in Recent Study*, London, Epworth, 1961 ; F. F. BRUCE, « The Acts of the Apostles : Historical Record or Theological Reconstruction ? », dans W. HAASE (éditeur), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. 17, no 5, Berlin, de Gruyter, 1985, p. 2569-2603 ; W. W. GASQUE, « The Book of Acts and History », dans R. A. GUELICH, *Unity and Diversity in New Testament Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, p. 54-72 ; I. H. MARSHALL, *Luke. Historian and Theologian*, Grand Rapids, Zondervan, 1989.

⁹² E. PLÜMACHER, « Die Missionsreden der Apostelgeschichte und Dionys von Halikarnass », dans *New Testament Study*, 39 (1993), p. 161-177.

un certain nombre de discours, le but de ceux-ci, rappelle entre autres Thucydide⁹³, n'est pas tant de transmettre ce que les personnages — dans le cas qui nous occupe, Pierre et Paul — ont réellement dit dans telle ou telle circonstance que de transmettre ce qu'ils auraient dû ou ce qu'ils auraient pu dire. Bref, les discours qui jalonnent un ouvrage historique se doivent d'être compris d'après le rôle qu'ils jouent dans l'ensemble de l'ouvrage⁹⁴. 3- Fidèle à cette manière de voir, on ne peut passer sous silence les travaux de E. Plümacher⁹⁵ — dont certains signaleront le caractère unilatéral⁹⁶ — qui a, entre autres

⁹³ « J'ajoute qu'en ce qui concerne les discours prononcés par les uns et les autres [...] il était bien difficile d'en reproduire la teneur même avec exactitude [...] : j'ai exprimé ce qu'à mon avis ils auraient pu dire qui répondait 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 » (THUCYDIDE, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse* (Collection des Universités de France), livre I, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 14 (livre 1, § XXII, 1))

⁹⁴ M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*; p. 120-162 ; S. E. FORTER, « Thucydides 1.22.1 and Speeches in Acts : is There a Thucydidean View ? », dans *Novum Testamentum*, 32 (1990), p. 121-142 ; T. F. GLASSON, « The Speeches in Acts and Thucydides », dans *Expository Times*, 76 (1964-65), p. 165. Voir aussi l'excellente étude de W. C. VAN UNNIK, « Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography », dans J. KREMER, *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie*, p. 37-60 ; ainsi que L. ALEXANDER, « Luke's Preface in Context of Greek Preface-Writing », dans *Novum Testamentum*, 28 (1986), p. 48-74 ; D. L. BARR, J. L. WENTLING, « The Conventions of Classical Biography and the Genre of Luke-Acts », dans C. H. TALBERT, *New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*, New York, Crossroad, 1984 ; D. W. J. GILL, B. W. WINTER, « Acts and Roman Religion », dans D. W. J. GILL, B. W. WINTER, *The Book of Acts in Its Greco-Roman Settings*, vol. 2, p. 79-103 ; C. J. HEMER, « Luke the Historian », dans *Bulletin of the John Rylands Library*, 60 (1977), p. 28-51 ; C. J. HEMER, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1989 ; G. H. R. HORSLEY, « Speeches and Dialogue in Acts », dans *New Testament Studies*, 32 (1986), p. 609-614 ; D. L. MEALAND, « The Close of Acts and Its Hellenistic Greek Vocabulary », dans *New Testament Studies*, 36 (1990), p. 583-597 ; D. L. MEALAND, « Hellenistic Historians and the Style of Acts », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 82 (1991), p. 42-66 ; M. L. SOARDS, « The Speeches in Acts in Relation to Other Pertinent Ancient Literature », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 70 (1994), p. 65-90 ; L. WILLS, « The Form of the Sermon in Hellenistic Judaism and Early Christianity », dans *Harvard Theological Review*, 77 (1984), p. 277-299.

⁹⁵ E. PLÜMACHER, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 9), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972 ; E. PLÜMACHER,

choses, dégagé six points de ressemblance entre les discours d'évangélisation et ceux de la littérature gréco-latine, ressemblances qui donnent à penser que les premiers se sont inspirés des seconds⁹⁷.

Sans nier la pertinence ou l'utilité de telles études, on doit tout de même reconnaître que, prises de manière unilatérale et sans nuance, elles risquent de faire oublier que les discours des Actes s'apparentent tout autant sinon plus à ceux de l'Ancien Testament, et ce tant par le style et le vocabulaire utilisés que par le contenu qui est présenté.

2.3.6. Discours et texte occidental

Au cours des dernières années quelques contributions sur les discours d'évangélisation ont voulu faire écho aux recherches en matière de critique textuelle sur la

« Lukas als griechischer Historiker », dans *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft Supplement*, vol. 14, Stuttgart, J. B. Metzler, 1974, col. 235-264 ; E. PLÜMACHER, « Wirklichkeitserfahrung und Geschichtsschreibung bei Lukas. Erwägungen zu den Wir-Stücken der Apostelgeschichte », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 68 (1977), p. 2-22 ; E. PLÜMACHER, « Die Apostelgeschichte als historische Monographie », dans J. KREMER, *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie*, p. 457-466.

⁹⁶ M. DUMAIS, « Les Actes des Apôtres. Bilan et orientation », p. 325.

⁹⁷ Ces six points de ressemblance sont les suivants : 1) les discours sont souvent insérés de manière plutôt lâche dans le contexte narratif qui les précède ou qui les suit (E. PLÜMACHER, « Lukas als griechischer Historiker », col. 244-245) ; 2) ils coïncident souvent avec un point tournant dans le récit (« Lukas als griechischer Historiker », col. 247) ; 3) ils n'hésitent pas à faire appel à des événements marquants du passé (« Lukas als griechischer Historiker », col. 249) ; 4) ils sont souvent interrompus par la reprise de la narration et l'arrivée d'un événement inattendu (voir Ac 4,1 ; 22,22) (« Lukas als griechischer Historiker », col. 249) ; 5) ils comportent, d'un point de vue littéraire, un certain nombre de mots ou d'expressions tirés du grec ancien (ici, Plümacher fait référence aux citations de la LXX) (« Lukas als griechischer Historiker », col. 250-254) ; 6) enfin, les discours n'hésitent pas à utiliser un certain nombre

valeur du texte occidental des Actes⁹⁸. À ce chapitre, R. S. Mackenzie et J. Rius-Camps ont publié des études portant respectivement sur le discours d'Ac 2,14-39 ; 4,8-12 ; 10,34-43 ; 13,16-41 ; 17,22-31 tels qu'on les retrouve dans le « texte occidental »⁹⁹. Bien qu'il s'agisse là d'une question d'actualité, notre recherche se limitera à la recension alexandrine, à savoir celle qu'adopte le Nouveau Testament grec d'Aland. Tout au plus, il se peut que, de manière tout à fait exceptionnelle, nous citons ici où là la recension occidentale du texte des Actes lorsque cela s'avérera pertinent pour notre sujet.

2.3.7. Contenu des discours

Notre première observation sur le sujet reprend ce que nous avons insinué à maintes reprises, à savoir : les discours — comme du reste l'ensemble des Actes — ont été, quant à leur contenu, *quasi* exclusivement étudiés d'un point de vue christologique, ce qui laisse

d'archaïsmes pour convaincre l'auditeur de l'authenticité du message (« Lukas als griechischer Historiker », col. 254-255).

⁹⁸ Depuis les vingt dernières années, des spécialistes se sont penchés sur le texte occidental des Actes des Apôtres pour en montrer non seulement la valeur mais également le caractère typiquement lucanien : M.-E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *Le texte occidental des Actes des Apôtres. Reconstitution et Réhabilitation*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1984 ; É. DELEBECQUE, *Les deux Actes des Apôtres* (Études bibliques, Nouvelle série, 6), Paris, Gabalda, 1986 ; W. A. STRANGE, *The Problem of the Text of Acts*, Cambridge, University Press, 1992.

⁹⁹ J. RIUS-CAMPS, « Las variantes de la Recensión Occidental de los Hechos de los Apóstoles (V) (Hch 2,14-40) », dans *Filología Neotestamentaria*, 8 (1995), p. 63-78 ; J. RIUS-CAMPS, « Las variantes de la Recensión Occidental de los Hechos de los Apóstoles (VII) (Hch 3,1-26) », dans *Filología Neotestamentaria*, 9 (1996), p. 61-76. Voir aussi : É. DELEBECQUE, « 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 ; T. C. G. GEER, « The Presence and Significance of Lucanisms in the "Eastern" Texts of Acts », dans *Journal*

trop souvent dans l'ombre la théo-logie¹⁰⁰. Et encore, il faut ajouter que ces études de christologie, même si elles sont nombreuses, demeurent partielles, au point où un ouvrage d'ensemble sur la question fait actuellement défaut. L'absence d'une telle recherche a d'ailleurs pour conséquence de soulever plusieurs questions fondamentales dont les réponses ne sont guères assurées : y a-t-il une ou plusieurs christologies à l'intérieur des Actes ? y a-t-il une christologie des discours et une christologie des sections narratives ? quelles en sont les sources ou les matériaux ? quelle part la christologie des discours fait-elle aux titres christologiques ? en quoi cette christologie est-elle différente de celle du

for the Study of the New Testament, 39 (1990), p. 59-76 ; R. S. MACKENZIE, « The Western Text of Acts. Some Lucanisms in Selected Sermons », dans *Journal of Biblical Literature*, 104 (1985), p. 637-650.

¹⁰⁰ Les statistiques de F. Bovon sur le sujet ont de quoi faire réfléchir : « Une quinzaine de monographies, plus de cent-cinquante articles, sans compter plusieurs thèses inédites, tel est le bilan des travaux parus ces vingt-cinq dernières années sur la christologie des Actes des Apôtres » (*Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, p. 131). Voir aussi la bibliographie de A. J. MATTILL, M. B. MATTILL, *A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles* (New Testament Tools and Studies, 7), Leiden, E. J. Brill, 1966, p. 274-281. Parmi les études sur la christologie des Actes (ou de Luc-Actes) on pourra consulter, entre autres : C. K. BARRETT, « Submerged Christology in Acts », dans C. BREYTENBACH, H. PAULSEN (éditeurs), *Anfänge der Christologie : Festschrift für Ferdinand Hahn zum 65*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 237-244 ; H. D. BUCKWALTER, *The Character and Purpose of Luke's Christology* (Society for New Testament Studies Monograph Series, 89), Cambridge, Cambridge University Press, 1996 ; D. M. CRUMP, *Jesus the Intercessor. Prayer and Christology in Luke-Acts* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2.49), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1992 ; F. W. DANKER, « Graeco-Roman Cultural Accommodation in the Christology of Luke-Acts », dans K. H. RICHARDS, (éditeur), *Society of Biblical Literature 1983. Seminar Papers*, p. 391-414 ; E. FRANKLIN, *Christ the Lord : A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*, London, S.P.C.K., 1975 ; G. E. LADD, « The Christology of Acts », dans *Found*, 11 (1968), p. 27-41 ; G. W. H. LAMPE, « The Lucan Portrait of Christ », dans *New Testament Studies*, 2 (1955), p. 160-175 ; G. W. MACRAE, « "Whom Heaven Must Receive Until the Time" : Reflections on the Christology of Acts », dans *Interpretation*, 27 (1973), p. 151-165 ; C. F. D. MOULE, « The Christology of Acts », dans L. E. KECK, J. L. MARTIN (éditeurs), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, p. 159-185 ; C. H. TALBERT, « An Anti-Gnostic Tendency in Lucan Christology », dans *New Testament Studies*, 14 (1967), p. 259-271.

troisième évangile, etc. ? Au-delà de ces questions, la recherche sur la christologie des discours a tout de même permis d'éclairer quelques points parmi les suivants.

Tout d'abord, tel que nous l'avons signalé plus haut (point 2.3.2), bon nombre de recherches sur le contenu christologique des discours ont été marquées par le développement et l'application des principes de la *Formgeschichte*. Il s'agissait donc, suivant cette « école », de faire la part entre les éléments de christologie plus anciens que Luc avait reçus de la tradition et sa propre pensée christologique qu'il développe et qu'il essaie de transmettre, par le biais des discours, à la communauté à laquelle il s'adresse. Sur ce point, on considère donc comme bien établi le fait que, si la christologie des Actes s'enracine dans des traditions plus ou moins anciennes, elle n'en demeure pas moins une christologie profondément rédactionnelle, qui nous renseigne sur la vision que Luc a du Christ. Il est cependant surprenant que l'application des principes de la *Formgeschichte* se soit limitée aux questions de christologie et qu'on n'ait pas senti le besoin d'entreprendre une démarche semblable pour déterminer ce qui, dans la manière lucanienne de présenter Dieu — sa théo-logie —, vient de la tradition et ce qui relève de l'activité rédactionnelle de l'auteur.

Comme second point, on notera que la fameuse opposition entre la christologie de la gloire et de la résurrection, développée par Luc, et la christologie de la mort et de la croix, prônée par Paul, est de moins en moins admise. Proposée par Käsemann, l'opposition

semble aujourd'hui, à la fois trop radicale et aussi ne pas suffisamment tenir compte de toute une série de textes qui, dans les Actes, font référence au rejet, aux souffrances et à la mort de Jésus¹⁰¹. Sur ce point, les discours constituent des témoins éloquentes avec, entre autre, l'utilisation de verbes ou d'expressions comme : ἔκδοτον (2,23), ἀνείλατε (2,23 ; 10,39), παρεδώκατε (3,13), ἠρνήσασθε (3,13), ἐσταυρώσατε (4,10), διεχειρίσασθε + κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου (5,30), ἀνείλαν + κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου (10,39), κρίναντες (13,27), ἀναιρεθῆναι (13,28). Que les souffrances et la croix restent donc étroitement associées au mystère de la résurrection et, qu'en ce sens elles fassent partie de l'événement eschatologique, cela semble désormais bien assuré. Reste qu'on est encore ici au registre de la christologie, non de la théologie proprement dite. Signalons, comme intimement liés à cette question de la mort et des souffrances de Jésus, les travaux qui, ces dernières années, ont voulu repenser, surtout à

¹⁰¹ Sur cette question, l'article de A. George demeure un classique (« Le sens de la mort de Jésus pour Luc », dans *La Revue Biblique*, 80 (1973), p. 186-217). Voir aussi : C. K. BARRETT, « *Theologia crucis — In Acts ?* », dans C. ANDRESEN, G. KLEIN (éditeurs), *Theologia crucis — signum crucis : Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1979, p. 73-84.B ; P. DOBLE, *The Paradox of Salvation. Luke's Theology of the Cross*, (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 87), London, Cambridge University Press, 1996 ; R. H. FULLER, « Luke and the Theologia Crucis », dans D. DURKEN (éditeur), *Sin, Salvation, and the Spirit*, Collegeville, Liturgical Press, 1979, p. 214-220 ; S. R. GARRETT, « The Meaning of Jesus' Death in Luke », dans *Word and World*, 12 (1992), p. 11-16 ; B. R. GAVENTA, « Toward a Theology of Acts. Reading and Rereading », dans *Interpretation*, 42 (1988), p. 146-157 ; J. KODELL, « Luke's Theology of the Death of Jesus », dans D. DURKEN (éditeur), *Sin, Salvation, and the Spirit*, p. 214-220 ; D. P. MOESSNER, « The Christ Must Suffer, the Church Must Suffer : Rethinking the Theology of the Cross in Luke-Acts », dans D. J. LULL (éditeur), *Society of Biblical Literature 1990 Seminar Papers*, p. 165-195 ; D. L. TIEDE, « Contending with God : The Death of Jesus and the Trial of Jesus in Luke-Acts », dans B. A. PEARSON et autres (éditeurs), *The Future of Early Christianity : Essays in Honor of Helmut Koester*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, p. 301-308 ; J. B. TYSON, *The Death of Jesus in Luke-Acts*, Columbia, University of South Carolina Press, 1986 ; R. F.

partir des textes provenant des discours, le rôle des Juifs et du Peuple d'Israël dans la condamnation à mort de Jésus¹⁰². Mais on n'a pas traité de manière aussi complète et fouillée le rôle que semble tenir Dieu dans la mort de Jésus¹⁰³.

Troisièmement, on remarque que les études sur les titres christologiques utilisés dans les discours sont aussi nombreuses que celles sur les « titres théologiques » (θεός, κύριος, πατήρ) sont rares. On sait, en effet, que les discours utilisent une gamme impressionnante de titres christologiques, empruntés à l'Ancien Testament, qui témoigne de la diversité des perspectives christologiques. Jésus est donc présenté comme : le Saint, le Serviteur, le Messie, le Fils, le Seigneur, le Sauveur, le Juste, l'initiateur de la vie, la Pierre

ZEHNLE, « The Salvific Character of Jesus's Death in Lucan Soteriology », dans *Theological Studies*, 30 (1969), p. 420-444.

¹⁰² R. L. BRAWLEY, *Luke-Acts and the Jews : Conflict, Apology, and Conciliation* (Society of Biblical Literature Monograph Series, 33), Atlanta, Scholars Press, 1987 ; L. GASTON, « Anti-Judaism and the Passion Narrative in Luke-Acts », dans *Anti-Judaism in Early Christianity*, vol. I, *Paul and the Gospel* (Studies in Christianity and Judaism, 2), Waterloo, Wilfrid Laurier Press, 1986, p. 127-153 ; J. JERVELL, *Luke, and the People of God : A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis, Augsburg, 1972 ; F. J. MATERA, « Responsibility for the Death of Jesus according to the Acts of the Apostles », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 39 (1990), p. 77-93 ; M. RESE, « Die Aussagen über Jesu Tod und Auferstehung in der Apostelgeschichte: ältestes Kerygma oder lukanische Theologumena ? », dans *New Testament Studies*, 30 (1984), p. 335-353 ; J. T. SANDERS, *The Jews in Luke-Acts*, Philadelphia, Fortress Press, 1987 [insiste sur l'anti-judaïsme de Luc] ; R. C. TANNEHILL, « Israel in Luke-Acts », dans *Journal of Biblical Literature*, 104 (1985), p. 69-85 ; J. TYSON, *The Death of Jesus in Luke-Acts*, Columbia, University of South Carolina Press, 1986 ; J. R. WILCH, « Jewish Guilt for the Death of Jesus — anti-Judaism in the Acts of the Apostles », dans *Lutheran Theological Journal*, 18 (1984), p. 49-58 ; S. G. WILSON, « The Jews and the Death of Jesus in Acts », dans *Anti-Judaism in Early Christianity*, vol. I, *Paul and the Gospel* (Studies in Christianity and Judaism, 2), Waterloo, Wilfrid Laurier Press, 1986, p. 155-164.

¹⁰³ R. L. MOWERY, « The Divine Hand and the Divine Plan in the Lukan Passion », p. 558-575.

angulaire, etc¹⁰⁴. La majorité des grandes études sur les titres christologiques ont été faites selon les principes de la critique rédactionnelle et datent, pour la plupart, des années 60 et 70. Et si plusieurs travaux se sont imposés par leur qualité, il semble qu'on ne considère plus aujourd'hui les titres christologiques comme la voie d'accès principale au Christ des Actes.

Terminons par quelques remarques sur les discours à Lystres (14,15-17) et à Athènes (17,22-31) qui coïncident avec l'entrée du message chrétien dans le monde grec. Ainsi, pour les Lycaoniens, la Bonne Nouvelle que vient leur annoncer Paul ne porte pas sur la personne du Christ — qui du reste n'est jamais mentionné — mais elle consiste essentiellement à se détourner « des choses vaines » pour ensuite « se tourner vers le Dieu vivant qui a créé le ciel et la terre [...] » (14,15). Dans le discours à Athènes, c'est aussi un

¹⁰⁴ T. BALLARINI, « ARCHÉGOS (Acti 3,15 ; 5,31 ; Ebr 2,10 ; 12,2) : autore o condottiero ? », dans *Sacra Doctrina*, 16 (1971), p. 535-551 ; F. BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, p. 189-210 ; D. M. CRUMP, *Jesus the Intercessor : Prayer and Christology in Luke-Acts* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/49), Tübingen, Mohr, 1992 ; J. DUPONT, « Jésus, Messie et Seigneur dans la foi des premiers Chrétiens », dans *Études sur les Actes des Apôtres*, p. 367-390 [texte repris de *Vie Spirituelle*, 83 (1950), p. 385-416] ; J. DUPONT, « Les discours missionnaires des Actes des Apôtres », p. 50-60 ; E. FRANKLIN, *Christ the Lord. A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*, London, S.P.C.K., 1975 ; M. D. HOOKER, *Jesus and the Servant : The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*, London, S.P.C.K., 1959 ; D. L. JONES, « The Title CHRISTOS in Luke-Acts », dans *Catholic Biblical Quarterly*, 32 (1970), p. 69-76 ; J. E. MÉNARD, « *Pais Théou* as Messianic Title in the Book of Acts », dans *Catholic Biblical Quarterly*, 19 (1957), p. 83-92 ; E. RICHARD, « Jesus' Passion and Death in Acts », dans D. D. SYLVA (éditeur), *Reimagining the Death of the Lukan Jesus* (Bonner Biblische Beiträge, 73), Frankfurt, Verlag Anton Hain, 1990, p. 125-152 et 204-210 ; M. L. STRAUSS, *The Davidic Messiah in Luke-Acts : The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology* (Journal for the Study of the New Testament Supplements Series, 110), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995 ; U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, p. 155-178 ; J. A. ZIESLER, « The Name of Jesus in the Acts of the Apostles », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 4 (1979), p. 28-41.

contenu fortement théo-logique qui est longuement développé (vv. 22-30), bien que, dans ce cas, le dernier verset fasse référence — sans le nommer directement — à « l'homme » que Dieu a « ressuscité d'entre les morts » (v. 31). Une lecture attentive du verset confirme cependant le lien étroit qui unit Dieu et Jésus ; ce dernier étant celui par qui Dieu — seul sujet actif de la phrase — exerce son pouvoir judiciaire sur le monde¹⁰⁵. L'affirmation de la résurrection qui suit va dans ce sens puisqu'elle est présentée comme la garantie de cette mission judiciaire que Dieu confie à Jésus.

Ce caractère théo-logique des discours à Lystres et à Athènes a été diversement interprété, quoique, le plus souvent, l'absence ou le peu de place faite à la christologie semble susciter un malaise. Ainsi, pour certains, l'annonce faite aux Lycaoniens, parce qu'elle ne comporte aucun contenu christologique, serait « inachevée »¹⁰⁶ ou encore elle ne serait qu'une « ébauche »¹⁰⁷ de la Bonne Nouvelle. Contre ce genre d'interprétation, la thèse de M. Fournier, récemment publiée, propose une double analyse du discours à Lystres à l'aide des méthodes rhétorique et sémiotique, et conclut que ce discours, malgré son

¹⁰⁵ « La résurrection de Jésus n'est mentionnée que comme la garantie donnée par Dieu du rôle de Juge suprême qui a été dévolu à Jésus » (J. DUPONT, « Le discours à l'Aréopage (Ac 17,22-31) », p. 404).

¹⁰⁶ L. LEGRAND, « 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 biblique offertes à Pierre Grelot*, Département des études bibliques de l'Institut catholique de Paris, Paris, Desclée, 1987, p. 244. M. Dumais utilise quant à lui l'expression « kérygme incomplet » (M. DUMAIS, *Communauté et mission. Une lecture des Actes des Apôtres pour aujourd'hui* (Relais — Études, 10), Paris, Desclée, 1992, p. 165. Position reprise dans la seconde édition de ce volume, parue en 2000. Voir p. 158).

caractère exclusivement théo-logique, constitue une « proclamation de la Bonne Nouvelle »¹⁰⁸. Dans le cas du discours à Athènes, on considère parfois que l'annonce christologique *aurait normalement dû être développée davantage*, si la moquerie de certains auditeurs et la fin de non-recevoir des autres (17,32) ne l'avait interrompue. J. Dupont, pour sa part, estime que le corps du discours à l'Aréopage (17,22-29) et le message théo-logique dont il est porteur, n'est qu'une longue entrée en matière qui permet d'en arriver à l'essentiel du message, à savoir l'affirmation de la résurrection de Jésus (17,30-31)¹⁰⁹. Plus radicale encore est l'interprétation donnée par le commentateur de la *Bible de Jérusalem* qui parle de « l'échec » de la prédication à Athènes¹¹⁰. À l'opposé, E. Schweizer croit plutôt que le discours à Athènes, parce qu'il s'adresse à des non-Juifs, remplace l'annonce christologique par l'annonce du Dieu unique et, de ce fait, il conclut que cette

¹⁰⁷ S. LÉGASSE, « Le discours de Paul à Lystres (Actes 14,15-17) », dans J. DORÉ, C. THEOBALD, (éditeurs), *Penser la foi : Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, Cerf/Assas Éditions, 1993, p. 127.

¹⁰⁸ M. FOURNIER, *The Episode at Lystra. A Rhetorical and Semiotic Analysis of Acts 14:7-20a* (American University Studies. Series VII, Theology and Religion, 197), New-York, P. Lang, 1997, p. 161-162. Par ailleurs, il est vrai que plus loin Fournier affirme, toujours à propos d'Ac 14 : « In this sense, the Kerygma is incomplete » (p. 195, note 50). Est-ce à dire alors que Fournier entend faire la distinction entre le « kérygme » proprement dit — dès lors compris exclusivement comme une annonce explicite de Jésus Christ — et la « Bonne Nouvelle » ou « l'Évangile » — compris de manière plus large et touchant les questions de christologie, de théo-logie, de salut, de pardon des péchés, etc. ? Difficile à dire. Voir aussi M. DUMAIS, *Communauté et Mission*, 1992, p. 195 [voir également la nouvelle édition (2000), p. 158].

¹⁰⁹ J. DUPONT, « Le discours à l'Aréopage (Ac 17,22-31) », p. 407.

¹¹⁰ *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1986, p. 1598 (note j). Le commentaire de la *Traduction œcuménique de la Bible* est plus nuancé puisqu'on y parle d'un « succès qui semble avoir été modeste ». Contre les interprétations qui vont dans le sens d'un insuccès de la prédication à Lystres et à Athènes, voir : M. DUMAIS, *Communauté et mission. Une lecture des Actes des Apôtres pour aujourd'hui* (Relais — Études, 10), Paris, Desclée, 1992, p. 169.

annonce christologique (17,30-31) n'est qu'un « appendice au discours » et qu'elle n'y joue aucun rôle structurant¹¹¹.

Comme dans le cas des annonces missionnaires en milieu juif, la question de la structure des discours à Lystres et à Athènes a été l'objet de plusieurs études. Prenons, à titre d'exemple, le cas du discours à l'Aréopage dont les résultats des recherches sont loin de concorder. J. Dupont, par exemple, propose un plan en deux parties (vv. 24-25 et vv. 26-29) qu'encadre une introduction (vv. 22b-23) et une conclusion christologique (vv. 30-31)¹¹². H. Conzelmann propose lui aussi une structure en deux parties, mais dont la division est assez différente (1^{re} partie = vv. 24-29 et 2^e partie (qui correspond à la conclusion du plan de Dupont = vv. 30-31)¹¹³. E. Des Places¹¹⁴ et P. Auffret¹¹⁵ proposent, chacun de leur côté, une structure concentrique du discours. Dans le cas de Des Places, c'est le v. 27a (« C'était pour qu'ils cherchent Dieu ») qui constituerait la pointe émergente du discours. Cette diversité des résultats quant à l'organisation du discours s'explique en partie, par l'utilisation d'approches différentes : approche tantôt thématique (Conzelmann), tantôt structurelle (Des Places, Auffret), tantôt à la fois thématique et structurelle (Dupont).

¹¹¹ E. SCHWEIZER, « Concerning the Speeches in Acts », p. 213.

¹¹² J. DUPONT, « Le discours à l'Aréopage (Ac 17,22-31) », p. 391-396.

¹¹³ H. CONZELMANN, « The Address of Paul on the Areopagus », dans L. E. KECK, J. L. MARTYN, *Studies in Luke-Acts*, p. 217-230 (Voir p. 226).

¹¹⁴ E. des PLACES, *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiments religieux dans la Grèce antique*, Paris, A. et J. Picard et cie, 1969, p. 354-368.

La longueur et la complexité du discours à Athènes rend plus difficile la tâche d'en préciser le contenu. On n'a qu'à parcourir les études sur le sujet pour voir que les exégètes ne s'entendent pas toujours lorsque vient le temps de déterminer quel est le thème majeur du message que Paul livre à l'Aréopage. À titre d'exemple, on peut penser à l'étude de R. F. O'Toole qui tente de démontrer que le discours s'articule autour de deux thèmes principaux que sont l'ignorance et le culte¹¹⁶. Les Athéniens seraient donc *ignorants* quant au *vrai culte* qui doit être rendu à Dieu ; ce vrai culte étant compris comme la reconnaissance de ce que Dieu a fait en la personne de Jésus Christ. Une tout autre ligne d'interprétation est proposée par J. Calloud qui, dans une analyse sémiotique du même discours, en vient à la conclusion que le thème majeur porte sur le Dieu créateur¹¹⁷. Dieu se présente donc comme l'énonciateur du *poème* de la création auquel l'homme est invité à répondre en participant à cette activité poétique.

Les sources et l'arrière-plan du discours à Athènes sont sans doute l'une des questions qui ont le plus monopolisé l'attention des chercheurs. De l'abondante littérature sur le sujet nous retenons les trois tendances interprétatives suivantes. Selon la première, le discours à l'Aréopage est un discours grec où dominant les idées de la philosophie

¹¹⁵ P. AUFFRET, « Essai sur la structure littéraire du discours d'Athènes (Act XVII,23-31), dans *Novum Testamentum*, 20 (1978), p. 185-203. Cette structure est également reprise par R. F. O'TOOLE, « Paul at Athens and Luke's Notion of Worship », dans *Revue Biblique*, 89 (1982), p. 185-197.

¹¹⁶ R. F. O'TOOLE, « Paul at Athens and Luke's Notion of Worship », p. 185-197.

stoïcienne¹¹⁸. Selon la seconde, l'arrière-plan du discours se trouverait dans l'Ancien Testament¹¹⁹. Enfin, la troisième ligne d'interprétation : c'est dans le judaïsme hellénistique qu'il faudrait chercher l'arrière-plan de la pensée du discours¹²⁰. On sent bien pourtant que le texte résiste à une ligne de sens qui exclurait les deux autres¹²¹. D'ailleurs, il faut se rappeler que des études, dont celle de M. Hengel¹²², ont montré que, dès la fin du IV^e siècle av J.C., le judaïsme — et même le judaïsme palestinien — se trouve sous l'influence de la

¹¹⁷ J. CALLOUD, « Paul devant l'Aréopage d'Athènes. Actes 17,16-34 », dans *Recherches de science religieuse*, 69 (1981), p. 209-248.

¹¹⁸ D. L. BALCH, « The Areopagus Speech : An Appeal to the Stoic Historian Posidonius against Later Stoics and the Epicureans », dans D. L. BALCH, E. FERGUSON, W. A. MEEKS (éditeurs), *Greeks, Romans, and Christians. Essays for A. J. Malherbe*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, p. 52-79 ; N. CLAYTON CORY, « Hellenistic Philosophies and the Preaching of the Resurrection (Acts 17:18.32) », dans *Novum Testamentum*, 39 (1997), p. 21-39 ; E. des PLACES, *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiments religieux dans la Grèce antique*, p.329-361 ; J. DUPONT, « Le discours à l'Aréopage (Ac 17,22-31) », p. 398-423 ; M. J. EDWARDS, « Quoting Aratus : Acts 17,28 », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 83 (1992), p. 266-269 ; J.-C. LEBRAM, « Der Aufbau der Areopagrede », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 55 (1964), p. 221-243 ; J. MARCUS, « Paul at the Areopagus, Window on the Hellenistic World », dans *Biblical Theology Bulletin*, 39 (1988), p. 143-148 ; K. L. MCKAY, « Foreign Gods Identified in Acts 17:18 », dans *Tyndale Bulletin*, 45 (1994), p. 3-13 ; K. O. 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 ; T. F. TORRANCE, « Phusikos kai theologikos logos. St Paul and Athenagoras at Athens », dans *Scottish Journal of Theology*, 41 (1988), p. 11-26 ; T. L. WILKINSON, « Acts 17 : The Gospel related to Paganism », dans *Vox Reformata*, 35 (1980), p. 1-14.

¹¹⁹ Sur ce point, l'étude de A.-M. Dubarle demeure toujours actuelle (« Le discours à l'Aréopage (Actes 17,22-31) », p. 576-610).

¹²⁰ G. R. STERLING, *Historiography and Self-Definition : Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Leiden, E. J. Brill, 1992.

¹²¹ J. Dupont résume finement cette problématique lorsqu'il dit : « En continuité avec la tradition missionnaire du judaïsme hellénistique, le discours à l'Aréopage emprunte certains de ses éléments à la culture hellénistique, mais c'est pour les replacer dans le cadre d'une pensée biblique » (« Le discours à l'Aréopage (Ac 17,22-31) », p. 403).

¹²² M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus : Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.v.Chr.*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 10), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1969.

civilisation et de la pensée grecque et que, pour cette raison, il est pour le moins hasardeux d'opposer judaïsme palestinien et judaïsme hellénistique comme on ne manque pas de le faire avec ingénuité.

En conclusion, nous pouvons retenir les points suivants. 1- L'ensemble des études sur les discours d'évangélisation confirme que c'est la christologie de ces discours qui a surtout été l'objet de l'attention des exégètes. 2- On peut se demander si cette tendance n'a pas conduit à « surévaluer » la part qui revient effectivement à la christologie des discours et, conséquemment, à verser dans une forme de réductionnisme qui empêche de voir d'autres aspects de ces discours, notamment celui de la place et du rôle qui revient à Dieu. 3- Les travaux sur les discours à Lystres et à Athènes — qui tous deux développent un fort contenu théo-logique — ont permis de mettre en évidence plusieurs caractéristiques du personnage de Dieu. 4- Toutefois, ces études demeurent souvent partielles au point où il faut admettre qu'une étude d'ensemble — une synthèse — portant sur le Dieu des discours d'évangélisation reste à faire. 5- Enfin, parmi les études faites sur les discours, bien peu utilisent les éléments mis à notre disposition par la critique narrative. Ceci confirme, si besoin est, qu'une étude sur la figure narrative de Dieu dans les discours, au moins ceux prononcés par Pierre, pourrait s'avérer pertinente.

3. Méthode

Puisque notre recherche entend préciser la nature et la fonction de la figure narrative de Dieu dans ces discours pétrinien d'évangélisation, nous croyons nécessaire d'élaborer une méthodologie qui implique que nous choissions et que nous coordonnions les méthodes particulières les mieux adaptées, celles qui permettront d'obtenir l'information nécessaire pour répondre à la question posée. Ainsi, pour chacun des discours dont nous envisageons l'étude, nous utiliserons les quatre outils méthodologiques suivants, en commençant par celui que nous considérons le plus important.

3.1. Caractérisation

Le principal instrument méthodologique qui sera mis à profit dans cette recherche est sans aucun doute la caractérisation des personnages¹²³. Sans entrer dans les détails,

¹²³ R. L. BRAWLEY, *Centering on God*, p. 107-124 ; S. CHATMAN, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca, Cornell University Press, 1978, p. 126 ; J. A. DARR, *On Character Building : The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1992 ; J. A. DARR, « Discerning the Lukan Voice : The Narrator as Character in Luke-Acts », dans E. H. LOVERING, (éditeur), *Society of Biblical Literature 1992 Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press, 1992, p. 255-265 ; J. A. DARR, « Narrator as Character : Mapping a Reader Oriented Approach to Narration in Luke-Acts », p. 43-60. J. M. DAWSEY, « What's in a Name ? Characterization in Luke », dans *Biblical Theology Bulletin*, 16 (1986), p. 143-147 ; T. DOCHERTY, *Reading (Absent) Character : Towards a Theory of Characterization in Fiction*, Oxford, Clarendon Press, 1983 ; M. DUMAIS, « La critique narrative », p. 193-194 ; E. M. FORSTER, *Aspects of the Novel*, New York, Harcourt, Brace & World, 1972, p. 67-78 ; J. GARVEY, « Characterization in Narrative », dans *Poetics*, 7 (1978), p. 63-78 ; D. B. GOWLER, « Characterization in Luke : A Socio-Narratological Approach », dans *Biblical Theology Bulletin*, 19 (1989), p. 54-62 ; S. HALLIWELL, « Traditional Greek Conceptions of Character », dans C. PELLING, *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1990 ; W. J.

disons que le début des études modernes sur les personnages date des années 20. Ces études sont à mettre au crédit du renouveau des études littéraires opéré par le formalisme et le structuralisme. Déjà en 1928, V. Propp ouvrait la voie en proposant, dans un système passablement complexe, trente et une fonctions pour les personnages des contes merveilleux¹²⁴. Ce sont cependant les travaux de A. J. Greimas et R. Barthes qui ont véritablement posé les fondements de l'étude narratologique des personnages. Le modèle greimassien est considérablement simplifié par rapport à celui de Propp : les trente et une fonctions étant réduites à six actants (sujet/objet ; destinateur/destinataire ; opposant/adjuvant)¹²⁵. Poursuivant dans la même veine, P. Hamon publie, en 1972, un article intitulé « Pour un statut sémiologique du personnage », dans lequel il définit justement le personnage comme : « un système d'équivalences réglées destiné à assurer la lisibilité du texte »¹²⁶. Cette manière fort théorique de définir les personnages d'un récit

HARVEY, *Character and the Novel*, Ithaca, Cornell University Press, 1965 ; B. HOCHMAN, *Character in Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1985 ; D. MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens* (Essais bibliques, 16), Genève, Labor et Fides, 1993, p. 158-160 ; M. NIEHOFF, « Do Biblical Characters Talk to Themselves ? Narrative Modes of Representing Inner Speech in Early Biblical Fiction », dans *Journal of Biblical Literature*, 111 (1992), p. 577-595 ; W. H. SHEPHERD, *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 147), Atlanta, Scholars Press, 1994, p. 43-98 ; J.-L. SKA, "Our Fathers Have Told Us", p. 84-85 ; J. WEINSHEIMER, « Theory of Character : Emma », dans *Poetics Today*, 1-2 (1979), p. 185-211.

¹²⁴ V. PROPP, *Morphologie du conte* (Points), Paris, Seuil, 1970.

¹²⁵ A. J. GREIMAS, *Sémantique structurale* (Formes sémiotiques), Paris, Presses universitaires de France, 1986, p. 176-180. Voir aussi R. BARTHES, « Introduction à l'analyse structurale des récits », dans R. BARTHES (et autres), *Poétique et récit*, p. 32-35.

¹²⁶ P. HAMON, « Pour un statut sémiologique du personnage », dans R. BARTHES (et autres), *Poétique et récit*, p. 144.

témoigne de la conception *immanentiste* qui caractérise l'approche de Greimas, Barthes et Hamon. Qu'entendons-nous par approche immanentiste ? Tout simplement le fait que, pour ces chercheurs, le personnage se réduit à des signes textuels. Le personnage n'est rien d'autre qu'un être-de-papier, un tissu de mots ou, pour reprendre l'expression de P. Valéry, « un vivant sans entrailles »¹²⁷. Plusieurs chercheurs ont cependant critiqué cet immanentisme absolu qui, à leur avis, conduit à l'impasse. Déjà en 1925, le formaliste russe Tomachevski disait fort pertinemment que : « sachant bien le caractère inventé du récit, le lecteur exige cependant une certaine correspondance entre la réalité et il voit la valeur de l'œuvre dans cette correspondance »¹²⁸. Cette donnée fut peu à peu reconnue puis intégrée dans les travaux du structuralisme français. Ainsi, dans l'article « personnage » du *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, on peut lire que : « si le problème du personnage est avant tout linguistique [...] refuser toute relation entre personnage et personne serait absurde ; les personnages représentent des personnes, selon des modalités propres à la fiction »¹²⁹. Sortie de l'ornière de l'immanentisme, la théorie actuelle des personnages pose donc une corrélation entre le personnage d'un récit et le monde de la

¹²⁷ P. VALÉRY, *Tel Quel* (Idées), Tome I, Paris, Gallimard, 1941, p. 221.

¹²⁸ B. TOMACHEVSKI, « Thématique », dans T. TODOROV, *Théorie de la littérature* (Tel Quel), Paris, Seuil, 1965, p. 285.

¹²⁹ O. DUCROT, T. TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, (Points), Paris, Seuil, 1972, p. 286.

réalité. Autrement dit, si le personnage est donné par le texte, il est toujours perçu et compris par référence à un au-delà du texte.

Les travaux de E. M. Forster¹³⁰ sur la *caractérisation* nous ont appris à distinguer entre les personnages dits *pleins* (*round characters*), composés de plusieurs traits, et les personnages dits *plats* (*flat characters*), construits autour d'un seul *trait*. La manière d'utiliser ces catégories est pourtant, depuis quelques années, l'objet de remises en question¹³¹, car elle apparaît, aux yeux de plusieurs spécialistes de la critique narrative, comme trop statique, voire trop simpliste. En effet, si le classement entre *round* et *flat character* permet d'établir assez fidèlement le portrait d'un personnage dans ses éléments plus statiques, il laisse dans l'ombre d'autres facettes fort importantes des personnages, en particulier celles qui sont davantage évolutives ou dynamiques. C'est dans cette perspective qu'il convient d'ailleurs de situer les propos de certains chercheurs qui ont fait remarquer que la caractérisation des personnages bibliques, à la différence des héros des tragédies grecques, est davantage marquée par leur évolution à mesure que le récit progresse. Scholes et Kellogg avaient déjà noté cette différence lorsqu'ils affirmaient que : « The heroes of the

¹³⁰ E. M. FORSTER, *Aspects of the Novel*, p. 54-84 [et en particulier les pages 73 et 81] ; S. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible* (Bible and Literature Series, 17), Sheffield, Almond, 1989, p. 90-92 ; R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Forth Gospel. A Study in Literary Design* (Foundations and Facets : New Testament), Philadelphia, Fortress Press, 1983, p. 103-104.

¹³¹ A. BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narratives*, Sheffield, Almond Press, 1983, p. 23-24 ; J. STALEY, « Stumbling in the Dark, Reaching for the Light. Reading Character in John 5 and 9 », dans *Semeia*, 53 (1991), p. 56-57 ; M. W. G. STIBBE, *John as Storyteller : Narrative Criticism and the*

[Bible] were in a process of becoming, whereas the heroes of Greek narrative were in a state of being »¹³².

Ainsi, il peut être intéressant de voir comment un *character*, Dieu en l'occurrence, peut évoluer, modifier sa façon d'être et d'agir — et les motifs qui entraînent ce changement — à mesure que la trame narrative du récit évolue, ou encore comment un personnage mal connu au début d'une intrigue de révélation se dévoile progressivement au *lecteur impliqué* par le biais des différentes instances narratives. Ainsi, notre analyse du personnage « Dieu », par le biais de la caractérisation, permettra de voir ce que les discours d'évangélisation nous disent de ce personnage et aussi comment ils le disent. Concrètement, des questions comme les suivantes seront posées : Quelle est la place tenue par Dieu dans ces sections particulières du récit des Actes que sont les discours d'évangélisation ? Quels sont les *traits* dont se compose la figure narrative du Dieu des discours¹³³ ? Comment ces *traits* évoluent-ils ou se modifient-ils au cours du récit ? Comment les relations du personnage « Dieu » évoluent-elles par rapport aux autres personnages et en fonction de l'*intrigue* du récit (*plot*) ? Peut-on identifier des *omissions* ou des *brèches* (*gaps*) concernant la présentation que l'auteur implicite fait du personnage « Dieu » ? Et si oui, en quoi ce manque d'information est-il significatif, pour le *lecteur*

Fourth Gospel Society for New Testament Studies. Monograph Series, 73), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 25.

¹³² R. SCHOLES, R. KELLOG, *The Nature of Narrative*, London, Oxford Press, 1966, p. 169.

*impliqué*¹³⁴, dans le déroulement ou la progression de l'intrigue ? Y a-t-il des *prolepses* et des *analepses* dans la présentation de Dieu ? D'où vient l'information qui nous est donnée sur Dieu ?¹³⁵

Cette manière de considérer les personnages d'un récit n'est pas sans entraîner quelques conséquences sur l'acte de lecture lui-même. En effet, alors que par le passé les travaux de critique narrative en matière de caractérisation s'intéressaient surtout à la manière dont l'auteur impliqué présentait les personnages de son récit, les recherches plus récentes ont voulu intégrer, en plus de cette perspective, l'apport ou le rôle joué par le lecteur. Cette attention au lecteur conduit à se demander de quelle manière celui-ci coopère, dans l'acte même de sa lecture, au déchiffrement de telle ou telle figure narrative. Désormais, on se préoccupe donc beaucoup moins de présenter une description statique d'un personnage tel que l'auteur impliqué l'aurait voulu — description qui consiste, la plupart du temps, à lui attribuer une série de qualificatifs (il est brave, prudent, aimable, intelligent, etc.) — mais on vise davantage à étudier le processus par lequel le lecteur collabore au processus de lecture en reconstruisant l'image de telle ou telle figure narrative

¹³³ S. CHATMAN, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, p. 85-86.

¹³⁴ La notion de lecteur impliqué est symétrique à celle d'auteur impliqué (voir p. 20, note 13). Elle s'appuie sur le fait que l'auteur — entendons l'auteur réel — est habité par une image qu'il se fait de son lectorat. D'avance, il attribue à son lecteur potentiel des traits précis. Ainsi, on peut définir le lecteur impliqué comme « l'image modélisée correspondant au lectorat imaginé par l'auteur dans son travail d'écriture » (D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, p. 21). Si certains

présente dans le texte. Le lecteur coordonne donc progressivement les divers éléments de caractérisation qui sont fournis par le texte, comme : les actions d'un personnage, ses paroles, les descriptions que le narrateur ou les autres figures narratives en donnent, etc.

L'insistance sur le rôle joué par le lecteur dans le processus de construction des personnages ne doit pas nous surprendre. En effet, il faut se rappeler que l'un des premiers présupposés de la critique narrative est d'admettre que le sens d'un récit est le résultat d'un acte, c'est-à-dire du processus de lecture dans lequel s'engage un lecteur. En d'autres termes, l'une des préoccupations majeures de la critique narrative est d'examiner par quelle stratégie le lecteur est conduit à entrer dans le monde du texte. On voit ici clairement le rapport qui s'instaure entre le texte et son lecteur et comment le sens d'un récit est vu comme le résultat ou le produit d'une interaction entre un texte et un lecteur.

Cela dit, une question importante reste en suspens : s'il est légitime de s'intéresser à la caractérisation des personnages d'un récit, qu'en est-il lorsque ce personnage est Dieu ? Celui-ci peut-il en effet être considéré comme un *personnage* au sens où la critique narrative l'entend ? Et, si on le considère comme tel, l'est-il à la manière de n'importe quel autre personnage d'un récit ? À ce sujet, trois difficultés méritent d'être mentionnées.

auteurs préfèrent parler de lecteur *implicite* (J. L. SKA, "Our Fathers Have Told Us", p. 42-43), Genette, dans certains de ses écrits, parle de « lecteur virtuel » (*Nouveau discours du récit*, p. 93).

¹³⁵ La source des informations est indicatrice du statut et de la fiabilité de l'information transmise.

La première doit prendre en considération l'un des principes auxquels l'herméneutique contemporaine nous a rendu attentifs, à savoir qu'un lecteur aborde toujours un texte à partir de ses présupposés et de ses préconceptions, et que ceux-ci conditionnent la compréhension que le lecteur a du récit et aussi, par le fait même, des personnages qui le composent. Or, si ce principe est valable pour n'importe quel récit — et peu importe les personnages auxquels celui-ci fait référence — il l'est de manière particulièrement évidente lorsqu'il s'agit d'un texte biblique qui parle de Dieu. En effet, le lecteur aborde habituellement le texte biblique avec une certaine idée, non seulement de ce que Dieu *est*, mais aussi de ce qu'il *fait* ou peut faire. D'ailleurs, précisons que ces présupposés et ces préconceptions au sujet de Dieu ne sont pas transmis au lecteur uniquement par le biais des récits bibliques, mais proviennent de plusieurs autres sources — un hors-texte — comme la prière, la méditation, la spéculation théologique ou philosophique, etc. Or, ces autres sources d'informations orientent la lecture du texte biblique et, de ce fait, constituent un facteur important qui conditionne tout effort de caractérisation du personnage Dieu. Il importe d'en être conscient.

On pourrait objecter que de tels conditionnements influencent la caractérisation de n'importe quel personnage d'un récit, et pas seulement celle de Dieu. Sans doute. Mais, on admettra tout de même que les présupposés et les préconceptions risquent d'être beaucoup plus marquées dans le cas de Dieu que pour tout autre personnage, ne fût-ce que parce que,

dans le cas de ces derniers, les sources d'informations à leur sujet n'excèdent guère le cadre des récits bibliques. Ainsi, imagine-t-on difficilement un lecteur parcourant un texte du Nouveau Testament et ayant en tête des préconceptions ou des présupposés très marqués sur ce que devrait être Lazare, Marie de Magdala ou encore Zachée, et sur la manière dont ceux-ci devraient se comporter.

La seconde difficulté qui rend problématique la caractérisation de Dieu vient du fait que, parmi les traits caractériels d'un personnage que le lecteur découvre au fil de sa lecture, plusieurs se rapportent à l'apparence physique, l'origine, la famille, la situation sociale, la localisation géographique, etc. Or, il est manifeste que, dans le cas de Dieu, l'ensemble de ces éléments, ou bien demeure inconnu, ou bien ne s'applique tout simplement pas. Et dans la mesure où l'on considère ces éléments — et les réponses que l'on peut y apporter — comme faisant partie intégrante de tout essai de caractérisation, ne risque-t-on pas, en les écartant, d'amputer la méthode de certains de ses éléments essentiels et, par voie de conséquence, de la rendre inopérante ?

La troisième difficulté — intimement liée à la précédente — peut se résumer de la manière suivante : n'est-il pas, méthodologiquement parlant, impossible d'appliquer à Dieu une approche littéraire comme la caractérisation alors que celle-ci a d'abord été pensée en fonction de l'analyse de personnages *humains* ? On pourrait répondre *a contrario* que l'Écriture, principalement dans l'Ancien Testament, ne craint pas, par le biais de nombreux

anthropomorphismes, de présenter Dieu à la manière d'un être humain (Dieu qui se promène dans le jardin d'Eden, Dieu qui éprouve de la jalousie, Dieu qui se repent d'avoir créé l'homme, etc.). Il n'en demeure pas moins que s'il existe une constante qui traverse toute l'Écriture, c'est bien celle qui affirme que Dieu est différent de l'être humain et qu'il ne peut se comparer à rien ni à personne. Sur ce point, on note d'ailleurs une différence importante entre la manière dont la Bible parle de Dieu et la manière dont les auteurs grecs décrivent leurs dieux. En effet, les auteurs grecs de l'Antiquité font le plus souvent évoluer leurs dieux dans l'univers du récit à la manière des êtres humains.

3.2. Structure

Si la *caractérisation* de Dieu dans les discours d'évangélisation occupe une place de premier plan dans notre recherche, nous comptons compléter cette analyse en examinant la structure des discours. On peut se demander en quoi l'examen de la structure éclaire la question de l'image de Dieu. En effet, comme nous l'avons signalé plus haut (point 2.3.3), cette question semble apparemment réglée puisqu'une majorité d'exégètes prennent pour acquis que les discours aux Juifs obéissent à un schéma christologique qui reprend et développe les mêmes thèmes (rappel de la mort du Seigneur, affirmation de sa résurrection, etc.). À quoi bon revenir sur ce qui semble assez bien assuré ?

Pourtant, ce réexamen de la structure des discours semble s'imposer puisque, tel que mentionné au point 2.3.3, leur prétendue structure christologique homogène repose sur un présupposé qu'on ne prend pas toujours la peine de considérer. Car, on commence habituellement par se prononcer sur le contenu des discours en disant qu'ils sont christologiques et, conséquemment, on se voit contraint de leur trouver une structure qui est elle-même christologique. Or, une telle structure, en plus de reposer sur un *a priori*, laisse forcément dans l'ombre la place qui revient à Dieu. Et si, d'un point de vue herméneutique, on admet que la structure d'un texte en conditionne le sens, il ne semble pas inutile, bien au contraire, de reconsidérer la place que Dieu occupe effectivement dans la structure des discours pour voir, à la lumière des données recueillies, quel(s) sens prennent les discours d'évangélisation.

Cette analyse de l'architecture de surface des discours, si elle veut éliminer tout élément fantaisiste et éviter la tentation de substituer à un *a priori* christologique un *a priori* théo-logique, devra donc reposer sur des critères objectifs. Ainsi exigera-t-elle une attention non seulement au contenu même des discours mais également aux indices d'ordre littéraire et stylistique¹³⁶. Autrement dit, en plus du contenu des discours, nous tiendrons compte des procédés de composition tels que décrits dans l'analyse rhétorique (appelée

¹³⁶ Est-il besoin de signaler que l'examen de la structure des discours — comme du reste l'ensemble de l'analyse que nous comptons faire dans notre thèse — s'appuiera sur le texte grec.

aussi structurelle) : mots clés répétés (récurrence), procédé de l'inclusion, synonymie, antithèse, etc.¹³⁷. Nous espérons ainsi pouvoir mettre en évidence la place qui revient effectivement à Dieu dans la structure des discours et voir en quoi cela contribue au sens du passage — et jusqu'à quel point.

3.3. Contexte

L'étude du *personnage* « Dieu » dans les discours d'évangélisation prononcés par Pierre ainsi que l'analyse de la structure de ces discours nous auront permis d'être attentif au texte même des discours. Il conviendra alors d'élargir notre perspective en considérant le contexte immédiat dans lequel ces discours sont prononcés.

En effet, l'analyse du contenu théo-logique de ces discours — par le biais de la *caractérisation* et de la structure — ne doit pas nous faire perdre de vue que, si ces derniers constituent de petites unités littéraires autonomes qu'il demeure légitime d'étudier séparément (micro-récits), ceux-ci font néanmoins partie d'une plus vaste unité littéraire

¹³⁷ Sur les éléments à examiner pour saisir la structure d'un passage, voir : W. EGGER, « Faktoren der Textkonstitution in der Bergpredigt », dans *Laurentianum*, 19 (1978), p. 177-198 ; M. GIRARD, « L'analyse structurelle », dans J. DUHAIME, O. MAINVILLE (éditeurs), *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible*, Montréal, Médiaspaul, 1994 p. 149-159 ; M. GIRARD, *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens. * 1—50*, Montréal, Bellarmin, 1996 ; R. MEYNET, *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible* (Initiations), Paris, Cerf, 1989 ; R. MEYNET, *Lire la Bible* (Dominos), Paris, Flammarion, 1996, p. 71-100.

que constitue le récit des Actes des Apôtres (macro-récit)¹³⁸. Parmi les divers concepts opératoires développés par l'analyse narrative, celui de *l'intrigue (plot)* devient ici particulièrement signifiant. Suivant la définition qu'en donne Ricoeur, *l'intrigue* est le mouvement intégrateur du récit qui articule entre elles une série d'actions pour en faire une histoire continue. Dès lors, on comprend que les discours d'évangélisation — avec le message théo-logique dont ils sont porteurs — prennent un sens particulier selon la position qu'ils occupent par rapport à l'intrigue du récit qui entoure chaque discours. Concrètement, nous essaierons de voir de quelle manière l'intrigue qui constitue le contexte immédiat du discours (intrigue épisodique) éclaire la présentation de Dieu qui est faite dans le discours.

3.4. Réflexion théologique

Alors que les trois premières étapes sont analytiques, la dernière sera synthétique. Elle se situera dans une perspective de théologie biblique. Mais, qu'est-ce que la théologie biblique ? Lorsque nous rencontrons cette expression dans différents articles et/ou monographies son emploi semble très souvent imprécis ; comme si chaque auteur investissait l'expression d'un contenu de sens qui diffère selon le but qu'il poursuit. Cette situation nous force à préciser ce que nous mettons sous cette expression.

¹³⁸ On pourrait même élargir et dire que, dans le cas de l'oeuvre lucanienne, le macro-récit est formé par le diptyque que constituent le troisième évangile et les Actes des Apôtres.

Il nous semble que l'expression qui caractérise le mieux la visée de la théologie biblique c'est : la *synthèse*. S'appuyant sur les résultats de l'exégèse de textes particuliers, la théologie biblique devrait, normalement, se soucier de rassembler, grâce à un effort de synthèse, le contenu théologique de textes qui s'expriment, le plus souvent, dans un vocabulaire varié. Autrement dit, le but de la théologie biblique est d'abord de guider un éventuel lecteur à travers la variété des idées qui émergent des textes afin de lui proposer une synthèse. En ce sens, nous dirions que l'exégèse — peu importe la méthode utilisée — se préoccupe davantage d'analyser les textes sans trop considérer les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres, tandis que la théologie biblique tâche d'unir la synthèse à l'analyse et de voir comment des textes bibliques particuliers s'articulent les uns par rapport aux autres.

Ainsi, faire l'exégèse d'un certain nombre de discours d'évangélisation des Actes (par le biais de l'analyse du contexte, de la structure et de la *caractérisation*) dans le but de voir ce qu'ils disent du personnage « Dieu » doit normalement conduire à mettre en évidence une ou plusieurs caractéristiques de cette image de Dieu. Mais, il semble possible d'aller plus loin : reprendre les résultats de ces analyses individuelles, les regrouper, voir les ressemblances et les dissemblances, les confronter les uns aux autres, bref en faire la synthèse. C'est alors, nous semble-t-il, que l'on fait œuvre de théologie biblique.

CHAPITRE II

Le discours de Pierre à la Pentecôte (Ac 2,14-40)

Les réflexions du chapitre précédent nous ont conduits à la conclusion que la figure narrative de Dieu dans les discours d'évangélisation prononcés par Pierre dans les Actes des Apôtres est une composante de ces discours qui n'a pas été suffisamment étudiée. Le premier chapitre a également permis de montrer que cet outil particulier de l'analyse narrative qu'est la *caractérisation* peut contribuer à préciser la nature et la fonction de la figure narrative de Dieu dans ces discours.

Dans le chapitre II, nous allons donc étudier la figure narrative de Dieu telle qu'elle se présente dans le discours à la Pentecôte (Ac 2,14-40), discours adressé à un auditoire juif. Notre travail comprendra les quatre étapes suivantes. Après avoir délimité le texte du discours (1), nous en présenterons la structure et le contenu (2). Nous examinerons ensuite les traits de la figure narrative de Dieu qui se dégagent du texte (3) pour enfin voir de quelle manière l'intrigue qui constitue le contexte immédiat du discours éclaire la présentation de Dieu qui est faite dans le discours (4). Une brève conclusion rassemblera les résultats les plus importants de l'ensemble des analyses faites précédemment (5).

1. Délimitation du texte

Vouloir déterminer la structure du premier discours d'évangélisation des Actes — que d'aucuns considèrent, par sa position, comme premier discours d'évangélisation, de « prototype des autres discours »¹ — suppose que l'on s'entende d'abord sur sa délimitation. La chose est plus complexe qu'il n'y paraît puisque, si l'on s'entend généralement pour dire que le discours débute au v. 14 lorsque Pierre se « met debout, élève la voix et s'exprime en ces termes... » (Σταθείς δὲ ὁ Πέτρος [...] ἐπήρην τὴν φωνὴν αὐτοῦ καὶ ἀπεφθέγγετο αὐτοῖς v. 14), il semble plus difficile de déterminer où il se termine. S'arrête-t-il, comme plusieurs le pensent, avec la péroraison du v. 36 qui, reprenant de manière synthétique plusieurs des thèmes et des termes des vv. 14-35, rappelle l'action de Dieu faisant de Jésus le « Seigneur et le Christ »² ? Si oui, quel rôle joue alors le v. 37 lorsque le narrateur prend l'avant-scène un

¹ K. H. RASMUSSEN, « L'écriture de Luc et le discours de Pierre en Ac 2 », dans *Sémiotique et Bible*, 86 (1997), p. 45. De plus, certains exégètes ont déjà noté la ressemblance entre ce discours inaugural des Actes et le discours de Jésus à la synagogue de Nazareth (Lc 4,16-27) : B. WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Carlisle, The Paternoster Press, 1998, p. 139 et 144 ; C. H. TALBERT, *Reading Acts. A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles* (Reading the New Testament Series), New York, Crossroad, 1997, p. 47.

² Par exemple : P. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, *Témoins de la Parole de la Grâce. Actes des Apôtres. 2. Lecture continue* (Collection de l'Institut d'Études Théologiques, 16), Bruxelles, Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, 1995, p. 156 [vv. 14-36 = Proclamation messianique, et vv. 37-41 = L'exhortation de Pierre] ; F. F. BRUCE, *The Book of Acts* (New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Eerdmans, 1988 [vv. 14-36 = Peter's Sermon, et vv. 37-40 = call to repentance] ; H. CONZELMANN, *Acts of the Apostles*, p. 22 [vv. 14-36 = The Pentecost Sermon et vv. 37-41 = The Effects of the Speech] ; J. D. G. DUNN, *The Acts of the Apostles*, p. 27 [bien que cet auteur signale que « ...the Sermon is not completed until 2.39... », il divise les vv 14-42 de la manière suivante : vv. 14-36 = Peter's first sermon, et vv. 37-42 = The effect of the first sermon] ; R. FAERBER, « Le discours de Pierre à la Pentecôte : Actes 2,14-41. Exemple d'approche linguistique », dans *Foi et Vie*, 77 (1978), p. 87-94 [vv. 14-36 = Un premier discours de Pierre D1, et vv. 38-40 = Un deuxième discours D2] ; J. A. FITZMYER, *The*

instant pour décrire la réaction des auditeurs du discours qui sont bouleversés et qui s'interrogent sur ce qu'il convient de faire (κατενύγησαν τὴν καρδίαν εἰπόν [...] Τί ποιήσωμεν v. 37) ? Ce verset marque-t-il la fin du discours et annonce-t-il un changement de scène, ou ne constitue-t-il tout simplement qu'une pause ? En effet, au verset suivant, (v. 38) Pierre reprend la parole et invite ses auditeurs à se convertir et à être baptisés (Μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν v. 38). Et si les vv. 37-39 font partie du discours, pourquoi ne pas y inclure aussi le v. 40 où Pierre y prend toujours la parole (ἐτέροις τε λόγοις πλείοσιν διεμαρτύρατο καὶ παρεκάλει v. 40) ? La difficulté à délimiter le premier discours d'évangélisation, surtout sa fin³, nous conduit à faire trois choses. Premièrement, nous allons considérer les

Acts of the Apostles, p. 247 [14-36 = Peter's discourse to assembled Israel, et vv. 37-41 = Reaction to Peter's discourse] ; M. GOURGUES, « 'Exalté à la droite de Dieu' (Actes 2:33 ; 5:31) », dans *Science et Esprit*, 27 (1975), p. 303-327 [voir en particulier les p. 305-306] ; L. T. JOHNSON., *The Acts of the Apostles*, p. 48 [14-36 = Peter's Pentecost Sermon, et vv. 37-41 = Portrait of a Restored People] ; A. KERRIGAN, « The "sensus plenior" of Joel III,1-5 in Acts II,14-36 », dans J. COPPENS, A. DESCAMPS, É. MASSAUX, (éditeurs), *Sacra Pagina*, tome 2, Gembloux, Duculot, 1959, p. 295-313 ; C. L'ÉPLATTENIER, *Le livre des Actes*, p. 34-35 [vv. 14-36 = Le discours de Pierre, et vv. 37-41 = Les conséquences du discours de Pierre] ; L. PANIER « Comprenez-vous pourquoi vous comprenez ! Ac 1,15—2,47 », dans *Sémiotique et Bible*, 23 (1981), p. 20-43 [« Au v. 37, on aborde une nouvelle section du texte [...] le dialogue (v. 37-40) sanctionne la fonction du discours de Pierre » p. 39] ; K. H. RASMUSSEN, « L'écriture de Luc et le discours de Pierre en Ac 2 », p. 39-47 [voir p. 45] ; F. S. SPENCER, *Acts (Readings : A new Biblical Commentary)*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 34 [Spencer ne propose pas une division très claire du discours. Tout au plus regroupe-t-il l'ensemble des versets du chapitre 2 (*The Day of Pentecost*) sous les trois sous-titres suivants ; 1- vv 1-13 = Outpouring ; vv. 14-36 = Interpreting ; vv. 37-47 = Regrouping] ; F. STAGG, *The Book of Acts. The Early Struggle for an Unhindered Gospel*, p. 56-61 [vv. 14-36 = The preaching of Peter, et vv. 37-40 = The call to repentance] ; C. H. TALBERT, *Reading Acts*, p. 44 [vv. 14-36 = Peter's speech, et vv. 37-40 = « ... a dialogue in which Peter explains the proper response to the events of Pentecost »] ; R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. vol. Two : The Acts of the Apostles*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, p. 37 ; T. WALKER, *Acts of the Apostles*, p. 69 [vv. 14-36 = Peter's discourse, et vv. 37-47 = The first converts].

³ Pour les auteurs qui font terminer le discours au v. 39 voir : M. DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation*, p. 115 (note 188 : « De prime abord, le discours semble terminé au v. 36. Mais il faut inclure

changements de temps (1.1), de lieux (1.2) et de personnages (1.3) à l'intérieur du chapitre

les versets 38-39 [...] (qui sont) la véritable conclusion du discours »] et U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, p. 37. Pour ceux qui (majoritairement) le font finir au v. 40 voir : A. W. ARGYLE, « The Theory of an Aramaic Source in Acts 2:14-40 », dans *Journal of Theological Studies*, 4 (1953), p. 213-214 [l'auteur parle en effet du « [...] speech which St. Peter is represented as delivering at the Pentecost in Acts 2,14-40 [...] »] ; P. BUIS, « Le don de l'Esprit Saint et la prophétie de Joël (Jl 3,1-5 ; Ac 2,14-40) », dans *Assemblée du Seigneur*, Première série, 52 (1965), p. 16-28 ; J. DUPONT, « Les discours de Pierre », p. 58 [note 1] et p. 76 [« En 2,37-40, le discours de la Pentecôte s'achève sous forme de dialogue »] ; C. H. GIBLIN, « Complementarity of Symbolic Event and Discourse in Acts 2,1-40 », dans E. A. LIVINGSTONE, (éditeur), *Studia Evangelica* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 112), vol. VI, Berlin, Akademie-Verlag, 1973, p. 189-196 ; O. GLOMBITZA, « Der Schluss der Petrusrede Acta 2:36-40. Ein Beitrag zum Problem der Predigten in Acta », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 52 (1961), p. 115-118 ; P. GRECH, *Acts of the Apostles Explained*, p. 27-31 [vv. 14-40 = The Pentecostal Discourse] ; E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, p. 139-147 [Si l'auteur affirme que les vv. 14-41 constituent le discours de Pierre à la Pentecôte, il dit pourtant, à la p. 147, que le v. 41 permet de voir le succès du discours.] ; H. F. HARRISON, *Interpreting Acts. The Expanding Church*, p. 64 [vv. 14-40 = Peter's Sermon] ; G. LÜDEMANN, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, p. 49 [vv. 14-40 = Rede des Petrus, v. 40 = Abschluß der Rede, et v. 41 = Erfolgsnotiz] ; I. H. MARSHALL, *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary* (The Tyndale New Testament Commentaries. New Series, 5), Leicester, Intervarsity, 1980, p. 82 [Pour l'auteur, le v. 41 ne fait pas partie du discours et constitue : « The result of the church's first evangelistic message », p. 82] ; J. PHILLIPS, *Exploring Acts*, p. 46 [vv. 14-40 = The Powerful Sermon of Peter] ; M. L. SOARDS, *The Speeches in Acts*, p. 21 [« Peter's speech at Pentecost (2:14b-36, 38-39, 40b) ». Voir aussi p. 31 et 38] ; W. SCHMITHALS, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, p. 32 [vv. 14-40 = Rede des Petrus] ; W. H. WILLIMON, *Acts*, p. 33 [Si l'auteur intitule cette section de son commentaire : « Acts 2:14-41 A Pentecost Sermon », il considère que la fin du discours est atteinte au v. 40 (p. 39)] ; B. WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 137 [bien que le titre de la section dans laquelle Witherington commente le discours de Pierre s'intitule : « B. Preaching at Pentecost (2 :14-42) », l'auteur considère que les vv. 38-40 constituent « a second brief speech » (p. 138). Par ailleurs, dans les pages suivantes l'auteur affirme que les vv. 14-40 constituent *un seul discours* en deux parties (p. 139)] ; R. F. ZEHNLE, *Peter's Pentecost Discourse. Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3* (Society of Biblical Literature. Monograph Series, 15), Nashville, Abingdon, 1971 [Voir la remarque de l'auteur à la p. 41 qui dit, à propos du v. 41 : « this element is not part of the actual discourse »]. D'autres auteurs incluent le v. 41 : B. I. REICKE, « Form und Inhalt der ersten kirchlichen Predigt. Apg. 2,14-41 », dans *Glauben und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg 1-7* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 32), Zürich, Zwingli-Verlag, 1957, p. 38-54 [vv. 14-21 = Exordium der Pfingstpredigt des Petrus, vv. 22-39 = Hauptteil der Pfingstpredigt des Petrus, vv. 40-41 = Erfolg des Pfingstpredigt] ; S. SABUGAL, « "Dios lo hizo Señor y Mesías!" (Act 2, 14-41). El primer kerygma anastasiológico de Pedro », dans *Estudio Agustiniano*, 25 (1990), p. 199-213 [L'auteur considère que les vv. 14-41 constituent « el primer kerygma anastasiológico de Pedro ». Plus loin, il affirme que le v. 41 est « l'epiflogo conclusivo » du discours (p. 204)]. Voir aussi : P. W. WALASKAY qui semble inclure le v. 42 : « Peter's sermon falls into three parts. There is an introductory section [...] (2:14-21). The middle section

2⁴. Ensuite, nous formulerons cinq remarques supplémentaires dans le but de montrer que les versets 37-40 sont liés aux versets 14-36 et que, pour cette raison, ils font partie intégrante du discours (1.4)⁵. Finalement, nous rassemblerons nos résultats dans une brève conclusion (1.5).

1.1. Changements de temps

Pour ce qui est du *temps*, c'est-à-dire les changements de chronologie, on note que l'ensemble du chapitre 2, du moins jusqu'au v. 41, se déroule le jour de la Pentecôte (τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς, v. 1), le matin (ὥρα τρίτη τῆς ἡμέρας, v. 15). Tout se situe « ce jour là » (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, v. 41) : le don de l'Esprit (vv. 2-3), le parler en langues (v. 4), la réaction de la foule (vv. 6-13), le premier volet du discours de Pierre (vv. 14-36) — qui se rattache à ce qui précède par une simple particule de transition (δέ) —, la nouvelle réaction

[...] vv. 22-36). The final section (vv. 37-42) » (*Acts* (Westminster Bible Companion), Louisville, Westminster John Knox Press, 1998 *Acts*, p. 38).

⁴ D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, p. 41-44 ; J.-L. SKA, "Our Fathers Have Told Us", p. 1-3.

⁵ Nous tâcherons de limiter le plus possible nos réflexions au discours de Pierre (vv. 14-41). Toutefois, comme ce discours est intimement lié au récit du don de l'Esprit qui le précède (vv. 1-13), nous devons nous reporter à ces versets. Les études exégétiques sur la Pentecôte ne manquent pas. Nous avons donc retenu les suivantes que nous jugeons particulièrement pertinentes : F. F. BRUCE, « The Holy Spirit in the Acts of the Apostles », dans *Interpretation*, 27 (1973), p. 166-183 ; J. D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit* (Studies in Biblical Theology, II, 15), London, SCM Press, 1975, p. 135-156 ; G. HAYA PRATS, *L'Esprit force de l'Église* (Lectio Divina, 81), Paris, Cerf, 1975, p. 30-33 ; 56-59 ; 185-189 ; G. KRETSCHMAR, « Himmelfahrt und Pfingsten », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 66 (1955), p. 209-253 ; A. T. LINCOLN, « Theology and History in the Interpretation of Luke's Pentecost », dans *Expository Times*, 96 (1985), p. 204-209 ; O. MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc* (Héritage et projet, 45), Montréal, Fides,

de la foule (vv. 37), le deuxième volet du discours de Pierre (vv. 38-39) — lui aussi rattaché par un δὲ — et la conversion puis le baptême de trois mille personnes (vv. 40-41). Hormis le sommaire des vv. 42-47⁶, il faut attendre le début du chapitre 3 pour observer une indication d'un changement de temps ponctuel : « [...] ἐπὶ τὴν ὥραν τῆς προσευχῆς τὴν ἐνάτην » (3,1).

1.2. Changements de lieu

Concernant les *changements de lieu*, c'est-à-dire les modifications dans l'espace, nous savons qu'Ac 2,2 fait référence à « la maison où ils se tenaient » qui se trouve à Jérusalem (v. 5. Voir aussi Ac 1,4.12). De plus, on peut supposer que la maison (οἶκος) du v. 2 n'est pas différente de la « chambre haute » (ὑπερῶον) dans Ac 1,13-14. Bien que les lieux ou les changements de lieux ne soient pas toujours clairement décrits, il semble qu'à partir d'Ac 2,6, c'est-à-dire après la venue de l'Esprit et le début du parler en langues, l'action du récit se situe dans un endroit non précisé mais à l'extérieur de la maison mentionnée en 2,2 (voir aussi 1,13), puisqu'il semble peu probable qu'une foule comprenant des Juifs « venus

1991, p. 49-80 ; 247-318 ; I. H. MARSHALL, « The Significance of the Pentecost », dans *Scottish Journal of Theology*, 30 (1977), p. 347-369.

⁶ Dans ce cas, nous sommes en présence d'un récit itératif qui a pour particularité d'assumer en « une seule émission narrative [...] plusieurs occurrences du même événement » (G. GENETTE, *Figures III*, p. 148 (voir également la p. 178 où Genette dit que le sommaire « recourt volontiers au service de l'itératif »)). Autrement dit, le récit itératif d'Ac 2,42-47 rapporte en une seule fois ce qui s'est passé *x* fois (voir le double emploi de « καθ' ἡμέραν » aux vv. 46.47).

de toutes les nations qui sont sous le soleil » (v. 5) puisse y tenir⁷. D'autant plus que le v. 41 parle de trois mille personnes qui, après avoir entendu le discours de Pierre, se « joignent » (v. 41) au groupe des disciples. Ainsi, d'Ac 2,6 à Ac 2,41, où l'on retrouve le discours de Pierre, rien ne laisse supposer un changement du lieu de l'action. Les premières conversions décrites au v. 41 ont donc lieu là où Pierre a prononcé son discours, là où les gens (la foule) ont entendu les disciples « parler en langues ». Il faut donc attendre le début du chapitre 3 pour observer un réel changement de lieu alors que « Pierre et Jean montent au Temple pour la prière » (3,1). On peut donc en déduire que l'ensemble du discours de Pierre — peu importe où l'on décide d'en situer la fin — est prononcé dans un lieu non précisé (v. 6) qu'il convient pourtant de situer à l'extérieur de la maison du v. 2.

1.3. Changements de personnages

La question des *personnages* est plus complexe. Les premiers versets du chapitre 2 n'identifient précisément aucun personnage mais renferment plutôt des verbes à la troisième personne du pluriel (ἦσαν πάντες ὁμοῦ v. 1 ; ἦσαν καθήμενοι v. 2 ; ἐπλήσθησαν v. 4 ;

⁷ Position partagée par J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 238 ; S. J. KISTEMAKER, *Exposition of the Acts of the Apostles* (New Testament Commentary), Grand Rapids, Baker Book House, 1995, p. 76 ; D. J. WILLIAMS, *Acts*, p. 39. Contre cette position : F. W. BEARE, « Speaking with Tongues. A Critical Survey of the New Testament Evidence », dans *Journal of Biblical Literature*, 83 (1964), p. 229-246 [les pages 234-240 portent sur les Actes. Voir en particulier la p. 236 pour la question du lien en 2,2 et 1,13]. Toujours concernant la question du lieu, il nous semble difficile de suivre F. F. Bruce qui, s'appuyant

ἤρξαντο λαλεῖν v. 4) et le pronom personnel αὐτός au datif pluriel (v. 3a et v. 4) et au génitif pluriel (v. 3b). Par contre, le v. 7 précise qu'ils sont Galiléens. Reste à les identifier plus précisément. Or, il existe deux manières d'interpréter le premier verset du récit (2,1). Pour certains, le « ils » (ou « eux ») renvoie au groupe des Douze, c'est-à-dire les Onze auquel s'est ajouté Mathias (1,15-26)⁸. Pour d'autres, dans la perspective d'un élargissement du groupe apostolique, le « ils » renvoie plutôt à la communauté entière des disciples telle que présentée précédemment en 1,13-14 (les Douze, quelques femmes et les frères de Jésus) et, mieux encore, aux « cent vingt » en 1,15⁹. Quoi qu'il en soit, on est ici en présence du noyau de la première communauté des croyants, dont les Douze font partie.

À partir d'Ac 2,4 d'autres personnages s'ajoutent : « L'Esprit » et « l'Esprit Saint » (v. 4a et 4b)¹⁰, les « Juifs-hommes-pieux venus de toutes les nations » (v. 5) et la « foule »

sur l'impossibilité pour une foule de tenir dans une maison, en conclut que le discours de Pierre a dû être prononcé au Temple de Jérusalem (*The Book of Acts*, p. 51 et 60).

⁸ J. DUPONT, « La première Pentecôte chrétienne. (Actes 2,1-11) », dans *Études sur les Actes des Apôtres*, p. 483-484.

⁹ P. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, *Témoins de la Parole de la Grâce. Actes des Apôtres*, p. 143 ; M. DUMAIS, *Communauté et mission*, p. 87 ; J. D. G. DUNN, *The Acts of the Apostles*, p. 25 ; C. L'ÉPLATTENIER, *Le livre des Actes*, p. 29 ; J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostle*, p. 238 ; S. J. KISTEMAKER, *Exposition of the Acts of the Apostles*, p. 75-76 [Si Kistemaker retient l'interprétation des « 120 » personnes, il relève toutefois quelques arguments d'ordre littéraire en faveur d'une lecture où le don de l'Esprit serait limité aux Douze] ; D. J. WILLIAMS, *Acts*, p. 39.

¹⁰ Voir les remarques du chapitre I (p. 74-77), concernant les difficultés liées au fait de traiter Dieu — dans ce cas-ci l'Esprit — comme un *personnage* au sens où l'analyse narrative l'entend.

(vv. 6.12) qu'on décrit plus en détail aux vv. 9-11¹¹, et enfin ces « autres » qui font partie de la foule (v. 13).

C'est au v. 14, marquant le début du discours, qu'on observe clairement une focalisation sur Pierre (mentionné directement aux vv. 14, 38 et 40) qui entreprend de livrer son discours et dont le rôle demeure déterminant jusqu'au v. 41. Du point de vue de la narration, c'est donc Pierre qui prononce son discours, la foule — qui est témoin du don de l'Esprit, du discours de Pierre et dont une partie (trois mille) accueille la Parole (οἱ μὲν, v. 41) — et enfin le narrateur¹², qui occupent le premier plan dans cet univers spatio-temporel désigné par le récit que l'analyse narrative désigne aussi comme la diégèse¹³.

Enfin, comme dans le cas du lieu et du temps, il faut attendre le début du chapitre 3 pour noter un changement important chez les personnages. Pierre est toujours présent (3,1) et assure ainsi la transition entre les deux scènes, mais cette fois il est accompagné de Jean (voir aussi 4,7.13.19). Ils rencontrent alors un nouveau personnage : un homme, infirme de naissance (3,2). Certes, les versets du sommaire qui précède immédiatement (vv. 42-47)

¹¹ J. A. BRINKMAN, « The Literary Background of the 'Catalogue of the Nations', dans *Catholic Biblical Quarterly*, 25 (1963), p. 418-427.

¹² Assez étonnamment, quelques auteurs affirment que les « Juifs, hommes pieux... » témoins du don de l'Esprit en Ac 2,5 sont distincts des « hommes de Judée et habitant Jérusalem » à qui Pierre s'adresse en 2,14. Optent pour cette lecture : R. N. LONGENECKER, M. C. TENNEY, *John and Acts*, (Expositor's Bible Commentary, 9), Grand Rapids, Zondervan, 1981, p. 76 ; G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 5.1), Vol. 1, Freiburg, Herder, 1980, p. 267. Cette position nous semble discutable, aussi maintenons-nous, avec Haenchen, qu'il s'agit dans les deux cas (v. 5 et v. 14) du même groupe de personnes (*Die Apostelgeschichte*, p. 152-153).

¹³ Sur la diégèse, voir Chap. I, p. 35, note 48.

soulèvent quelques questions en ce qui a trait aux personnages. Tout d'abord, au v. 42, il demeure difficile de dire avec précision qui sont ces « Ils » qui « persévèrent dans l'enseignement des Apôtres, la communion, la fraction du pain et la prière ». Au v. 43, nous lisons l'expression « toute âme » (πάση ψυχῇ) qui peut, par voie d'allusion, évoquer les « trois mille âmes » du v. 41 (ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλια). Enfin, le v. 44 fait mention de « tous les croyants » (πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες) sans toutefois préciser qui ils sont.

Ainsi, doit-on affirmer que « ceux qui ont accueilli la Parole » (v. 41), les « Ils » (v. 42), et « Tous les croyants » (v. 44) seraient un seul et même groupe ? Sommes-nous, au contraire, en présence de deux groupes, c'est-à-dire les « trois mille » qui ont accueilli la parole (v. 41), à l'intérieur duquel il faudrait distinguer le sous-groupe des « croyants » (v. 44) ? Le texte comporte ici une ambiguïté qu'il convient de respecter¹⁴.

Retenons qu'Ac 2,1-41 constitue, tant à ce qui a trait aux lieux, au temps, aux personnages, une scène ou une péricope particulièrement bien unifiée dans laquelle le discours — qui débute au v. 14 et se termine au v. 40 — se rattache directement aux événements précédents (la venue de l'Esprit, le « parler en langues » et la réaction de la foule. vv. 1-13). Reste la question des vv. 37-40 et la manière dont ils se rattachent à ce qui précède.

¹⁴ Sans toutefois traiter cette question à fond, signalons que le sommaire des vv. 42-47 se distingue de la péricope 2,1-41 du fait qu'il se compose quasi uniquement de verbes à l'imparfait (Ἦσαν, ἐγίνετο, εἶχον,

1.4. Le cas d'Ac 2,37-40

Si l'on admet que le v. 41 ne fait pas partie comme tel du discours de Pierre (mais plutôt de la péricope inaugurée en 2,1), reste le cas des vv. 37-40. Ceux-ci posent une difficulté particulière parce que Pierre n'est plus seul et il partage le monde du récit avec deux autres instances narratives : le narrateur et la foule. D'où la question : le discours se termine-t-il au v. 36 ou doit-on considérer les vv. 37-40, avec les interventions de Pierre qu'ils comportent, comme faisant partie du discours ? En répartissant les cinq versets selon leur instance narrative, on obtient le tableau suivant.

Tableau 2.1

Ἀκούσαντες δὲ κατενύγησαν τὴν καρδίαν	(v.37a)	Narrateur
Τί ποιήσωμεν, ἄνδρες ἀδελφοί	(v.37b)	foule
Πέτρος δὲ πρὸς αὐτούς	(v.38a)	Narrateur
Μετανοήσατε, [φησίν.] καὶ βαπτισθῆτω ἕκαστος ὑμῶν	(v.38b-39)	Pierre
ἐτέροις τε λόγοις πλείοσιν	(v.40a)	Narrateur
Σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης	(v.40b)	Pierre

Bien que cette alternance des instances narratives rende plus problématique l'identification de la séquence 37-40 comme faisant partie du premier discours d'évangélisation, un certain nombre d'arguments nous y invitent pourtant. Considérons-en cinq.

ἐπίπρασκον, διεμέριζον, μετελάμβανον, προσετίθει). Or, l'usage de l'imparfait semble nous situer hors d'un lieu précis ou d'un temps ponctuel et indique plutôt une action durative et répétitive.

- 1.4.1. Les v. 38-39 se présentent comme une exhortation invitant les auditeurs à se convertir et à recevoir le baptême et leur promettant la rémission de leurs péchés. Or, cet appel à la conversion — et la remise des péchés qui l'accompagne — est considéré comme la conclusion habituelle des discours d'évangélisation adressés aux Juifs¹⁵. De ce point de vue, on peut donc considérer les vv. 38-39 comme faisant partie du discours.
- 1.4.2. Sur le plan du vocabulaire, les vv. 37-40 font directement référence au premier volet du discours (vv. 14-36) puisqu'ils en reprennent certains termes importants : Jésus (v. 38 // vv. 22.32.36), Christ (v. 38 // vv. 31.36), Saint-Esprit (v. 38 // vv. 17.18.33), promesse (v. 38 // v. 33 + vv. 16-21), salut (v. 40 // v. 21), Seigneur (v. 39 // vv. 20.21.25.34[2 fois].36) et Dieu (v. 39 // vv. 17.22.23.24.30.32.33.36). On peut même voir dans l'offre universelle de salut du v. 39 un écho de la prophétie de Joël (vv. 16-21). Cette parenté au niveau du vocabulaire invite donc à considérer les deux sections (vv. 14-36 et vv. 37-40) comme intimement liées¹⁶.
- 1.4.3. L'interruption du discours, tant par le narrateur que par la foule (vv. 37-38a, 40a) est loin d'être exceptionnelle. Des discours comme ceux d'Ac 3,26/4,1 ; 7,53/7,54 ; 7,56/7,57 ; 10,43/10,44 ; 17,31/17,32 ; 22,21/22,22 ; 26,23/26,24 ; 26,27/26,28 sont eux aussi interrompus, soit par une remarque du narrateur, soit par un autre personnage, sans pour autant que l'interruption marque la fin du discours qui est souvent repris un peu plus loin (par exemple : 7,53/7,54 ; 10,43/10,44 ; 26,23/26,24). La fréquence de ces interruptions, grâce auxquelles le lecteur a accès à la réaction des auditeurs (soit directement, soit par le biais du narrateur), pourrait même constituer un procédé littéraire et stylistique qui, loin d'être arbitraire, serait délibérément utilisé par Luc et caractéristique de son écriture¹⁷.

¹⁵ M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, p. 15-16 ; C. H. DODD, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, p. 21-24 ; J. DUPONT, « Les discours de Pierre », p. 76-77 ; M. L. SOARDS, *The Speeches in Acts*, p. 10-11.

¹⁶ G. Schneider présente les rapprochements entre les deux volets du discours sous forme de trois points : 1- être baptisé « au nom de Jésus Christ » (v. 38) renvoie au « quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » du v. 21 ; 2- La promesse du don de l'Esprit (v. 38) renvoie à la première partie de la citation de Joël (v. 17-18) ; 3- enfin, le « Sauvez-vous de cette génération dévoyée » (v. 40b) serait également à mettre en parallèle avec Ac 2,21 (*Die Apostelgeschichte*, Vol. 1, p. 264).

¹⁷ Telle est la position de G. H. R. HORSLEY, « Speeches and Dialogue in Acts », p. 609-614. La contribution de Horsley n'entend toutefois pas expliquer le rôle ou la fonction de ce procédé littéraire

- 1.4.4. L'interruption du discours par une question de la foule — « Que ferons-nous frères ? » — au v. 37, joue un rôle important puisque, d'un point de vue narratif, elle ouvre un espace qui permet à Pierre, dès le v. 38, de poursuivre le développement entrepris en 14-36 en invitant ses auditeurs à se convertir et à recevoir le baptême.

D'ailleurs, les deux prises de parole de Pierre, celle des vv. 14-36, puis celle des vv. 38-40, ont été provoquées par une question de la foule (« Qu'est-ce que cela ? », v. 13 et « Que faut-il faire ? », v. 37). Dans les deux cas, la question suscite le discours. La venue de l'Esprit (2,1-4) et le « parler en langues » (2,5-11) suscitent non seulement la stupéfaction et l'étonnement chez la foule (ἐξίσταντο δὲ καὶ ἐθαύμαζον v. 7), mais amènent aussi la foule à poser une question sur le sens de ce qui vient de se passer (Τί θέλει τοῦτο εἶναι v. 12) et, pour une portion de la foule¹⁸, à l'interpréter de façon surprenante : « Γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσὶν » (v. 13). Or, c'est précisément cette question et la mauvaise interprétation du don de l'Esprit et du parler en langues qui, d'un point de vue narratif, créent le besoin d'un discours qui viendra corriger l'interprétation des événements¹⁹.

Il convient toutefois de signaler que si les deux questions de la foule se ressemblent, elles ont des statuts différents. La première (v. 12) en est une d'information tandis que la seconde (v. 37) est orientée vers une action. Notons d'ailleurs que la réponse de Pierre à la première question (vv. 14-36) est construite autour d'une série de phrases déclaratives alors que la réponse à la seconde comporte davantage de phrases impératives.

d'interruption des discours. Tout au plus laisse-t-il entendre que ce procédé jouerait non seulement un rôle stylistique mais aussi théologique (p. 611).

¹⁸ Précisons qu'au v. 12 la question est posée par « toute » la foule (πάντες), tandis qu'au verset 13, l'interprétation est donnée par une portion de la foule (ἕτεροι).

¹⁹ Cela semble d'ailleurs être une constante chez Luc que de situer les discours d'évangélisation à la suite d'un fait qui étonne, questionne ou dérange les personnes et qui, de ce point de vue, demande des explications ou un éclaircissement. Nous aurons d'ailleurs l'occasion d'en signaler d'autres exemples au cours de notre étude. Sur cette manière de faire, l'étude de base demeure : I. BROER, « Der Geist und die Gemeinde. Zur Auslegung der lukanischen Pfingstgeschichte (Apg 2,1-13) », dans *Bibel und Leben*, 13 (1972), p. 261-283. Voir aussi : J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostle*, p. 248 ; C. H. GIBLIN, « Complementarity of Symbolic Event and Discourse in Acts 2,1-40 », p. 189-196 [en particulier les pages

- 1.4.5. Enfin, le v. 40 comporte un indice supplémentaire qui suggère que c'est là — et non au v. 36 — que l'on arrive à la fin du discours. Au v. 40a le narrateur signale au lecteur qu'il n'a pas accès à tout le discours de Pierre : « ἐτέροις τε λόγοις πλείοσιν διεμαρτύρατο καὶ παρεκάλει αὐτούς ». Il s'agit là d'un stéréotype littéraire qu'on rencontre dans la littérature antique²⁰ et qui se retrouve généralement à la fin d'un discours et en marque le terme²¹.

1.5. Conclusion

L'examen des critères de délimitation d'un texte nous autorise à dégager les quatre conclusions suivantes en ce qui a trait au premier discours d'évangélisation prononcé par Pierre.

- 1.5.1. Tout d'abord, l'ensemble du chapitre 2, du moins jusqu'au v. 42, dans lequel le discours est inséré se déroule sur une seule journée, c'est-à-dire dans un même temps narratif. Cette journée correspond au ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς (v. 1). Exception faite du premier sommaire (vv. 42-47), ce n'est qu'à partir d'Ac 3,1 qu'un premier changement de temps significatif est donné par le narrateur (ἐπὶ τὴν ὥραν τῆς προσευχῆς τὴν ἐνάτην 3,1)
- 1.5.2. Un seul lieu est mentionné explicitement au début du chapitre 2. Il s'agit de τὸν οἶκον οὗ ἦσαν καθήμενοι, qui renvoie le lecteur à Ac 1,4.12-14. Des versets 6 à 41, il n'est pas fait mention d'un changement de lieu. Tout au plus le lecteur apprend-il que le

193-194] ; C. H. TALBERT, *Reading Acts*, p. 44 ; R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. vol. Two*, p. 29.

²⁰ XENOPHON, *Hellenica*, II,4.42 ; POLYBIUS III,III,II ; XXI, 14.4 ; APPIAN, *Sam.* 10,6 ; *Bell. civ. III*, 63, par. 257.

²¹ Du point de vue de l'analyse narrative, la formule ἐτέροις τε λόγοις... peut également être considérée comme une « brèche » (*gap*), c'est-à-dire une omission ou un manque d'information dont l'auteur impliqué parsème son récit et qui a pour fonction de stimuler l'imagination du lecteur qui cherche à combler cette « brèche ». Arrivé à la fin du discours, le lecteur est donc libre d'imaginer quelles furent ces « autres paroles » que Pierre a pu dire à ses auditeurs. Voir également : R. F. ZEHNLE, *Peter's Pentecost Discourse. Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3*, p. 36.

discours de Pierre est prononcé dans un lieu non précisé (v. 6) qu'il faut toutefois situer à l'extérieur de la « maison » mentionnée au v. 2.

- 1.5.3. Parmi les personnages importants du chapitre 2, nous avons retenu : Pierre qui prononce le discours, la foule, l'Esprit Saint et le narrateur. Parmi ceux-ci, Pierre occupe un rôle de premier plan puisqu'il est présent du v. 2 au v. 41. Ce n'est qu'à partir d'Ac 3,1 que de nouveaux personnages apparaissent, c'est-à-dire Jean et l'infirmes de naissance.
- 1.5.4. Concernant Ac 2,37-40, nous avons avancé divers arguments qui montrent que ces versets se rattachent au discours proprement dit. Il s'ensuit que le premier discours d'évangélisation qui ouvre le livre des Actes, s'il débute bien en 2,14, ne se termine pas avant le v. 40. L'interruption du v. 37 ne met pas fin au discours, mais plutôt permet à Pierre, notamment par la question que lui adresse la foule, de poursuivre le développement entrepris dans les versets précédents. Le premier discours se divise ainsi en deux volets solidaires, le premier s'étendant du v. 14 à 36 et le second du v. 37 à 40. Enfin, nous retiendrons que le discours de Pierre se rattache directement aux événements précédemment racontés, c'est-à-dire la venue de l'Esprit, le « parler en langues » et la réaction de la foule (vv. 1-13).

2. Structure et contenu d'Ac 2,14-40

Le texte du discours étant délimité, nous allons maintenant examiner sa structure.

Ce faisant, nous en profiterons pour présenter l'essentiel du contenu qu'il développe. Les deux points de notre propos (2.1 et 2.2) seront consacrés aux deux volets du discours que nous avons identifiés (vv. 14-36 et vv. 37-40). Une conclusion rassemblera les résultats de cette analyse (2.3).

2.1. Structure du premier volet : Ac 2,14-36

Le début et la fin du premier volet du discours d'évangélisation (vv. 14 et 36) offrent une inclusion qui se présente comme suit : abc/d/c'b'a'.

Tableau 2.2

	Personnages appartenant au Judaïsme	Adjectif de totalité	Verbe connaître	
v.14	(a) ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ	(b) πάντες	(c) τοῦτο ὑμῖν γνωστὸν ἔστω	(d) καὶ ἐνωτίσασθε τὰ ῥήματά μου
	Verbe connaître	Adjectif de totalité	Personnages appartenant au Judaïsme	
v.36	(c') ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω	(b') πᾶς	(a') οἶκος Ἰσραὴλ	

Deux termes se correspondent formellement : l'adjectif de totalité « πάντες / πᾶς » (b/b') et le verbe « γνωστὸν / γινωσκέτω » (c/c'), tandis que a et a' se correspondent d'un point de vue thématique puisque tous deux renvoient à des personnages qui ont en commun d'appartenir au judaïsme.

Plusieurs exégètes ont déjà noté une division en trois parties de ce premier volet, chacun étant introduit par une adresse interpellant les auditeurs : « ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ πάντες » (v. 14), « Ἄνδρες Ἰσραηλῖται » (v. 22a), « Ἄνδρες ἀδελφοί » (v. 29a)²². Mais, chaque partie comprend aussi, en plus de l'adresse, quatre autres points qui, repris dans le même ordre, indiquent une structure commune.

²² J. D. G. DUNN, *The Acts of the Apostles*, p. 27 ; M. L. SOARDS, *The Speeches in Acts*, p. 31. Sur ces trois adresses, voir aussi : S. J. KISTEMAKER, *Exposition of the Acts of the Apostles*, p. 88.

Tableau 2.3

	1ère partie v. 14-21	2ème partie v. 22-28	3ème partie v. 29-35
A- Adresse	14b	22a	29a
B- Invitation à écouter, à prêter l'oreille, à être attentif	14c	22b	(29b) ²³
C- Paroles propres de Pierre	15	22c-24	29c-33
D- Annonce d'une citation de l'Écriture	16	25a	34
E- Citation de l'Écriture	17-21	25b-28	35

Sans prétendre épuiser le sujet, nous croyons nécessaire de formuler quelques remarques sur chacune des trois parties du premier volet.

2.1.1. Première partie (vv. 14-21)

Les trois premiers points de la première partie — Adresse (A), Invitation à écouter (B), Message personnel (C) — forment trois diptyques clairement identifiables. Les deux premiers consistent en des parallélismes où les unités syntaxiques sont reliées par une simple conjonction de coordination ($\kappa\alpha\iota$)²⁴. L'adresse (A) développe un parallélisme synthétique de type partitif où les termes Judée et Jérusalem se trouvent dans un rapport de

²³ Plutôt qu'une invitation à « écouter », le verset 29b concerne plutôt la « permission » de parler (« qu'il soit *permis* de vous dire avec assurance »).

²⁴ En incluant le début du verset 14 où intervient le narrateur, F. S. Spencer montre que les vv. 14-15 se présentent sous la forme de trois diptyques, chacun séparé par la conjonction $\kappa\alpha\iota$. 1- Pierre [...] éleva la voix ET s'exprima à eux. 2- Hommes de Judée ET habitant Jérusalem. 3- Que tout ceci soit connu de vous ET mettez-vous dans l'oreille (*Acts*, p. 35).

tout (Judée) à partie (Jérusalem). On y retrouve également un parallèle entre les termes hommes/habitant²⁵.

Tableau 2.4 (v. 14b)

Adresse		(a) ἄνδρες	(b) Ἰουδαῖοι	
	καὶ	(a') οἱ κατοικοῦντες	(b') Ἱερουσαλήμ	(c') πάντες

L'invitation à écouter (B) se présente plutôt sous la forme d'un parallélisme chiasmique où les éléments du premier membre de la phrase sont repris dans la seconde, mais dans l'ordre inverse. Le rapport s'établit donc entre les termes « que soit connu » / « mettez-vous dans l'oreille²⁶ » et « ceci à vous » / « les paroles de moi ».

Tableau 2.5 (v. 14c)

Invitation à écouter		(a) τοῦτο ὑμῖν	(b) γνωστὸν ἔστω
	καὶ	(b') ἐνωτίσασθε	(a') τὰ ῥήματά μου

Le troisième diptyque, qui correspond au message du locuteur du discours (C), constitue la réponse de Pierre à l'accusation d'ivresse évoquée par la foule au v. 13. La structure de ce troisième parallélisme est certainement plus difficile à cerner que dans les deux cas précédents, bien qu'il soit constitué par deux propositions débutant par la particule

²⁵ Dans le cas du mot habitant, il ne s'agit pas d'un substantif mais bien d'un participe présent donné ici au vocatif pluriel.

de conjonction « γάρ » et comportant, dans le premier cas, une affirmation négative (« En effet, ils ne sont pas ivres ») et dans l'autre, une affirmation positive (« En effet, c'est la troisième heure »).

Tableau 2.6 (v. 15)

Message personnel délivré par le locuteur	οὐ γὰρ ὡς ὑμεῖς ὑπολαμβάνετε οὗτοι μεθύουσιν. ἔστιν γὰρ ὥρα τρίτη τῆς ἡμέρας
---	---

Vient ensuite la citation du prophète Joël²⁷ qui occupe une place prépondérante dans cette première partie (vv. 17-21) et dont la structure semble assez claire. Celle-ci est d'abord introduite, au v. 16 par la formule (D) : ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ. Puis, vient la citation elle-même (E) qui suit d'assez près, malgré plusieurs modifications²⁸,

²⁶ L'expression se rencontre à quelques reprises dans la LXX, notamment en Gn 4,23 ; Ex 15,26 ; Jb 32,11 ; Jo 1,2.

²⁷ La citation de Jl 3,1-5 en Ac 2,17-21 a déjà fait l'objet d'études parmi lesquelles nous retenons : D. L. BOCK, *Proclamation from Prophecy and Pattern*, p. 156-169 ; P. BUIS, « Le don de l'Esprit Saint et la prophétie de Joël (Jl 3,1-5 ; Ac 2,14-40) », p. 16-28 ; P. BUIS, « La Pentecôte à la lumière de la prophétie de Joël », dans *Assemblée du Seigneur*, Deuxième série, 30 (1970), p. 17-22 ; A. GELIN, « L'annonce de la Pentecôte (Joël 3,1-5) », dans *Bible et vie chrétienne*, 29 (1959), p. 15-19 ; C. GHIDELLI, « Le Citazioni dell'Antico Testamento nel cap. 2 degli Atti », dans A. BEA (et autres), *Il messianismo : Atti della xviii settimana biblica*, Brescia, Paideia, 1966, p. 285-305 ; A. KERRIGAN, « The "sensus plenior" of Joel III,1-5 in Acts II,14-36 », p. 295-313 ; G. D. KILPATRICK, « An Eclectic Study of the Text of Acts », dans J. N. BIRDSALL, R. W. THOMSON (éditeurs), *Biblical and Patristic. Studies in Memory of Robert Pierce Casey*, Freiburg, Herder, 1963, p. 64-77 ; G. D. KILPATRICK, « Some Quotations in Acts », dans J. KREMER, *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie*, p. 81-97 ; A. F. J. KLIJN, « In Search of the Original Text of Acts », dans L. E. KECK, J. L. MARTYN (éditeur), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, p. 103-110 ; H. VAN DE SANDT, « The Fate of the Gentiles in Joel and Acts 2. An Intertextual Study », p. 56-77.

²⁸ 1- le remplacement de « μετὰ ταῦτα » par « ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις » (v. 17) ; 2- l'ajout, toujours au v. 17, de « λέγει ὁ θεός », qui n'apparaît pas dans la LXX (dans certains manuscrits — D, E — lire « κύριος » au lieu de « θεός ») ; 3- le passage du singulier au pluriel dans l'expression du v. 17 « πᾶσαν

le texte de la LXX. Notons que la citation se présente d'emblée comme une prise de parole de la part de Dieu (καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός)²⁹.

Le texte de Joël est délimité par une inclusion portant sur l'expression « καὶ ἔσται » répétée au début et à la fin de la citation: « καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις [...] » (v. 17) et « καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται [...] » (v. 21). Entre ces deux bornes, la citation se divise en deux parties (vv. 17-18a et vv. 18b-20) délimitées par la triple reprise du mot « ἡμέρα »³⁰ au début, au milieu et à la fin : « ἐσχάταις ἡμέραις » (v. 17a), « ἡμέραις ἐκείναις » (v. 18b), « ἡμέραν κυρίου » (v. 20). Les deux parties comportent aussi une introduction presque identique qui reprend, dans le même ordre et en utilisant le même vocabulaire, les trois thèmes suivants : une référence aux derniers jours, au versement de l'Esprit et au fait de prophétiser. Dans les

σάρκα » (au lieu de πᾶσας σάρκας) ; 4- l'inversion de Jl 3,1cd qui devient, en 17cd : « καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὀράσεις ὄψονται καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται » ; 5- l'apparition d'un « καὶ γε » au v. 18 à la place d'un simple « καὶ » en Jl ; 6- le double « μου » devant les mots « δούλους » et « δούλας » au v. 18 ; 5- la reprise, au v. 18, de l'expression déjà utilisée au v. 17 : « καὶ προφητεύσουσιν » ; 7- l'ajout de trois termes en 2,19 (Jl 3,3) : « ἄνω », « σημεῖα », « κάτω ». Pour des remarques supplémentaires, voir : D. L. BOCK, *Proclamation from Prophecy and Pattern*, p. 158-160 ; A. F. J. KLJN, « In Search of the Original Text of Acts », p. 105. Une étude intéressante de C. A. Evans a montré qu'en plus de la citation de Joël proprement dite, le récit de la Pentecôte et les premières paroles du discours de Pierre (2,1-16) étaient marqués par le vocabulaire prophétique de Joël : « In the verses immediately leading up to the sermon (c'est-à-dire vv. 1-16) there are numerous words and images also found in Joel. In fact approximately 20 words in Luke's narrative and in Peter's opening remarks may be traced in Joel » (« The Prophetic Setting of the Pentecost Sermon », p. 149 [voir note 6 de cette même page pour la liste complète du vocabulaire repris]).

²⁹ R. J. Dillon fait remarquer que la formule prophétique habituelle devrait être λέγει ὁ κύριος et non λέγει ὁ θεός. Selon lui, ce changement « alerts the listener to the fact that God's is the first-person speech being adduced from the scriptural text » (« The Prophecy of Christ and his Witnesses according to the Discourses of Acts », p. 545).

³⁰ Il faudrait également noter la présence du mot ἡμέρα au v. 15 dans l'expression : « ὥρα τρίτη τῆς ἡμέρας ».

deux derniers cas nous rencontrons une action de Dieu (verser l'Esprit) qui entraîne une conséquence sur les êtres humains (prophétiser).

Tableau 2.7 (vv. 17ab-18b)

	Introduction de la 1 ^{re} partie de la citation 2,17ab	Introduction de la 2 ^e partie de la citation 2,18b
Référence au temps : <i>jour</i>	ἐν ταῖς ἑσχάταις ἡμέραις	ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις
Action de Dieu : Verser l'Esprit	ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου	ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου
Action des hommes : <i>Prophétiser</i> ³¹	καὶ προφητεύσουσιν	καὶ προφητεύσουσιν

À la suite de ces deux phrases d'introduction, les conséquences du versement de l'Esprit sont développées. Dans la première partie (vv. 17c-18a), il s'agit des conséquences sur les personnes : « et prophétiseront vos fils et vos filles, et vos jeunes gens des visions verront, et vos anciens des songes songeront... » (v. 17c). Dans la seconde partie (vv. 18b-21), il s'agit plutôt des conséquences sur l'univers céleste et terrestre : « et je placerai des prodiges dans le ciel en haut et des signes sur la terre en bas sang et feu et vapeur de fumée [...] » (vv. 19-21).

³¹ La répétition, au v. 18, de la formule « et ils prophétiseront » (répétition absente du texte de Joël) n'est pas sans indiquer l'insistance que Luc entend mettre sur la dimension prophétique de l'Esprit qui est donné à la Pentecôte. F. S. SPENCER, *Acts*, p. 36 ; M. DUMAIS, *Communauté et mission. Une lecture des Actes des Apôtres pour aujourd'hui* (Relais - Études, 10), Paris, Desclée, 1992, p. 190 [note 51].

Pour être plus précis, cinq remarques s'imposent. Premièrement, une structure binaire domine manifestement ces deux parties de la citation de Joël où l'ensemble des mots est donné sous forme de couples tantôt synonymiques (ou identiques), tantôt antithétiques.

Tableau 2.8 (vv. 17-21)

1 ^{re} partie (v. 17-18b)	καὶ προφητεύσουσιν — καὶ προφητεύσουσιν υἱοὶ — θυγατέρες νεανίσκοι — πρεσβύτεροι	δούλους — δούλας ὀράσεις — ὄψονται ἐνυπνίοις — ἐνυπνιασθήσονται
2 ^e partie (v. 18c-21)	τέρατα — σημεῖα οὐρανῶ — γῆς ἄνω — κάτω	ἥλιος — σελήνη σκότος — αἷμα δώσω — μεταστραφήσεται μεγάλην — ἐπιφανῆ ³²

Deuxièmement, si la première partie de la citation fait mention des personnes, elle couvre, par le biais d'antithèses, le plus grand nombre de catégories de l'humanité : catégories de genre (hommes et femmes)³³, d'âge (jeunes et anciens), de condition sociale (personnes libres et serviteurs/esclaves)³⁴. Ceci vient donc préciser et expliciter, tout en l'accentuant par l'utilisation de couples antithétiques, ce qu'il faut entendre par l'expression « toute chair » du début du v. 17³⁵.

³² Seule exception, la triade du v. 19 : « αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ ».

³³ F. S. Spencer (*Acts*, p. 37) formule une remarque intéressante lorsqu'il dit que, sur la question des genres masculin et féminin, Pierre ne semble pas ajuster son discours au contenu de la citation de Joël. En effet, Pierre ne s'adresse jamais directement aux femmes et les trois interpellations qui scandent le discours reprennent invariablement le mot « homme » (ἄνδρες, vv. 14.22.29).

³⁴ Cette perspective universaliste sera reprise au v. 39.

³⁵ P. BUIS, « Le don de l'Esprit Saint et la prophétie de Joël (Jl 3,1-5 ; Ac 2,14-40) », p. 19 ; F. S. SPENCER, *Acts*, p. 37.

Troisièmement, les serviteurs et les servantes du v. 18 sont présentés comme appartenant à Dieu (pronom personnel ἐγώ au génitif singulier [μου]), alors que les autres personnes (fils, filles, jeunes gens et vieillards) (v. 17) sont présentées comme appartenant au peuple (pronom personnel ὑμεῖς au génitif pluriel [ὑμῶν]).

Quatrièmement, la disposition purement formelle des termes des vv. 19 et 20 révèle un parallélisme évident. Dans le cas du v. 19, on obtient :

Tableau 2.9 (v. 19)

Nom Accusatif	Préposition datif/génitif	Article défini datif/génitif	Nom datif/génitif	Adverbe -----
(a) τέρατα	(b) ἐν	(c) τῷ	(d) οὐρανῷ	(e) ἄνω
(a') σημεῖα	(b') ἐπὶ	(c') τῆς	(d') γῆς	(e') κάτω

Tandis que dans celui du v. 20, on observe plutôt la disposition suivante :

Tableau 2.10 (v. 20)

Nom Nominatif	Verbe, fut. 3ème p. sing.	Préposition accusatif	Nom accusatif
(a) ὁ ἥλιος	(b) μεταστραφήσεται	(c) εἰς	(d) σκότος
(a') ἡ σελήνη	(b') (μεταστραφήσεται)	(c') εἰς	(d') αἶμα

Cinquièmement, on peut voir dans ces versets de la citation de Joël, notamment dans la référence aux signes, au sang, au feu et à l'obscurcissement du soleil, quelques exemples de prolepses et d'analepses qui, par voie d'allusions, renvoient à d'autres scènes du récit lucanien. En effet, la référence aux signes peut tout aussi bien se reporter à ceux

que Jésus a accomplis durant son ministère terrestre (analepse) qu'à ceux qu'accompliront les Apôtres dans les Actes (prolepses). Quant à la référence aux signes cosmiques, elle évoque tout autant les événements de la mort de Jésus sur la croix (Lc 23,44-45) (analepse)³⁶ que ceux associés avec la manifestation du jour du Seigneur (prolepse). Dans ce dernier cas, on déborde bien entendu la cadre de l'histoire racontée.

Concernant Dieu maintenant, la seule référence directe se trouve au v. 17 avec le titre θεός. À cela il convient d'ajouter, au v. 17-18, les quatre occurrences du pronom personnel ἐγώ, toutes données au génitif, et qui, de manière indirecte, renvoient à Dieu. À deux reprises, il s'agit de « mon Esprit », c'est-à-dire de l'Esprit *de Dieu*, et dans les deux autres cas il s'agit de « mes serviteurs et mes servantes », c'est-à-dire les serviteurs et les servantes *de Dieu*. Également à mettre au compte du langage théo-logique les verbes λέγω, ἐκχέω (2 fois) et δίδωμι qui, donnés à la première personne du singulier, servent eux aussi à désigner Dieu et son action.

Enfin, on remarque que le dernier verset de la première partie : « πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται » (v. 21) semble assurer la transition en reprenant des termes que l'on retrouve ou bien dans les versets précédents ou bien dans les versets suivants. Ainsi : « πᾶς »

³⁶ Le lien entre les signes cosmiques évoqués dans le discours de Pierre et ceux qui accompagnent la mort de Jésus ne fait pas l'unanimité chez les exégètes. On retrouve tout de même cette interprétation dans F. BRUCE, *The Book of Acts*, p. 62 ; S. J. KISTEMAKER, *Exposition of the Acts of the Apostles*, p. 90 ; F. S. SPENCER, *Acts*, p. 35. J. Dupont, pour sa part, la rejette (« 'Assis à la droite de Dieu'. L'interprétation du Ps

se retrouve dans l'expression « πᾶσαν σάρκα » (v. 17) ainsi qu'au v. 36 dans l'expression « [...] πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ [...] ». Le mot « ὄνομα » revient quand à lui au v. 38 lorsqu'il est question du « [...] ὀνόματι Ἰησοῦ [...] ». Le mot « κυρίου » se retrouve à six reprises, soit dans les v. 20 (ἡμέραν κυρίου), 25 (προορώμην τὸν κύριον), 34 (εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου), 36 (ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν), 39 (κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν). L'expression « σωθήσεται » revient également au v. 40 : « σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς [...] ».

2.1.2. Deuxième partie (vv. 22-28)

La seconde partie du premier volet³⁷ (vv. 22-28) débute, comme dans le verset initial de la partie précédente (v. 14) par une adresse (A) : « Ἄνδρες Ἰσραηλῖται » (v. 22a) et

110,1 dans le Nouveau Testament », dans *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, p. 247), ainsi que B. WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 143.

³⁷ B. Lindars est sans doute l'auteur qui a signalé le plus clairement la division entre la première et la seconde partie du discours : « In Acts 2:22 there is a new start. [...] In fact it bears no relation to the preceding quotation from Joel [...] The clear break is accompanied by a real difference in subject matter » (*New Testament Apologetic*, London, SCM, 1971, p. 36). S'il est vrai, comme l'écrit Lindars, que le v. 22 constitue une « interruption évidente » dans le discours et indique un « nouveau départ », il nous semble toutefois exagéré de dire que la section qui débute au v. 22 n'entretient « aucune relation avec la citation de Joël qui précède ». Tout aussi exagérée nous semble être la position qui verrait dans les vv. 14-21 une sorte de long préambule au discours d'évangélisation proprement dit qui, dès lors, ne débiterait véritablement qu'au v. 22. Cette position se lit notamment chez Fitzmyer (*The Acts of the Apostles*, p. 254) et chez Conzelmann (*Acts of the Apostles*, p. 19). Deux raisons majeures nous conduisent à être en désaccord avec une telle lecture. La première s'appuie sur le texte lui-même. L'examen du vocabulaire d'Ac 2,22-40 (c'est-à-dire la section prétendument sans lien avec les vv. 14-21) montre, en effet, que ces versets reprennent plusieurs des termes utilisés dans la citation de Joël et ces reprises verbales assurent le lien entre les deux parties. Par exemple : 1- l'expression « prodiges et signes » attribuée à Dieu dans le texte de Joël (v. 19) et utilisée au v. 22 à propos des « prodiges et des signes » accomplis par Jésus, 2- le mot Esprit, utilisé en 17-18, est repris au v. 33, 3- la reprise du titre Seigneur (v. 21) aux vv. 35.36, 4- l'utilisation du verbe sauver aux vv. 21 et 40. Pour une liste complète du vocabulaire commun à la citation de Joël et aux vv. 22-40, voir : M. DUMAIS, dans P.

une invitation à écouter les paroles qui vont suivre (B) : « [...] ἀκούσατε τοὺς λόγους τούτους [...] » (v. 22b). Si l'adresse du v. 14 est plus développée que celle du v. 22 — par l'ajout de « ... et vous tous qui habitez Jérusalem, que ceci... », il n'en demeure pas moins que toutes deux comportent trois paires de synonymes qui se correspondent deux à deux :

1- ἄνδρες Ἰουδαῖοι / Ἄνδρες Ἰσραηλῖται ; 2- ἐνωτίσασθε / ἀκούσατε ; 3- τὰ ῥήματά μου / τοὺς λόγους τούτους.

L'utilisation de synonymes permet, à première vue du moins, d'exprimer avec insistance la même idée. Pourtant, on note que la dernière paire de synonymes introduit une distinction entre « mes paroles » — c'est-à-dire celles de Pierre — et « ces paroles ». Dans le premier cas, l'utilisation du pronom personnel ἐγὼ met l'accent sur *celui* qui parle et fait donc appel à une dimension plus subjective, tandis que dans le second, le pronom démonstratif οὗτος

GRELOT, *Homélie sur l'Écriture à l'époque apostolique*, p. 132-133. La seconde raison qui nous fait être en désaccord avec l'affirmation selon laquelle la partie « d'évangélisation » du discours de Pierre ne débiterait qu'au v. 22 est d'ordre méthodologique. En effet, cette affirmation semble reposer sur le présupposé suivant : d'emblée on détermine ce que devrait être un discours d'évangélisation — et le contenu qu'il *devrait* développer — et ensuite on cherche dans le texte ce qui correspond à la définition que l'on s'est donnée. Un tel présupposé risque fort, à notre avis, de fausser la lecture du texte. Dans le cas du discours de Pierre, par exemple, on peut se demander : en vertu de quels critères jugera-t-on que l'interprétation de l'événement de la Pentecôte telle que Pierre l'exprime aux vv. 17-21 n'est pas « d'évangélisation » ? Et si le message concernant l'Esprit n'appartient pas au discours d'évangélisation proprement dit, pourquoi le message sur Dieu, que l'on retrouve autant dans les vv. 14-21 que 22-40, le serait-il davantage ? À moins que ce contenu théo-logique ne soit pas, lui non plus, « d'évangélisation » et n'appartienne pas au kérygme, qui dès lors se limiterait aux affirmations christologiques et rien qu'à elles. Ce qui serait pour le moins étrange. Bref, il nous semble dangereux, voire arbitraire, de couper, à l'intérieur même du discours, des parties qui seraient « d'évangélisation » (par exemple les vv. 22-40) et d'autres qui ne le seraient pas (vv. 14-21). Voir enfin, les remarques critiques de J. Dupont sur la position de Lindars et sur la prétendue absence de liens entre 14-21 et 22-40 (« Les discours de Pierre », p. 63 [note 8]).

insiste davantage sur *ce qui est dit* et, partant, souligne l'objectivité du message. Nous y reviendrons³⁸.

Suit immédiatement le message de Pierre (C) qui débute par une première référence explicite à Jésus le Nazôréen (Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον). Puis, les vv. 22cd-25 développent un message sur Jésus sous forme de trois affirmations qui concernent successivement : sa vie terrestre, sa mort sur la croix et sa résurrection. Chacune des trois affirmations se distingue aisément de la précédente par l'utilisation du substantif : ἄνδρα (v. 22), puis du pronom démonstratif τοῦτον (v. 23), et enfin du pronom relatif ὃν (v. 24) qui, dans chaque cas, servent à désigner la personne de Jésus.

Tableau 2.11 (vv. 22cd-25)

	JÉSUS		DIEU
Vie terrestre de Jésus	ἄνδρα	ἀποδεδειγμένον ἀπὸ εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις οἷς ἐποίησεν δι' αὐτοῦ ἐν μέσῳ ὑμῶν καθὼς αὐτοὶ οἴδατε	... τοῦ θεοῦ ὁ θεὸς ...
Mort de Jésus	τοῦτον	τῇ ὀρισμένη βουλῇ καὶ προγνώσει ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπιζάντες ἀνείλατε	... τοῦ θεοῦ ...
Résurrection de Jésus	ὃν	... ἀνέστησεν λύσας τὰς ᾠδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ	... ὁ θεὸς ...

³⁸ À titre de précisions, le verset 22 du texte occidental répète tel quel le verset 14 en reprenant le pronom personnel μου. Voir : P. TAVARDON, *Le texte alexandrin et le texte occidental des Actes des Apôtres. Doublets et variantes de structure* (Cahier de la Revue biblique, 37), Paris, J. Gabalda et Cie, 1997, p. 73-75.

Une majorité d'exégètes s'entend donc pour dire que le kérygme développé par Pierre est christologique³⁹. Tout en reconnaissant que cette seconde partie comporte effectivement trois éléments importants faisant partie de tout discours d'évangélisation — rappel de la vie terrestre de Jésus, référence à sa mort et à sa résurrection — Dieu y est aussi très présent puisqu'on y reprend, quatre fois en tout, le substantif *θεός*: deux fois dans la première affirmation puis une fois dans chacune des deux suivantes. Cette récurrence du mot Dieu n'est pas sans indiquer l'importance qu'il occupe dans cette seconde partie du premier volet. Le lien entre Dieu et Jésus est d'ailleurs mis en évidence dans des affirmations qui soulignent le rôle éminemment actif de Dieu dans la vie de Jésus. Dieu est en effet présenté comme celui qui agit en « désignant » Jésus (v. 22), en lui donnant de faire « des miracles, des prodiges et des signes » (v. 22), en le livrant selon son « dessein et sa prescience » (v. 23) et, enfin, en le « ressuscitant » (v. 24). Si les v. 22-24 transmettent un

³⁹ F. F. BRUCE, *The Book of Acts*, p. 62 et 65 [voir les titres donnés aux différentes sections. Voir aussi p. 63 « Peter now takes up his main theme : the proclamation of Jesus as Lord and Messiah »] ; D. J. WILLIAMS, *Acts*, p. 48 ; P. W. WALASKAY, *Acts*, p. 37-43 [Sur cette question, la monographie de Walaskay mérite qu'on s'y arrête. Parmi les nombreux commentaires consultés, celui de Walaskay est peut-être, en effet, celui qui s'efforce le plus de souligner la dimension théo-logique du discours de Pierre. Il n'hésite pas à dire que si le discours permet de voir la compréhension que l'Église avait de Jésus, il montre également « what God has done through him » (p. 37). Plus loin, il ajoute fort pertinemment que « The early disciples of Jesus must have had many conversations about the meaning of Jesus's life and message, and about how God was active in Jesus Christ » (p. 37). Par ailleurs, les divisions de l'étude du discours faite par Walaskay montrent que celui-ci demeure tributaire de l'affirmation commune selon laquelle le discours serait d'abord et avant tout christologique. Ainsi intitule-t-il les vv. 22-36 : « A confession of Faith in Jesus as Lord and Messiah » (p. 39). Quant au commentaire des vv. 22-24, il reçoit le titre suivant : « Jesus the Man from Nazareth » (p. 40) tandis que les vv. 25-31 sont intitulés « Jesus the Messiah » (p. 42). Seule la dernière division — vv. 32-36 — incluent la dimension théo-logique (« God Has Made Jesus Both Lord and Messiah ». p. 43)].

message sur Jésus de Nazareth, ils véhiculent à la fois un message sur Dieu et sur ce qu'il accomplit.

Les deux premières affirmations qui portent sur la vie terrestre et la mort de Jésus offrent une structure impliquant trois intervenants, toujours présentés dans le même ordre : Jésus, Dieu et la foule constituée par les auditeurs du discours. Ainsi pour le v. 22a nous avons :

Tableau 2.12 (v. 22a)

1 ^{er} intervenant Jésus	2 ^{ème} intervenant Dieu	3 ^{ème} intervenant Foule
Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον. ἄνδρα	ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ	εἰς ὑμᾶς

Suit immédiatement la triade « δυνάμεις καὶ τέρασι καὶ σημείοις », garantissant à la foule l'accréditation divine de Jésus⁴⁰. Cette référence aux signes et aux prodiges rappelle

⁴⁰ On notera que la triade « miracles, prodiges et signes » ne revient qu'une seule fois dans les Actes (2,22) et que le mot δύναμις est également utilisé en ce sens deux autres fois, en 8,13 et 19,11. Cependant, en 2,22 et 19,11, c'est Dieu qui est présenté comme celui qui fait des miracles, bien qu'il ne le fasse jamais directement mais toujours par l'intermédiaire d'une tierce personne. Ainsi, en 2,22, c'est Dieu qui fait des miracles par le biais de Jésus de Nazareth (δι' αὐτοῦ), alors qu'en 19,11, Dieu continue de faire des miracles, mais cette fois par l'intermédiaire des mains de Paul (Δυνάμεις τε οὐ τὰς τυχοῦσας ὁ θεὸς ἐποίει διὰ τῶν χειρῶν Παύλου). Quant aux deux autres termes, « prodiges et signes », on les retrouve ensemble en Ac 2,19 ; 2,43 ; 4,30 ; 5,12 ; 6,8 ; 7,36 ; 14,3 ; 15,12, sous une forme présente dans la LXX (et tout particulièrement dans le Deutéronome avec 10 occurrences) pour décrire les actes de puissance de Dieu envers son peuple et notamment en ce qui a trait à la sortie d'Égypte. Voir entre autres : Ex 7,3 ; Dt 4,34 ; 28,46 ; 29,2 ; 34,11 ; Ps 135,9 ; Is 8,18. L. O'REILLY, *Word and Sign in the Acts of the Apostles. A Study in Lucan Theology* (Analecta Gregoriana, 243. Series Facultatis Theologiae : sectio B,8), Roma, Pontificia Universita Gregoriana, 1987, note 139 ; B. PRETE. « Il miraviglioso nei racconti dei miracoli nel libro degli Atti », dans *Memoria del Sacro e Tradizione orale. Atti del Terzo Colloquio interdisciplinare dei Studi Antoniani* (Centro Studi Antoniani, 7), Padova, Messaggero, 1984, p. 315-340.

d'ailleurs la prophétie de Joël contenue dans la première partie du discours (v. 19), alors que Dieu est présenté comme celui qui, dans les derniers temps, va placer des « *prodiges* dans le ciel » et des « *signes* sur la terre »⁴¹. Dans les deux cas, c'est Dieu lui-même qui en est l'auteur bien que, dans le premier cas, il les accomplit directement, tandis que dans le second, il les réalise par l'intermédiaire de Jésus de Nazareth.

Puis, la suite du verset (v. 22b) reprend la même structure ternaire déjà observée à propos des intervenants.

Tableau 2.13 (v. 22b)

1 ^e intervenant Jésus	2 ^{ème} intervenant Dieu	3 ^{ème} intervenant Foule
δι' αὐτοῦ	ὁ θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν	καθὼς αὐτοὶ οἶδατε

Enfin, et quoique plus complexe, le verset suivant (v. 23), qui constitue la seconde affirmation portant sur la mort de Jésus et les responsables de cette mise à mort, obéit à la même structure où s'entrelacent les trois intervenants déjà mentionnés.

Tableau 2.14 (v. 23)

1 ^e intervenant Jésus	2 ^{ème} intervenant Dieu	3 ^{ème} intervenant Foule
τούτου	τῇ ὀρισμένη βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ	ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλατε

⁴¹ La référence « aux signes et aux prodiges » peut d'ailleurs être considérée comme un cas typique de réminiscence où l'auteur impliqué fait appel à la mémoire de son lecteur. L'expression constituerait en effet une allusion au passé d'Israël alors que Dieu – entre autres dans le Dt - libère son peuple de l'esclavage en réalisant en sa faveur « des signes et des prodiges » (Dt 4,34 ; 6,22 ; 7,19 ; 26,8 ; 29,3 ; 34,11).

Cette structure semble pourtant disparaître au v. 24 qui porte sur la résurrection. Si la foule peut être témoin de la vie terrestre de Jésus et, notamment, de ses « miracles, prodiges et signes » et si elle peut jouer un rôle dans sa mise à mort, sa résurrection demeure par contre un acte de Dieu seul (ὁν ὁ θεὸς ἀνέστησεν). On peut pourtant penser que le rôle joué par la foule est, du point de vue de la structure, transposé ici sur la mort (θάνατος). En effet, le v. 24 semble présenter une mort personnifiée capable d'agir en tentant de « lier » Jésus et de le « retenir » et donc de faire obstacle à Dieu ressuscitant Jésus, mais sans succès. On retrouve d'ailleurs cette mort personnifiée exerçant un pouvoir sur l'être humain dans l'Ancien Testament : Ps 19,15 ; Is 25,8 ; 38,18 ; Jr 9,20 Os 13,14, et dans le Nouveau : Rm 5,12-14⁴². Ainsi, le v. 24, comme les deux précédents, serait lui aussi construit autour de trois intervenants : Dieu, Jésus et la mort : « ὁν (c'est-à-dire Jésus. 1^{er} intervenant), ὁ θεός (2^e intervenant), ἀνέστησεν λύσας τὰς ᾠδῖνας τοῦ θανάτου (3^e intervenant) ».

Le discours se poursuit, comme dans le cas de la première partie (vv. 14-21), par une citation de l'Écriture (E), préalablement introduite par la formule (D) : « Δαυὶδ γὰρ λέγει

⁴² Pour une approche globale de la question de la mort dans l'Écriture, voir : L. R. BAILEY, *Biblical Perspectives on death* (Overtures to Biblical Theology, 5), Philadelphia, Fortress Press, 1979. Selon Bailey, « The term *death* is used in the literature of the OT in at least three senses : [...] (2) as a power in opposition to the created order [...] » (p. 39. Voir aussi p. 41). Sur le même sujet, on consultera aussi : C. BARTH, *Die Errettung von Tode in die individuellen Klage- und Dankliedern des alten Testaments*, Zollikon, Evangelischer Verlag, 1947 ; N. TROMP, *Primitive conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament* (Biblica et Orientalia, 21), Rome, Pontifical Biblical Institute, 1969, p. 114.

εις αὐτόν » (v. 25a). La citation (vv. 25b-28), tirée du Ps 16,8-11⁴³, suit fidèlement le texte de la LXX et reprend les paroles de David qui, dans une prière, exprime à Dieu sa conviction d'échapper à l'Hadès et à la décomposition. Une fois insérée dans le contexte du discours d'évangélisation, la citation prend un sens nouveau puisque Pierre déclare que le psaume parle en fait de Jésus. Dans le prolongement du v. 24, Pierre montre donc, à partir de la personne de David, que Dieu n'a pu abandonner Jésus à la mort et que celui-ci est donc

⁴³ Sur le sens de ce psaume dans l'Ancien Testament, voir : A. A. ANDERSON, dans R. E. CLEMENTS (éditeur), *The Book of Psalms*, vol. I, London, Oliphants, 1972, p. 140-146 [en particulier p. 145-146] ; M. GIRARD, *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens. * 1—50*, p. 320-329 ; W. C. KAISER, « The Promise to David in Psalm 16 and Its Application in Acts 2:25-33 and 13:32-37 », p. 219-229 ; H. J. KRAUS, *Psalms 1—59. A Commentary*, Minneapolis, Augsburg, 1988, p. 233-242 ; A. WEISER, *The Psalms. A Commentary* (Old Testament Library), Philadelphia, Westminster, 1962, p. 171-178 ; P. C. CRAIGIE, *Psalm 1—50* (Word Biblical Commentary, 19), Waco, Word, 1983, p. 153-159. Ce dernier résume bien la question entourant la reprise du Ps 16 dans le discours christologique : « I have suggested in the Comment that the psalm, with respect to its initial meaning, is neither messianic nor eschatological in nature. Yet it is apparent that in the earliest Christian community, the psalm was given a messianic interpretation with respect to the death and resurrection of Jesus Christ. Both Peter, in his sermon at Pentecost (Acts 2:25-28), and Paul, in the synagogue at Antioch (Acts 13:35), reflect this interpretation of the psalm in their preaching » (p. 158). Position également suivie par M. GIRARD, *Les Psaumes redécouverts **, p. 328. Ceux qui soutiennent le sens messianique du psaume dans l'Ancien Testament : A. A. ANDERSON, *The Book of Psalms*, vol. I, p. 145-146 ; D. L. BOCK, *Proclamation from Prophecy and Pattern*, p. 180 ; F. F. BRUCE, *The Book of Acts*, p. 67 [notons que pour Bruce la lecture messianique du Ps 16 s'appuie non pas sur le texte lui-même mais sur un *midrash* du Ps 16 !] ; P. CONSTANT, « Forme textuelle et justesse doctrinale de l'Ancien Testament dans le Nouveau : la citation du Psaume 16 dans le discours d'Ac 2 », dans *Baptist Review of Theology*, 2 (1992), p. 4-15 [en particulier la p. 10 et 12] ; D. JUEL, « Social Dimensions of Exegesis : The Use of Ps 16 in Acts 2 », dans *Catholic Biblical Quarterly*, 43 (1981), p. 543-556 [Juel reprend les mêmes positions dans une étude plus récente : D. JUEL, *Messianic Exegesis : Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*, Philadelphia Fortress Press, 1988, p. 146-149] ; D. J. WILLIAMS, *Acts*, p. 52 ; B. WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 145 [note 69]. Pour un aperçu des changements introduits par les chrétiens quant au sens christologique que peut prendre ce psaume : W. H. BELLINGER, « The Psalms and Acts : Reading and Rereading », dans N. H. KEATHLEY (éditeur), *Steadfast Purpose : Essays on Acts in Honor of Henry Jackson Flanders, Jr.*, Waco, Baylor University, 1990, p. 127-143 [Si les pages 128-136 traitent de la reprise du Ps 16 en Ac 2, les pages 136-143 présentent quant à elles la reprise du Ps 2 en Ac 13] ; W. BOERS, « Psalms 16 and the Historical Origin of the Christian Faith », dans *Zeitschrift*

ressuscité. Signalons que la citation se compose d'une série de quatre phrases dont les trois dernières se présentent sous forme de parallélisme, tantôt binaire, tantôt ternaire.

Ainsi, la première phrase de la citation (v. 25) se compose de deux membres qui, chacun, met en relation David — ou Jésus de Nazareth selon la lecture de Pierre — et Dieu, présenté ici comme le Seigneur (κύριος). Dans la bouche de David/Jésus, cette relation manifeste une proximité presque « physique » de Dieu qui est dit être « en face » de l'orant (ένώπιόν μου) dans le premier membre de la phrase, et « aux droites » de lui (ἐκ δεξιῶν) dans le second. L'ensemble de la citation du Ps 16 (vv. 25-28), telle que reprise dans le discours d'évangélisation, est construite autour d'une inclusion qui porte justement sur cette proximité entre David/Jésus et Dieu puisque, outre l'expression ένώπιόν μου du v. 25, on retrouve, au v. 28, une référence à Dieu qui remplit David de joie « par sa face » (πληρώσεις με εὐφροσύνης μετά τοῦ προσώπου σου). L'inclusion ne joue pas sur deux termes identiques mais sur deux synonymes : ένώπιόν et προσώπου. Signalons enfin la présence du pronom personnel ἐγώ dans les deux membres du v. 25 qui sert à désigner le personnage de David/Jésus. Ce pronom personnel sera d'ailleurs repris six fois dans les trois autres versets de la citation — donc huit fois en tout —, assurant ainsi, dans une certaine mesure, l'unité du passage.

für die Neutestamentliche Wissenschaft, 60 (1969), p. 105-110 ; A. von SCHMITT, « Ps 16,8-11 als Zeugnis der Auferstehung in der Apg. », dans *Biblische Zeitschrift*, 17 (1973), p. 229-248.

La deuxième phrase (vv. 26-27), qui offre en fait le premier parallélisme de la citation, développe une structure ternaire qui fait appel aux différentes parties du corps : le cœur, la langue et la chair (καρδία — γλῶσσα — σάρξ). Une place importante est aussi faite au vocabulaire d'action de grâce avec l'utilisation des verbes « réjouir » (εὐφραίνω) et « jubiler » (ἠγαλλιάω) et l'expression « camper sur l'espérance » (κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι). La transition entre ce verset et le précédent est assurée par l'expression « à cause de cela » (διὰ τοῦτο). C'est donc, « à cause » de cette vision du Seigneur en face de lui (v. 25a) et « à cause » de la présence de ce même Seigneur à sa droite (v. 25b) que David éprouve dans tout son être — cœur, langue et chair — des sentiments qu'il laisse éclater en action de grâce. L'utilisation du pronom personnel ἐγὼ au génitif, repris trois fois, assure aussi la transition avec le verset précédent. Le parallélisme ternaire du v. 26 se présente ainsi :

Tableau 2.15 (v. 26)

formules de transition	verbe, aor. 3 p. sing.	article fém. sing. nominatif	nom fém. sing. nominatif	Pronom per. 1 p. sing. génitif	
(a) διὰ τοῦτο	(b) ἠϋφράνθη	(c) ἡ	(d) καρδία	(e) μου	
(a') καὶ	(b') ἠγαλλιάσατο	(c') ἡ	(d') γλῶσσά	(e') μου	
(a'') ἔτι δὲ καὶ	-----	(c'') ἡ	(d'') σάρξ	(e'') μου	(b'') κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι

Les différents termes du parallélisme se correspondent tous parfaitement, à l'exception du dernier groupe verbal, « camper sur l'espérance », qui ne se trouve pas exactement à l'endroit attendu, déplacé tout à la fin du verset.

La troisième phrase — deuxième parallélisme — (v. 27) reprend une structure binaire synonymique et porte sur l'impossibilité, pour Dieu, d'abandonner à la mort « le saint » (τὸν ὁσιόν) qui a mis sa confiance en lui. Chacun des deux membres du verset se présente de manière parfaitement régulière avec des termes qui, pour la plupart, se correspondent deux à deux.

Tableau 2.16 (v. 27)

conjonction	verbe, fut. 2 p. sing.	Article Accusatif	Nom/adj. Accusatif	Pronom Génitif		Nom Accusatif
(a) ὅτι οὐκ	(b) ἐγκαταλείψεις	(c) τὴν	(d) ψυχὴν	(e) μου	(f) εἰς	(g) ἄδην
(a') οὐδέ	(b') δώσεις	(c') τὸν	(d') ὁσιόν	(e') σου	(f') ἰδεῖν	(g') διαφθοράν

Enfin, le dernier parallélisme (v. 28), tout en présentant une structure binaire, ne respecte pas la stricte synonymie observée dans les deux versets précédents. La seule correspondance exacte des termes porte, comme pour les v. 26 et 27, sur l'utilisation du pronom personnel ἐγὼ. Tout au plus observons-nous une construction syntaxique assez semblable des deux membres de la phrase.

Tableau 2.17 (v. 28)

verbe	pronom	nom	nom ou groupe syntaxique génitif
ἐγνώρισάς	μοι	ὁδοῦς	ζωῆς
πληρώσεις	με	εὐφροσύνης	μετὰ τοῦ προσώπου σου

2.1.3. Troisième partie (vv. 29-36)

Suivant la structure déjà observée, la troisième partie du discours débute par une adresse (A) : « ἄνδρες ἀδελφοί », au caractère plus familier avec sa référence aux « frères » et non plus simplement aux « hommes de Judée » ou aux « hommes israélites », comme dans le cas des vv. 14 et 22. Il n'est d'ailleurs pas interdit d'y voir un procédé rhétorique par lequel Pierre crée une relation d'intimité avec la foule des auditeurs, réduisant ainsi la distance entre eux⁴⁴.

Cette adresse est aussi suivie d'une introduction (B) qui, sans être une invitation à écouter ou à être attentif — comme aux vv. 14 et 22 —, annonce tout de même les paroles de Pierre : « qu'il soit permis de dire avec assurance⁴⁵ devant vous ». L'énoncé porte davantage sur la nécessité de dire quelque chose plutôt que sur l'importance d'écouter (le « mettez-vous dans l'oreille » ou le « écoutez mes paroles » des deux parties précédentes).

⁴⁴ R. Faerber voit d'ailleurs dans cette progression, qui va des « hommes de Judée » aux « hommes frères », une « tentative de neutralisation de l'opposition entre les deux protagonistes de l'acte de communication [grâce à] la position de l'énoncé 'frères' au point crucial de la démonstration » (« Le discours de Pierre à la Pentecôte : Actes 2,14-41. Exemple d'approche linguistique », p. 93).

⁴⁵ Nous rencontrons ici la première occurrence du mot *παρησία* — habituellement rendu par *assurance* — qui revient en tout cinq fois dans les Actes (2,29 ; 4,13.29.31 ; 28,31). L'expression, utilisée dans le contexte du témoignage ou de l'annonce de la Parole signifie que les disciples sont habités par l'Esprit et que celui-ci leur donne de parler de Jésus et de l'Évangile avec conviction et courage.

L'explication (C) qui suit (vv. 29c-33) rassemble des paroles de Pierre et quelques brèves citations de l'Écriture que nous distinguons de la citation du Psaume 110 qui viendra plus loin. L'explication est liée à la partie précédente par la répétition de plusieurs termes des vv. 22-29 (ἄνδρες, Δαυιδ, οἶδα, θεός, ἐγκαταλείπω, ἄδην, σὰρξ, διαφθοράν, Ἰησοῦν, ἀνίστημι, πᾶς, δεξιός, ἀκούω) ainsi que par la mention des mêmes personnages rencontrés précédemment. Dieu, Jésus et David occupent toujours le premier plan dans cette troisième partie quoique, dans la perspective de la caractérisation, chacun se voit attribuer un ou des titres absents des parties précédentes. Ainsi, Dieu est-il nommé « Père » pour la première fois au v. 33, tandis que Jésus reçoit le titre « Christ » au v. 31 et que David est appelé « Patriarche » puis « Prophète »⁴⁶ (vv. 29 et 30).

Les premiers versets de cette troisième partie semblent donc se diviser eux-mêmes en deux sections, dont la première (vv. 29-30) concerne plus immédiatement le prophète David et la deuxième (vv. 31-33) plus spécifiquement le Christ Jésus. Chaque personnage entre à son tour, selon une perspective qu'il nous restera à indiquer, en relation avec Dieu. Ceci est d'ailleurs confirmé par le texte lui-même qui reprend, pour chaque section, la structure suivante :

⁴⁶ J. FITZMYER, « David 'being therefore a Prophet' (Acts 2:30), dans *Catholic Biblical Quarterly*, 34 (1972), p. 332-339.

Tableau 2.18 (vv. 29-31)

	verbe aoriste	préposition génitif	article génitif	nom génitif	nom propre génitif
v. 29	(a) εἰπεῖν [...]	(b) περὶ	(c) τοῦ	(d) πατριάρχου	(e) Δαυὶδ
v. 31	(a') ἐλάλησεν	(b') περὶ	(c') τῆς	(d') ἀναστάσεως	(e') τοῦ Χριστοῦ

Dans la première section, la relation entre David et Dieu s'articule autour de la promesse d'une descendance qui s'assoira sur le trône de David, tandis que dans la seconde, la relation entre Jésus et Dieu concerne plus spécifiquement la résurrection du premier par le second. Tel que plusieurs fois observé dans les versets précédents, Dieu est bien présent dans les deux sections et demeure le sujet qui agit en *promettant* à David et en *ressuscitant* Jésus.

Le v. 29 débute par une triade dont le seul but semble de rappeler, avec insistance, que David est vraiment mort : 1- il a fini (*ἐτελεύτησεν*), 2- il a été enseveli (*ἐτάφη*) et 3- son tombeau est parmi nous (*καὶ τὸ μνήμα αὐτοῦ ἔστιν ἐν ἡμῖν*). Chaque affirmation est reliée à la précédente par une simple conjonction (*καὶ*). Pour le lecteur ayant suivi le discours jusqu'ici, l'affirmation évoque, implicitement du moins, une ressemblance entre David et Jésus, puisque ce dernier, si l'on se souvient du v. 23, a lui aussi connu la mort (« vous l'avez supprimé en le faisant crucifier »). Toutefois, une dissemblance est introduite puisque le lecteur sait également que Jésus, lui, n'est plus au tombeau, Dieu l'ayant ressuscité (v. 24).

Le v. 30, toujours centré sur David, le présente dans sa relation à Dieu en évoquant la promesse, que le patriarche-prophète a reçue *de Dieu*, au sujet de sa descendance. Du point de vue de la structure, la promesse faite par Dieu à David s'articule autour de la triple répétition du pronom personnel αὐτός : « Dieu a juré à *lui* », que « le fruit des reins *de lui* », s'assoierait « sur le trône *de lui* ». Il semble aussi y avoir correspondance antithétique entre les trois expressions du v. 29 qui renvoient à la mort de David (il a fini — il a été enseveli — son tombeau est parmi nous) et les trois verbes qui, dans les vv. 30-31a, décrivent cette fois l'action de David qui « se trouve prophète », « sait » et « prévoit » la résurrection du Christ. Cette double structure ternaire constitue une antithèse qui, dans le premier cas, porte sur la réalité de la mort mais qui, dans le second, renvoie à la promesse/résurrection, c'est-à-dire à la vie.

Tableau 2.19 (vv. 29-31)

v. 29	vv. 30-31a
ἔτελεύτησεν	προφήτης σὺν ὑπάρχων
ἐτάφη.	εἰδώς
τὸ μνήμα αὐτοῦ ἔστιν ἐν ἡμῖν	προιδὼν ἐλάλησεν

À partir du v. 31, David passe à l'arrière-scène au profit de Jésus dont la résurrection par Dieu devient objet d'attention. Le v. 31 comporte ainsi certains « rappels » de ce qui a été dit à propos de Jésus dans la partie précédente (vv. 22-28). Retenons les deux principaux. Tout d'abord la reprise du verbe ἀνίστημι déjà rencontré au v. 24. Puis, la

reprise évidente du psaume 16, cité au v. 27, quant à la double promesse faite par Dieu de ne pas abandonner son fidèle à l'Hadès, ni de laisser sa chair voir la décomposition⁴⁷.

Tableau 2.20 (vv. 27-31)

v. 27 (Ps 16)	v. 31 (Ps 16)
ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς ᾅδην οὐδὲ δώσεις τὸν ὄσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν.	[...] ὅτι οὔτε ἐγκατελείφθη εἰς ᾅδην οὔτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν.

La différence la plus notable entre les deux citations concerne le changement de bénéficiaire de la promesse. Au v. 27, c'est David qui, dans une prière — un psaume —, exprime son espoir que, dans le futur — voir les verbes ἐγκαταλείψεις et δώσεις— Dieu ne l'abandonnera pas à l'Hadès et ne le laissera pas voir la décomposition. Au v. 31, la citation ne concerne plus David mais directement le Christ que Dieu a ressuscité. Si le v. 31 reprend les deux mêmes verbes déjà rencontrés au v. 27, ils sont, cette fois, donnés à l'aoriste. Ce changement du temps des verbes fait en sorte que la citation ne se présente plus comme un espoir irréalisé, mais bien comme une action déjà réalisée et dont les effets persistent toujours. C'est la question d'une promesse et de son accomplissement qui est alors en jeu. Ce qui prenait la forme d'une prière de David au v. 27 devient, en effet, au v. 31, une assertion qui découle du rôle prophétique de David. C'est parce que celui-ci « se trouve

⁴⁷ La reprise du Ps 16 au verset 31 comporte néanmoins quelques modifications par rapport au verset 27. Ainsi, le verbe ἐγκαταλείπω est donné à la 2^e personne du futur en 27 et à la 3^e personne de l'aoriste en 31. L'expression τὴν ψυχὴν μου disparaît en 31, de même que le verbe δίδωμι. L'expression τὸν ὄσιόν σου est

prophète » et qu'il « sait » (v. 30) qu'il peut prévoir (προιδών) la résurrection du Christ et le fait qu'il n'a pas été abandonné au séjour des morts.

Quant au v. 32, il poursuit le développement sur la résurrection du Christ. La ressemblance avec le v. 24 est nette.

Tableau 2.21 (v. 32)

	Jésus	Dieu	Résurrection	Mort
v. 24	ὄν	ὁ θεός	ἀνέστησεν	λύσας τὰς ᾠδίνας τοῦ θανάτου
	Jésus	Résurrection	Dieu	Témoignage
v. 32	τοῦτον τὸν Ἰησοῦν	ἀνέστησεν	ὁ θεός	οὐ πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες

La disposition des termes dans les versets se présente de la manière suivante : Jésus — Dieu — résurrection — mort, en ce qui a trait au v. 24 et, Jésus — résurrection — Dieu — témoignage, pour le v. 32. Émerge aussi la permutation qui s'opère entre les termes Dieu et résurrection. Le v. 32 confirme la place déterminante occupée par Dieu comme premier agent de la résurrection du Christ. Notons enfin la progression et la complémentarité qui s'établit entre les deux versets. Alors que le v. 24 porte exclusivement sur l'action de Dieu qui ressuscite Jésus et le délivre des douleurs de la mort, le v. 32 lui adjoint le témoignage auquel tous (πάντες)⁴⁸ participent.

remplacée par ἡ σὰρξ αὐτοῦ. Enfin, le verbe εἶδον qui est à l'aoriste actif de l'infinitif au v. 27 est donné à la 3^e personne de l'aoriste indicatif au verset 31.

⁴⁸ Sur le sens à donner à l'expression πάντες ἡμεῖς du v. 32, voir P. TAVARDON, *Le texte alexandrin et le texte occidental des Actes des Apôtres. Doublets et variantes de structure*, p. 78-80.

Après avoir montré, à partir de la citation du Ps 16, que Jésus est ressuscité et qu'il est le Christ (vv. 31-32), Pierre répond aux deux questions suivantes : 1- où se trouve désormais Jésus ressuscité ? et 2- en quoi l'événement de la résurrection et de l'exaltation sont-ils liés à la question du don de l'Esprit ? La réponse est fournie au v. 33 : Jésus a été exalté à la droite de Dieu (τῆ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς)⁴⁹, d'où il a reçu la promesse de l'Esprit saint qu'il a ensuite répandu⁵⁰. L'Esprit est présenté, non pas seulement comme la preuve de l'arrivée des temps messianiques, mais aussi comme la garantie de la résurrection de Jésus et de son exaltation à la droite de Dieu. De plus, les effets de ce don peuvent être vus et entendus de la foule (ὁμεῖς [καὶ] βλέπετε καὶ ἀκούετε).

Notons que le v. 33 évoque, sous forme de rappel ou d'analepse, la promesse du don de l'Esprit déjà rencontrée dans la première partie du discours (vv. 16-21). Un élément

⁴⁹ On connaît la difficulté classique liée à traduction (et à la compréhension) de l'expression τῆ δεξιᾷ. Si l'expression elle-même est au datif, s'agit-il d'un datif de lieu (à la droite) ou d'un datif instrumental (par la droite) ? M. ZERWICK, J.M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Vol. 1, Gospels Acts, Rome, Biblical Institute Press, 1974, p. 355. Si J. Dupont maintient le sens « par la droite » (« L'interprétation des psaumes dans les Actes des Apôtres », p. 283-307 [voir en particulier les p. 302-304]), M. Gourgues propose plutôt de s'en tenir au sens locatif (« à la droite », Voir : « 'Exalté à la droite de Dieu' (Actes 2:33 ; 5:31) », p. 303-327 [en particulier les p. 305-314]). Pour Gourgues, qui réfute notamment les arguments de Dupont (voir p. 310-314), l'expression du v. 33 doit être comprise dans le contexte du discours de Pierre et, conséquemment, doit être éclairée par le v. 34 qui reprend la citation du Ps 110 («... siège à *ma droite* »). Gourgues conclut donc que « La mention τῆ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, qui suit 'exalté' doit alors posséder la même signification que le ἐκ δεξιῶν du Ps 110. Ce qui vient éclairer et préciser le sens de la relation déjà reconnue : en vertu de son exaltation à la droite de Dieu, Jésus ressuscité partage ce qui revient à ce dernier en l'occurrence l'Esprit et le pouvoir de le répandre »(p. 310). O. Mainville, dans une thèse sur l'Esprit dans l'œuvre de Luc, se rallie, elle aussi, à la position de Gourgues et rejette l'explication de Dupont. O. MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc* (Héritage et projet. 45), Montréal, Fides, 1991, p. 58-59. C'est également pour cette position que nous avons opté.

supplémentaire, absent des vv. 14-21, est cependant ajouté. Cette fois, le don de l'Esprit n'est plus directement accordé par Dieu (ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος μου, v. 17), mais plutôt par l'intermédiaire du Christ qui a lui-même, dans un premier temps, reçu ce don du Père (τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς, v. 33). Ainsi, le v. 33 montre-t-il un Dieu doublement actif, d'abord en ressuscitant, puis en donnant l'Esprit à Jésus qui le répand à son tour.

La foule, dont on n'avait pas entendu parler depuis le v. 29, est de nouveau mentionnée au v. 33 (τοῦτο ὁ ὑμεῖς [καὶ] βλέπετε καὶ ἀκούετε), nous retrouvons donc la triade de personnages déjà rencontrés dans la deuxième partie du premier volet du discours : Jésus, Dieu et la foule. Des cinq verbes que contient ce verset, deux, donnés au participe aoriste, s'appliquent au tandem Dieu—Jésus (exalter et recevoir), un seul à Jésus (répandre), et les deux derniers, à l'indicatif, concernent la foule (voir et entendre⁵¹).

Tableau 2.22 (v. 33)

Dieu-Jésus	τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ	ὑψωθείς	[...]
Dieu-Jésus	τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου	λαβὼν	παρὰ τοῦ πατρὸς
Jésus	[...]	ἐξέχεεν	[...]
Foule	τοῦτο ὁ ὑμεῖς [καὶ]	βλέπετε	[...]
Foule	καὶ	ἀκούετε	[...]

⁵⁰ On notera la présence du verbe « verser / répandre » dans la citation de Joël (v. 18) et, ici, au v. 33 : « ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος » (v. 18) ; « ἐξέχεεν τοῦτο ὁ ὑμεῖς [καὶ] βλέπετε καὶ ἀκούετε » (v. 33).

⁵¹ Le verbe ἀκούω était déjà présent au v. 22.

Cette disposition des verbes apparemment anodine — dont nous retrouverons des exemples semblables plus loin — fait référence tout autant à l'action de Dieu (et de Jésus) qu'à l'action humaine. Les deux entités, divine et humaine, loin de s'opposer, se complètent, la seconde « voyant » et « entendant » ce qu'a accompli la première.

Les deux versets suivants correspondent aux deux derniers points de notre schéma, c'est-à-dire à l'annonce d'une citation de l'Écriture (D) au v. 34a puis à la citation proprement dite (E) aux vv. 34b-35. Dans le cas de l'annonce, nous observons qu'il s'agit, non seulement d'introduire ce que David va dire (λέγει δὲ αὐτός), mais aussi de rappeler, suivant la perspective amorcée dès le v. 29, que la citation qui va suivre ne peut s'appliquer à David. En effet, puisque David n'est pas monté aux cieux (οὐ γὰρ Δαυὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανοὺς), la citation concerne quelqu'un d'autre, dans ce cas-ci : Jésus. Quant à la citation du psaume 110⁵² — si souvent utilisée comme argument scripturaire dans la christologie

⁵² Les études sur l'utilisation du psaume 110 en christologie sont nombreuses. Mentionnons-en quelques-unes : M. BLACK, « The Christological Use of the Old Testament in the New Testament », dans *New Testament Studies*, 18 (1971-72), p. 1-14 ; J. DUPONT, « Ascension du Christ et don de l'Esprit d'après Ac 2,33 », dans *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, p. 199-209 ; J. DUPONT, « 'Assis à la droite de Dieu' », p. 210-295 ; M. GIRARD, *Les psaumes redécouverts. De la structure au sens. *** 101—150*, Montréal, Bellarmin, 1994, p. 160-169 ; M. GOURGUES, « Lecture christologique du Psaume CX et Fête de la Pentecôte », p. 5-24 ; M. GOURGUES, « 'Exalté à la droite de Dieu' (Actes 2,33 ; 5,31) », p. 303-327 ; M. GOURGUES, *À la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110,1 dans le Nouveau Testament*, p. 163-178 ; D. M. HAY, *Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity* (Society of Biblical Literature. Monograph Series, 18), Nashville, Abingdon Press, 1973, p. 70-72 et 104-106 ; M. HENGEL, « Psalm 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes », dans G. BREYTENBACH, H. PAULSEN (éditeurs), *Anfänge der Christologie : Festschrift für Ferdinand Hahn zum 65 Geburtstag*, p. 43-73 ; W. R. G. LOADER, « Christ at the Right Hand. Ps CX.1 in the New Testament », dans *New Testament Studies*, 24 (1978), p. 199-217.

des premiers temps⁵³ — elle suit exactement le texte de la LXX et se présente sous la forme de deux distiques, dont le premier est caractérisé par la double utilisation du pronom personnel ἐγώ, à la première personne du génitif singulier, et le second par la répétition du pronom σὺ, à la deuxième personne du génitif singulier. On notera aussi la double utilisation du substantif κύριος, déjà rencontré aux vv. 20.21.25.

Tableau 2.23 (v. 34)

εἶπεν [ὁ] κύριος τῷ κυρίῳ	μου
κάθου ἐκ δεξιῶν	μου
ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς	σου
ὑποπόδιον τῶν ποδῶν	σου

Le verset final de la troisième partie du discours se présente comme une péroraison qui récapitule ce qui a été dit précédemment. Que conclut-il exactement ? Deux positions sont possibles. Il peut s'agir, d'après J. Dupont, de la conclusion de la troisième partie du discours (vv, 29-36)⁵⁴ ou bien, suivant cette fois Wilckens, Vielhauer et Conzelmann, de la conclusion générale qui résumerait tout ce qui a été dit depuis le v. 14⁵⁵. Nous hésitons à trancher en faveur d'une opinion, toutes deux étant valables.

⁵³ Mc 16,19 ; Mt 22,44 et // 26,64 et // Ac 7,55-56 ; 1 Co 15,25 ; Ep 1,20 ; Col 3,1 ; He 1,3.13 ; 8,1 ; 10,12 ; 12,2 ; Rm 8,34 ; 1 P 3,22.

⁵⁴ J. DUPONT, « 'Assis à la droite de Dieu' », p. 249.

⁵⁵ U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, p. 171-175. Voir aussi H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte* (Handbuch zum Neuen Testament, 7), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1963, p. 30 ; P. VIELHAUER, *Aufsätze zum Neuen Testament* (Theologische Bücherei, 31), München, Chr. Kaiser Verlag, 1965, p. 164.

Reconnaissons, avec Dupont, que le v. 36 se rattache en effet directement à l'argumentation scripturaire développée dans les vv. 29-35. Si Jésus peut désormais être appelé Seigneur et Christ (v. 36), c'est bien parce que, suivant le texte — et en deçà de toute querelle adoptianiste —, il a été l'objet de ces deux actes décisifs de Dieu que sont la résurrection (ἀνίστημι v. 32) et l'exaltation (ὑψόω v. 33). Dieu, en ressuscitant Jésus et en l'exaltant à sa droite, a réalisé en sa personne ce que David annonçait dans les psaumes en le faisant Seigneur et Christ.

Pourtant, faire de ce même v. 36 la conclusion des trois premières parties du discours demeure une position tout à fait possible. Nous avons déjà signalé que le v. 36 forme une inclusion avec le v. 14 qui marque le début du discours et que cette inclusion prend la forme structurale : ABC / C'B'A'. Le v. 36 viendrait donc mettre un terme à l'ensemble du premier volet et pas seulement à la troisième partie. Le v. 36 reprend aussi, dans une perspective de synthèse, plusieurs termes contenus, non seulement dans les vv. 29-35, mais dans les trois premières parties du discours (vv. 14-35) : ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς (vv. 14.17.21.25.32) οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον (vv. 20.21.25.34) αὐτόν (c'est-à-dire Jésus : vv. 22.24.31) καὶ χριστόν (v. 31) ἐποίησεν (v. 22) ὁ θεός, (vv. 17.22.23.24.30.32.33) τοῦτον (vv. 23.32) τὸν Ἰησοῦν (vv. 22.32) ὃν ὑμεῖς (vv. 14.15.17.22.29.33) ἐσταυρώσατε.

Les deux options ne s'excluent pas nécessairement puisqu'il est fort possible que le v. 36 se présente comme la conclusion de l'argument scripturaire de la troisième partie tout en récapitulant, sous forme de synthèse, le contenu du premier volet.

D'ailleurs, le verset final reprend la triade des personnages ou intervenants rencontrés dans les parties précédentes: Jésus — Dieu — la foule. Jésus reste passif puisqu'il est l'objet de deux actions opposées, l'une de la part de la foule qui agit négativement en crucifiant et l'autre de la part de Dieu qui agit positivement en ressuscitant.

Tableau 2.24 (v. 36)

1 ^{er} intervenant Jésus	2 ^{ème} intervenant Dieu	1 ^{er} intervenant Jésus	3 ^{ème} intervenant Foule
καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν	ἐποίησεν ὁ θεός	τούτον τὸν Ἰησοῦν	ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε.

Ici encore, l'affirmation selon laquelle le v. 36 se limiterait à une annonce christologique nous paraît insatisfaisante. La dimension christologique est certes déterminante. Pourtant, le verset dit davantage. Il rappelle, reprenant une constance observée à plusieurs reprises dans le premier volet du discours, que Dieu est lui aussi non seulement bien présent mais éminemment agissant. À maintes reprises, le lecteur est mis en présence de *ce que Dieu fait* et notamment de ce qu'il a accompli dans la vie de Jésus de Nazareth fait Seigneur et Christ. Et, si Dieu se manifeste ou agit de manière positive en faveur de Jésus, cela n'est pas sans indiquer les liens qui existent entre les deux.

2.2. Structure du deuxième volet : Ac 2,37-40

Le second volet du discours débute, comme au v. 12, par une question : « τί ποιήσωμεν, ἄνδρες ἀδελφοί ». On notera que dès le départ, la foule est présentée comme « ayant écouté » (Ἀκούσαντες) les propos de Pierre. Cette mention a son importance puisque, dans les versets précédents, par trois fois, Pierre avait justement invité celle-ci à « se mettre dans l'oreille » ses paroles (v. 14), à les « écouter » (v. 22), et à « entendre » (v. 33). La réaction de la foule posant une question à propos de ce qu'elle vient d'entendre confirme donc qu'elle a accompli ce que Pierre attendait d'elle, à savoir écouter ce qu'il avait à leur dire. D'ailleurs, la répétition de verbes ayant trait à l'audition ou à l'écoute laisse supposer que nous sommes en présence d'un thème important du discours. De plus la foule se voit qualifiée d'une manière différente de ce qui avait été dit au v. 12. Alors qu'au début elle était « stupéfaite et perplexe » (ἐξίσταντο δὲ πάντες καὶ διηπόρουν), elle est maintenant « piquée quant au cœur » (κατενύγησαν τὴν καρδίαν). De plus, la question posée par la foule reprend le vocatif « frères » déjà utilisé par Pierre au v. 29.

Toujours concernant le v. 37, on observe que sa structure s'apparente à celle du v. 14 qui marque le début du discours d'évangélisation. Dans les deux cas, il y a référence à Pierre et aux Onze, de même qu'à une action qui, quoique exprimée en des termes différents, renvoie à une prise de parole.

Tableau 2.25 (v. 37)

	Référence à Pierre et aux Onze	Verbe lié à une prise de parole
v.14a	[...] ὁ Πέτρος σὺν τοῖς ἑνδεκά [...]	ἐπήρην τὴν φωνὴν αὐτοῦ καὶ ἀπεφθέγγετο αὐτοῖς
v.37	[...] πρὸς τὸν Πέτρον καὶ τοὺς λοιποὺς [...]	[...] εἶπόν [...]

Signalons également qu'au v. 37 — comme au v. 14 —, si Pierre est mentionné avec les Onze, il est le seul à prendre la parole (vv. 38-39). C'est donc lui qui, bien que lié au collège apostolique, va répondre à la nouvelle question de la foule.

Le v. 38 constitue donc cette réponse de Pierre à la question portant sur ce qu'il convient de faire (τί ποιήσωμεν). Cette réponse se présente sous forme de quatre actions liées les unes aux autres et qui font directement référence à la foule par la quadruple utilisation d'un pronom personnel à la deuxième personne du pluriel : (1) repentez-vous, (2) que soit baptisé chacun *de vous* (ὑμῶν), (3) pour ainsi obtenir la remise des péchés *de vous* (ὑμῶν) et (4) ainsi *vous* recevrez l'Esprit Saint. Quatre actions donc, dont on remarque que les deux premières — se repentir et être baptisé — ont ceci de particulier qu'elles appartiennent à la catégorie des actions humaines puisque ce sont les auditeurs qui sont invités à les poser, tandis que les deux suivantes — la remise des péchés et le don de l'Esprit — appartiennent à la catégories des actions divines⁵⁶ dont les auditeurs sont, cette fois, les bénéficiaires.

⁵⁶ Dans les Actes, le pardon des péchés est attribué tantôt à Dieu (Ac 3,19 ; 5,31), tantôt à Jésus Christ (10,43 ; 13,38 ; 22,16), tandis que le don de l'Esprit est exclusivement attribué à Dieu (1,4-5 ; 2,17-18 ; 2,33 ; 5,32 ; 10,38 ; 11,17 ; 15,8).

Le v. 39 assure le passage avec ce qui précède en reprenant à nouveau le pronom personnel ὑμεῖς à la deuxième personne du pluriel : « À vous, en effet, est la promesse... » (v. 39). Toutefois, le verset est construit de telle manière que l'auditoire qui doit bénéficier de la promesse de Dieu (ἐπαγγελία. Voir aussi v. 33) s'élargit progressivement. Du « vous », qui renvoie à la foule qui a entendu à la fois les Apôtres « parler en langues » (vv. 6-13) et le discours de Pierre qui a suivi, on passe aux enfants de cette foule pour finalement aboutir, dans une perspective on ne peut plus large, à « tous ceux qui sont au loin ».

Tableau 2.26 (v. 39)

ὑμῖν
τοῖς τέκνοις ὑμῶν
πάσιν τοῖς εἰς μακράν

L'élargissement dont il est question se fait d'ailleurs d'une double manière. D'abord d'un point de vue temporel, puisque la promesse faite aux enfants, c'est-à-dire aux générations futures, projette vers l'avenir ; elle ouvre cet avenir en quelque sorte (voir le verbe προσκαλέσεται donné au futur). Mais également élargissement dans l'espace puisque, loin de se limiter à Jérusalem ou à la Palestine, la promesse est destinée à tous ceux qui sont au loin⁵⁷. On entend ici, comme en écho, le texte d'Ac 1,8 et l'invitation à témoigner

⁵⁷ La mention de « tous ceux qui sont au loin » peut être diversement interprétée. Selon une perspective plus restreinte, elle pourrait se limiter aux autres Juifs de Judée ou de Galilée qui ne sont pas présents à Jérusalem ou encore aux Juifs de la diaspora. Toutefois, lue à la lumière d'Ac 1,8 et replacé dans l'ensemble du livre des Actes, la formule « tous ceux qui sont au loin » n'est pas sans évoquer les Gentils qui

« jusqu'aux extrémités de la terre ». La suite du verset ne fait d'ailleurs que confirmer, en le reprenant, cet élargissement des bénéficiaires de la promesse puisque celle-ci, y lit-on, concerne *tous ceux* (ὅσους) — donnés ici sans aucune restriction — que Dieu appellera⁵⁸. Comme nous l'avons déjà noté à plusieurs reprises, Dieu est encore une fois présenté comme sujet ; c'est lui qui agit, dans ce cas-ci, *en appelant*.

Trois remarques peuvent être faites à propos du v. 40 qui suit. Tout d'abord, celui-ci met l'accent sur un thème important du discours que nous avons déjà relevé : la parole. Quatre termes se reportent ici à la prise de parole de Pierre : la formule « paroles nombreuses » (λόγοις πλείοσιν) suivie tout de suite des verbes « attester », « exhorter » et « dire » (διαμαρτύρομαι — παρακαλέω — λέγω). La seconde remarque concerne le bref message délivré par Pierre : « Sauvez-vous de cette génération dévoyée⁵⁹ », message qui constitue en fait la dernière prise de parole de l'Apôtre dans le premier discours d'évangélisation. À

seront, éventuellement, bénéficiaires de l'annonce de la Bonne Nouvelle. Cette dernière interprétation se lit chez J. D. G. DUNN, *The Acts of the Apostles*, p. 33-34 ; J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 267. On peut aussi noter le rapprochement entre la formule « tous ceux qui sont au loin » et l'expression du v. 36 « que toute la maison d'Israël sache » qui comporte aussi une dimension d'universalité. « The 'entire house of Israël' refers to *all* Israël — past, present and future » (P. W. WALASKAY, *Acts*, p. 43).

⁵⁸ R. Faerber formule des remarques intéressantes sur le rapprochement entre le v. 39 et la citation de Joël aux vv. 17-21 qu'il considère, d'un point de vue narratif, comme équivalents (« Le discours de Pierre à la Pentecôte : Actes 2,14-41. Exemple d'approche linguistique », p. 93).

⁵⁹ Dans une étude déjà ancienne, J. Guillet a montré que l'expression γενεᾶς τῆς σκολιᾶς reprise sous diverses formes dans les évangiles (Mt 12,39 ; 16,4 ; 17,17 ; Mc 9,19 ; Lc 9,41 ; 11,29) est massivement présente sur les lèvres de Jésus et quasi toujours utilisée dans un contexte eschatologique (« Cette génération infidèle et dévoyée », dans *Recherches de Science religieuse*, 35 (1948), p. 275-281).

l'instar de la dernière parole du prophète Joël citée précédemment par l'Apôtre (v. 21), celle-ci comporte une offre de salut (σωθήσεται, v. 21 et σώθητε, v. 40).

En réponse au discours de Pierre, le narrateur précise que de la foule « ayant écouté » (Ἀκούσαντες, v. 37), « environ trois mille » accueillirent la parole (ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον, v. 41).

2.3. Conclusion

La présentation de la structure et du contenu du premier discours de Pierre peut être résumée dans les cinq propositions suivantes.

- 2.3.1. Le premier volet du discours (vv. 14-36) est bien délimité par une inclusion qui porte sur les termes « tous » et « connaître ». Ce volet se subdivise à son tour en trois parties, chacune introduite par une interpellation qui vise les auditeurs du discours (« hommes de Judée... » (v. 14) / « hommes israélites » (v. 22) / « hommes frères » (v. 29). Les trois parties de ce premier volet comportent quatre points, tous donnés dans le même ordre : 1- invitation à écouter, 2- paroles propres de Pierre, 3- annonce d'une citation, 4- citation de l'Écriture.
- 2.3.2. La citation de Joël (première partie du premier volet) occupe une place de première importance. Elle se compose de deux parties (vv. 17-18a et 18b-20) et se présente globalement comme une prise de parole de la part de Dieu. La ressemblance entre les deux parties se remarque à la reprise du mot « jour », de l'expression « verser l'Esprit » et des références à l'action de prophétiser. La plupart des termes des deux parties sont donnés sous forme de couples synonymiques et antithétiques. Dieu apparaît comme le personnage dominant de cette citation avec la quadruple reprise du pronom ἐγὼ (v. 17) et les trois verbes donnés à la première personne du singulier qui renvoient tous à Dieu (λέγω, ἐκχέω, δίδωμι).

- 2.3.3. La deuxième partie du premier volet (vv. 22-28) est nettement christologique. Elle porte sur la vie terrestre de Jésus, sa mort puis sa résurrection. Chacune des trois affirmations comporte une mention de Jésus (ἄνδρα, τοῦτον, ὄν) mais également plusieurs références à Dieu. Celui-ci est désigné à quatre reprises par le substantif θεός et apparaît comme un personnage actif qui agit sur le personnage Jésus. La foule est mentionnée dans les deux premières affirmations qui portent sur le ministère terrestre (rôle plutôt neutre) et la mort de Jésus (rôle négatif). Cette seconde partie, tout comme la première, comporte une citation de l'Écriture (vv. 25-28 = Ps 16,8-11) qui se présente sous la forme de quatre phrases dont les trois premières contiennent des parallélismes de type binaire et ternaire. L'ensemble de la citation est construit autour d'une quasi inclusion qui reprend des termes apparentés ἐνώπιόν μου et προσώπου σου. Prise comme un tout, la citation, insérée dans le contexte du discours, permet à Pierre de déclarer que Dieu n'a pu abandonner David/Jésus à la mort et que celui-ci est ressuscité.
- 2.3.4. Nous avons montré que la troisième partie du premier volet (vv. 29c-33) était fortement liée à la deuxième partie par la reprise de termes comme : ἄνδρες, Δαυιδ, οἶδα, θεός, ἐγκαταλείπω, ἄδην, σὰρξ, διαφθοράν, Ἰησοῦν, ἀνίστημι, πᾶς, δεξιός, ἀκούω. De plus, les trois personnages suivants, Dieu, Jésus et David, mentionnés dans la partie précédente, apparaissent de nouveau, mais reçoivent cette fois de nouveaux titres : Dieu = Père, Jésus = Christ, David = patriarche et prophète. Le parallélisme entre David et Jésus, qui entrent tous deux en relation avec Dieu, ressort bien des versets 29 et 31 (Tableau 2.18). La comparaison entre les v. 27 (2^e partie) et 31 (3^e partie) a aussi permis de montrer que ce qui n'était encore pour David qu'une prière traduisant son espérance de ne pas être abandonné par Dieu (v. 27) se trouve désormais réalisé en la personne de Jésus que Dieu a ressuscité (v. 31). Nous avons également vu que le v. 33 comportait, sur la question du don de l'Esprit, un ajout important absent des vv. 14-21. En effet, Dieu ne donne plus directement l'Esprit, mais il accorde désormais ce don *par l'intermédiaire* de Jésus. Dieu se manifeste ainsi comme un personnage doublement actif puisqu'il ressuscite Jésus et donne à celui-ci de répandre l'Esprit qu'il a reçu. L'action de Dieu se trouve ici médiatisée par ce tiers personnage qu'est Jésus. La citation du Ps 110 se compose de deux distiques qui comportent chacun deux occurrences du pronom personnel ἐγώ et du pronom personnel σύ.
- 2.3.5. Concernant la structure du deuxième volet du discours (vv. 37-40), nous devons retenir que le verset de départ (v. 37) comporte deux ressemblances avec le verset

14. En effet, dans ces deux versets on note la présence de Pierre et des Onze (ὁ Πέτρος σὺν τοῖς ἕνδεκα / πρὸς τὸν Πέτρον καὶ τοὺς λοιπούς) ainsi que des verbes ayant trait à une prise de parole (ἐπῆρεν τὴν φωνὴν αὐτοῦ καὶ ἀπεφθέγγετο αὐτοῖς / εἶπόν). À la question posée par la foule — « que faut-il faire ? », Pierre répond en proposant quatre actions qui visent directement la foule : (1) repentez-vous, (2) que soit baptisé chacun *de vous* (ὕμῶν), (3) pour ainsi obtenir la remise des péchés *de vous* (ὕμῶν) et (4) ainsi *vous* recevrez l'Esprit Saint. De ces actions, les deux dernières appartiennent à la catégorie des actions divines. Enfin, nous avons vu que le v. 39, qui fait référence à la promesse de Dieu, élargit toujours davantage le groupe auquel est destinée cette promesse : vous — vos enfants — tous ceux qui sont au loin.

3. Caractérisation de la figure narrative de Dieu en Ac 2,14-40

Déjà en 1927, H. J. Cadbury affirmait, dans son ouvrage classique *The Making of Luke-Acts*, que l'auteur de l'ouvrage à Théophile était, de tous les écrivains du Nouveau Testament, celui dont le génie littéraire se caractérisait par une attention toute particulière à la manière de présenter et de décrire les personnages de son récit⁶⁰. Même ceux qui, de prime abord, n'occupent qu'une place marginale dans la trame narrative du troisième évangile ou des Actes, sont dépeints, par Luc, avec une vivacité qui ne laisse pas le lecteur indifférent. Cette remarque de Cadbury a été reprise puis développée, au fil des ans, par d'autres auteurs tels Dawsey et Talbert⁶¹.

⁶⁰ H. J. CADBURY, *The Making of Luke-Acts*, London, S.P.C.K., 1958, p. 39-41 ; 231-233 ; 236-237.

⁶¹ J. M. DAWSEY, *The Lucan Voice*, Macon, Mercer University Press, 1986, p. 6ss ; C. TALBERT, *Literary Patterns. Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*, Missoula, Scholars Press, 1974, p. 129-136.

Nous allons maintenant centrer notre attention sur le personnage de Dieu, tel qu'il se présente dans le premier discours d'évangélisation des Actes des Apôtres. Nous verrons comment le lecteur participe ou coopère au « déchiffrement » de cette même figure narrative. Notre travail développera les cinq points suivants. Dans le premier, nous allons examiner les titres par lesquels Dieu est désigné dans le discours (3.1). Par la suite, nous examinerons successivement : la manière dont Dieu agit (3.2), le rôle des anachronies (prolepses et analepses) dans la présentation que le discours fait de Dieu (3.3), la manière dont les dires-de-Dieu s'articulent avec le faire-de-Dieu (3.4) ; les différentes instances narratives qui parlent de Dieu dans le discours (3.5). Finalement, nous rassemblerons l'ensemble de nos résultats dans une brève conclusion-synthèse (3.6).

3.1. Les titres donnés à Dieu

Dans notre premier chapitre, nous avons signalé la contribution de J. Garvey en matière de caractérisation⁶². Rappelons que, selon lui, le premier paramètre qui doit être pris en considération dans toute tentative de description d'un personnage est le nom ou l'identification par lequel celui-ci est connu du lecteur. Notre première tâche consistera donc à voir en quels termes Dieu est présenté au lecteur dans le premier discours

⁶² J. GARVEY, « Characterization in Narrative », dans *Poetics*, 7 (1978), p. 63-78 (Chap I, p. 68, note 122).

d'évangélisation et aussi de quelle manière ces diverses appellations sont distribuées dans le texte.

3.1.1. *Le titre θεός*

De toute évidence, c'est le titre θεός (ou ὁ θεός) qui domine avec dix occurrences (vv. 17.22 (2 fois), 23.24.30.32.33.36.39). C'est ce premier titre que le lecteur rencontre dans sa lecture du discours. De plus, les dix occurrences se retrouvent toutes dans ce que nous avons appelé plus haut les « paroles propres » de Pierre et non dans les diverses citations de l'Ancien Testament que celui-ci utilise — celles de Joël puis celles des Psaumes attribués à David — et qui font partie intégrante d'Ac 2,14-41. Cela montre également que le narrateur, qui demeure discret tout au long du discours et n'apparaît qu'aux vv. 37.38.40 et 41, ne nomme jamais directement Dieu, cette tâche revenant aux personnages, dans ce cas-ci, à Pierre.

Sur les dix emplois du titre θεός, sept sont précédés de l'article défini ὁ — donné au nominatif —, et renvoient donc directement à Dieu⁶³. Dans les trois autres cas, le substantif θεός est toujours précédé de l'article défini, mais cette fois donné au génitif (τοῦ) et sert,

⁶³ Tant dans la LXX que dans le Nouveau Testament on observe la règle générale selon laquelle l'expression ὁ θεός se veut une traduction de l'hébreu אֱלֹהִים et renvoie donc au Dieu unique et saint d'Israël. On pourrait bien sûr citer quelques exceptions à cette règle, notamment dans le Pentateuque où ὁ θεός est utilisé comme traduction du tétragramme. Voir E. STAUFFER, dans G. KITTEL (éditeur), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. III, p. 91-93.

tantôt à présenter Jésus comme ayant été désigné *par Dieu* (v. 23), tantôt à présenter le plan et à la prescience *de Dieu* (v. 24), tantôt encore à dire la résurrection de Jésus en terme d'exaltation à la droite *de Dieu* (v. 33). Suivant la division du discours proposé précédemment, on remarquera que, sur les dix occurrences, huit se retrouvent dans les deuxième et troisième parties du discours (vv. 22-28 et vv. 29-36). Il nous apparaît d'ailleurs significatif — mais aussi révélateur de certains présupposés de lecture — que l'on considère très souvent ces deux parties du discours comme typiquement christologiques en dépit du fait que le terme *θεός* s'y trouve massivement concentré. Une lecture rapide de ces versets peut en effet donner l'impression que ceux-ci, par la place qu'ils accordent au ministère de Jésus, à sa mort-résurrection, à son exaltation et à sa session à la droite de Dieu, se limiteraient à une présentation de l'essentiel de la Bonne Nouvelle de Jésus Christ — en d'autres termes à la dimension christologique du kérygme —, et rien de plus. Sans nier cette dimension christologique, il faut reconnaître que ces deuxième et troisième parties du discours font clairement référence à un message qui concerne Dieu. Sur ce point, et sans accorder une importance démesurée aux statistiques, on notera que si le titre *θεός* apparaît en tout huit fois dans les vv. 22 à 36, le nom propre *Ἰησοῦς*, lui, ne revient que trois fois (vv. 22.32.36).

3.1.2. Le titre κύριος

Si le titre θεός est concentré dans les « paroles propres » de Pierre, le lecteur note immédiatement que le titre κύριος, lui, domine dans les citations de l'Ancien Testament présentes dans le discours (Jl ; Ps 16 et Ps 110). Les sept reprises de ce terme sont distribuées de la manière suivante⁶⁴.

Tableau 27

Titre	Actes	A.T.
[...] avant que vienne le jour du Seigneur, le grand et l'éclatant.	2,20	Jl 3,4
Et quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé.	2,21	Jl 3,5
[...] je voyais le Seigneur en face de moi [...]	2,25	Ps 16,8
[...] le Seigneur a dit à mon Seigneur [...]	2,34	Ps 110,1
[...] Dieu l'a fait Seigneur et Christ ce Jésus [...]	2,36	-----
[...] aussi nombreux que le Seigneur notre Dieu les appellera	2,39	-----

Signalons que la principale difficulté liée à l'utilisation du titre κύριος dans le premier discours d'évangélisation — une difficulté également présente dans d'autres textes des Actes — réside dans les divers sens que ce terme peut prendre selon le contexte dans lequel

⁶⁴ Dans l'Ancien Testament, le titre κύριος traduit l'hébreu יהוה puis, progressivement, même le titre YHWH fut remplacé par le titre Seigneur au point que la LXX pouvait le rendre régulièrement par κύριος. Sur cette question, on consultera avec profit les études de Baudissin et Cerfaux dont les conclusions, si elles ne sont guère récentes, n'en demeurent pas moins pertinentes : W. W. BAUDISSIN, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, 4 vol., Giessen, Töpelmann, 1926-1929 (voir, en français, la recension critique de Mgr Cerfaux parue dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 20 (1931), p. 26-51 et reprise dans : L. CERFAUX, « Le nom divin 'Kyrios' dans la Bible grecque », dans *Recueil Lucien Cerfaux, Études d'Exégèse et d'Histoire Religieuse, réunies à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 6) Tome I, Gembloux, J. Duculot, 1954, p. 113-136 ; ainsi que l'autre étude qui lui est connexe : L. CERFAUX, « ' Adonai ' et

il est employé. Dans certains cas, il ne fait pas de doute que le titre « Seigneur » s'applique à Dieu de manière exclusive, comme, par exemple, au v. 39 : « aussi nombreux que le *Seigneur notre Dieu* les appellera ». Dans d'autres cas, on observe que le titre κύριος renvoie plutôt exclusivement à Jésus : « Dieu l'a fait *Seigneur* [...] *ce Jésus* » (v. 36). Par ailleurs, entre une attribution qui est, soit exclusivement théo-logique, soit exclusivement christologique, on retrouve une troisième série de cas où la détermination du sens du titre κύριος est plus problématique. Prenons, à titre d'exemple, la finale du v. 21 : « et quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé ». D'emblée, on perçoit la difficulté de déterminer le sens de cette expression. De quel Seigneur, en effet, faut-il invoquer le nom pour être sauvé ? Le Seigneur Dieu ou le Seigneur Jésus ? Précisons davantage la question : se pourrait-il que, dans certains cas, le titre « Seigneur » soit polysémique et serve à désigner à la fois Dieu et Jésus⁶⁵ ? Le meilleur moyen de vérifier cette hypothèse reste encore

' Kyrios ' ». dans *Recueil Lucien Cerfaux*, p. 137-172, reprise de *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 20 (1931), p. 417-452).

⁶⁵ Si l'hypothèse à propos du caractère polysémique du titre κύριος se vérifie, nous serons à même de voir une différence majeure entre ce titre et celui de θεός dont nous avons parlé précédemment. Dans ce dernier cas, en effet, nous avons vu que le sens du titre θεός était univoque et que son utilisation était réservée au Dieu d'Israël. Car on sait que dans le Nouveau Testament, l'application du titre θεός à Jésus de Nazareth demeure marginale. Sur les 1314 occurrences du mot, seulement sept désignent Jésus avec une probabilité sérieuse. Ainsi, dans le corpus johannique nous retrouvons : Jn 1,1c.18 ; 20,28 ; 1 Jn 5,20 ; tandis que dans le corpus paulinien nous identifions les textes suivants : Rm 9,5 (dont la lecture, théo-logique ou christologique, peut être discutée) ; Ti 2,13, enfin, un texte tiré de la deuxième lettre de Pierre : 2 Pi 1,1. R. BROWN, « Does the New Testament call Jesus God », dans *Theological Studies*, 26 (1965), p. 545-573 ; C. R. BROWN, *Jesus, God and Man, Modern Biblical Reflections (Impact Book)*, Milwaukee, Bruce 1967 ; C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens (Jésus et Jésus-Christ, 70)*, Paris, Desclée, 1997, p. 273-279.

d'examiner chacune des occurrences du titre κύριος dans le discours de Pierre. Mais avant d'y arriver, précisons un aspect de la méthodologie.

À la question telle que formulée, il convient de tenter une réponse qui s'inscrive dans la ligne de la méthode que nous préconisons. En effet, on pourrait, fort légitimement d'ailleurs et selon une perspective plus traditionnelle en exégèse, considérer indépendamment les diverses reprises du titre « Seigneur » dans l'ensemble du livre des Actes pour déterminer à chaque fois, selon le contexte, si le sens du titre est christologique, théologique ou les deux à la fois. On pourrait également chercher à serrer de plus près le sens du titre κύριος en éclairant l'usage qu'en fait Luc à la lumière des parallèles juifs ou hellénistiques où Dieu est appelé d'une manière semblable. Pourtant, si nous voulons demeurer dans la perspective de l'analyse narrative, il nous semble nécessaire, d'une part, de nous limiter le plus possible, pour l'instant, au discours lui-même⁶⁶ (vv. 14-40) et, d'autre part, de chercher à suivre les transformations du « personnage Seigneur » à l'intérieur même du discours afin de voir comment celui-ci se construit à travers le récit. Trois remarques seront faites à ce sujet.

⁶⁶ L'examen éventuel du titre « Seigneur » dans les autres discours d'évangélisation nous permettra sans doute de compléter ou de nuancer les conclusions obtenues dans le chapitre 2.

1- Les deux premières occurrences du titre κύριος se trouvent à la fin de la longue citation de Joël qui ouvre le discours (vv. 17-21). Cette citation est présentée au départ comme transmettant, par la bouche du prophète Joël, les « dire » de Dieu (λέγει ὁ θεός). Le lecteur entend donc Dieu annoncer qu'il va répandre de son Esprit sur toute chair, que cet Esprit rend prophète (vv. 17.18) et enfin que ce versement de l'Esprit sera accompagné de signes au ciel et sur la terre (v. 19). C'est donc le personnage Dieu (θεός) qui, tout au long de ces versets, occupe l'avant-scène. Dans les vv. 17 à 19, trois verbes importants (*verser*, repris deux fois et *faire*, repris une seule fois) sont d'ailleurs donnés à la première personne du singulier et renvoient directement à Dieu : « Je verserai » (vv. 17.18) et « Je ferai » (v. 19). C'est aux vv. 20 et 21 que le lecteur rencontre pour la première fois dans le discours le titre κύριος et ce dans les deux expressions suivantes : le *jour du Seigneur* au v. 20 et le *nom du Seigneur* au v. 21. De prime abord l'apparition de ce nouveau titre ne devrait pas surprendre le lecteur du discours — entendons ici le lecteur impliqué — familier avec le texte de la LXX et le titre κύριος, largement utilisé dans l'Ancien Testament pour désigner YHWH. D'où une première conclusion. Le fait de reprendre dans le discours de Pierre un texte vétero-testamentaire dans lequel Dieu, appelé aussi κύριος, est présenté comme celui qui verse l'Esprit qui rend prophète⁶⁷, oriente ou conditionne la lecture du discours. En

⁶⁷ Nous avons vu que la mention « λέγει ὁ θεός » n'apparaît pas dans le texte de Joël mais est l'un des ajouts apportés par l'auteur impliqué. Toutefois, il demeure clair que dans son contexte original le texte de

effet, la première tendance du lecteur sera d'attribuer spontanément aux expressions des vv. 20 et 21 une portée théo-logique, c'est-à-dire celle-là même qu'elles ont dans l'Ancien Testament. Conséquemment, il faudrait comprendre le « jour du Seigneur » comme faisant référence au « jour de Dieu (ou de YHWH) » et le « nom du Seigneur » comme signifiant le nom de Dieu (ὁ θεός). Pourtant la chose n'est pas si simple et cette première conclusion — très partielle pour l'instant — soulève une question. Celle-ci est liée à l'intertextualité, c'est-à-dire à la reprise des textes de l'Ancien Testament dans le Nouveau et au sens qu'un texte acquiert (ou conserve selon le cas) lorsqu'il est intégré, par voie de citation, dans un nouveau texte. Plus précisément, la question consiste à se demander si la reprise de Jl 3,1-5 dans le discours de Pierre modifie de manière substantielle le sens de la citation, notamment en ce qui a trait au sens du titre « Seigneur » et, si oui, est-il possible d'évaluer la portée de cette modification ?

Une première ébauche de réponse nous conduit tout d'abord à reconnaître que si le lecteur est enclin, au premier abord, à donner un sens théo-logique aux vv. 20-21, ce sens risque pourtant d'être nuancé pour la raison suivante. Car le lecteur, s'il sait que traditionnellement il existe un premier κύριος qui est Dieu, a également appris, pour avoir lu

Joël a une portée théo-logique puisque, à la fin du chapitre deux, celui qui parle est le « Seigneur Dieu » : « ὅτι ἐν μέσῳ τοῦ Ἰσραὴλ ἐγὼ εἰμι, καὶ ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν » (Jl 2,27).

le premier chapitre des Actes (et plus encore le troisième évangile)⁶⁸ qu'il existe un autre Seigneur qui est Jésus de Nazareth. À deux reprises au moins, les Apôtres (1,6) et Pierre (1,21) donnent à Jésus le titre κύριος⁶⁹. D'où une première source d'ambiguïté pour le lecteur. Celui-ci doit-il maintenir le sens théo-logique des expressions d'Ac 2,20-21, c'est-à-dire le sens vétero-testamentaire, ou doit-il plutôt comprendre, désormais éclairé par sa lecture du chapitre 1, que le Seigneur dont il est question (dont *le jour* arrivera et dont il faut *invoquer le nom pour être sauvé*) est Jésus de Nazareth ? Se pourrait-il enfin qu'il y ait polysémie et que les vv. 20-21 puissent s'entendre de manière à la fois théo-logique et christologique ?

Concrètement, si nous reprenons les deux textes litigieux, il nous semble que dans le cas du v. 20 c'est le sens théo-logique qui doit être conservé. En effet, peu d'indices, dans le texte même du discours ou dans son environnement immédiat, autorisent une lecture christologique de l'expression « jour du Seigneur ». Aucune reprise du terme ἡμέρα (ou d'un terme ou d'une expression qui lui seraient apparentés) ne vient, dans le discours lui-même ou dans son contexte immédiat, confirmer ou appuyer un éventuel sens christologique du v. 20. Or, sans de tels indices littéraires, il est nécessaire de maintenir le sens premier de la citation, c'est-à-dire son sens vétero-testamentaire. La seule nuance que l'on pourrait

⁶⁸ Lc 1,43 ; 2,11.26 ; 5,8.12 ; 6,46 ; 7,6.13.19 ; 9,54.61 ; 10,1.17.39.40.41 ; 11,1.39 ; 12,41.42 ; 13,15.23 ; 17,5.6.37 ; 18,6.41 ; 19,8.31.34 ; 22,33.38.49.61 ; 24,3.34. Il va de soi que nous ne nous prononçons pas sur le sens que prend le titre « Seigneur » dans chacun des cas.

⁶⁹ Reste le texte d'Ac 1,24 dont le sens est incertain. Est-ce le Seigneur Jésus ou le Seigneur Dieu qui « connaît le cœur de tous » ?

formuler à propos de cette conclusion concerne l'attribution du titre « Seigneur » à Jésus de Nazareth, attribution déjà mentionnée au chapitre 1 des Actes et que l'on rencontrera également plus loin dans le discours (par exemple au v. 36). Or, l'attribution de la titulature seigneuriale à Jésus pourrait conduire un lecteur attentif à s'interroger ou, à tout le moins, à hésiter sur le sens du v. 20. Le raisonnement du lecteur se présenterait alors à peu près ainsi : puisque, tant certains versets qui précèdent le discours (Ac 1.6.21) que ceux du discours lui-même (v. 36) me confirment que Jésus peut être légitimement appelé Seigneur, se pourrait-il que l'expression « jour du Seigneur » désigne Jésus et non Dieu ? La question mérite sans doute d'être posée. Par ailleurs, il faut reconnaître que le v. 20 ne constitue pas, à proprement parler, un cas de polysémie mais plutôt un cas d'ambiguïté où le lecteur peut hésiter entre deux sens possibles, le sens théo-logique ou christologique.

Pour ce qui est du v. 21, la situation semble différente. Bien sûr la question relative à l'identification du Seigneur demeure. En effet, qui doit-on invoquer pour être sauvé ? Le Seigneur Dieu (θεός) ? ou le Seigneur Jésus⁷⁰ ? Encore une fois, on aurait spontanément tendance à raisonner ainsi : puisque le terme κύριος se trouve dans la citation de Joël, donc dans un texte tiré de l'Ancien Testament, le κύριος dont il est ici question ne peut être que

⁷⁰ Les difficultés entourant la lecture du v. 21 nous semblent particulièrement bien formulées dans D. L. BOCK, *Proclamation from Prophecy and Pattern*, p. 165-166. L'auteur opte pour une lecture christologique du verset 21 en affirmant que celle-ci est « the result of the midrashic linking of Joel 3 to Ps. 110 and is in turn the result of the linkage of these two texts to the events of resurrection and exaltation ». (p. 184).

YHWH (ὁ θεός). C'est donc lui qu'il faudrait invoquer pour être sauvé. Une telle argumentation est, bien entendu, biaisée parce qu'elle ne prend pas en considération la question de l'intertextualité évoquée plus haut, c'est-à-dire le fait qu'un texte — celui du prophète Joël — est repris dans un nouveau texte — le discours de Pierre — et qu'en vertu de cette reprise, l'ancien texte acquiert peut-être un sens nouveau qu'il ne possédait pas dans son contexte original. Et, de même que ce qui était dit de David dans le psaume 16 cité par Pierre s'applique désormais à Jésus une fois la citation insérée dans le discours (vv. 25-28), rien n'exclut, *a priori* du moins, que la citation de Joël reprise au v. 21 acquière, elle aussi, une portée christologique et qu'en conséquence il faille invoquer le nom du Seigneur Jésus pour être sauvé.

Et c'est d'ailleurs sur ce point précis que le v. 21 se distingue du v. 20 et de l'expression « Jour du Seigneur ». Alors que, dans ce dernier cas, nous n'avons identifié pratiquement aucun indice littéraire autorisant une lecture christologique, le v. 21, lui, se présente différemment. Car, dans ce cas, le lecteur est autorisé à faire le rapprochement entre, d'une part, Ac 2,21 (« et quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé ») et l'affirmation faite en 2,38 selon laquelle le « nom » qui apporte la rémission des péchés est celui de Jésus (βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν) et, d'autre part, entre le texte d'Ac 2,21 et celui d'Ac 4,12 qui affirme qu'« aucun autre *nom* sous le ciel (reprise exacte du terme ὄνομα) n'est offert aux hommes, qui soit nécessaire à

[leur] *salut* (reprise exacte du verbe σωζω) »⁷¹. Enfin, l'attribution du titre « Seigneur » à Jésus au v. 36 pourrait elle aussi appuyer la lecture christologique de 2,21⁷². Dans l'éventualité d'une telle lecture, le titre « Seigneur » utilisé au v. 21 serait donc polysémique puisque ce titre, éclairé à la fois par deux autres versets du discours (vv. 36.38) ainsi que par Ac 4,12, viendrait confirmer que l'invocation du nom du Seigneur Jésus peut sauver. Empressons-nous cependant de formuler deux précisions sur le sujet.

Reconnaissons tout d'abord que la potentielle polysémie du titre κύριος au v. 21 ne pourra être confirmée ou validée que dans la mesure où le lecteur acceptera de poursuivre sa lecture du discours jusqu'aux vv. 36 et 38 et même, pour être plus précis, de poursuivre sa lecture au-delà du discours, c'est-à-dire jusqu'en 4,12. Autrement dit, arrivé au v. 21, le lecteur hésite encore sur la portée christologique du titre κύριος (et donc sur une possible polysémie) puisque les éléments littéraires pouvant confirmer cette lecture sont, du point de vue de l'histoire racontée, encore à venir. La seconde remarque vise à rappeler qu'une lecture christologique du v. 21 et la reconnaissance de la titulature seigneuriale à Jésus et de sa capacité de sauver n'enlèvent rien à Dieu (θεός). À proprement parler, il n'y a pas

⁷¹ Selon M. Dumais, Ac 4,9-12 (en particulier le v. 12) serait un midrash voilé et « l'ensemble du discours serait une interprétation actualisante du texte prophétique de Joël 3,5 » (M. DUMAIS, dans P. GRELOT, *Homélies sur l'Écriture à l'époque apostolique*, p. 141).

⁷² C'est en vertu de ce rapprochement que certains auteurs affirment la portée christologique de ce verset. Voir : P. BUIS, « Le don de l'Esprit Saint et la prophétie de Joël (Jl 3,1-5 ; Ac 2,14-40), p. 23 [« Dans le discours de Pierre, on trouve le Christ substitué à Yahvé tout au long de la citation. Le Seigneur dont il faut invoquer le nom, c'est le Christ Jésus »] ; S. J. KISTEMAKER, *Exposition of the Acts of the Apostles*, p. 90-

transfert d'un titre ou d'une capacité de Dieu vers Jésus, — comme si Dieu perdait quelque chose de ce qu'il est ou de ce qu'il a (un titre ou une fonction) en les remettant à Jésus —, mais plutôt élargissement du sens donné au titre κύριος et élargissement de la fonction salvifique. Une lecture polysémique du v. 21 signifierait donc que, ce qui, dans l'Ancien Testament, pouvait être dit de Dieu (il est le Seigneur qui sauve), peut désormais, dans le cadre du discours de Pierre, être dit de Jésus, tout en continuant à être vrai pour Dieu.

On constate donc que l'affirmation de départ sur le sens exclusivement théo-logique des vv. 20-21 — et qui était sans doute un peu trop simple — se trouve subitement remise en question. Pour l'instant, la seule conclusion qui semble assurée c'est que le lecteur, arrivé au terme de la première partie du discours, est confronté, surtout en ce qui concerne le v. 21, à une question sur le sens du titre κύριος. Seule la poursuite de la lecture du discours permettra éventuellement au lecteur d'éclaircir la situation.

2- Le lecteur rencontre la troisième reprise du terme κύριος en Ac 2,25. Comme précédemment, il s'agit d'une citation vétéro-testamentaire, mais cette fois tirée du psaume 16,8-11. Pierre reprend donc un texte attribué à David dans lequel celui-ci dit voir le

91 ; R. F. O'TOOLE, « Activity of the Risen Jesus in Luke-Acts », p. 487 ; G. SCHNEIDER, « Gott und Christus als KURIOS nach der Apostelgeschichte », p. 220 ; F. S. SPENCER, *Acts*, p. 37-38.

Seigneur devant lui (προορώμην τόν κύριον ἐνώπιόν μου, v. 25) pour ensuite dégager les conséquences de cette « vision » du Seigneur (« mon cœur s'est réjoui, ma langue a jubilé », etc. v. 26). Si, dans son contexte original, la citation a un sens théo-ilogique (David parle de Dieu), qu'en est-il une fois le texte inséré dans le contexte « nouveau » du discours ?

Premièrement, l'examen des diverses actions posées par le κύριος à l'endroit de David montre que celles-ci sont essentiellement positives. En effet, la présence de ce Seigneur 1- empêche David d'être ébranlé (v. 25), 2- réjouit son cœur (v. 26), 3- fait jubiler sa langue (v. 26), 4- permet à sa chair de camper sur l'espérance (v. 26), 5- fait que son âme ne sera pas abandonnée à l'Hadès (v. 27), 6- ne connaîtra pas la décomposition (v. 27), 7- lui fera connaître des chemins de vie (v. 28) et, finalement, 8- le remplira de réjouissance (v. 28). Plus précisément, on note que parmi les actions du κύριος cinq touchent de près ou de loin, et ce tant par les thèmes abordés que par les termes utilisés, à cette catégorie très générale qu'est la vie : 1- « afin que je ne sois pas ébranlé » (ἵνα μή σαλευθῶ, v. 25), 4- « ma chair campera sur l'espérance » (ἡ σὰρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι, v. 26), 5- « tu n'abandonneras pas mon âme à l'Hadès » (ἐγκαταλείψεις τήν ψυχὴν μου εἰς ᾅδην, v. 27), 6- « tu ne laisseras pas ton saint voir la décomposition » (οὐδέ δώσεις τόν ὁσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν, v. 27) et 7- « tu me feras connaître les chemins de la vie » (v. 28).

On constate donc que David s'adresse à quelqu'un qu'il appelle « Seigneur » et que ce dernier soutient David dans les composantes essentielles de son existence (ne pas être

ébranlé, espérer, ne pas connaître la décomposition, vivre, etc.). Or, l'ensemble du discours, tant dans les versets qui précèdent que dans ceux qui suivent le v. 25, révèle que Dieu est justement un « donneur de vie ». En effet, s'il est une constante du discours que nous avons déjà bien identifiée en examinant sa structure⁷³, c'est le rôle éminemment actif de Dieu dont la principale action en faveur de Jésus consiste à lui redonner vie : « Dieu a ressuscité [Jésus] » (v. 22), « [Dieu] a délié [Jésus] des douleurs de la mort » (v. 22), « Ce Jésus, Dieu l'a ressuscité » (v. 32). Conséquemment, la nature des gestes accomplis par le Seigneur que David voit en face de lui évoque clairement les actions accomplies par Dieu (ὁ θεός) à l'endroit du Nazôréen.

De plus, on observe, tout au long du discours, la correspondance qui semble vouloir s'instaurer entre Jésus et David. La ressemblance entre les vv. 27 et 31 illustre bien ce parallèle entre les deux personnages. En Ac 2,27, David, s'exprimant à la 2^e personne du singulier, s'adresse au Seigneur dont nous cherchons justement à préciser l'identité : « Car tu n'abandonneras pas mon âme à l'Hadès ni laisseras ton Saint voir la décomposition ». Au v. 31, il s'agit cette fois de Pierre qui dit qu'en fait David « a parlé à propos du relèvement du Christ » et que ce dernier (c'est-à-dire le Christ) n'a « pas été abandonné à l'Hadès et sa chair n'a pas vu la décomposition » (v. 31). La reprise formelle de trois thèmes (abandonner (ἐγκαταλείπω) — hadès (ᾅδης) — décomposition (διαφθορά)) confirme le parallèle entre David

⁷³ Voir p. 134, point 2.3.3.

et Jésus ; parallèle qui se situe d'ailleurs dans la ligne de l'argumentation proposée par le discours. Car l'espérance d'échapper à l'Hadès que David exprimait pour son propre compte est reprise par Pierre qui, dans une lecture au second degré, déclare que le psaume parlait en fait de Jésus. Celui qui n'a pas été abandonné à l'Hadès et n'a pas connu la décomposition ce n'est pas David (puisque « son tombeau est parmi nous » v. 29) mais bien Jésus. Or, puisque au v. 31 il est manifeste que celui qui n'a pas abandonné Jésus à l'Hadès est Dieu (ὁ θεός) (voir également le v. 32), on peut en déduire que le κύριος du v. 25, en qui David exprime sa confiance, est également Dieu. En conséquence, le v. 25 possède un sens théologique, c'est-à-dire celui-là même qu'il avait dans l'Ancien Testament, et ce sens est univoque.

3- Progressant dans le discours, le lecteur arrive à la troisième citation de l'Ancien Testament utilisée par Pierre en 2,34 : « [David] dit (Δαυιδ [...] λέγει δὲ αὐτός) : 'Le Seigneur a dit à mon Seigneur' ». Cette citation psalmique est bien connue (Ps 110,1) et concerne, dans son sens premier, le Seigneur-Dieu qui s'adresse à David, désigné comme Seigneur-Roi. Par ailleurs, la portée messianique du psaume s'est progressivement développée pour finalement être appliquée à Jésus par les premiers Chrétiens. Ces derniers ont donc compris que, dans sa reprise néotestamentaire, le psaume fait référence au Seigneur Dieu qui s'adresse au Seigneur Jésus. Les études sur l'utilisation de Ps 110 dans les Actes et dans

l'ensemble du Nouveau Testament sont impressionnantes, tant par la quantité que par la qualité, et il ne saurait donc être question d'en résumer, même à grands traits, le contenu⁷⁴.

Encore une fois, nous nous limiterons aux questions qui relèvent de la narrativité.

Rappelons tout d'abord que les deux points précédents ont permis de démontrer que le sens du titre κύριος varie selon le contexte dans lequel il est employé. Alors qu'au v. 25 le sens du titre est *certainement* théo-logique et qu'au v. 20 il l'est *probablement* (voir toutefois la nuance formulée plus haut), la lecture du v. 21 demeure incertaine ou ambivalente (du moins tant que le lecteur n'a pas progressé dans sa lecture du discours). Or, en quoi la nouvelle citation du psaume 110 introduite par Pierre contribue-t-elle à clarifier (ou à embrouiller) l'interprétation du lecteur ? Il nous semble tout d'abord que peu d'études sur le discours à la Pentecôte ont signalé ce que certains considéreront comme une évidence, c'est-à-dire que l'introduction du Psaume 110 a notamment pour fonction d'alerter le lecteur sur le fait qu'il existe bel et bien *deux* κύριος, le premier (*Le Seigneur*) s'adressant à un deuxième (a dit à *mon Seigneur*). Du point de vue de la narration, le psaume 110 fournit au lecteur une première explication quant aux raisons de l'ambivalence rencontrée au v. 21 (et peut être au v. 20) à propos du sens du titre κύριος. Car, si le lecteur hésite entre l'interprétation théo-logique et christologique de ce verset, n'est-ce pas parce qu'il existe, comme l'affirme le psaume 110, deux personnages désignés de la même manière ? En

⁷⁴ Voir p. 125, note 52.

d'autres termes, l'incertitude entourant le sens du titre κύριος en 2,21 (et peut être en 2.20) n'est à mettre ni au compte du discours dont on jugerait d'avance qu'il manque de clarté, ni à celui du lecteur qu'on déclarerait inapte à en saisir le sens. L'ambivalence vient plutôt du fait que le lecteur doit attendre le v. 34 — c'est-à-dire qu'il doit avoir lu plus des trois-quarts du discours — pour qu'on l'informe de manière claire et explicite qu'il existe deux Seigneurs distincts l'un de l'autre. Qu'en est-il maintenant de l'identité de ce deuxième κύριος auquel la citation fait référence ? Si le Ps 110 repris au v. 34 ne le dit pas explicitement, on doit tout même prendre en considération que le v. 33 qui précède signale que Jésus a été exalté « à la droite de Dieu » (τῆ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς)⁷⁵. Le rapprochement entre l'expression « τῆ δεξιᾷ [...] ὑψωθείς » (v. 33) et le « κάθου ἐκ δεξιῶν μου » du Ps 110, avec la reprise formelle du terme δεξιᾷ, oriente donc le lecteur et l'invite à comprendre que le deuxième Seigneur qui siège à la droite du premier (v. 34) est Jésus ressuscité et « exalté à la droite de Dieu ».

Ce qui n'est pourtant qu'allusion verbale aux vv. 33-34 est enfin clairement exprimé au v. 36, puisque Pierre, arrivé au terme de la première partie du discours, lève la dernière zone d'imprécision qui pouvait encore subsister et affirme très clairement l'identité

⁷⁵ Voir p. 123, note 49 à propos de la discussion entourant la traduction et le sens de l'expression τῆ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ, du v 33.

seigneuriale du Nazôréen : « *Dieu l'a fait Seigneur [...]*⁷⁶, ce *Jésus* que vous vous avez crucifié » (v. 36). Dès lors, Pierre confirme au lecteur que Jésus peut vraiment être appelé Seigneur et que ce titre constitue une interprétation théologique valable de ce qu'il fait et de ce qu'il est. La conclusion à laquelle Pierre aboutit au v. 36 est d'ailleurs des plus puissantes. Certes, on pourrait deviser longuement sur la prétendue tendance de Luc au subordinationisme, ou encore discourir sur le sens du titre « Seigneur » donné à Jésus (sens messianique, ontologique, etc.). Mais, il reste que d'un point de vue littéraire, l'affirmation du v. 36 doit d'abord être prise pour ce qu'elle est, à savoir : une proclamation annonçant que le Seigneur Dieu « fait » (ποίηω) de Jésus un Seigneur ou, en d'autres termes, que le Seigneur Dieu « fait » de Jésus ce qu'il est lui-même. Le sens du titre κύριος se trouve donc enrichi puisque désormais il n'est plus réservé uniquement à Dieu, qui continue bien sûr à être Seigneur, mais il peut aussi être porté (et légitimement porté) par Jésus de Nazareth que Dieu a fait Seigneur. Du même coup, c'est le sens du titre κύριος rencontré au v. 21 qui se trouve éclairé. La conclusion établie par Pierre au v. 36 — conclusion qui sera éventuellement « enrichie » par la lecture d'Ac 4,12 — invite le lecteur à relire Ac 2,21 et à conclure que la lecture christologique de ce verset est légitime. Conséquemment, dire qu'il

⁷⁶ H. F. Bayer affirme fort pertinemment que : « Actes 2 :36 stands out as the key statement on christology, combining [...] two major titles (κύριος και χριστός) in one expression (« The preaching of Peter in Acts », dans I. H. MARSHALL, D. PETERSON (éditeurs), *Witness to the Gospel. The Theology of Acts*, p. 270). Voir aussi G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, Vol. I, p. 331-335.

faut « invoquer le nom du Seigneur Jésus pour être sauvé » (v. 21) apparaît comme une lecture légitime mais également confirme le caractère polysémique du v. 21.

Au v. 39 enfin, Pierre fait référence à la promesse destinée à tous ceux que « le Seigneur notre Dieu appellera ». Si est exacte la conclusion établie précédemment au point 3.1.1 à propos du titre θεός et de son sens univoque, on peut conclure que le κύριος ὁ θεός d'Ac 2,39 a également une portée exclusivement théo-logique. D'ailleurs, si le discours de Pierre permet d'affirmer la dignité seigneuriale de Jésus, on doit néanmoins reconnaître que ce dernier n'est jamais désigné, ni directement, ni indirectement, au moyen du substantif ὁ θεός.

Du point de vue de la narration, on retiendra donc que le discours prépare progressivement, et de manière fort habile, l'affirmation de la dignité seigneuriale de Jésus. Entre le début (v. 14) et la fin du troisième volet (v. 36), le lecteur a été invité à franchir trois étapes majeures. 1- dans la première partie du discours, et notamment au v. 21, le sens du titre κύριος est entouré d'une certaine ambivalence. En quelque sorte, on dira que cette première partie « pose le problème » en suggérant au lecteur quelques questions du genre : Qui est ce Seigneur qui sauve ? Est-ce Dieu ou Jésus ? Y a-t-il un ou deux Seigneurs ? Et s'il y en a deux, quels liens les unissent ? 2- La seconde étape est franchie au v. 34 alors que la citation du Psaume 110 fournit une première explication de l'ambivalence en affirmant qu'il existe bien deux personnes qui portent le même titre. Le rapprochement entre les vv. 33 et 34 suggère aussi que le deuxième Seigneur de la citation est Jésus de Nazareth. 3-

Enfin, la troisième étape correspond au v. 36 lorsque Pierre annonce explicitement et sans détour que ce deuxième Seigneur est Jésus de Nazareth.

Retenons donc la triple conclusion suivante à propos de l'utilisation du titre κύριος dans le premier discours d'évangélisation.

- 3.1.2.1. Tout d'abord, dans certains cas, le titre sert soit à désigner exclusivement Dieu (« quiconque invoquera le nom du Seigneur », v. 25 ; « Le Seigneur a dit [...] », v. 34 (Ps 110) ; « le Seigneur notre Dieu », v. 39), soit à désigner exclusivement Jésus (« [...] à mon Seigneur », v. 34 (Ps 110) ; « Dieu l'a fait Seigneur [...] ce Jésus », v. 36). Il n'y a alors aucune ambivalence possible, le sens du titre est univoque.
- 3.1.2.2. Dans le cas du v. 20, l'expression « jour du Seigneur » renvoie très probablement à Dieu, bien qu'une certaine ambivalence puisse exister. Enfin, dans le cas du v. 21 le titre κύριος peut désigner à la fois Dieu et Jésus ce qui signifie que nous sommes en présence d'un cas de polysémie⁷⁷.
- 3.1.2.3. Le discours paraît justement mettre en œuvre une stratégie narrative qui permet de clarifier à la fois l'utilisation et le sens du titre κύριος. Alors qu'au départ ce titre demeure, dans certains cas, ambigu quant au sens (De quel Seigneur faut-il invoquer le nom pour être sauvé ? v. 21), le discours lève progressivement cette ambiguïté et montre qu'il existe deux Seigneurs (v. 34) et que ce deuxième Seigneur c'est Jésus de Nazareth (v. 36). Ce dernier peut dès lors porter légitimement un titre jusque-là réservé au Dieu d'Israël.

⁷⁷ On demeure surpris de lire chez un auteur comme J. A. T. Robinson l'affirmation selon laquelle : « Except in Acts ii (and that only in vv. 34 and 36), κύριος is not applied in the speeches to Jesus » (« The Most Primitive Christology of All », dans *Journal of Theological Studies*, 7 (1956), p. 178).

3.1.3. *Le titre πατήρ*

De tous les titres utilisés pour désigner Dieu, celui de πατήρ n'apparaît qu'une seule fois dans le premier discours d'évangélisation (2,33). Son utilisation pour désigner Dieu reste d'ailleurs marginale dans l'ensemble du livre des Actes puisqu'il ne revient en tout que trois fois, et seulement dans les deux premiers chapitres (Ac 1,4.7 ; 2,33)⁷⁸.

Dans le cas qui nous intéresse (2,33), une double remarque nous semble nécessaire. Tout d'abord, l'apparition du titre πατήρ n'arrive que dans la troisième partie du discours (vv. 29-36) donc, somme toute, assez tardivement et après qu'on ait donné à Dieu les titres θεός et κύριος. Secondement, on remarque que l'appellation de Dieu comme Père, au v. 33, est liée à la question du don de l'Esprit : « [...] il (Jésus) a reçu du Père l'Esprit Saint promis et il l'a répandu [...] ». Ce lien entre Dieu le Père et le don de l'Esprit se trouve également dans d'autres textes du début des Actes. Tout d'abord, dans la première partie du discours, même si le titre πατήρ n'apparaît pas directement, il reste que c'est Dieu — par la bouche du prophète Joël cité par Pierre — qui annonce le versement de l'Esprit sur toute chair (vv. 14-21). Puis, si nous débordons le discours proprement dit, nous constatons qu'Ac 2,33 reprend la parole du Ressuscité qui, en 1,4-5, commande aux Apôtres : « d'attendre la promesse du Père », promesse qui consiste à recevoir le don de l'Esprit. La

⁷⁸ Le mot revient en tout 35 fois dans les Actes. Hormis les 3 utilisations qui renvoient à Dieu, le terme se retrouve 22 fois dans l'expression : « le Dieu des pères » (de nos pères, de vos pères etc.) ; 2 fois il

ressemblance entre 1,4 et 2,33 est d'ailleurs frappante. Dans les deux cas : même titre donné à Dieu (πατήρ), double mention de la promesse (ἐπαγγελία) du don de l'Esprit⁷⁹, et référence à Jésus qui transmet aux hommes cette promesse de Dieu. Ac 2,33 constitue donc un bel exemple d'analepse par laquelle l'auteur impliqué évoque, pour le lecteur, un événement antérieur du point de vue de l'histoire racontée.

3.1.4. Conclusion sur les titres théo-logiques d'Ac 2

De l'examen des désignations ou des titres donnés à Dieu dans le premier discours d'évangélisation, nous pouvons retenir les trois conclusions suivantes.

- 3.1.4.1. Le titre θεός domine dans les paroles de Pierre qui ne sont pas des citations. Quant au sens que reçoit ce titre, il est univoque puisqu'il renvoie au Dieu saint d'Israël.
- 3.1.4.2. À l'opposé, le titre κύριος se retrouve majoritairement dans les citations vétéro-testamentaire utilisées par Pierre. Si, dans quelques cas, le sens du titre est univoque et sert à désigner, soit Dieu (vv. 25.34.39), soit Jésus (v. 36), il reste que ce titre a la particularité d'être également polysémique. Au v. 21, par exemple, le titre κύριος peut désigner aussi bien Dieu que Jésus. Nous avons d'ailleurs observé que c'était là une des caractéristiques du premier discours d'évangélisation que de montrer qu'il existe désormais un autre κύριος que le Dieu saint d'Israël, à savoir : Jésus de Nazareth que « Dieu a fait Seigneur » (v. 36).

s'applique à des individus précis (David en 4,25 et Abraham en 7,2) ; 6 fois il renvoie aux pères biologiques ; enfin, à deux reprises, il est utilisé dans la formule d'introduction d'un discours (7,2 ; 22,1).

⁷⁹ Voir aussi Lc 24,49 qui annonce le don de l'Esprit comme la promesse du Père transmise aux hommes par Jésus : « καὶ [ιδού] ἐγὼ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς· ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ἐνδύσηθε ἐξ ὑψους δύναμιν ».

3.1.4.3. Enfin, le titre *πατήρ*, lui, ne revient qu'une seule fois et est utilisé dans le contexte du don de l'Esprit. Comme dans le cas de *θεός*, le sens est univoque. L'ensemble de nos résultats peut être résumé dans le tableau suivant.

Tableau 2.28

	Ac 2,14-40			
	T ⁸⁰	T _D	P	C
θεός	10	10	10	0
κύριος	7	5 ⁸¹	1 ⁸²	4
πατήρ	1	1	1	0

3.2. Un Dieu qui agit⁸³

L'analyse de la structure du premier discours d'évangélisation nous a permis, à maintes reprises, de signaler que Dieu y est massivement présenté comme un sujet éminemment actif. En effet, il nous semble que c'est là un des traits littéraires et théologiques dominant des discours d'évangélisation que de présenter Dieu, non pas tant en termes d'attributs statiques ou immuables, comme ce pourrait être le cas dans un traité de théodicée ou de théologie spéculative, mais plutôt en fonction de ce qu'il fait ou ne fait

⁸⁰ T = total des occurrences dans le discours ; T_D = total des occurrences qui s'applique à Dieu ; P = occurrence(s) présente(s) dans les paroles propres de Pierre ; C = occurrence(s) présente(s) dans une citation de l'Ancien Testament.

⁸¹ Nous comptons ici les trois occurrences du titre *κύριος* qui désigne Dieu de manière exclusive ou univoque (v. 25, v. 34 (le premier *κύριος*) et v. 39). Nous ajoutons le cas du v. 21 où le sens du titre est polysémique et sert à désigner soit Dieu, soit Jésus, ainsi que le v. 20 (« Jour du Seigneur ») dont la portée est également théo-logique,

⁸² v. 39.

⁸³ À notre connaissance, S. J. Kistemaker est le seul auteur d'un commentaire sur les Actes à dire clairement que le discours de Pierre développe un message à l'accent résolument théo-logique : «In his gospel proclamation, Peter places the emphasis on God » (S. J. KISTEMAKER, *Exposition of the Acts of the Apostles*, p. 93).

pas. Luc ne s'intéresse donc guère au côté insondable et ineffable de Dieu. La théologie des discours, en tant que théologie narrative, nous en apprend donc beaucoup plus sur ce que Dieu fait⁸⁴. Précisons, que le fait de raconter l'agir de Dieu conduit le lecteur à mieux connaître Dieu et, partant, à préciser qui il est. Quatre remarques seront faites à ce sujet.

3.2.1. *Un Dieu qui est sujet*

Si l'on considère tous les verbes du discours de Pierre et que l'on cherche, à chaque fois, à en identifier le sujet grammatical, on constate que, dans l'ensemble, ce sont trois principaux personnages qui réalisent la majorité des actions dont il est question : Dieu, Jésus et les auditeurs du discours, désignés de différentes manières. Nous nous retrouvons, comme par hasard, avec la même triade de personnages dont il fut question lors de l'examen de la structure du discours⁸⁵. De ces trois personnages, Dieu est celui qui est le plus actif puisque c'est près de vingt actions dont il est le sujet direct. Par exemple, Dieu « dit » (v. 17 — λέγω), « verse » l'Esprit (v. 17 — ἐκχέω), « place » (v. 19 — δίδωμι), « fait » (v. 22 — ποιέω), « relève » (v. 24 — ἀνίστημι), « délie » (v. 24 — λύω), « laisse voir » (v. 27 — δώσεις [...] ἰδεῖν), « fait connaître » (v. 28 — γνωρίζω), « remplit » (v. 28 — πληρόω), « jure »

⁸⁴ Dans un volume récent, J.-N. Aletti a montré que les actions divines peuvent revêtir trois fonctions distinctes : une fonction programmatique, performative ou interprétative (*Il racconto come teologia*, p. 15-51). Terminologie reprise et exemplifiée dans : D. MARGUERAT, « Le Dieu du livre des Actes », p. 310-331.

⁸⁵ Voir p. 124 (tableau 2.22) et p. 128 (tableau 2.24).

(v. 30 — ὁμνῶ), etc. Témoigne aussi de ce caractère éminemment « actif » le fait que Dieu ne soit l'objet — ou le complément — d'aucun verbe du discours. À ce sujet, une précision supplémentaire mérite d'être faite. L'analyse narrative, suivant les intuitions de J. W. Beach, distingue deux manières de présenter les personnages. L'une, qu'on nomme *telling* et qui consiste à dire de manière descriptive, par la voix d'un narrateur crédible qui s'adresse au lecteur, ce *qu'est* le personnage. L'autre, qu'on appelle *showing*, consiste plutôt à présenter ce *que fait* le personnage⁸⁶. Dans ce dernier cas, l'instance narrative s'éclipse complètement au profit du personnage lui-même et, conséquemment, l'utilisation du style direct (monologue, dialogue, discours, etc.) prend le dessus sur la description. De plus, le *showing* permet au lecteur d'avoir accès plus directement aux paroles et aux événements tout en créant ce que R. Barthes appelle « l'effet de réel »⁸⁷. Ainsi, on dira que, dans le cas d'Ac 2,14-41, la présentation de Dieu, parce qu'elle insiste sur ce que celui-ci fait, relève surtout du *showing*. Parmi les verbes dont Dieu est le sujet, la plupart sont d'ailleurs des verbes d'action, non des verbes d'état. Notons enfin que la forme la plus

⁸⁶ Si les termes *telling* et *showing* nous viennent de Beach la distinction elle-même se trouve déjà dans les travaux de Platon qui différencie entre deux manières de raconter : la *diégésis* et la *mimésis*. PLATON, *République* (Les grandes œuvres de l'Antiquité classique), traduction de É. Chambry, Paris, Belles Lettres, 1948, 392c — 394b (p. 181-185). Voir : D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, p. 89-91 ; J.-L. SKA, "Our Fathers Have Told Us", p. 53-54.

⁸⁷ R. BARTHES, « Introduction à l'analyse structurale des récits », dans R. BARTHES (et autres), *Poétique et récit*, p. 36.

proche du *showing* demeure le discours rapporté et que c'est précisément à cette catégorie de discours qu'appartient Ac 2,14-41.

3.2.2. *Jésus objet de l'action de Dieu*

Si l'on tente maintenant d'établir une comparaison entre l'action de Dieu et celle de Jésus, qu'observe-t-on ? On note, tout d'abord, que les verbes dont Jésus est le sujet sont peu nombreux — à peine sept⁸⁸ — et qu'ils ont la particularité, à la différence des verbes théo-logiques, d'être pour la plupart au passif. Ainsi, Jésus est-il celui qui a été désigné par Dieu (v. 22), a été déterminé (τοῦτον, c'est-à-dire Jésus) par le dessein et la prescience de Dieu (v. 23), n'a pu être retenu par la mort (v. 24), n'a pu être abandonné à l'Hadès (v. 31) et a été exalté à la droite de Dieu (v. 33). Mais, puisque nous sommes en présence de formes passives, nous savons que, du point de vue du sens, les compléments de ces verbes — Dieu, la mort, l'Hadès — en sont, en fait, les véritables sujets puisqu'ils désignent l'être (ou l'objet) qui fait l'action exprimée. Ainsi, dans le cas des vv. 22, 23 et 33 c'est Dieu qui réalise véritablement l'action dont Jésus est l'objet⁸⁹. Seuls deux verbes ayant Jésus pour sujet sont à la forme active et tous les deux concernent le don de l'Esprit qu'il a d'abord

⁸⁸ ἀποδείκνυμι (v. 22) ; ὀρίζω (v. 23) ; κρατέω (v. 24) ; ἐγκαταλείπω (v. 31) ; ὑψόω (v. 33) ; λαμβάνω (v. 33) ; ἐκχέω (v. 33).

⁸⁹ On notera également que Jésus n'est pas uniquement l'objet des actions de Dieu mais qu'il est aussi l'objet de l'action de la foule, auditrice du discours. En effet, c'est elle qui fixe Jésus [à la croix], le supprime, (v. 23) et le crucifie (v. 36).

reçu (λαβών, v. 33) du Père, pour ensuite le répandre (ἐξέχεεν, v. 33). Ainsi, même dans ces deux cas, l'action dépend, en dernière instance, du Père qui a d'abord donné l'Esprit à Jésus, que ce dernier a répandu⁹⁰. En d'autres termes, l'action de Dieu à l'endroit d'un personnage — dans ce cas-ci, Jésus — permet souvent à celui-ci de devenir lui-même protagoniste d'une nouvelle action.

C'est d'ailleurs une situation similaire que nous rencontrons dans le texte de Joël cité par Pierre. En effet, si les personnages dont il est question dans la citation (fils, filles, jeunes gens, vieillards) posent différentes actions (ils prophétisent, vv. 17.18 ; voient et rêvent v. 17), c'est d'abord parce que Dieu a initialement posé une première action qui consiste à verser l'Esprit. C'est le versement de l'Esprit, par Dieu, qui permet aux personnages de la citation de poser des actions que le lecteur, familier avec la pensée biblique, identifie comme des actions prophétiques.

3.2.3. *Un Dieu qui s'exprime*

Parmi les actions dont Dieu est le sujet, plusieurs concernent, d'une manière ou d'une autre, une prise de parole. En effet, Dieu « dit » (vv. 17.34), « fait connaître » (v. 28), « jure » (v. 30) et « appelle » (v. 39). Il est significatif que la première et la dernière action

⁹⁰ Il conviendrait donc de nuancer l'affirmation de C. H. Talbert qui, en affirmant : « The Spirit is a gift of the risen and exalted Christ », passe sous silence la dimension théo-logique du don de l'Esprit (*Reading*

de Dieu dans le discours soient liées au langage. Au v. 17, Dieu commence par « dire » (λέγει ὁ θεός) tandis qu'au v. 39 il termine en « appelant » (ὅσους ἂν προσκαλέσεται κύριος ὁ θεός ἡμῶν). Bref, l'une de ses activités prépondérantes consiste à parler. Notons toutefois que, exception faite de la dernière référence qui est donnée au futur (προσκαλέσεται), les verbes servant à exprimer les prises de parole de Dieu — en dépit du fait que Pierre les actualise pour l'aujourd'hui de ses auditeurs — renvoient au passé. Et encore, il s'agit d'un passé éloigné : Dieu « a dit par le prophète Joël » (v. 16), il « a fait connaître les chemins de vie à David » (v. 28), il « a juré à David » (v. 30) et « il a dit à son Seigneur — toujours dans un psaume de David — de siéger à sa droite » (v. 34).

3.2.4. Les deux « passés » de Dieu (passé récent et passé éloigné)

On remarque que l'ensemble des verbes dont Dieu est le sujet — ceux liés à la parole ou les autres — se retrouvent en nombre à peu près égal dans les paroles propres de Pierre et dans les citations de Joël et des psaumes que celui-ci utilise. Puisque ces citations proviennent de l'Ancien Testament, on peut en conclure que Dieu est aussi actif maintenant, c'est-à-dire dans le temps où le discours est prononcé, qu'il l'était dans l'ancienne Alliance. Et c'est là une distinction importante. Car, si Dieu est présenté comme un Dieu-en-action, ces actions se divisent en deux catégories dont l'une regroupe les

actions qui appartiennent à un passé plus éloigné — avec, entre autres, les verbes liés aux prises de parole (3.2.3) — et l'autre, à un passé plus récent. Concernant cette dernière catégorie d'actions, on note que l'agir de Dieu est massivement dirigé vers la personne de Jésus et que, plus spécifiquement encore, la majorité de ces actions culmine dans la résurrection du Christ, acte propre de Dieu. Après avoir dit que c'est par Jésus que Dieu a fait des miracles (v. 22), Pierre affirme, avec insistance, que Dieu « a relevé Jésus » (v. 24), « l'a délié des douleurs de la mort » (v. 24), « l'a ressuscité » (v. 32) et, finalement, « a fait de lui le Seigneur et le Christ » (v. 36). Bref, l'examen des verbes dont Dieu est le sujet révèle entre autres que, si Dieu agit, ces actions renvoient soit à un passé éloigné, soit à un passé plus récent, et que, parmi ces actions récentes, celles qui concernent Jésus et sa résurrection dominent largement.

3.3. Le rôle des anachronies

Ces références aux actions du passé soulèvent toutefois la question de ce que l'analyse narrative nomme l'anachronie. Celle-ci survient à chaque fois que le récit effectue un bond dans le temps, soit en arrière, c'est-à-dire dans le passé, soit en avant, donc dans le futur. Dans le premier cas, on parlera d'analepse et dans le second de prolepse⁹¹. Or, à la lumière de ce qui vient d'être dit, on peut affirmer que le discours, parce qu'il rapporte de

nombreuses actions accomplies par Dieu dans le passé, comporte par le fait même un nombre significatif d'analepses. Le lecteur du discours est constamment renvoyé à des actions de Dieu antérieures au point de vue de l'histoire racontée. Reprenant les deux catégories utilisées plus haut (*passé récent* et *passé éloigné*), on dira que les actions de Dieu qui renvoient au *passé éloigné* constituent des cas d'analepses externes, c'est-à-dire des analepses qui débordent le cadre ou le segment temporel de l'histoire racontée. L'utilisation, par Pierre, de textes de l'Écriture — ceux de Joël et de David — a en effet pour conséquence de ramener le lecteur plusieurs siècles en arrière et de le resituer dans le cadre d'une histoire qui déborde celle racontée en 2,14-41. Les actions se reportant au *passé récent*, c'est-à-dire à tout ce qui a trait à la vie, la mort et la résurrection de Jésus, appartiennent, pour autant qu'on admette l'unité de l'œuvre lucanienne⁹², à la catégorie des analepses internes, c'est-à-dire internes à l'histoire racontée dans le troisième évangile et les Actes des Apôtres.

⁹¹ Voir chapitre I, p. 14, note 8.

⁹² L'unité du corpus lucanien est, à l'heure actuelle, une question débattue. Si de nombreuses études ont démontré les facteurs d'unité — théologique, littéraire, narrative, etc. — entre le troisième évangile et les Actes, des travaux plus récents ont signalé que cette unité était loin d'être pleine et entière. Pour les arguments en faveur de l'unité : D. JUEL, *Luke-Acts. The Promise of History*, Atlanta, John Knox Press, 1983 ; G. MUHLACK, *Die Parallelen von Lukas-Evangelium und Apostelgeschichte*, Franfort-sur-le-Main Lang, 1979 ; C. H. TALBERT, *Literary Patterns. Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*, Missoula, Scholars Press, 1974. Pour une position plus critique à propos de l'unité du troisième évangile et des Actes : M. C. PARSONS, « The Unity of Luke-Acts : Rethinking the *Opinio Communis* », dans N. H. KEATHLEY (éditeur), *'With Steadfast Purpose'. Essays on Acts in Honor of Henry J. Flanders*, p. 29-53 ; M. C. PARSONS, R. I. PERVO, *Rethinking the Unity of Luke and Acts*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

3.3.1. Le « temps » de Dieu

Notons toutefois que ces catégories temporelles, pour utiles qu'elles soient, sont dans certains cas difficilement applicables lorsqu'il s'agit de Dieu. En effet, elles ne permettent pas toujours d'intégrer des actions qui, justement parce qu'elles appartiennent en propre à Dieu, se déroulent pour ainsi dire en dehors du temps ou, si l'on préfère, dans un temps qui n'est pas le nôtre. Par exemple, comment évaluera-t-on la distance temporelle⁹³ entre le moment où Pierre prononce son discours — nous nous situons alors dans le cadre de l'histoire racontée — et l'événement de la résurrection de Jésus par Dieu ? Que cette dernière action appartienne au passé, soit. Qu'elle ait toutes les apparences d'une analepse interne qui renvoie aux autres annonces de la résurrection contenues dans le macro-récit lucanien (par exemple : Lc 24 ; Ac 1,3.22, etc.), on l'admettra. Cependant, le lecteur sent bien que, du point de vue du temps, l'action de Dieu qui ressuscite Jésus lui échappe. Ni le lecteur, ni les personnages du récit, ni le narrateur n'ont accès à ce qui se déroule dans le temps de Dieu. On pourrait d'ailleurs en dire autant du « plan de Dieu » (βουλὴν τοῦ θεοῦ), dont il est fait mention en 2,23, puisque l'élaboration de ce plan, qui appartient nécessairement au passé, demeure impossible à situer chronologiquement. Autre exemple : l'exaltation de Jésus à la droite de Dieu (v. 33). Certes, l'événement a, lui aussi, une portée

⁹³ Plutôt que de « distance temporelle », G. Genette évoque plutôt la *portée* de l'anachronie pour désigner l'écart entre le temps de l'histoire racontée et le temps évoquée par l'anachronie elle-même (*Figure III*, p. 89).

analeptique puisqu'il renvoie au passé — le verbe est d'ailleurs à l'aoriste — mais, force est d'admettre que, de cet événement, personne n'a été le témoin. Tout ce que le discours permet d'inférer, c'est que certaines actions accomplies par Dieu, comme la résurrection, l'élaboration d'un plan ou l'exaltation de Jésus, ont bel et bien eu lieu et que le lecteur s'en trouve informé par la bouche du personnage Pierre.

3.3.2. *Quel lien entre le « temps » de Dieu et celui des humains ?*

Évidemment, le discours laisse *en blanc* une question fondamentale : comment Pierre peut-il parler d'actions dont il n'a pu, parce qu'elles se sont déroulées dans le temps de Dieu, être le témoin direct ? C'est ici que le lecteur est appelé à combler ces *blancs* du texte en agissant interprétativement dans le cadre des limites qui lui sont assignées par le discours⁹⁴. L'une des réponses suggérées par le texte consiste précisément, pour le lecteur, à comprendre que certaines actions de Dieu dont on perçoit l'existence ou la réalité, ne sont cependant connues des humains que par leurs effets dans le monde. Ainsi, dans le cas de la Pentecôte, on constate que l'effet le plus visible de l'action de Dieu demeure le don de l'Esprit, qui a eu pour conséquence de susciter le parler en langues (2,4). Or, le discours de Pierre interprète cet événement de la manière suivante : si l'Esprit a été répandu — avec des

⁹⁴ U. Eco a défini dans une formule simple mais percutante l'interaction qui se noue entre le texte et le lecteur qui a pour tâche de « coopérer à l'actualisation textuelle de la façon dont lui, l'auteur, le pensait et

manifestations que l'on sait et que la foule peut observer — c'est bien parce que Jésus a d'abord lui-même reçu de Dieu ce don de l'Esprit et, s'il l'a reçu, c'est parce que Dieu l'a ressuscité puis exalté à sa droite : « Ayant donc été exalté à la droite de Dieu et ayant reçu d'auprès du Père la promesse de l'Esprit saint, il a répandu ce que vous, vous voyez et entendez » (v. 33). Conséquemment, ce à quoi le lecteur a directement accès — comme du reste Pierre lui-même — c'est aux manifestations du don de l'Esprit. Mais Pierre, agissant interprétativement, en conclut que ces manifestations découlent de trois actions posées par Dieu — la résurrection, l'exaltation et le don de l'Esprit fait à Jésus — dans un temps sur lequel les humains n'ont aucune prise. Nous arrivons à la même conclusion dans le cas de la résurrection de Jésus. Ici encore, Pierre fait le lien, aux vv. 32-33, entre la résurrection et le don de l'Esprit dont les effets, eux, peuvent être vus (βλέπετε) et entendus (ἀκούετε). Et, si l'Esprit a été versé, c'est donc, selon Pierre, parce que Jésus a d'abord été ressuscité par Dieu. Bref, seules les conséquences de cette action divine demeurent connues des humains tandis que l'acte lui-même par lequel Dieu ressuscite Jésus leur échappe⁹⁵.

capable aussi d'agir interprétativement comme lui a agi générativement » (U. ECO, *Lector in fabula ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset, 1985, p. 71).

⁹⁵ N'est-ce pas d'ailleurs ce qu'expérimentent les disciples qui font route vers Emmaüs (Lc 24, 13-35) ? Ces derniers ne sont pas témoins de l'action de Dieu ressuscitant Jésus mais plutôt des manifestations ou des conséquences de cette action : rencontre d'un étranger qui n'est pas reconnu immédiatement (24,15-16), brûlure au cœur au moment où l'Étranger explique les Écritures (24,32), reconnaissance au geste familier de la fraction du pain (24,30-31), etc.

Plus fondamentalement encore, demandons-nous si le fait d'inclure dans le discours des actions divines qui échappent au registre temporel des humains ne constitue pas une manœuvre narrative qui est au service d'une intention théologique. En montrant au lecteur que certaines actions divines échappent à la perception directe des hommes, l'auteur impliqué est en train de caractériser la figure narrative de Dieu et ce, d'une triple manière. Tout d'abord, il rappelle que l'action de Dieu ne se réduit pas à ce qui est directement perçu par l'être humain et qu'ainsi Dieu fait davantage que ce qui paraît. Deuxièmement, dire de Dieu qu'il pose, dans un temps qui n'est pas le nôtre, certaines actions qui lui sont propres comme la résurrection ou l'exaltation, est une manière de signaler au lecteur que Dieu se distingue radicalement de l'être humain. La différence entre l'agir de Dieu et l'agir de l'homme est alors soulignée. En d'autres termes, c'est là une manière de rappeler le caractère incomparable de Dieu et de signifier que, dans sa manière d'agir, Dieu ne se compare à rien ni à personne. Troisièmement, si certains actes de Dieu ne sont effectivement connus de l'être humain que par leurs manifestations dans notre monde, n'est-ce pas également mettre en évidence la part qui revient à l'homme dans la lecture qu'il peut donner à ces manifestations ? En effet, dans le discours, c'est Pierre qui interprète le parler en langues et le don de l'Esprit comme le résultat de l'action de Dieu qui a ressuscité ou exalté Jésus. La fonction herméneutique du personnage, et à travers lui de

l'être humain, qui reconnaît et nomme l'action de Dieu — même celle qui prend place dans un temps qui n'est pas le nôtre — est fortement soulignée.

En conclusion de notre étude sur le temps, nous pouvons retenir les cinq éléments suivants. Premièrement, d'un point de vue narratif, la théo-logie du discours à la Pentecôte accorde une large place aux anachronies. Deuxièmement, la majorité de ces anachronies sont des analepses qui montrent au lecteur les actions de Dieu accomplies dans le passé. Troisièmement, ces analepses se divisent elles-mêmes en deux sous-catégories : l'une qui renvoie au *passé lointain*, ce qui correspond *grosso modo* aux *analepses externes* ; l'autre qui renvoie au *passé récent*, ce qui correspond à peu près aux *analepses internes*. Quatrièmement, un certain nombre d'actions divines appartenant au passé demeurent difficilement classables parce qu'elles se déroulent dans ce que nous avons appelé « le temps de Dieu ». Cinquièmement, ces actions révèlent une certaine manière d'agir de Dieu, elles caractérisent Dieu en quelque sorte.

3.4. Le dire-de-Dieu et le faire-de-Dieu

Mais, dire qu'il existe deux catégories d'actions qui renvoient au passé — passé *récent* et *éloigné* — ne nous renseigne guère sur la manière dont s'articulent ces deux catégories. Or, il semble que celles-ci se présentent suivant un rapport qui se noue entre le *dire-de-Dieu*, qui appartient au passé éloigné, et le *faire-de-Dieu* qui, lui, appartient au

passé plus récent. En d'autres termes, le rapport entre les deux types d'actions appartenant au passé se présente selon un schéma qui va de la promesse à l'accomplissement⁹⁶. Explicitons cela à partir de trois exemples qui nous semblent significatifs. 1- Alors qu'au temps du prophète Joël, Dieu *a dit* qu'il verserait de son Esprit sur toute chair (v. 17) et que cet Esprit rendrait les hommes prophètes, on constate qu'il réalise effectivement cette promesse dans le passé encore tout récent qu'est l'événement de la Pentecôte (2,1-13)⁹⁷. 2- Il en est de même lorsque Dieu, par la bouche de David, *dit* qu'il ne laissera pas son Saint voir la décomposition ni connaître l'Hadès (vv. 27.31) et que, tout récemment, il réalise

⁹⁶ Dans l'œuvre de Luc, la question de l'accomplissement des prophéties occupe une place de première importance. On ne s'étonnera donc pas que les études sur le sujet soient nombreuses. Signalons une contribution « classique » sur le sujet : P. SCHUBERT, « The Structure and Significance of Luke 24 », dans W. ELTESTER (éditeur), *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, p. 165-186. Voir en particulier les pages 176 et 178 pour les remarques de l'auteur sur la « proof-from-prophecy theology ».

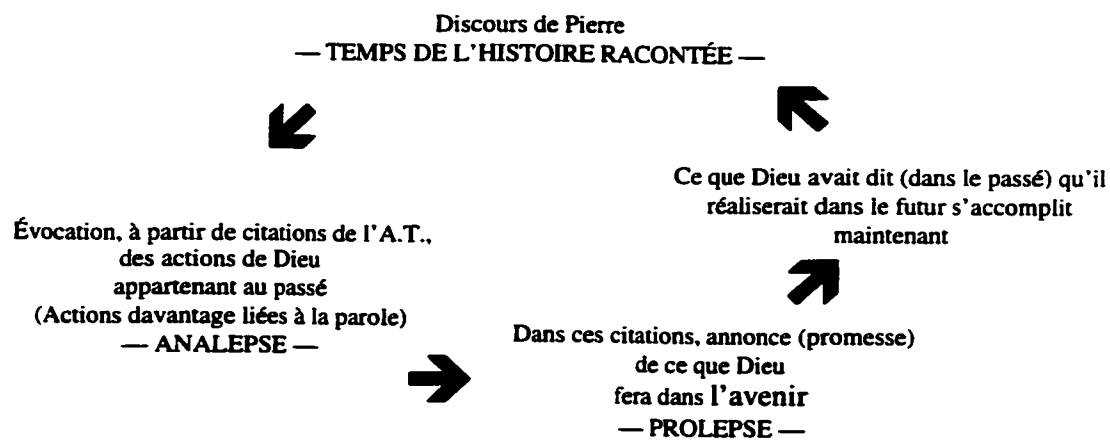
⁹⁷ Ajoutons que le discours de Pierre se présente lui-même comme une confirmation que la promesse du don de l'Esprit est bien réalisée. En effet, c'est parce que Pierre a reçu l'Esprit qui rend prophète (v. 17) qu'il peut se « mettre debout » (v. 14) et annoncer la Bonne Nouvelle. Peu d'exégètes ont signalé la reprise du verbe ἀποφθέγωμαι utilisé au v. 4 pour décrire les effets de la venue de l'Esprit sur les Apôtres (καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγεσθαι αὐτοῖς) et au v. 14 pour marquer le début du discours de Pierre (Πέτρος [...] ἀπεφθέξατο αὐτοῖς). Le discours de Pierre se situe donc dans la continuité de l'expérience de l'Esprit décrite dans les versets précédents. Sur le sujet, voir les remarques intéressantes de C. H. GIBLIN, « Complementarity of Symbolic Event and Discourse in Acts 2,1-40 », p. 189-196 [p. 194-196]. En contrepartie, certains auteurs ont voulu démontrer que le don de l'Esprit à la Pentecôte — et l'explication de Pierre qui fait suite — ne constituait nullement un accomplissement, au sens biblique du terme, de la prophétie de Joël et qu'il s'agissait, tout au plus, d'une illustration ou d'une exemplification de ce même texte. « Peter used the Joel passage as an illustration of the events of Pentecost. His phraseology 'this is that' means nothing more than 'this is [an illustration of] that which was spoken by the prophet Joel' » (M. F. UNGER, *The Baptism & Gifts of the Holy Spirit*, Chicago, Moody Press, 1974, p. 75). On retrouve la même idée dans C. C. RYRIE, « The Significance of Pentecost », dans *Bibliotheca Sacra*, 112 (1955), 176-177. W. C. Kaiser, pour sa part, formule une position plus nuancée lorsqu'il conclut : « [...] the promise of the outpouring of the Holy Spirit in the last days has received a *preliminary fulfillment* in the series of events at Pentecost » (« The Promise of God and the Outpouring of the Holy Spirit : Joel 2:28-32 and Acts 2:16-21 », p. 122).

cette promesse en ressuscitant Jésus et en le déliant des douleurs de la mort (vv. 24.31). 3- Enfin, le Seigneur Dieu *a dit* — nous sommes toujours dans l'ordre d'une parole qui appartient au passé éloigné — qu'il fera asseoir son Seigneur à sa droite. Or, c'est précisément *ce qu'il réalise* en exaltant Jésus et en faisant de lui « le Seigneur et le Christ » (v. 36).

Le lien qui se noue entre le *dire-de-Dieu* et le *faire-de-Dieu*, dans un rapport qui va de la promesse à l'accomplissement, peut à nouveau être éclairé par les catégories relatives à l'anachronie. En effet, si nous avons précédemment centré notre attention sur les analepses contenues dans le discours, ce dernier comporte également un certain nombre de prolepses. Le discours non seulement évoque ce que Dieu a fait mais il annonce également ce qu'il fera. Ici, il convient d'être particulièrement attentif à la manière dont se conjugue, pour Dieu, le passé et le futur. En effet, si le discours de Pierre fait référence aux actions de Dieu qui appartiennent au passé – il a dit à Joël, il a promis à David, etc. — c'est, chose étonnante, à l'intérieur de ces mêmes analepses que nous retrouvons nos prolepses : il versera l'Esprit, il ne laissera pas son serviteur voir la décomposition, etc. En d'autres termes, dans le passé Dieu a promis (analepse) que dans le futur il réaliserait telle ou telle action (prolepse). Or, l'une des fonctions importantes du discours de Pierre est de montrer que l'agir proleptique de Dieu — ce qu'il devait faire — se réalise maintenant, c'est-à-dire soit dans le temps de l'histoire racontée (le versement de l'Esprit qui rend prophète), soit

dans le temps qui lui est chronologiquement proche (résurrection/exaltation de Jésus). Nous pouvons d'ailleurs résumer dans le schéma suivant, la manière dont le discours présente le temps du point de vue de Dieu.

Tableau 2.29



Il serait même possible de compléter le tableau précédent en précisant que l'action de Dieu englobe non seulement le passé et le présent, mais aussi le futur. Ne nous en tenant qu'au seul don de l'Esprit, nous constatons que l'analyse des temps verbaux fait référence à une visée chronologique qui inclut le passé (= je verserai de mon Esprit, dit Dieu. v. 17), le présent (= il [Jésus] a répandu ce que vous voyez et entendez, c'est-à-dire l'Esprit qu'il a reçu du Père. v. 33) et le futur (= et vous recevrez le don du Saint-Esprit. v. 38).

Dès lors, nous pouvons affirmer que le lecteur du discours est, d'un point de vue théo-logique, mis en contact avec un Dieu qui actualise ses promesses et qui fait, en son

temps, ce qu'il a dit qu'il ferait⁹⁸. Cette manière de caractériser Dieu, en apparence banale, est pourtant fort précieuse pour le lecteur puisqu'elle constitue une manière de lui signaler que ce personnage, pour reprendre un concept de l'analyse narrative, est un « personnage crédible » (*a reliable character*) dans la mesure où il réalise effectivement ce qu'il dit. Plus fondamentalement encore, ce concept traduit deux idées importantes. La première, c'est que le jugement de l'auteur impliqué est constamment présent dans son texte dans la mesure où, même dans le cas d'un discours, c'est lui qui, par la bouche de Pierre, signale au lecteur qu'il peut faire confiance à Dieu puisque ce dernier réalise les promesses qu'il formule. La seconde, c'est que le lecteur lui-même, tout en reconnaissant qu'il est piloté en sous-main par l'auteur impliqué, se livre à un travail interprétatif à propos des personnages. Car, le fait que Dieu soit présenté comme celui qui accomplit ce qu'il dit, invite le lecteur à développer à son égard un sentiment de ce que M. A. Powell appelle « l'empathie idéalisée » (*idealistic empathy*)⁹⁹, qu'il distingue de la *sympathie* et de l'*antipathie*. En d'autres mots, il s'agit pour le lecteur de s'identifier positivement au personnage de Dieu (*empathie*) dans la mesure où celui-ci représente, à un degré éminent, ce que le lecteur lui-même aimerait être, c'est-à-dire, dans ce cas-ci, quelqu'un qui accomplit ses promesses (*idéalisation*).

⁹⁸ D. Bock a raison de dire : « Understanding pattern of fulfilment [...] is crucial to understanding how Luke reads Scripture » (« Scripture and the Realisation of God's Promises », dans I. H. MARSHALL, D. PETERSON (éditeurs), *Witness to the Gospel. The Theology of Acts*, p. 47).

Pourtant, ne doit-on pas s'étonner de voir le discours mettre en place une stratégie narrative dont le but est de montrer la crédibilité (*reliability*) de Dieu ? Un récit théologique, quel qu'il soit, ne s'appuie-t-il pas obligatoirement sur le présupposé que Dieu est, par nature, un personnage crédible ? Sans doute. Mais, il reste que cette question de la crédibilité divine se pose de manière très concrète lorsqu'on évoque, comme c'est le cas dans le discours, la question de la condamnation à mort et de la crucifixion de Jésus. Pour le lecteur, l'absurde du sort réservé à l'homme de Nazareth pose, avec une singulière acuité, la question de la crédibilité de Dieu. Tant de « pourquoi » restent à expliquer. Pourquoi a-t-il été rejeté ? Pourquoi les grands prêtres et les chefs de la nation l'ont-ils envoyé à la mort ? Pourquoi cette existence si prometteuse s'est-elle terminée sur la croix ? Et surtout, pourquoi Dieu n'est-il pas intervenu ? Et s'il n'est pas intervenu, peut-on encore se fier à lui ? Est-il crédible ? Or, le mouvement de va-et-vient entre Dieu qui promet et Dieu qui actualise ses promesses, entre Dieu qui élabore un plan et Dieu qui réalise ce plan, semble justement avoir pour fonction de rétablir, aux yeux du lecteur, la crédibilité d'un Dieu qui, à première vue, pourrait en paraître dépourvue.

Cela dit, l'affirmation rencontrée dans plusieurs études selon laquelle le recours à l'Écriture serait, pour Luc, un moyen de rétablir la cohérence du parcours de Jésus de Nazareth nous semble incomplète. Certes, personne ne niera que l'auteur du troisième

⁹⁹ M. A. POWELL, *What is Narrative Criticism*, p. 57.

évangile et des Actes tente, à partir de l'Ancien Testament, d'expliquer, de rendre compte, voire de justifier le sort qui fut réservé à Jésus. Qu'on pense simplement au récit des pèlerins d'Emmaüs et à la magistrale leçon d'exégèse que le Voyageur donne aux deux disciples (« ne fallait-il pas que le Christ souffrit [...] et il leur expliqua dans toutes les Écritures ce qui le concernait », (Lc 24,27)). L'éclairage qu'apportent les textes de l'Écriture permet, en effet, de dépasser l'absurde et de découvrir la cohérence d'un parcours sur lequel la mort avait jeté la suspicion. Pourtant, le discours de Pierre nous rend attentifs à un autre aspect des choses. Il montre que le rétablissement de la cohérence du parcours christologique est inséparable du rétablissement de la cohérence du parcours théo-logique. La manière dont Dieu a agi — ou n'a pas agi — en laissant Jésus être « livré, condamné et crucifié » (v. 23) soulève la question de la cohérence de l'agir divin et, partant, de sa crédibilité. C'est cette cohérence et cette crédibilité qui doivent être rétablies. Or, si en lisant le discours de Pierre le lecteur découvre, grâce aux citations de l'Écriture, que la vie de Jésus de Nazareth — avec le rejet, la condamnation et la mort en croix — est malgré tout pleine de sens, c'est ultimement parce que cette vie doit être resituée et comprise dans le cadre plus vaste et plus englobant qu'est le « plan et la prescience de Dieu » (v. 23). Derrière les événements, Dieu et son plan sont présents. Et ce plan de Dieu, l'être humain y a en quelque sorte accès à travers les Écritures. Sur ce point, on ne peut qu'être en accord avec la thèse de M. Soards qui a démontré que le plan de Dieu (ή βουλή του θεού) est

justement le thème majeur qui assure la cohérence de l'ensemble du livre des Actes et autour duquel s'articulent tous les autres thèmes¹⁰⁰. La crédibilité de Dieu et de sa manière d'agir suivant un plan « bien déterminé », dans lequel se situe le parcours de Jésus de Nazareth, nous semble donc être un des enjeux majeurs du discours.

3.5. Qui parle de Dieu ?

L'analyse narrative distingue deux modes de présentation des personnages, l'une directe et l'autre indirecte. Dans le cas d'Ac 2,14-41, les descriptions directes pour parler de Dieu semblent, à première vue du moins, faire complètement défaut¹⁰¹. En effet, est considérée comme une description directe, celle que le narrateur fait d'un personnage, ou encore celle qu'un personnage fait de lui-même. Or, que le narrateur, d'ailleurs assez discret dans l'ensemble du discours (vv. 14.37ab.38a.40a.41), ne dise rien de Dieu, on peut le comprendre. Par contre, le lecteur reste étonné que le personnage de Dieu, en dépit de la place prépondérante qu'il occupe dans le discours, ne parle jamais *directement*. Pris dans son ensemble, le discours demeure celui de Pierre. C'est donc lui qui s'exprime et qui, conséquemment, parle de Dieu. Autrement dit, d'un point de vue narratif, nous avons le cas

¹⁰⁰ M. L. SOARDS, *The Speeches in Acts*, p. 1-3. Voir aussi : H. F. BAYER, « The Preaching of Peter in Acts », p. 271-272.

¹⁰¹ L'expression est de D. B. GOWLER, *Host, Guest, Enemy and Friend : Portraits of the Pharisees in Luke and Acts* (Emory Studies in Early Christianity, 2), New York, Peter Lang, 1991, p. 72.

d'un personnage — Pierre — qui, à l'intérieur du message qu'il livre, dit quelque chose à propos d'un autre personnage, c'est-à-dire Dieu.

Pourtant, la situation n'est pas si simple puisque, comme nous l'avons vu, le discours de Pierre comporte une série d'autres textes — des citations de l'Ancien Testament — qui mettent le lecteur en contact avec les « dire » d'autres personnages, comme Joël, David et Dieu. Mais comment traiter la reprise de ces textes dans celui du discours ? Car, dès lors que Pierre cite, par exemple, un texte du prophète Joël dans lequel Dieu prend la parole (« *Pierre s'exprima en ces termes [...] il s'agit de ce qui a été dit par le prophète Joël [...] il arriva dans les derniers jours, dit Dieu* », vv. 14-17), doit-on continuer d'affirmer que c'est Pierre, en tant que locuteur du discours, qui s'exprime ou ne doit-on pas plutôt en conclure que c'est Dieu qui s'adresse au lecteur ?

3.5.1. Pluralité des instances intra-diégétiques

Certes, il demeure certain que, dans pareille situation, Dieu ne s'exprime pas directement mais qu'il le fait plutôt par la bouche d'un autre. On peut cependant être plus précis en classant les différents personnages ou figures narratives du discours selon qu'ils appartiennent au monde extra-diégétique (le monde du narrateur) ou intra-diégétique (le monde des personnages). De plus, à l'intérieur du monde des personnages, nous pouvons

également distinguer une pluralité d'instances intra-diégétiques qui s'emboîtent ou s'imbriquent les unes dans les autres.

Tableau 2.30

Narrateur	extra-diégétique	14a
<i>Pierre</i> *	<i>intra-diégétique de 1er niveau</i>	<i>14b-16</i>
Joël	intra-diégétique de 2ème niveau	17-21
Dieu	intra-diégétique de 3ème niveau	17-21
<i>Pierre</i>	<i>intra-diégétique de 1er niveau</i>	<i>22-25a</i>
<i>David</i>	<i>intra-diégétique de 2ème niveau</i>	<i>25b-28</i>
<i>Pierre</i>	<i>intra-diégétique de 1er niveau</i>	<i>29-30a</i>
<i>David</i>	<i>intra-diégétique de 2ème niveau</i>	<i>30b</i>
Dieu	intra-diégétique de 3ème niveau	30b
<i>Pierre</i>	<i>intra-diégétique de 1er niveau</i>	<i>31a</i>
<i>David</i>	<i>intra-diégétique de 2ème niveau</i>	<i>31b</i>
<i>Pierre</i>	<i>intra-diégétique de 1er niveau</i>	<i>32-34a</i>
<i>David</i>	<i>intra-diégétique de 2ème niveau</i>	<i>34b-35</i>
Dieu	intra-diégétique de 3ème niveau	34b-35
<i>Pierre</i>	<i>intra-diégétique de 1er niveau</i>	<i>36</i>
Narrateur	extra-diégétique	37a
Foule	intra-diégétique de 1er niveau	37b
Narrateur	extra-diégétique	38a
<i>Pierre</i>	<i>intra-diégétique de 1er niveau</i>	<i>38b-39</i>
Narrateur	extra-diégétique	40a
<i>Pierre</i>	<i>intra-diégétique de 1er niveau</i>	<i>40b</i>

Trois aspects importants émergent à l'analyse du tableau ci-dessus. Premièrement, il est frappant de constater que le premier volet du discours de Pierre (vv. 14-36) comporte une pluralité de niveaux intra-diégétiques¹⁰². À quelque reprises, Pierre (instance intra-diégétique de 1^{er} niveau) s'éclipse, narrativement parlant du moins, et cède la parole, par un

* Les phrases en italique renvoient au discours d'évangélisation proprement dit.

¹⁰² Sur ce point, la terminologie est encore fluctuante. Personnellement, nous optons pour une distinction entre plusieurs niveaux intra-diégétiques (1^{er}, 2^e, 3^e niveau, etc.). Genette parlerait sans doute du

jeu de citations vétérotestamentaires, soit au prophète Joël soit au prophète David (instance intra-diégétique de 2^e niveau). En fait, d'un certain point de vue, ce n'est plus Pierre que le lecteur entend alors, mais bien Joël ou David. Mais ceux-ci, parce qu'ils sont prophètes et donc porte-parole de Dieu, vont eux aussi s'éclipser et céder la parole à une troisième et ultime instance narrative : Dieu. À trois reprises Dieu s'exprime soit en disant (λέγω, vv. 17 et 34b), soit en jurant (ὀμνύω, v. 30b). On assiste donc ici à une imbrication des discours par lequel un personnage, alors même qu'il s'exprime, cède temporairement la parole à un autre personnage. Si l'analyse narrative nous apprend à être attentif aux « récits dans le récit » (métadiégèse), nous avons ici des discours dans le discours. Ce faisant, le lecteur (ou l'auditeur) n'entend pas seulement Pierre mais aussi, par lui, ce que deux prophètes, et surtout ce que Dieu lui-même, ont à dire.

Deuxièmement, cette imbrication des discours nous conduit à réfléchir à nouveau sur la distinction entre le *showing* et le *telling*¹⁰³. En effet, il arrive que le narrateur des Actes, se rendant aussi discret que possible, se retire de l'univers narratif et montre les événements qui sont en train de se passer au lieu de les raconter. Il montre une scène en donnant la parole à divers personnages du récit. Le lecteur a ainsi l'impression de participer lui-même aux événements plutôt que de simplement en entendre parler. Mais, plus

niveau méta-diégétique pour décrire ce que nous nous appelons le niveau intra-diégétique de 2^e niveau (*Figure III*, p. 238-243).

important encore, en faisant parler des personnages qui disposent d'une grande autorité et d'une grande crédibilité (*reliable characters*), le narrateur augmente sa propre crédibilité et celle de son récit¹⁰⁴. Or, il semble que Luc utilise cette technique au moment d'événements importants : il donne la parole à un personnage crédible du récit qui explique, le plus souvent sous forme de discours, ce qui est en train de se produire. C'est bien sûr le cas du discours de Pierre à la Pentecôte (Ac 2), mais aussi d'autres discours : après la première guérison accomplie par les Apôtres (Ac 3), juste avant le martyre d'Étienne (Ac 7), lors du passage de la mission aux nations (Ac 13) et au moment de l'assemblée de Jérusalem (Ac 15). Appliqué à Ac 2,14-41, cet « effet de couches » où l'autorité de plusieurs personnages se superpose pour donner autorité à ce qui est raconté, prend non seulement des proportions importantes mais se présente aussi sous forme de *crescendo*. En effet, en progressant dans le discours, le lecteur rencontre des autorités narratives de plus en plus crédibles : le narrateur, l'Apôtre Pierre, Joël et David — porte parole de Dieu — et, enfin, Dieu lui-même qui devient ainsi l'ultime instance narrative du discours. L'effet de stratification dans le discours à la Pentecôte lui confère, par conséquent, une très grande autorité.

¹⁰³ Voir p. 161.

¹⁰⁴ Sur la question de la multiplicité des autorités narratives d'un texte, on consultera : K. H. RASMUSSEN, « L'écriture de Luc et le discours de Pierre en Ac 2 », p. 39-47 ; R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. vol. Two*, p. 28 ; P. W. WALASKAY, *Acts*, p. 37. En dehors de la littérature biblique, on pourra aussi lire : S. S. LANSER, *The Narrative Act : Point of View in Prose Fiction*, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 220.

Troisièmement, on peut en conclure que le personnage Dieu, parce qu'il correspond à l'instance narrative ultime du discours (3^e niveau), semble avoir besoin d'autres personnages pour faire entendre ce qu'il a à dire. Sa parole n'est pas donnée directement mais bien par le biais d'intermédiaires. Il est d'ailleurs frappant que, dans les Actes, jamais le narrateur ne dit « Dieu a dit » ou « Dieu a fait » mais il confie cette déclaration à l'un des personnages du récit, de telle sorte que nous pouvons retenir — du moins comme conclusion provisoire — que la parole de Dieu, dans le discours à la Pentecôte, est une parole médiatisée qui nécessite une interprétation croyante ; dans ce cas-ci, celle de Pierre.

3.5.2. Le rôle des médiations

Les remarques précédentes s'inscrivent dans la problématique plus globale que constitue la question de la place et du rôle des médiations dans l'œuvre de Luc. Peu d'études ont été consacrées à cette question¹⁰⁵. Nous en tenant au seul personnage de Dieu, nous remarquons que, si Luc ne craint pas de raconter les interventions qu'il accomplit dans le monde, ces interventions sont, le plus souvent, médiatisées¹⁰⁶. C'est par les prophètes que Dieu a jadis parlé (1,16 ; 2,17ss ; 3,18.21 4,25 ; 28,25), c'est par Jésus qu'il est intervenu

¹⁰⁵ F. BOVON, « L'importance des médiations dans le projet théologique de Luc », dans *New Testament Studies*, 21 (1975), p. 23-39.

¹⁰⁶ On notera d'ailleurs le nombre particulièrement important de verbes ayant Dieu pour sujet et qui, dans les Actes, sont suivis d'un complément introduit par δὲ. (2,22 ; 7,25 ; 10,36 ; 15,7.12 ; 18,9 ; 19,11 ; 21,19)

(2,22ss ; 10,36) et c'est par le groupe des Apôtres et des témoins qu'il accomplit des merveilles (21,19). Cela dit, même lorsque Luc évoque un contact plus direct entre Dieu et les hommes, cette relative immédiateté n'est cependant pas évoquée sans qu'un certain nombre de précautions soient prises au préalable. Tout d'abord, le contact n'est jamais établi avec Dieu lui-même mais par le biais, soit d'un intermédiaire humain : Pierre, Paul, Étienne, etc., soit d'un intermédiaire céleste : l'Esprit Saint, l'Ange du Seigneur, une voix céleste, etc. Deuxièmement, ces interventions, parce qu'elles sont justement médiatisées, prennent place dans un cadre spatial, comme le Temple, la route, la maison, et temporel : le temps de la prière, la nuit, à trois heures de l'après-midi, etc. —. Troisièmement, certains types de relations plus immédiates entre Dieu et les hommes, notamment celles qui concernent une prise de parole divine, sont présentées par Luc comme appartenant au passé. À titre d'exemple, tous les emplois du verbe λέγω, lorsqu'il renvoie à Dieu, se retrouvent uniquement dans le cadre des citations de l'Ancien Testament — dans des formules comme « le Seigneur a dit » ou « Dieu a dit »¹⁰⁷ —, comme si on voulait indiquer au lecteur que les prises de parole de Dieu, sans médiation, appartiennent davantage au passé tandis que, dans le présent, Dieu s'exprime indirectement, *via* des intermédiaires.

¹⁰⁷ « Alors dans les derniers jours, *dit Dieu* », (2,17) ; « *Le Seigneur a dit* » (2,34) ; « [...] l'alliance que Dieu a conclue [...] lorsqu'*il dit* [...] » (3,25) ; « Quelle maison bâtirez-vous pour moi, *dit le Seigneur* » (7,49) ; « Voilà ce que *dit le Seigneur* » (15,17). Comme exception à cette règle, voir 11,7.

Peut-on aller plus loin et déceler dans cette manière de faire une intention théologique ? En effet, le lecteur n'est-il pas invité à se rappeler que toute la révélation passe par un langage humain et que ce langage reste humain malgré la révélation divine qu'il communique ? De plus, la tendance lucanienne à ne nommer Dieu que dans des paroles échangées entre les figures narratives du récit n'a-t-elle pas également pour fonction de montrer que la nomination de Dieu ne tient pas de l'évidence puisqu'elle exige un effort interprétatif de la part de l'être humain ? Autrement dit, l'être humain demeure toujours responsable d'interpréter les événements pour y lire l'action de Dieu et celui-ci ne se substitue jamais à la parole interprétative du croyant. Enfin, si les personnages nomment Dieu, ils le font nécessairement dans leur histoire.

3.6. Conclusion

Nous pouvons maintenant rassembler les résultats des analyses précédentes sous forme de synthèse.

- 3.6.1. Notre analyse a montré que la présentation de Dieu faite tout au long d'Ac 2 relève de la théo-logie narrative. Dieu est caractérisé non à partir d'attributs statiques ou abstraits mais à partir de ce qu'il *fait*. Encore faut-il préciser que l'agir de Dieu conduit le lecteur à mieux connaître Dieu et, partant, à préciser qui il est.
- 3.6.2. Concernant les titres théo-logiques, nous avons vu que le discours d'Ac 2 en comporte trois, θεός, κύριος et πατήρ, et que ceux-ci relèvent du langage théo-logique

explicite (Tableau 2.28). De ces trois titres, celui de θεός revient à dix reprises ; il se trouve uniquement dans les paroles propres de Pierre et son sens est univoque (3.1.1). Celui de κύριος, présent seulement dans les citations de l'Ancien Testament — JI, Ps 16 et 110 —, soulève la question de l'identité du Seigneur dont il est question (3.1.2). Car, dans le contexte du discours, ce titre devient, à cause de Jésus que Dieu « a fait *Seigneur* » (v. 36), un titre polysémique s'appliquant tantôt à Dieu (vv. 25.34.39), tantôt à Jésus (vv. 34.36), tantôt à l'un ou l'autre de ces personnages (v. 21 et peut être v. 20). Quant au titre πατήρ, il n'apparaît qu'une seule fois, au v. 33. Il se trouve dans les paroles propres de Pierre et son sens est univoque. Après le discours d'Ac 2, ce titre n'est plus utilisé pour désigner Dieu (3.1.3).

- 3.6.3. L'image dominante de Dieu qui se dégage du discours d'Ac 2 est celle d'un Dieu qui agit. Nous avons recensé près de vingt verbes d'action dont Dieu est le sujet grammatical (3.2.1). Parmi ces actions, celles liées aux prises de parole occupent une place importante (vv. 17.28.30.34.40. Voir 3.2.3). Cette insistance sur le *faire de Dieu* révèle que la technique de caractérisation privilégiée par l'auteur impliqué est le *showing*. Plus précisément, nous avons remarqué que l'action de Dieu est essentiellement dirigée vers d'autres personnages et, en tout premier lieu, vers Jésus de Nazareth. Plusieurs actions théo-logiques mentionnées dans le discours concernent la résurrection de Jésus et son établissement dans la dignité seigneuriale (vv. 22.24.32.36. Voir 3.2.2). De plus, nous avons observé qu'une des caractéristiques particulières de l'action de Dieu est de permettre à d'autres personnages du discours de devenir à leur tour les protagonistes d'une action (vv. 17.18. et v. 33 Voir 3.2.2).
- 3.6.4. Les verbes dont Dieu est le sujet sont répartis à peu près également dans les paroles propres de Pierre et dans les citations de l'Ancien Testament présentes dans le discours. Une telle distribution a permis d'identifier deux type de « passé » théo-logique, l'un qualifié de *passé éloigné*, l'autre de *passé récent* (3.2.4). Les actions théo-logiques qui correspondent au passé éloigné constituent des cas d'analepses externes tandis que celles qui correspondent au passé récent constituent des cas d'analepses internes (3.3). De plus notre analyse a permis de découvrir certaines actions propres à Dieu qui sont difficiles à situer d'un point de vue temporel (3.3.1). En effet, quelques actions théo-logiques se déroulent dans ce que nous avons appelé *le temps de Dieu*, comme par exemple la résurrection de Jésus et son exaltation par Dieu, l'élaboration du « plan de Dieu », le don de l'Esprit à Jésus. Ces actions qui échappent au registre temporel habituel ne sont connues des personnages du récit —

mais aussi du lecteur — que par leurs effets dans le monde (3.3.2). Ceci nous a conduit à reconnaître la fonction d'herméneute joué par certains personnages, notamment Pierre. C'est lui qui, dans son discours, interprète le don de l'Esprit et le parler en langue comme le résultat de l'action de Dieu qui ressuscite Jésus et lui donne de répandre l'Esprit qu'il a reçu.

- 3.6.5. Dans le discours à la Pentecôte, Dieu est aussi caractérisé comme un personnage qui réalise ses promesses. Dieu n'a donc pas seulement annoncé, au temps du prophète Joël, qu'il verserait de son Esprit sur toute chair, mais il a accompli cette promesse lors de l'événement de la Pentecôte. Parce que le discours contient des affirmations sur *ce que Dieu fera*, nous avons conclu qu'il comportait, en plus des analepses, un certain nombre de prolepses (3.4). Une des fonctions du discours est de montrer que l'agir proleptique de Dieu se réalise maintenant, dans le temps de l'histoire racontée. En montrant que Dieu accomplit ce qu'il dit — son *faire* correspond à son *dire* — Pierre montre que Dieu est un personnage *crédible* .
- 3.6.6. Enfin, nous avons observé que le discours comportait une pluralité d'instances intra-diégétiques qui s'imbriquent les unes dans les autres (3.4.1). Alors que le narrateur donne la parole à Pierre (v. 14a), celui-ci, par un jeu de citations véro-testamentaires, cède la parole à d'autres personnages — Joël et David — qui, à leur tour, donnent la parole à Dieu (vv. 17-21, v. 30b, 34b-35. Voir tableau 2.30). D'où il s'ensuit que : 1- Dieu apparaît toujours dans la position d'ultime instance narrative — instance intra-diégétique de 3^e niveau — ; 2- Dieu ne s'exprime jamais directement, mais par le biais d'intermédiaires. Ce rôle des intermédiaires est d'ailleurs apparu comme une composante fondamentale d'Ac 2, comme si Dieu avait besoin d'une parole humaine pour se faire entendre. La question qui surgit alors est de savoir si cette manière de faire ne traduit pas une intention théologique de l'auteur impliqué qui veut montrer comment l'être humain demeure responsable d'interpréter les événements pour y lire l'action de Dieu et le nommer (3.4.2).

Il nous reste maintenant à donner une certaine perspective à notre étude en

« plongeant » le discours de Pierre dans son contexte.

4. Le discours d'Ac 2,14-40 dans son contexte

Nous limiterons à six le nombre de nos remarques sur l'insertion du discours de Pierre dans son contexte immédiat. Dans un premier temps, nous réfléchirons sur l'unité du chapitre 2 en présentant un tableau résumé dans lequel nous verrons qu'Ac 2 se compose d'une série d'actions/réactions qui s'emboîtent les unes dans les autres (4.1). Puis, nous formulerons quelques remarques sur le procédé de composition du chapitre 2 : procédé selon lequel la répétition de certains termes assure la transition entre les différentes parties du chapitre (4.2). Par la suite, nous distinguerons entre les deux types de langage théologique présents dans le chapitre 2 — langage explicite et implicite — et nous considérerons la manière dont ils s'articulent entre eux (4.3). Puis, nous évaluerons dans quelle mesure la position du lecteur est supérieure, inférieure ou égale à celle des personnages lorsqu'il est question de Dieu (4.4). Nous verrons ensuite comment le récit permet de vérifier la véracité de l'information qui est transmise au lecteur (4.5). Enfin, nous verrons comment le discours à la Pentecôte, une fois replacé dans son contexte, fait place à une forme d'ironie quant à la connaissance que la foule prétend avoir de Dieu (4.6). Une conclusion tâchera de rassembler les résultats de l'examen du contexte dans lequel est inséré le discours d'Ac 2 (4.7).

4.1. Unité d'Ac 2,1-41

On remarque tout d'abord que la formule τῆ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ du v. 41 fait inclusion avec τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς d'Ac 2,1 et unifie l'ensemble de l'événement de la Pentecôte dans le temps. Plus important encore, le v. 41 constitue la réponse de la foule au message proclamé aux versets précédents et permet à l'action, qui avait débuté en 2,1, de se terminer. Le baptême de trois mille personnes en 2,41 se présente donc comme la dernière action d'une longue série d'actions/réactions qui s'emboîtent les unes dans les autres de manière rigoureusement cohérente et dont on peut reconstituer l'enchaînement¹⁰⁸ :

Tableau 2.31

situation initiale :	les Apôtres sont tous réunis. (1)	Se pose alors une première...
action :	la venue de l'Esprit... (2-3)	qui provoque une nouvelle...
action :	le parler en langues... (4)	qui suscite une...
réaction :	d'étonnement et de stupéfaction... (6-12a)	qui suscite à son tour une
question :	qu'est-ce que cela veut dire ? (12b)	qui provoque, chez la foule, une...
interprétation :	« Ils sont pleins de vin doux ». (13)	Cette interprétation nécessite une...
explication* :	« Non, ils ne sont pas ivres... ». (14-36)	<i>De là, la foule pose une nouvelle...</i>
question :	Que faut-il faire ? (37)	Cette nouvelle question appelle une...
explication :	<i>Convertissez-vous</i> <i>et recevez le baptême... (38-39)</i>	<i>L'explication suscite une...</i>
action :	Ils reçurent le baptême. (41a)	Cette action nous conduit à la...
situation finale :	trois mille « âmes » de plus. (41b)	

¹⁰⁸ Nous nous rallions tout à fait aux vues de K.H. Rasmussen qui affirme que les versets qui suivent le premier volet du discours de Pierre ainsi que le baptême de près de trois mille personnes « portent les événements de la Pentecôte et leur présentation à leur achèvement » (« L'écriture de Luc et le discours de Pierre en Ac 2 », p. 47).

* Les phrases en italique renvoient aux discours d'évangélisation proprement dit.

4.2. Remarques sur la composition d'Ac 2,1-41

On sait en effet que l'art d'écrire des auteurs de l'antiquité — qu'ils soient de culture juive ou hellénistique — ne correspond pas toujours aux standards de l'écriture contemporaine. Ce qui paraît, pour nous, à première vue répétitions inutiles ou maladresses littéraires révèlent bien souvent un mode de pensée qui, s'il ne se présente pas sous forme linéaire et par mode d'enchaînements logiques, n'en possède pas moins sa propre cohérence interne. Ainsi, l'ensemble du chapitre 2, avec son premier discours d'évangélisation, témoigne, nous semble-t-il, d'une manière d'écrire qui procède plutôt par mode de répétition de mots ou d'expressions en certains endroits stratégiques du texte, répétition qui assure la transition entre les différentes parties.

Un examen du vocabulaire du premier discours — en y incluant aussi les treize premiers versets du chapitre 2 — révèle, en effet, une utilisation massive du procédé de répétition. D'un simple point de vue statistique, c'est plus de soixante-deux mots qui apparaissent à deux, trois, voire, dans certains cas, jusqu'à onze reprises dans les quarante-et-un versets du chapitre 2 qui nous occupe. C'est le cas notamment des substantifs *άνήρ* (6 occurrences)¹⁰⁹, *θεός* (11 occurrences)¹¹⁰, *ήμέρα* (7 occurrences)¹¹¹, *κύριος* (7 occurrences)¹¹²,

¹⁰⁹ Vv. 5.14.22 (2 fois).29.37.

¹¹⁰ Vv. 11.17.22 (2 fois).23.24.30.32.33.36.39.

¹¹¹ Vv. 1.15.17.18.20.29.41.

¹¹² Vv. 20.21.25.34 (2 fois).36.39.

πνεῦμα (6 occurrences)¹¹³, et des verbes λέγω (7 occurrences)¹¹⁴, ἀκούω (6 occurrences)¹¹⁵, λαλέω (5 occurrences)¹¹⁶, etc. Si la répétition de mots assure l'unité thématique du chapitre et, partant, du discours — la récurrence d'un terme étant généralement indicatrice d'un thème important développé dans le texte —, il peut être intéressant de vérifier à quel endroit ces répétitions apparaissent le plus souvent et si ces apparitions sont suffisamment constantes pour permettre de formuler une règle générale d'écriture que l'auteur des discours aurait, consciemment ou non, utilisée. Prenons, à titre d'exemple, la manière dont s'articule la section narrative qui marque le début du chapitre 2 (vv. 1-13) et qui rapporte l'événement du don de l'Esprit, avec la première partie du discours de Pierre (vv. 14-21).

On observe tout d'abord que cette première partie du discours reprend à elle seule dix-sept termes déjà présents dans les treize premiers versets¹¹⁷. Or, il apparaît que parmi ceux-ci, neuf, c'est-à-dire plus de la moitié, se retrouvent dans le v. 14, en d'autres termes dans le verset qui inaugure la première partie du discours de Pierre :

Σταθεις δὲ ὁ Πέτρος σὺν τοῖς ἑνδεκα ἐπῆρεν τὴν φωνήν αὐτοῦ καὶ ἀπεθέξατο αὐτοῖς ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ πάντες, τούτο ὑμῖν γνωστὸν ἔστω καὶ ἐνωτίσασθε τὰ ῥήματά μου.

¹¹³ Vv. 4 (2 fois).17.18.33.38.

¹¹⁴ Vv. 7.12.13.17.25.34.40.

¹¹⁵ Vv. 6.8.11.22.33.37.

¹¹⁶ Vv. 4.6.7.11.31.

¹¹⁷ ὁράω (vv. 3.17) ; ἀπεθέξατο (vv. 4.14) ; πῦρ (vv. 3.19) ; Ἱερουσαλὴμ (vv. 5.14) ; Ἰουδαῖος (vv. 5.11.14) ; κατοικέω (vv. 5.9.14) ; φωνή (vv. 6.14) ; ἀνὴρ (vv. 5.14) ; δίδωμι (vv. 4.19) ; εἰμί (vv. 1.2.5.7.12.13.14.15.16.17.21) ; ἡμέρα (vv. 1.15.17.18.20) ; θεός (vv. 11.17) ; λέγω (vv. 7.12.13.17) ; οὐρανός (vv. 5.19) ; πᾶς (vv. 1.4.5.12.14.17.21) ; πνεῦμα (vv. 4.17.18) ; οὗτος (vv. 7.12.14.15.16).

N'avons-nous pas là une indication précieuse sur la manière dont l'auteur assure la transition entre la section narrative et le discours ? Car, non seulement reprend-il un nombre impressionnant de termes déjà employés dans les treize premiers versets du chapitre 2 pour les inclure dans la première partie du discours d'évangélisation (vv. 14-21), mais encore marque-t-il bien la transition entre 1-13 et 14-21 en mettant plus de la moitié de ces termes dans le verset initial (v. 14). Bien entendu, un tel procédé ne sera considéré comme délibéré que dans la mesure où l'on en trouvera d'autres cas semblables. Or, qu'en est-il des transitions qui s'opèrent entre les différentes parties du discours ?

Entre la première (vv. 14-21) et la seconde (vv. 22-29), nous remarquons qu'il y a reprise, dans la seconde, d'un nombre important de thèmes déjà utilisés dans la première¹¹⁸. Toutefois, on observe que, sur les onze termes utilisés, six se retrouvent dans le v. 22 qui marque le début de la seconde partie du discours et assure une transition avec ce qui précède :

Ἄνδρες Ἰσραηλίται, ἀκούσατε τοὺς λόγους **τούτους**· Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ **θεοῦ** εἰς **ὑμᾶς** δυνάμεσι καὶ **τέρασ** καὶ **σημεῖοις** οἷς ἐποίησεν δι' αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν καθὼς αὐτοὶ οἴδατε.

¹¹⁸ δίδωμι (vv. 19.27) ; σημείον (vv. 19.22) ; τέρας (vv. 19.22) ; ἀνὴρ (vv. 14. 22) ; θεός (vv. 17.22.23.24) ; κύριος (vv. 20.21.25) ; λέγω (vv. 17.25) ; οὐτος (vv. 14.15.16.22.23.26) ; πᾶς (vv. 14.17.21.25) ; σάρξ (vv. 17.26) ; ὑμεῖς (vv. 14.15.17.22).

Le même procédé se vérifie dans la transition entre la seconde (vv. 22-28) et la troisième partie (vv. 29-36)¹¹⁹ puisque, sur les vingt-quatre termes communs aux deux parties, huit se retrouvent dans le v. 29 qui marque le début de la troisième partie. Et ce chiffre grimpe à onze si on inclut le v. 30.

Ἄνδρες ἀδελφοί, ἐξὸν εἰπεῖν μετὰ παρρησίας πρὸς ὑμᾶς περὶ τοῦ πατριάρχου Δαυὶδ ὅτι καὶ ἐτελεύτησεν καὶ ἐτάφη, καὶ τὸ μνῆμα αὐτοῦ ἔστιν ἐν ἡμῖν ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης, προφήτης οὖν ὑπάρχων καὶ εἰδὼς ὅτι ὄρκῳ ἄμοσεν αὐτῷ ὁ θεός ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ καθίσαι ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ.

Pour finir, la transition entre la troisième (vv. 29-36) et la quatrième partie (vv. 37-40), la situation est en tout point semblable. Parmi les vingt-cinq termes présents dans chacune de ces parties, quinze, soit une proportion de six sur dix, reviennent dans les vv. 37 et 38¹²⁰.

Ἀκούσαντες δὲ κατενύγησαν τὴν καρδίαν εἰπὼν τε πρὸς τὸν Πέτρον καὶ τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους· τί ποιήσομεν, ἄνδρες ἀδελφοί; Πέτρος δὲ πρὸς αὐτούς· μετανοήσατε, [φησὶν,] καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεάν τοῦ ἁγίου πνεύματος.

¹¹⁹ ἄδης (vv. 22.31) ; ἀκούω (vv. 22.33) ; ἀνήρ (vv. 22.29) ; ἀνίστημι (vv. 24.32) ; αὐτοῦ (vv. 22.24.25.29.30.31.34.36) ; Δαυὶδ (vv. 25.29.34) ; δεξιός (vv. 25.33.34) ; διαφτορά (vv. 27.31) ; ἐγκαταλείπω (vv. 27-31) ; εἶδον (vv. 27-31) ; εἰμι (vv. 24.25.29.32) ; θεός (vv. 22.23.24.30.32.33.36) ; Ἰησοῦς (vv. 22.32.36) ; κύριος (vv. 25.34.36) ; λέγω (vv. 25.34) ; μετὰ (vv. 28.29) ; ὅτι (vv. 25.27.29.30.31.36) ; οἶδα (vv. 22.30) ; οὗτος (vv. 22.23.26.29.32.33.36) ; πᾶς (vv. 25.32.36) ; ποιέω (vv. 26.31) ; σάρξ (vv. 26.31) ; σύ (vv. 27.28.35 [2 fois]) ; ὑμεῖς (vv. 22.29.33.36).

¹²⁰ ἀκούω (vv. 33.37) ; εἶπον (vv. 29.34.37) ; πρὸς (vv. 29.37.38) ; ποιέω (vv. 36.37) ; ἀνήρ (vv. 29.37) ; ἀδελφός (vv. 29.37) ; αὐτός (vv. 29.30.31.34.38.38.40.41) ; ὑμεῖς (vv. 29.33.36.38.39) ; Ἰησοῦς (vv. 32.36.38) ; χριστός (vv. 36.38) ; εἰς (vv. 31.34.38) ; λαμβάνω (vv. 33.38) ; ἅγιος (vv. 33.38) ; πνεῦμα (vv. 33.38).

On peut se demander si le procédé d'écriture qui consiste à ménager des transitions à l'intérieur d'un texte en répétant, dans la première phrase d'une nouvelle partie, un grand nombre de termes utilisés dans la ou les parties précédentes ne s'apparente pas, du moins par analogie, au procédé d'entrelacement ou d'imbrication dont J. Dupont a montré l'utilisation dans l'ensemble des Actes¹²¹, procédé qui permettrait de déterminer les grandes articulations du livre et, partant, sa structure. À la lumière d'un traité de Lucien de Samosate sur *La manière d'écrire l'histoire*, Dupont a, en effet, montré que les auteurs anciens avaient le souci de ménager la transition entre les parties d'un texte en s'assurant que la finale d'un développement annonce et amorce l'étape suivante et que celle-ci *commence en revenant sur ce qui a déjà été raconté*. Or, n'est-ce pas un moyen de « revenir sur ce qui a déjà été raconté » que de reprendre dans les vv. 14, 22, 30 et 37 — qui, à l'intérieur du chapitre 2, marquent chaque fois le début d'une nouvelle partie — des termes utilisés dans la partie précédente ? Dans pareil cas, nous disposons d'un indice qui donne à penser que le procédé d'entrelacement ne joue pas uniquement sur le macro-texte des Actes mais aussi sur des portions de texte plus réduites, comme c'est le cas pour le chapitre 2.

¹²¹ J. DUPONT, « La question du plan des Actes des Apôtres à la lumière d'un texte de Lucien de Samosate », dans *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, p. 24-36.

4.3. Langage explicite et langage implicite

L'état de la question présenté dans le chapitre I a montré, entre autres, que des exégètes comme Bovon, Mowery et Marguerat se sont attardés à préciser les divers types de langage théologique contenus dans les Actes. Leurs conclusions, qui se rejoignent sur l'essentiel, ont conduit à reconnaître l'existence d'un double registre linguistique, l'un explicite où Dieu est nommé directement et l'autre implicite, dans lequel Dieu se manifeste à travers diverses médiations théophaniques dont le code est connu du lecteur. Mowery a montré que le langage implicite se trouvait surtout concentré dans les sections narratives des Actes (instances extra-diégétiques), tandis que le langage explicite était davantage présent dans les sections discursives (instances intra-diégétiques). Cet auteur a aussi démontré, à partir d'un certain nombre d'exemples, que ce sont les personnages du récit qui, à travers leurs discours, jouent un rôle d'interprète ou d'herméneute en montrant que, derrière les événements rapportés dans le récit, Dieu est à l'œuvre. Dieu n'apparaît donc comme figure du monde narratif que dans les paroles rapportées de quelqu'un, il n'intervient comme sujet que dans la parole d'un personnage.

Notre première remarque n'a d'autre but que de montrer que cette loi générale systématisée par Mowery s'applique, dans le cas du chapitre 2 des Actes qui en constitue, pour ainsi dire, une parfaite illustration.

Les premiers versets d'Ac 2 qui décrivent la venue de l'Esprit comportent, en effet, les trois caractéristiques identifiées par Mowery en matière de langage théo-logique implicite. 1- Il s'agit tout d'abord d'une section typiquement narrative¹²² dans laquelle le narrateur occupe une place de premier plan (vv. 1-6). 2- Dans cette scène, Dieu n'est jamais mentionné directement et aucun des titres divins (θεός, κύριος, et πατήρ) n'y figure. 3- Ces versets ont néanmoins une portée théo-logique puisqu'ils décrivent une intervention divine dans l'histoire. La Pentecôte et les signes qui l'accompagnent constituent, pour Dieu, une manière de toucher les hommes par le biais de l'Esprit saint qui joue ici le rôle d'intermédiaire. Cependant, jamais le narrateur ne dit explicitement et directement que le versement de l'Esprit saint doit être attribué à Dieu.

Pour sa part, le discours de Pierre reprend l'essentiel des caractéristiques du langage théo-logique explicite étudié par Mowery. 1- Les vv. 14-41 comportent en effet toute cette pléiade de titres théo-logiques — Dieu, Seigneur, Père — auxquels nous avons précédemment fait référence. 2- Ces titres sont mis dans la bouche d'un personnage du récit et, qui plus est, d'un personnage crédible. 3- La visée rhétorique du discours devient alors évidente. Il s'agit, par la bouche d'un personnage du récit, d'interpréter ce qui vient de se passer dans les versets qui précèdent immédiatement le discours. C'est donc Pierre qui nomme Dieu ou, pour être plus précis, c'est lui qui, agissant interprétativement, reconnaît

¹²² Voir nos remarques sur cette question : Chap. I, p. 34-35.

que Dieu est intervenu dans le versement de l'Esprit. En conclusion, Dieu ne devient sujet narratif que dans la bouche de Pierre et c'est la parole de celui-ci qui est à même de désigner l'Auteur des événements de salut qui se sont déroulés en 2,1-6.

4.4. Ce que le lecteur et les personnages savent de Dieu

Commençons par une évidence : le début du chapitre 2 qui décrit la venue de l'Esprit Saint, fournit au lecteur une série d'informations auxquelles la foule, en tant que personnage, n'a pas accès. Les quatre premiers versets sont en effet entièrement occupés par le narrateur qui décrit puis interprète, pour le lecteur, ce qui se passe au jour de la Pentecôte. Sont d'abord évoqués les signes qui accompagnent la venue de l'Esprit : bruit, violent coup de vent, langues de feu, etc. (vv. 2-3). Mais, ces signes — ambivalents comme le sont tous les signes — ont l'avantage d'être interprétés par le narrateur : « Ils furent tous remplis d'Esprit Saint et se mirent à parler d'autres langues, comme l'Esprit leur donnait de s'exprimer » (v. 4). Le lecteur se trouve donc informé sur ce qui vient de se passer et sur le sens de ces événements. Il dispose donc d'un avantage sur la foule qui, n'apparaissant qu'au verset suivant, n'a été témoin ni des signes, ni de leur interprétation. Notons également la position de supériorité du lecteur par rapport aux Apôtres. Car si ces derniers, en tant que bénéficiaires du don de l'Esprit, peuvent observer les signes qui accompagnent cette venue (vv. 2-3), il n'en demeure pas moins que l'interprétation des signes donnée par

le narrateur (« Ils furent tous remplis d'Esprit Saint ») leur fait défaut. Les Apôtres devront, par eux-mêmes, décoder ces signes pour en découvrir le sens.

Cette « information privilégiée » concernant la venue de l'Esprit avait d'ailleurs été évoquée antérieurement dans le récit alors que Jésus, s'adressant aux Apôtres, leur recommande : « de ne pas s'éloigner de Jérusalem et d'y attendre *la promesse du Père* [...] Jean a baptisé d'eau, *mais vous dans l'Esprit Saint vous serez baptisés dans peu de jours* » (1,4). Si nous remontons encore plus en amont dans le récit, c'est-à-dire jusque dans le troisième évangile, nous constatons que cette promesse est également mentionnée lors des apparitions pascales : « Et moi, je vais envoyer sur vous *ce que mon Père a promis* [...] Restez dans la ville *jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la puissance d'en haut* » (Lc 24,49). Dans les deux cas, le lecteur bénéficie, une fois de plus, d'informations auxquelles la foule, elle, n'a pas accès. Éclairé par ces deux textes qui annoncent de manière proleptique la Pentecôte, le lecteur est préparé à la venue de l'Esprit qui se réalise en Ac 2 et, plus important encore, il se trouve informé, par le personnage Jésus, de la portée théologique du don qui sera accordé aux Apôtres : l'Esprit est un don qui découle d'une promesse faite par le Père.

Nous avons d'ailleurs déjà observé que l'une des fonctions du discours de Pierre consiste précisément à montrer à la foule — et non au lecteur qui le sait déjà — que la venue de l'Esprit a Dieu pour origine. La longue citation de Joël (vv. 17-21) où Dieu lui-

même se présente comme celui qui donne l'Esprit (« Je verserai de mon Esprit »), combinée au v. 33 dans lequel Pierre fait remonter la promesse de ce don au Père (« Il [Jésus] a reçu du Père l'Esprit saint promis »), confirme l'importance du rôle joué par Dieu comme premier acteur de l'événement de la Pentecôte. On peut donc conclure que le discours de Pierre vise, entre autres choses, à transmettre à la foule, dans le cadre de la Pentecôte, un savoir théo-logique que le lecteur, lui, a acquis au fil de sa lecture. Est-ce à dire alors que, sur ce point, le discours se limiterait à reprendre ou répéter du « déjà vu » et que pour cette raison, il n'apprendrait rien au lecteur ? Non, puisque en plus du fait de savoir que le don de l'Esprit vient ultimement de Dieu, il reste encore au lecteur à apprendre — cette fois en même temps que la foule — que ce don accordé par Dieu marque l'arrivée de la fin des temps (« dans les derniers jours, dit Dieu »), rend prophète ceux qui le reçoivent (« ils prophétiseront »), a une portée universelle (« [...] sur toute chair »), s'accompagne de signes cosmiques (« Je ferai des prodiges là-haut dans le ciel ») et, finalement, coïncide avec l'exaltation de Jésus qui joue le rôle d'intermédiaire dans la transmission de ce don (v. 33).

Nous retrouvons d'ailleurs une situation narrative identique en ce qui a trait à la résurrection-exaltation de Jésus développée dans la deuxième (vv. 22-28) puis la troisième partie (vv. 29-36) du discours. Dans ce cas, nous observons encore la supériorité du lecteur par rapport à la foule. Tant la finale du troisième évangile, avec le triptyque des apparitions

pascales (Lc 24), que le début des Actes, par les informations fournies par le narrateur¹²³, apprennent au lecteur que Jésus de Nazareth n'est plus au tombeau mais qu'il est ressuscité. De plus, de même que la venue de l'Esprit a été annoncée au lecteur de manière proleptique (Lc 24,49 ; Ac 1,4), la résurrection est, elle aussi, évoquée sous forme de prolepse dans divers passages de l'évangile (« Il faut que le Fils de l'homme [...] soit mis à mort et que le troisième jour il ressuscite », Lc 9,22 ; 18,33. Voir aussi 9,51 ; 11,29ss). En outre, dans le cas de l'annonce du don de l'Esprit comme dans celui de la résurrection, l'information proleptique est, dans l'évangile, transmise par Jésus — c'est lui qui annonce à la fois la venue de l'Esprit (Lc 24,49) et sa résurrection (Lc 9,22 ; 18,33) — tandis que, dans les Actes, ces deux informations sont transmises par le narrateur (1,4 et 1,5). Enfin, comme pour le don de l'Esprit, le discours permet à Pierre de transmettre à la foule des informations concernant Jésus et sa résurrection, informations dont le lecteur a par ailleurs déjà pris connaissance au fil de sa lecture. Notons toutefois une différence. Alors que les prolepses annonçant la venue de l'Esprit en signalaient déjà la portée théo-logique, les annonces de la résurrection, elles, laissent cet aspect dans l'ombre. C'est seulement dans le

¹²³ « C'est à eux (les Apôtres) qu'il (Jésus) s'était présenté vivant après sa passion : ils en avaient eu plus d'une preuve alors que, pendant quarante jours, il s'était fait voir d'eux et les avait entretenus du Règne de Dieu » (1,3).

discours que le lecteur et la foule apprendront, en des termes très explicites, que la résurrection et l'exaltation de Jésus sont l'œuvre de Dieu (2,24.32.36)¹²⁴.

Sur ce point, on peut faire le rapprochement entre le discours de Pierre et celui de Jésus aux disciples d'Emmaüs. En effet, dans les deux cas nous sommes en présence d'une explication — l'une donnée par Jésus et l'autre par Pierre — visant à montrer comment la mort et la résurrection entrent dans le plan divin de salut. Toutefois, au-delà d'une visée commune, les deux scènes se distinguent sur un point capital. En effet, dans le cas d'Emmaüs, le lecteur ne profite pas de la même manière de la leçon d'exégèse donnée par Jésus. Celle-ci n'est que brièvement mentionnée par le narrateur : « Et, commençant par Moïse et tous les prophètes, il leur expliqua dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (Lc 24,27). En quoi a consisté l'explication ? Nul ne le sait. L'auteur impliqué crée ainsi un espace d'indétermination — un *blanc* — qui a pour fonction de mettre en branle l'imagination et la créativité du lecteur qui peut alors spéculer sur le contenu de l'explication. En revanche, ce blanc du texte, sans être totalement éliminé — puisque le discours de Pierre ne remplace pas telle quelle l'explication donnée par Jésus aux deux

¹²⁴ Il existe d'ailleurs une progression entre les affirmations que l'on retrouve dans la finale du 3^e évangile où la mort et la résurrection de Jésus sont présentées comme faisant partie du plan de Dieu (Lc 24,27.44-46) et les affirmations du discours de Pierre où l'accent est mis sur la résurrection qui fait non seulement partie du plan de Dieu mais est effectivement réalisée par celui-ci : « Dieu l'a ressuscité » (2,24).

disciples¹²⁵ — est néanmoins progressivement comblé par les discours d'évangélisation, dont celui de Pierre, qui développe, sous diverses formes, l'explication dont le lecteur s'était vu privé en Lc 24¹²⁶.

4.5. Le récit : lieu de vérification du plan de Dieu

Jusqu'ici, nous avons montré qu'une fois arrivé au terme du discours (v. 40), le lecteur se trouve informé d'au moins trois choses. Il sait : 1- que Dieu est l'agent ultime de deux actions importantes du récit : le don de l'Esprit et la résurrection-exaltation de Jésus ; 2- que ces deux actions s'articulent l'une sur l'autre de la manière suivante : c'est parce que Jésus a été ressuscité-exalté par Dieu qu'il peut, à son tour, transmettre aux humains le don de l'Esprit qu'il a lui-même reçu du Père (v. 33) ; 3- enfin, que ces actions, notamment par l'utilisation que Luc fait de l'Ancien Testament, font partie du plan de Dieu. Tâchons de préciser davantage ce dernier point en prenant, à titre d'exemple, la venue de l'Esprit.

¹²⁵ La principale différence entre les deux types de discours — celui de Jésus et ceux d'évangélisation — vient du fait que, dans le second, les Apôtres procèdent à partir de citations choisies de l'Ancien Testament (dans le cas de Pierre il s'agit des psaumes 16 et 110) tandis que Jésus utilise, aux dires du narrateur, « toutes les écritures » pour montrer comment sa mort et sa résurrection entrent dans le plan de Dieu : « Et, commençant par Moïse et tous les prophètes, il leur expliqua dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (Lc 24,27).

¹²⁶ Si le contenu de l'explication donnée par le Christ sur le chemin d'Emmaüs n'est pas donné au lecteur, il n'en demeure pas moins que celui-ci ne peut que percevoir la ressemblance entre la manière de faire de Jésus dans le troisième évangile et celle des Apôtres dans les Actes. Dans les deux cas, en effet, nous avons affaire à une explication du plan de Dieu à partir des Écritures. Cette ressemblance ne vient que confirmer ce que plusieurs exégètes avaient déjà observé depuis longtemps, à savoir que le troisième évangile et les Actes sont construits sur une présentation parallèle des Apôtres et de Jésus. Voir entre autres : C. H. TALBERT, *Literary Patterns*, p.15-23 ; W. RADL, *Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk*, Berne, Lang, 1979.

On remarque que l'essentiel de l'information sur le sujet est transmis au lecteur, soit par le narrateur (2,1-4), soit par Pierre (= discours qui contient les « dire » de Joël, David et Dieu, 2,14-41), soit par Jésus (= prolepse en Lc 24,49 et Ac 1,4). En conséquence, si le lecteur sait que le don de l'Esprit a Dieu pour origine et que ce don fait partie du plan de Dieu, c'est bien parce que *d'autres le lui ont dit*. Mais comment être certain de la véracité de l'information ? Certes, on pourra toujours répondre que c'est la crédibilité des instances narratives impliquées qui en est la garantie. Mais, n'existe-t-il pas un autre moyen de vérifier que la venue de l'Esprit et les conséquences qui en découlent sont bien de Dieu ?

En fait, ce moyen, c'est le récit lui-même. Seul le récit des Actes, rapportant les faits et gestes des Apôtres, permet au lecteur de vérifier, par lui-même, que l'Esprit vient de Dieu et fait partie de son plan de salut. Exemplifions cette affirmation à partir de deux thèmes majeurs des Actes.

1- Des études ont démontré que l'Esprit donné par le Père au jour de la Pentecôte est lié à la parole. Il s'agit de l'Esprit prophétique qui permet de témoigner, d'annoncer et de répandre la Bonne Nouvelle¹²⁷. C'est d'ailleurs ce dont il est question dans la citation de

¹²⁷ M. DUMAIS, *Communauté et mission*, p. 18-22 ; 68-77 [en particulier 71-74]. Bien que datant du milieu des années cinquante, l'étude de C. W. H. Lampe demeure classique et juste dans ses conclusions. Lampe est sans doute celui qui a montré le plus clairement la dimension prophétique de la présentation lucanienne de l'Esprit (« The Holy Spirit in the Writings of St. Luke », dans D. E. NINEHAM (éditeur), *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, Oxford, B. Blackwell, 1955, p. 159-200). Voir également : C. DIONNE, « Soyons dans le 'vent' ! Le rôle de l'Esprit dans les Actes des Apôtres », dans

Joël, alors que, par deux fois, Dieu annonce qu'il versera de son Esprit qui rendra les hommes *prophètes* (vv. 17.18). Or, qu'observons-nous dans les chapitres qui suivent le récit de la Pentecôte et le discours de Pierre ? Ces chapitres présentent au lecteur six discours d'évangélisation qui reprennent l'essentiel de ce premier Évangile prêché dans l'Église (2,14-41 ; 3,12-26 ; 4,9-12 ; 5,29-32 ; 10,34-43 ; 13,16-41). Dès lors, le lecteur peut constater, par lui-même, que l'Esprit prophétique donné par Dieu à la Pentecôte accomplit véritablement l'une des fonctions qui est la sienne : permettre aux témoins d'être ministres de la Parole et d'annoncer la Bonne Nouvelle. De plus, le lecteur se voit régulièrement averti, par le narrateur, du rôle et de l'action de l'Esprit de Dieu dans la vie des témoins de la Parole. Ainsi, en 4,8 Pierre prêche-t-il « rempli d'Esprit Saint ». À la fin du chapitre 4, les Apôtres prêchent eux aussi « remplis de l'Esprit Saint » (4,31). Puis Étienne, en 7,55, annonce la Parole « rempli d'Esprit Saint ». Parallèlement, le récit des Actes se préoccupe constamment de montrer les résultats positifs de cette annonce de la Parole en répétant, à la manière d'un leitmotiv, que la communauté des croyants augmente en nombre (2,41.47 ; 4,4 ; 5,14 ; 6,1 ; 9,31 ; 11,21.24 ; 16,5). Conséquemment, le récit permet de vérifier que l'information théo-logique précédemment transmise par le narrateur,

Actualités bibliques, 22 (1997), p. 11-16 ; G. HAYA-PRATS, *L'Esprit, force de l'Église*, p. 170-175 ; M. QUESNEL dans *Baptisés dans l'Esprit*, Paris, Cerf, 1985, p. 191-193 ; E. SCHWEIZER, « πνεῦμα », dans G. KITTEL (éditeur), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. VI, Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1959, p. 401-413 ; R. STRONSTAD dans *The Charismatic Theology of St Luke*, Peabody, Hendrickson, 1984, p. 49-62 [en particulier p. 56].

Pierre et Jésus, est exacte : en donnant son Esprit qui rend prophète, Dieu agit comme il l'avait annoncé, il a réalisé la promesse qu'il avait faite jadis. Et ceux qui seraient tentés d'en douter n'ont qu'à regarder l'œuvre des Apôtres annonçant la Bonne Nouvelle dans l'Esprit.

Dès lors, il semble clair que Luc ne se contente pas *de dire* (par le narrateur, Pierre ou Jésus) que l'Esprit vient de Dieu et qu'il rend prophète mais il *le montre* à son lecteur en racontant ce que fait l'Esprit de Dieu dans la vie des missionnaires de la Parole. Luc lie donc indissociablement l'exposé du dessein de Dieu — qui donne l'Esprit dans les derniers temps — et celui de la vie concrète des témoins — qui annoncent la Bonne Nouvelle dans l'Esprit —. La narration lucanienne devient ainsi un lieu privilégié de vérification théologique offert au lecteur.

2- Comme second exemple, partons de l'affirmation communément admise selon laquelle, dans les Actes, l'Esprit Saint donné par le Père est un agent important, sinon le tout premier agent de la mission. C'est l'Esprit qui assure l'ouverture de la mission aux non-Juifs : une ouverture lente et laborieuse dont les différentes étapes sont jalonnées par des interventions particulières de l'Esprit. On connaît le rôle programmatique d'Ac 1,8 dans le schéma des Actes et la manière dont ce verset lie le don de l'Esprit au témoignage universel : « Vous allez recevoir une puissance, celle du Saint-Esprit qui viendra sur vous ; vous serez alors

mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre ». Or, l'étude du chapitre 2 — récit et discours — signale aussi cette dimension universelle de l'annonce de l'Évangile. Dans le récit tout d'abord, les disciples, remplis d'Esprit Saint, parlent d'autres langues (ἐτέραις γλώσσαις, v. 4) qui sont comprises par des Juifs « venus de toutes les nations qui sont sous le ciel » (2,5). La longue liste fournie par le narrateur (« Parthes, Mèdes et Élamites, habitants de la Mésopotamie, etc. », 2,8-11) a un caractère conventionnel qui souligne justement l'universalité des destinataires de la Bonne Nouvelle¹²⁸. L'Esprit donne donc aux Apôtres de témoigner dans toutes les langues et dans toutes les cultures. Quant au discours de Pierre, il souligne lui aussi la portée universaliste du plan de Dieu, liée à la venue de l'Esprit : au « Je verserai de mon Esprit *sur toute chair* » (v. 17)¹²⁹ placé en tête du discours correspond, cette fois à la fin, la référence à la promesse adressée à « tous ceux qui sont au loin » (v. 39) et à « tous ceux que le Seigneur Dieu appellera » (v. 39).

¹²⁸ J. A. BRINKMAN, « The Literary Background of the 'Catalogue of the Nations' », p. 418-427. Les remarques de J. Dupont sur l'universalité dans le discours à la Pentecôte sont toujours d'actualité (« La première Pentecôte chrétienne (Actes 2,1-11) », p. 499-502).

¹²⁹ Pour une lecture universaliste de la citation de Joël, voir : F. F. BRUCE, *The Book of Acts*, p. 61 et 71 ; W.J. LARKIN, *Acts*, p. 50 ; W. C. KAISER, « The Promise of God and the Outpouring of the Holy Spirit : Joel 2:28-32 and Acts 2:16-21 », p. 119 [Kaiser formule l'hypothèse que la perspective universaliste du texte hébreu de Joël aurait fait sourciller le traducteur de la LXX qui aurait préféré aux « serviteurs et servantes » du v. 18 l'expression plus restrictive « mes serviteurs et mes servantes » (c'est-à-dire les serviteurs et les servantes *de Dieu*)]. Witherington, demeure sceptique quant à la portée universaliste du verset 17 (*The Acts of the Apostles*, p. 140-141).

Comme précédemment, le lecteur se trouve en possession d'une information importante : l'Esprit donné par Dieu est au service de la mission universelle. Mais comment en vérifier le bien-fondé ? Par le récit. Quelques exemples serviront à le démontrer. Au chapitre 8, c'est « l'Esprit du Seigneur » qui transporte Philippe jusqu'à Azot pour qu'il annonce la Bonne Nouvelle dans toutes les villes environnantes (8,40). L'épisode de Corneille montre avec insistance le rôle de l'Esprit qui vainc les résistances de Pierre hésitant à se rendre chez le centurion (10,19 et 11,12) ; l'Esprit tombe d'ailleurs sur les auditeurs du discours avant que Pierre ait fini d'annoncer la Parole (10,44)¹³⁰. À deux reprises, l'Esprit barre la route à Paul et à Silas, les empêche d'aller annoncer la Parole là où ils avaient prévu, et les dirige plutôt vers la Macédoine (16,6.7.10). L'évangélisation de la Macédoine qui s'amorce prépare déjà celle de la Grèce en Ac 17—18¹³¹.

L'intérêt de ce second exemple pour notre sujet, vient de ce qu'il associe encore une fois le dessein de Dieu et la vie des témoins. Si le lecteur doute que l'Esprit donné par le Père est au service de l'annonce de la Parole « à toutes les nations qui sont sous le ciel » (v. 5) ou encore, comme le dit Pierre, « à tous ceux qui sont au loin » (v. 39), le récit des

¹³⁰ Le récit de la conversion d'un craignant Dieu auquel l'Esprit Saint est donné est répété trois fois dans les Actes. C'est dire son importance. Le récit marque en effet la première ouverture de l'annonce de la Bonne Nouvelle aux Gentils.

¹³¹ En ce qui concerne Ac 16,10, on observe que si le changement de cap de la mission vers la Macédoine est interprété comme une invitation de Dieu, cette interprétation exigera, elle aussi, d'être confirmée. Là encore, c'est la suite du récit qui s'en charge. Sitôt arrivés à Philippes, Paul et Silas trouvent bon accueil chez Lydie dont « le Seigneur avait ouvert le cœur pour la rendre attentive aux paroles de Paul »

Apôtres se rendant « jusqu'aux extrémités de la terre » (1,8) veut dissiper les incertitudes. À qui veut savoir si l'ouverture missionnaire est vraiment l'œuvre de Dieu — ou, plus précisément l'œuvre de l'Esprit donné par Dieu au jour de la Pentecôte — il convient de lire et relire le récit rapportant les bonheurs et les malheurs des Apôtres qui surmontent un à un les obstacles de l'annonce de la Bonne Nouvelle.

4.6. Un cas d'ironie lucanienne

Toujours en ce qui a trait à la foule, auditrice du discours, nous savons que, parce qu'elle est d'origine juive, elle dispose déjà d'un certain nombre d'informations sur le personnage Dieu. Au point de départ, sont donc mis en présence deux personnages — la foule et Dieu — qui, en principe du moins, se connaissent. Le lecteur en est d'ailleurs averti puisqu'au début du chapitre 2 il est fait mention des « Juifs pieux habitant Jérusalem » (2,5) qui seront à la fois témoins du parler en langues (vv. 5-13) et du discours de Pierre (vv. 14-41).

Le lecteur serait donc en droit d'attendre que ces « Juifs pieux » — en d'autres termes des « croyants » qui connaissent l'Écriture¹³² — vont reconnaître puis comprendre, sans trop de peine, la manière d'agir de Dieu. Or, c'est là, nous semble-t-il, que le récit

(16,14). De plus, Paul et Silas injustement emprisonnés à Philippiques sont miraculeusement délivrés. Tant l'accueil de Lydie que la délivrance de la prison confirment que l'entreprise des Apôtres est bien de Dieu.

prend une tournure ironique. Non seulement ces Juifs pieux ne comprennent pas ce qui arrive, mais c'est l'incompréhension manifestée par certains qui ouvre la voie à l'explication de Pierre. Le peuple *de Dieu* ne comprend pas ce que *Dieu* fait. Ceux qui normalement devraient être le plus habilités à déchiffrer l'agir de Dieu en sont incapables. Qui plus est, ces « Juifs pieux » vont même jusqu'à poser des gestes qui traduisent leur incompréhension et leur non-réception du plan de Dieu. Dans un premier temps, certains se moquent (διαχλευάζοντες, v. 13) des Apôtres qui ont reçu l'Esprit en les qualifiant d'hommes ivres (γλεύκουσ μεμεστωμένοι εισίν, v. 13) et, plus grave encore, Pierre leur attribue la crucifixion de Jésus de Nazareth (προσπήξαντες άνείλατε, v. 23), l'homme que Dieu avait pourtant accredité auprès d'eux (άποδειγμένον από του θεού εις ύμας, v. 22)¹³³.

L'explication donnée par Pierre dans son discours tente justement de montrer que ces deux événements — le don de l'Esprit et la résurrection de Jésus — font partie du plan de Dieu et que, dans les deux cas, Dieu est la cause ultime de ce qui arrive. En dernière instance, on peut dire que ce que la foule ne comprend pas c'est bien l'agir de Dieu qui donne l'Esprit par l'intermédiaire de Jésus (v. 33) et l'agir de Dieu qui ressuscite Jésus (vv. 24.31.36). L'incompréhension est donc avant tout d'ordre théo-logique. On laisse

¹³² Sur le sujet voir les remarques intéressantes de : S. J. KISTEMAKER, *Exposition of the Acts of the Apostles*, p. 92 ; B. WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p.138.

¹³³ Pierre accentue d'ailleurs le caractère ironique de la situation lorsqu'il rappelle à la foule qu'elle devrait normalement savoir ce que Dieu a fait en la personne de Jésus (καθώς αύτοι οϊδατε), entre autres en le « désignant » et en faisant par lui des « miracles, des signes et des prodiges » (v. 22).

d'ailleurs entendre au lecteur que, si les Juifs pieux avaient, dès le départ, compris en quoi consistait le plan de Dieu, l'intégration de la Pentecôte et de la résurrection de Jésus à ce plan n'aurait pas posé de difficultés particulières.

Ce qui vient d'être dit nous conduit cependant à formuler une nuance. En voulant montrer que le discours de Pierre vise la transmission ou l'acquisition d'un savoir — notamment un savoir théologique — autant pour la foule que pour le lecteur, peut-être avons-nous enfermé le discours dans sa seule fonction informative. Sans nier l'importance de cette fonction, on doit tout de même admettre que le discours comporte également une fonction performative. La transmission d'informations par Pierre (vv. 14-36) met la foule dans un état de bouleversement (Ἀκούσαντες δὲ κατενύγησαν τὴν καρδίαν) et la conduit à poser une question reliée à l'action : « que devons-nous faire ? ». Les derniers versets du discours consistent donc, pour Pierre, à préciser les actions qu'il convient de poser : « repentez-vous, que chacun soit baptisé, vous recevrez l'Esprit Saint » (v. 38) et, pour certains parmi la foule, à exécuter ces actions : « ceux-là ayant accueilli la Parole furent baptisés » (v. 41). Dès lors, ce n'est plus tant la transmission d'informations qui est en jeu (un savoir) mais l'exécution d'une action (un faire)¹³⁴. Il nous semble possible de résumer dans le schéma suivant l'ensemble des transformations que comporte le chapitre 2, transformations qui ont,

¹³⁴ L. Panier était arrivé à la même conclusion (« Comprenez-vous pourquoi vous comprenez ! Ac 1,15—2,47 », p. 20-43). Voir aussi B. WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 138.

pour point de départ, Dieu et son plan de salut et, pour point d'arrivée, les trois mille personnes qui, devenues croyantes, accueillent la Parole et reçoivent le baptême.

Tableau 2.32

Ac 2,1-4		Ac 2,14-36		Ac 2,37-41
Dieu envoie l'Esprit au jour de la Pentecôte	Apôtres transformés par l'Esprit qui fait parler	Pierre, transformé en locuteur de discours (prophète), explique ce qui arrive	Foule perplexe et moqueuse transformée par la parole des apôtres et le discours de Pierre en une foule bouleversée	Parmi la foule, un certain nombre sont transformés par le baptême et le don de l'Esprit
		Acquisition de connaissance		Action
	Les apôtres, et plus particulièrement Pierre, deviennent des « parleurs »			3000 « âmes » deviennent croyantes

Ce schéma montre comment le discours, dans sa globalité, permet à une portion de la foule de passer d'un état de perplexité et de moquerie à l'état de croyant. Cette transformation se fait en deux opérations solidaires l'une de l'autre. La première, informative, qui communique un savoir dont Dieu est le fondement. Une deuxième, performative, qui conduit trois mille personnes à accueillir la parole et à recevoir le baptême. Si ce schéma est exact, il faut alors en dégager l'implication majeure en ce qui concerne notre sujet : devenir croyant, comme l'indique l'ensemble des transformations du chapitre 2, implique fondamentalement la reconnaissance d'une certaine manière d'agir de Dieu ou, en d'autres termes, l'adhésion à une certaine théo-logie. Le croyant est celui qui reconnaît l'action de Dieu telle qu'elle se manifeste dans son plan de salut, un plan à

l'intérieur duquel prennent place le Christ et l'Esprit. Ces deux discours — christologique et pneumatologique — conservent donc toujours une place de premier plan (« que soit baptisé chacun de vous *au nom de Jésus Christ* [...] et vous *recevrez l'Esprit Saint* », v. 38), mais cette place devient corrélative à la théologie. Tant la christologie que la pneumatologie prennent sens dans ce contexte plus vaste que vient justement délimiter le discours sur Dieu qui, de ce point de vue, est hiérarchiquement premier. Autrement dit, les discours sur Jésus et l'Esprit deviennent en quelque sorte des discours situés ou contextualisés dans un cadre plus vaste qui les englobe.

4.7. Conclusion

Les analyses précédentes peuvent maintenant être rassemblées sous la forme de six conclusions.

- 4.7.1. La première conclusion que nous pouvons tirer des réflexions précédentes porte sur l'unité du chapitre 2 dans lequel est inséré le discours de Pierre (4.1). L'ensemble que constitue Ac 2,1-41 présente une série d'actions/réactions qui s'emboîtent les unes dans les autres et qui vont de la venue de l'Esprit (vv. 2-3) jusqu'au baptême des « trois mille âmes » (v. 41. Voir tableau 2.31).
- 4.7.2. L'examen du v. 14, qui marque le début du discours, et des vv. 22, 29 et 37 qui, à l'intérieur du discours, marquent le début d'une nouvelle partie a permis de découvrir que ces quatre versets comportaient chacun plusieurs termes ou expressions présents dans la partie qui précède ces versets (4.2). Par exemple, le v. 14 reprend neuf termes déjà rencontrés en 2,1-13. Nous avons alors conclu que

l'auteur impliqué utilisait un *procédé d'entrelacement* grâce auquel il assurait la transition entre les différentes parties du discours.

- 4.7.3. L'étude du contexte a aussi permis de confirmer les thèses de R. L. Mowery à propos du langage théo-logique des Actes. Suivant ces thèses, seules les sections discursives nomment directement Dieu (théo-logie explicite), alors que les sections narratives, même si elles comportent diverses interventions théophaniques, ne le mentionnent jamais directement (théo-logie implicite). Dans le cas d'Ac 2, on note que ce principe se vérifie puisque les vv. 1-6 décrivant la venue de l'Esprit — l'intervention d'une théophanie — ne nomment jamais directement Dieu, alors que le discours prononcé par un personnage du récit le mentionne abondamment. Il s'ensuit que ce sont les personnages du récit qui, dans leurs prises de parole, ont pour fonction de reconnaître l'action de Dieu et de la verbaliser.
- 4.7.4. L'examen du début du chapitre 2 a également montré que le lecteur se situait en position de supériorité par rapport à la foule et aux Apôtres. Il dispose d'informations privilégiées transmises par la voix du narrateur qui interprète les signes qui accompagnent la venue de l'Esprit (vv. 1-6. Voir 4.4). Bien que le lecteur soit informé sur cette question, nous avons vu que l'interprétation de Pierre donnée dans le discours apporte du neuf. Par exemple, concernant le don de l'Esprit, le lecteur apprend, en même temps que la foule cette fois, que ce don accordé par Dieu marque l'arrivée des derniers jours (v. 17), rend prophète (v. 17) et coïncide avec l'exaltation de Jésus qui devient un intermédiaire dans la transmission de ce don (v. 33).
- 4.7.5. Retenons comme autre conclusion le fait que le récit des Actes devient le lieu de vérification du contenu théo-logique du discours (4.5). Le lecteur constate, par exemple, que l'affirmation du discours selon laquelle Dieu est le personnage qui donne l'Esprit qui rend prophète — une action liée à la Parole — se vérifie dans la suite des Actes alors que les Apôtres prêchent remplis d'Esprit Saint (4,2 ; 4,31 ; 7,55). Le récit montre donc que Dieu agit conformément à ce qu'il a annoncé. La parole *sur Dieu* ou le discours théo-logique proprement dit (Dieu donnera l'Esprit) se trouve ainsi complété par le récit de *ce que Dieu fait* (les Apôtres prêchent remplis d'Esprit Saint). Parole et action s'appellent et s'éclairent l'une l'autre.
- 4.7.6. La prise en compte du contexte a finalement révélé la portée ironique du récit d'Ac 2 à propos des liens entre Dieu et la foule composée de Juifs (4.6). Alors que le

lecteur se serait attendu à ce que ces derniers comprennent la manière d'agir de Dieu, il constate que c'est le contraire qui se produit. C'est parce que les Juifs ne comprennent pas ce que Dieu fait que Pierre leur livre un discours à forte teneur théo-logique. Ceux qui auraient dû le mieux connaître Dieu s'en révèlent incapables. Pourtant, le discours de Pierre ne se réduit pas à la seule fonction informative — transmettre de l'information théo-logique aux Juifs —, il comporte aussi une fonction performative puisqu'il invite les auditeurs à poser deux actions (« repentez-vous et que chacun soit baptisé » v. 38). C'est ce que feront les « trois mille âmes » qui deviendront des croyants. En conclusion, le contexte dans lequel est inséré le discours de Pierre montre que devenir croyant suppose, même pour des auditeurs juifs, la reconnaissance d'une certaine manière d'agir de Dieu — une certaine théologie. Ce qui est dit du Christ et de l'Esprit dans le discours ne prend finalement tout son sens qu'à l'intérieur du discours théo-logique qui en constitue le fondement.

5. Conclusion

Que retenir de la présentation de Dieu faite par Pierre dans le discours à la Pentecôte ? La première conclusion sur le sujet, sans doute la plus évidente, est que ce personnage est bien présent dans l'ensemble d'Ac 2,14-40. Cette présence n'est limitée ni à une portion précise du discours ni à quelques versets, mais traverse l'ensemble des deux volets identifiés lors de l'examen du contenu et de la structure du discours (vv. 13-36 et 37-40).

En prenant connaissance des travaux de D. B. Gowler sur la caractérisation¹³⁵, nous avons noté que cet auteur reconnaissait deux principales techniques de caractérisation : l'une où le personnage se caractérise lui-même directement en décrivant ce qu'il *est* et ce

qu'il *fait* à mesure que le récit progresse ; l'autre, qualifiée par Gowler d'indirecte, où un tiers personnage, au fil du récit, s'exprime au sujet d'un autre personnage. En Ac 2,14-41, c'est cette seconde technique qui est utilisée, puisque Dieu ne prend jamais directement la parole. Un autre personnage, Pierre en l'occurrence, parle de Dieu ou bien lui cède temporairement la parole en utilisant des citations vétéro-testamentaires.

Gowler a également précisé sa pensée en identifiant cinq paramètres qui peuvent être utilisés par un auteur impliqué pour caractériser *indirectement* les personnages de son récit. Ces paramètres sont : 1- l'utilisation de discours prononcés par un tiers personnage à propos du personnage principal qu'il entend caractériser, 2- les références aux actions de ce personnage, 3- les références qui portent sur son apparence physique, 4- les indications qui portent sur l'environnement dans lequel ce personnage évolue, 5- les ressemblances et les dissemblances entre la manière d'être ou d'agir du personnage principal et celle des autres personnages du récit¹³⁶. Hormis les catégories qui concernent l'apparence (3) et l'environnement (4), ces catégories s'appliquent parfaitement à la manière dont Ac 2,14-40 parle de Dieu.

En effet, la présentation que Pierre fait de Dieu se situe dans le cadre d'un discours d'évangélisation prononcé devant un auditoire composé de Juifs. C'est dans ce discours, et

¹³⁵ D. B. GOWLER, *Host, Guest, Enemy and Friend : Portraits of the Pharisees in Luke and Acts* (Emory Studies in Early Christianity, 2), New York, Peter Lang, 1991.

¹³⁶ D. B. GOWLER, *Host, Guest, Enemy and Friend*, p. 49.

non dans les sections narratives d'Ac 2, que le personnage de Dieu est clairement nommé (théo-logie explicite).

Ce discours fait aussi une large place aux actions de Dieu. Ce sont ces actions que Pierre entend montrer (*showing*) et raconter à ses auditeurs et, de ce fait, la théo-logie des discours est une *théo-logie narrative*. De plus, les actions de Dieu non seulement englobent le passé — l'un plus récent, l'autre plus éloigné —, le présent et le futur, mais certaines de ces actions se déroulent également dans ce que nous avons appelé *le temps de Dieu*. Le personnage de Dieu est également présenté tout au long du discours comme celui qui réalise les promesses qu'il a annoncées. Le *faire de Dieu* correspond au *dire de Dieu* et, pour cette raison, Dieu apparaît comme un personnage *crédible* (*reliable character*).

De plus, Dieu est caractérisé, du moins en partie, par les relations, tantôt positives, tantôt négatives, qu'il entretient avec les autres figures narratives. C'est le cas, par exemple, des personnages qui apparaissent dans la citation de Joël (vv. 17-21) et qui n'agissent — ils prophétisent — que parce que Dieu a d'abord posé une action en leur faveur en versant de son Esprit sur eux. C'est également le cas de la foule, placée en position d'adversaire de Dieu, étant donné qu'elle est accusée d'avoir supprimé Jésus que Dieu, lui, a ressuscité des morts (vv. 23.36). De ces relations que Dieu entretient avec les autres personnages, celle avec Jésus demeure la plus fondamentale. Dieu, en ressuscitant Jésus et en l'exaltant à sa droite, pose à l'endroit de ce personnage une action inédite jusqu'alors.

Ajoutons que si Dieu n'apparaît comme personnage du récit que dans la bouche de Pierre, le lecteur est invité à reconnaître l'importance des médiations humaines quand il s'agit de nommer Dieu. Tout ce que Dieu *est* et *fait* ne semble pouvoir être reconnu que dans la mesure où une médiation humaine, agissant de manière interprétative, parvient à lire et à déchiffrer dans les faits qui sont racontés — dans ce cas-ci le don de l'Esprit — une action de Dieu.

Enfin, notre analyse a révélé le danger de réduire le discours à la Pentecôte à sa seule portée christologique. Si le discours de Pierre est annonce de la Bonne Nouvelle et que celle-ci concerne Jésus, le message théo-logique, loin d'être marginal, en est en vérité le fondement ultime. Sans une juste compréhension de Dieu, de son plan de salut et de sa manière d'agir, les autres événements, notamment ceux du don de l'Esprit et de la résurrection de Jésus, risquent d'être mal compris, voire pas compris du tout. Même ceux qui connaissent Dieu — ou qui prétendent le connaître et se disent « croyants » — sont sollicités à revoir leur compréhension de Dieu qui, le discours le montre bien, ne doit être ni présumée, ni prise pour acquise. L'affirmation courante selon laquelle le premier discours d'évangélisation, du fait qu'il s'adresserait à des « connaissants-Dieu » (« des Juifs pieux »), se limiterait à l'annonce de Jésus Christ, ne saurait donc être reçue comme telle. La Bonne Nouvelle de Jésus Christ demeure indissociablement liée à la Bonne Nouvelle de

Dieu. Sans cette dernière, le kérygme se trouve pour ainsi dire privé de ses toutes premières assises.

CHAPITRE III

Le discours de Pierre au Temple (Ac 3,12-26)

Le sommaire qui clôt le chapitre deux des Actes esquisse quelques-unes des caractéristiques de la nouvelle communauté engendrée par la conversion d'un grand nombre de Juifs à ce Jésus que Dieu a ressuscité des morts (2,42-47). Outre la mention des quatre piliers majeurs de cette communauté que sont l'enseignement des Apôtres, la communion fraternelle, la fraction du pain et la prière (2,42), le narrateur poursuit en précisant que de « nombreux prodiges et signes arrivaient par les Apôtres » (πολλά τε τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγένετο, 2,43). Un peu plus loin, il ajoute que les croyants se rendaient quotidiennement au Temple (καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, 2,46). Ces deux dernières informations assurent la transition avec le chapitre trois qui, d'une part, débute par la montée de Pierre et Jean *au Temple de Jérusalem* à l'heure de la prière (3,1) et qui, d'autre part, raconte *la guérison d'un infirme de naissance* — un « signe et un prodige » particulier —, à laquelle fait suite un nouveau discours d'évangélisation.

Dans le but de cerner la figure narrative de Dieu qui se dégage de ce discours, nous suivrons la même démarche que celle proposée dans le chapitre précédent. Nous commencerons par délimiter le texte du discours (1), puis nous en présenterons la structure et le contenu (2). Cette analyse minutieuse de la structure et du contenu nous apparaît

indispensable pour mettre en juste perspective le personnage de Dieu. Nous examinerons ensuite les traits de la figure narrative de Dieu qui se dégagent du discours (3) pour enfin voir de quelle manière l'intrigue qui constitue le contexte immédiat d'Ac 3,12-26 éclaire la présentation de Dieu qui est faite dans le discours (4). Quelques pages permettront, sous forme de synthèse, de présenter les acquis les plus importants des diverses analyses (5).

1. Délimitation du texte

En abordant le chapitre 3, le lecteur des Actes prend conscience que débute un nouvel épisode narratif. Les deux premiers versets comportent en effet des indications fort claires à propos des changements de temps (1.1), de lieux (1.2) et de personnages (1.3). Ce sont ces paramètres que nous prendrons maintenant le temps d'examiner. Les résultats qui découleront de cet examen seront rassemblés dans une courte conclusion (1.4).

1.1. Changements de temps

Le début du chapitre 3 fournit au lecteur deux indices temporels particulièrement précis qui le renseignent à la fois sur le *moment* où se déroule l'action (la neuvième heure du jour — τὴν ἐνάτην. v. 2) mais aussi sur le *genre* de temps à l'intérieur duquel l'action prend place, à savoir : le temps de la prière (τὴν ὥραν τῆς προσευχῆς, v. 2). Voilà pour la borne temporelle initiale de l'histoire racontée. C'est donc au moment de la prière de l'après-midi que se déroulent la guérison du boiteux (vv. 1-11) et le discours de Pierre qui

lui fait suite (vv. 12-26). Mais, du point de vue de la temporalité, où doit-on situer la borne finale du récit ? Il faut attendre Ac 4,3 pour que le narrateur fournisse un nouvel indice temporel : « ἔθεντο εἰς τήρησιν εἰς τὴν αὔριον ἦν γὰρ ἑσπέρα ἤδη ». Or, ce verset est important pour deux raisons.

Premièrement, il permet de préciser la *durée* de l'action. Celle-ci prend place entre le moment de la prière de l'après-midi (3,1) et le soir de ce même jour (ἦν γὰρ ἑσπέρα ἤδη. 4,3). Conséquemment, ces indications temporelles nous permettent d'affirmer que l'histoire commencée en 3,1 ne se termine pas à la fin du chapitre 3 mais se poursuit dans le chapitre 4. Ainsi, en plus de la guérison et du discours de Pierre, l'arrivée des autorités religieuses (4,1), l'irritation suscitée par les propos de Pierre et de Jean (4,2), et enfin l'arrestation et la détention de ces derniers (4,3) prennent place, elles aussi, dans le cadre temporel qui s'étend de la neuvième heure du jour jusqu'au soir de ce même jour.

Deuxièmement, Ac 4,3 ménage habilement la transition entre les événements qui précèdent et ceux qui vont suivre. Car, si l'heure tardive fait que l'on diffère l'interrogatoire des deux Apôtres et qu'on décide plutôt de les mettre en prison, c'est tout simplement, précise le narrateur, que cet interrogatoire aura lieu le lendemain (εἰς τὴν αὔριον). Or, après une pause signalant que la communauté s'est enrichie de cinq mille croyants (4,4), l'action du récit reprend là où, pour ainsi dire, le lecteur s'y attendait : « Il arriva *le lendemain*... » (Ἐγένετο δὲ ἐπὶ τὴν αὔριον. 4,5). La répétition du terme αὔριον assure ainsi la transition entre le

premier jour, qui va de la guérison du boiteux jusqu'à l'arrestation des deux Apôtres (3,1 — 4,3), et le jour suivant qui débute en 4,6. Ce nouveau jour sera d'ailleurs marqué par une série d'actions dont l'enchaînement se présente ainsi : 1- interrogation de Pierre et Jean par les autorités (v 7) ; 2- nouveau discours de Pierre (vv. 8-12) ; réaction d'étonnement de la part des autorités qui vont poursuivre leurs délibérations à huis clos (vv. 13-17) ; nouvelle comparution de Pierre et Jean (v. 18) ; nouvelle réponse de Pierre (vv. 19-20) ; enfin relâchement de Pierre et Jean (vv. 21-22). Ainsi, l'action des chapitres 3 et 4 se déroule sur deux jours clairement identifiables (Jour I = 3,1 — 4,3 et Jour II = 4,5-22) et chacun d'eux est l'occasion, pour Pierre, de prononcer un discours, soit devant le peuple (Jour I = 3,12-26), soit devant les autorités religieuses (Jour II = 4,8-12).

Une difficulté mérite toutefois d'être signalée. En effet, si la séquence narrative qui s'étend de 3,1 à 4,22 comporte un bon nombre d'indications temporelles (la 9^e heure du jour, le soir, le lendemain, etc.), ces mêmes indications deviennent fort peu nombreuses à partir d'Ac 4,23 et ce jusqu'en 5,19. Seuls les vv. 23 à 31 du chapitre 4, qui décrivent le retour de Pierre et Jean parmi les leurs ainsi que la prière adressée à Dieu par la communauté, laissent supposer — sans que cela soit dit clairement — que nous sommes toujours le même jour où les Apôtres ont été relâchés. Toutefois, à partir de là se succèdent divers épisodes, dont le deuxième sommaire des Actes (vv. 32-35) et le récit d'Ananias et de Saphira (5,1-11), qui ont la particularité de n'offrir aucun indice temporel précis. Et il

faut attendre Ac 5,19 pour lire une indication temporelle : la visite d'un Ange aux Apôtres au cours *de la nuit* (διὰ νυκτὸς), et, selon 5,21, la venue de ceux-ci au Temple « dès l'aurore » (ὑπὸ τὸν ὄρθρον).

1.2. Changements de lieux

S'il était difficile de situer avec précision le lieu d'où Pierre avait prononcé son premier discours¹, cette question, dans le cas du discours d'Ac 3, ne laisse guère de place à l'incertitude. Le lieu où se déroule l'action — tant la guérison elle-même que le discours qui fait suite — c'est le Temple. Le terme ἱερόν apparaît d'ailleurs six fois dans la section narrative qui précède le discours (vv. 1-11)². Plus précisément, deux lieux précis du Temple sont identifiés. Tout d'abord, la « Belle porte » (ἱεροῦ τὴν λεγομένην Ὠραίαν) mentionnée à deux reprises (vv. 2.10) puis, le portique de Salomon (τῆ στοᾶ τῆ καλουμένη Σολομῶντος. v. 11). C'est d'ailleurs de ce portique que Pierre, une fois le peuple rassemblé autour de lui, entreprend de livrer son premier discours (vv. 12-26).

Lorsque les autorités religieuses de Jérusalem entrent en scène au début du chapitre 4, Pierre et Jean sont toujours en train de parler au peuple (4,1). Le lieu du récit demeure donc toujours le portique de Salomon. Ce n'est qu'au v. 3, qu'un premier changement se

¹ Chap. II, p. 87-88.

produit alors que Pierre et Jean sont mis en prison (τήρησιν) pour la nuit. Puis, au verset suivant, on les voit revenir devant les autorités religieuses pour subir leur interrogatoire. Le lieu exact n'en est toutefois pas précisé ; tout au plus nous savons que les deux Apôtres sont « au milieu » (ἐν τῷ μέσῳ) des chefs et des anciens. Ce n'est que plus tard, soit au v. 15, qu'on apprendra que le lieu en question est la salle de réunion du sanhédrin (συνεδρίου), d'où les Apôtres entrent (vv. 7.18) et sortent (v. 15).

Ce qu'il faut toutefois retenir, c'est que l'ensemble des lieux évoqués par les chapitres 3 et 4, c'est-à-dire 1- la « belle porte », 2- le « portique de Salomon », 3- la « prison » et 4- le « Sanhédrin », ont ceci en commun qu'ils se trouvent tous dans l'environnement immédiat du Temple de Jérusalem. En effet, si l'on suspend un instant la démarche synchronique de notre étude, nous découvrons, notamment par le biais de la littérature extra biblique, que la salle de réunion du Sanhédrin se trouvait soit du côté extérieur de l'esplanade du Temple — c'est la position de F. Josèphe dans la *Guerre des Juifs*, V, 144³ —, soit à l'angle sud-ouest de la cour intérieure du Temple — suivant cette fois le texte de *Mishnah Middot*, V,4,F⁴ —. Par ailleurs, l'identification d'un lieu précis qui, au Temple de Jérusalem, aurait exclusivement servi de lieu de détention, demeure plus

² 3,1.2 (2 fois).3.8.10. Commentant ces versets, M. D. Hamm affirme que « the sixfold occurrence of the *hieron* in our narrative refers to the *whole* holy place, the temple precincts » (« Acts 3 :1-10. The Healing of the Temple Beggar as Lukan Theology », dans *Biblica*, 67 (1986), p. 310).

³ F. JOSÈPHE, *Guerre des Juifs* (V, 144), p. 128.

problématique. En effet, il est de plus en plus admis que le Temple ne possédait pas de prison au sens moderne du terme, c'est-à-dire un lieu spécifiquement aménagé pour recevoir et garder des personnes en instance de jugement. On croit plutôt que, selon les circonstances et les besoins du moment, une salle ou une maison située dans l'environnement immédiat du Temple pouvait être désignée comme lieu de détention, et encore, pour un temps déterminé⁵.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons retenir que l'histoire racontée en Ac 3,1 — 4,22 se déroule en un lieu principal — le Temple — mais à l'intérieur duquel l'action se déplace progressivement vers les quatre sous-lieux dont nous avons parlé. Par ailleurs, ce n'est qu'en Ac 4,23 que Pierre et Jean, une fois relâchés, quittent le Temple pour se rendre « chez les leurs », c'est-à-dire là où les autres disciples sont rassemblés (ἦλθον πρὸς τοὺς ἰδίους. 4,23). Et c'est de ce nouveau lieu que les disciples adressent une prière à Dieu (4,24-31). Enfin, la finale du chapitre 4 fait place au second sommaire des Actes (4,32-35) dont le lieu demeure non précisé.

⁴ *The Mishnah, A New Translation*, par J. NEUSNER, New Haven, Yale University Press, 1988, p. 883.

⁵ « [...] in ancient Israel no special constructions were designed in which prisoner could be lodged. [...] People could be detained in a palace 'court of the guard', in a annex of the Temple or in a private house ». Et l'auteur conclut ses remarques à propos du vocabulaire utilisé pour désigner les lieux de détention en disant que celui-ci « remain too general for identification with specific building » (K. VAN DER TOORN,

1.3. Changements de personnages

L'ensemble Ac 3,1-2 présente tout d'abord les quatre personnages suivants : Pierre, Jean, l'homme boiteux (ἀνὴρ χωλός) et les « entrants dans le Temple » (τῶν εισπορευομένων εἰς τὸ ἱερόν)⁶. À cause de ses antécédents littéraires, le plus connu parmi ces personnages demeure forcément Pierre, dont le rôle a été déterminant dans les deux premiers chapitres des Actes. Quant à Jean, il n'est pas un inconnu pour autant puisque son nom a été mentionné en Ac 1,13 dans la liste du groupe des Onze donnée par le narrateur. Notons que le tandem « Πέτρος καὶ Ἰωάννης » réapparaîtra à huit reprises dans les huit premiers chapitres des Actes (1,3 ; 3,1.3.4.11 ; 4,13.19 ; 8,14)⁷. Par ailleurs, le « boiteux de naissance » et la foule des « entrants dans le Temple » en sont à leur première apparition. Sur ce point, prenons soin de distinguer entre, d'une part, la foule qui monte au Temple (3,2) — désignée plus tard comme le « peuple » (λαός v. 9)⁸ — et, d'autre part, celle constituée par les auditeurs du discours à la Pentecôte (2,14-41). En effet, rien ne permet d'affirmer qu'il

« Prison », dans D. N. FREEDMAN (éditeur), *The Anchor Bible Dictionary*, vol 5, New York, Doubleday, 1992, p. 468-469 [p. 469]).

⁶ Il serait même possible d'ajouter un cinquième personnage puisqu'au v. 2 le texte fait référence à ceux qui, de manière tout à fait anonyme, placent ou installent le boiteux à la « Belle porte » (ἐπίθουν = ils plaçaient). Il demeure toutefois difficile de dire avec précision qui sont ces « ils » qui aident le boiteux.

⁷ Cette manière de présenter les Apôtres et les disciples par « couple » est omniprésente dans les Actes : Barnabas et Saul ; Judas et Silas ; Paul et Silas ; Barnabas et Marc, etc.

⁸ Notons que le terme λαός revient à 12 reprises dans les chapitres 3 et 4 des Actes et est distribué de la façon suivante : 2 fois dans le récit de la guérison de l'infirmes (vv. 1-11), 2 fois dans le discours (vv. 12-26) qui suit ; 2 fois en 4,1-7, 2 fois également dans le discours devant le Sanhédrin (vv. 8-12) et, enfin, 4 fois dans le récit qui fait suite.

s'agit, dans les deux cas, du même groupe. Bref, au point de départ, trois personnages entrent en scène (Jean, le boiteux et la foule).

À partir du v. 12, c'est-à-dire au moment où débute le premier discours, l'attention se centre sur les deux personnages que sont Pierre (locuteur du discours) et la foule (récepteur du discours). L'infirme de naissance, s'il est mentionné *dans* le discours, n'apparaît toutefois pas comme un personnage distinct.

Qu'arrive-t-il dès lors que nous passons au chapitre 4 ? Assistons-nous au début d'une nouvelle scène ou simplement à la poursuite du développement entrepris au chapitre 3 ? Tout d'abord, nous constatons que la majorité des personnages importants rencontrés en Ac 3,1-26 continuent à évoluer dans l'univers narratif du chapitre 4. Ainsi, « Pierre et Jean », en plus d'être mentionnés à quatre reprises en 4,1.7.13.19, sont également caractérisés, au v. 13, d'une triple manière : ils sont vus comme parlant 1- avec « assurance » (παρρησίαν) et ce, 2- bien qu'ils soient « illettrés » (ἀγράμματοί) et 3- « ignorants » (ιδιώται). De plus, tout comme au chapitre 3, Pierre apparaît comme le seul locuteur d'un nouveau discours adressé cette fois aux autorités religieuses juives (Πέτρος [...] εἶπεν πρὸς αὐτούς 4,8).

Le peuple (λαός) est également mentionné à plusieurs reprises tout au long du chapitre 4. Au départ, tout d'abord, il est présenté comme écoutant les paroles de Pierre et de Jean (λαλούντων δὲ αὐτῶν πρὸς τὸν λαόν. 4,1) et recevant d'eux un enseignement

(διακονούμενοι διὰ τὸ διδάσκειν αὐτούς τὸν λαὸν 4,2). Le terme λαὸς sera aussi repris aux vv. 17 et 21. De plus, le peuple est désigné de différentes manières comme « le peuple d'Israël » (τῷ λαῷ Ἰσραήλ v. 10) ou encore « la population de Jérusalem » (τοῖς κατοικοῦσιν Ἰερουσαλήμ v. 16). Enfin, il faut noter qu'à l'intérieur du peuple se forme un sous-groupe de ceux qui, ayant entendu la Parole, sont devenus croyants (πολλοὶ δὲ τῶν ἀκουσάντων τὸν λόγον ἐπίστευσαν v. 4).

L'infirme de naissance demeure aussi très présent durant tout le chapitre 4, du moins dans les paroles de Pierre. Ce dernier le mentionne à deux reprises en faisant référence à un « humain malade » (ἀνθρώπου ἀσθενοῦς. v. 9) et, plus positivement, au « bien portant » (ὑγιής. v. 10). Plus loin, le narrateur parle de « l'humain ayant été guéri » (τόν τε ἄνθρωπον [...] τεθεραπευμένον. v. 14) et, pour une dernière fois, de manière encore plus précise de « l'humain sur lequel s'était produit le signe de guérison » (ὁ ἄνθρωπος ἐφ' ᾧ γέγονε τὸ σημεῖον τοῦτο τῆς ἰάσεως, 4,22) et dont on connaît maintenant l'âge (40 ans).

Dès lors que l'on passe au chapitre 4, on remarque donc qu'en ce qui concerne les personnages, le principal changement se manifeste par l'entrée en scène de nouveaux protagonistes qui, malgré les diverses désignations qu'ils reçoivent, ont comme principale caractéristique d'être liés au monde du Temple de Jérusalem. Il s'agit d'abord des « prêtres, du commandant du Temple et des Sadducéens » (οἱ ἱερεῖς καὶ ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ καὶ οἱ Σαδδουκαῖοι 4,1), qui surviennent alors que Pierre et Jean (αὐτῶν) parlent encore au peuple.

Plus loin, Pierre, reprenant en partie l'expression de 3,17, débute un nouveau discours en désignant ses auditeurs par la dyade « *Chefs du peuple et anciens* (*ἄρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ πρεσβύτεροι* v. 8). Le narrateur, pour sa part, utilise pratiquement la même expression en y ajoutant toutefois une référence aux « scribes » (*ἄρχοντας καὶ τοὺς πρεσβυτέρους καὶ τοὺς γραμματεῖς*. v. 5) et en complétant cette formule par l'ajout de quelques noms propres : « Anne le grand-prêtre, Caïphe, Jean et Alexandre » (v. 6).

Ce n'est qu'à partir de 4,23 que Pierre et Jean vont retrouver leurs « compagnons » (*πρὸς τοὺς ἰδίους*) avec lesquels ils vont adresser à Dieu une prière (4,24-31)⁹. Par la suite, les vv. 32-35 se présentent comme le second « sommaire » des Actes qui décrit l'union profonde entre « la multitude des croyants » qui va jusqu'au partage des biens, ainsi que la puissance du témoignage des Apôtres (*καὶ δυνάμει μεγάλη ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι*). Cette union entre les croyants est d'ailleurs concrètement illustrée par l'exemple de « Joseph, surnommé Barnabas » qui dépose, aux pieds des Apôtres, le prix de vente de l'un de ses champs (4,36-37). À partir du chapitre 5, deux nouveaux personnages entrent en scène, Ananias et sa femme Saphira (5,1), tandis que Pierre et les Apôtres continuent d'être présents.

⁹ M. D. Hamm affirme que le contenu de cette prière (4,24-30) se situe dans le prolongement des différents événements qui ont été narrés depuis le début du chapitre 3 : « Finally, the prayer of the community in Acts 4,24-30 is triggered by the response of the Jerusalem officials to the healing, and the content of the prayer is a petition of God's continued support through further gifts of 'signs and wonders', which in this

De ces remarques sur les personnages des chapitres 3 et 4 des Actes, deux conclusions peuvent déjà être dégagées. La première, c'est que la présence continue et simultanée de personnages comme Pierre, Jean, le Peuple et le boiteux jusqu'en Ac 4,22, rend pour le moins problématique une coupure trop rigide du récit en 3,26, c'est-à-dire à la fin du discours proprement dit. Vient d'ailleurs confirmer cette absence de division le fait qu'Ac 4,21-22 mentionne une dernière fois les trois personnages rencontrés en Ac 3,1, à savoir : les deux Apôtres (αὐτούς = eux, c'est-à-dire Pierre et Jean), le peuple (διὰ τὸν λαόν) et l'infirmes qui a été guéri (ὁ ἄνθρωπος ἐφ' ὃν γέγονει τὸ σημεῖον τοῦτο τῆς ἰάσεως). La seconde conclusion, c'est qu'il n'y a de véritable changement de personnages qu'à partir d'Ac 4,23. À ce moment-là, seuls Pierre et Jean demeurent présents et vont retrouver les autres disciples — eux-mêmes absents des chapitres 3 et 4 — pour les informer de tout ce qui vient de se passer (Ἀπολυθέντες δὲ ἦλθον [c'est-à-dire Pierre et Jean] πρὸς τοὺς ἰδίους). Quant à l'infirmes, la foule et les autorités religieuses, ils sont alors tous disparus.

Enfin, si la présence des mêmes personnages pour la section qui s'étend d'Ac 3,1 à 4,22 contribue à créer l'unité de ces deux chapitres, nous aurons à tenir compte de cette donnée lorsque nous analyserons le petit discours d'Ac 4,8-12 au chapitre suivant.

1.4. Conclusion

Nous pouvons reprendre ce qui vient d'être dit sur la délimitation de la péricope dans laquelle est inséré le deuxième discours d'évangélisation prononcé par Pierre à l'aide des quatre affirmations suivantes.

- 1.4.1. La prise en considération du critère de changement de temps a montré cinq choses :
 - 1- le récit débute bien en 3,1 avec la double indication qui porte sur le *moment* où se déroule l'action (la 9^e heure) et le *genre* de temps dont il est question (le temps *de la prière*) ;
 - 2- une nouvelle indication temporelle est donnée en 4,3 avec les termes *αὔριον - ἑσπέρα* ;
 - 3- cette dernière indication permet d'établir pour les chapitres 3 et 4 une chronologie sur deux jours (3,1—4,3 et 4,5-22) et, partant de là, de montrer l'unité de ces deux chapitres ;
 - 4- c'est lors de la première journée qu'a lieu la guérison du boiteux, le discours de Pierre, l'arrivée des autorités religieuses et la mise en prison de Pierre et Jean ;
 - 4- à partir d'Ac 4,23, les indications de changement de temps deviennent pour ainsi dire absentes et ce jusqu'en 5,19.
- 1.4.2. L'examen des lieux où se déroule l'action a montré que l'ensemble des chapitres 3 et 4 se déployait dans quatre sous-lieux distincts — la « belle porte » (3,2), le « portique de Salomon » (3,11), la « prison » (4,3) et le « Sanhédrin » (4,15. Voir aussi 4,7 : *ἐν τῷ μέσῳ*) — qui ont comme caractéristique de tous être situés dans l'environnement immédiat du Temple de Jérusalem (3,1.2.3.8.10). C'est du « portique de Salomon » que Pierre prononce son discours. Nous avons également vu que ce n'est qu'en 4,23 qu'on observe un changement de lieu important, alors que Pierre et Jean quittent le Temple pour se rendre là où les autres disciples sont rassemblés (*ἦλθον πρὸς τοὺς ἰδίους*).
- 1.4.3. À propos de l'univers des personnages, nous devons retenir que Pierre, Jean, le peuple et l'homme boiteux évoluent tout au long des chapitres 3 et 4. Ils sont mentionnés explicitement en 3,1-2 puis une dernière fois en 4,21-22. La présence de ceux-ci tout au long d'Ac 3—4 interdit d'introduire une coupure trop rigide du récit à la fin du chapitre 3. Le seul changement important à propos des personnages se situe au début du chapitre 4, lorsque « les prêtres, le commandant du Temple et les Sadducéens » font leur entrée (4,1). Ce n'est pourtant qu'à partir de 4,23 que le

monde des personnages est profondément modifié avec la disparition de l'homme boiteux, de la foule et des autorités religieuses. Seuls Pierre et Jean continuent alors d'être présents.

- 1.4.4. À partir des réflexions précédentes, nous pouvons considérer qu'Ac 3,1-26, qui comporte le récit de la guérison de boiteux (vv. 1-11) et le discours d'évangélisation prononcé par Pierre (vv. 12-26), constitue un ensemble bien unifié quant au temps et au lieu où se déroule l'action, et aussi quant aux personnages qui évoluent dans cet univers narratif. Cependant, tout en reconnaissant l'unité et l'autonomie de ces versets, on ne doit pas perdre de vue que les événements narrés et chapitre 4 demeurent intimement liés à ceux du chapitre 3, de telle sorte qu'il faut éviter d'établir une coupure trop rigide entre ces deux chapitres. Bref, les rapports entre Ac 3 et Ac 4 se présentent davantage en termes de continuité que de discontinuité.

2. Structure et contenu d'Ac 3,12-26

Le deuxième discours missionnaire prononcé par Pierre au Temple de Jérusalem se divise en deux volets d'inégale longueur, le premier s'étendant des vv. 12 à 16 et le deuxième des vv. 17 à 26¹⁰. Chacun des versets d'introduction comporte une adresse qui

¹⁰ P. Bossuyt et J. Radermakers dans *Témoins de la Parole de la Grâce. Actes des Apôtres*, p. 166 proposent, entre autres auteurs, un plan du discours en 3 points, basé sur des éléments de rhétorique ancienne (et non pas une *structure* du discours, ce qui supposerait, de la part des auteurs, un examen des procédés littéraires de composition comme la répétition de mots ou de formules à des endroits clés du texte). Ainsi, ces auteurs considèrent-ils que les vv. 12-18 constituent la partie *judiciaire* du discours, les vv. 19-21 la partie *délibérative* et enfin les vv. 22-25 la partie scripturaire, le v. 26 jouant le rôle de conclusion. (voir p. 166). Bien que la référence exacte ne soit pas donnée, on peut penser que les auteurs se sont inspirés des travaux de G. A. Kennedy qui, déjà en 1984, proposait à ses lecteurs anglophones un plan du discours identique (autant par les divisions proposées que par les titres donnés à ces mêmes divisions) à celui repris par P. Bossuyt et J. Radermakers (*New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984, p. 118-119). Par ailleurs, si P. Bossuyt et J. Radermakers continuent de parler, à partir de la p. 171, d'un plan en trois parties, la division qu'ils proposent alors est quelque peu différente : vv. 12-16 = Première partie de la proclamation de Pierre ; vv. 17-21 = Deuxième partie de la proclamation de Pierre ; vv. 22-26 = Troisième partie de la proclamation de Pierre. B. WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 176, propose un même plan du discours qui s'appuie sur les techniques de rhétorique : vv. 12-18 = judicial

visent les auditeurs du discours. Au v. 12, il s'agit des « hommes israélites » (ἄνδρες Ἰσραηλίται) et au v. 17 des « frères » (ἀδελφοί). Dans les deux cas, les formules d'adresse reprennent celles déjà rencontrées dans le discours à la Pentecôte (3,12 = 2,22 et 3,17 = 2,29). À cette première articulation de surface, il faut ajouter, au v. 17, la formule καὶ νῦν qui a pour fonction d'indiquer un enchaînement, une nouvelle étape dans le discours ou dans l'argumentation¹¹. Cette formule apparaît d'ailleurs une dizaine de fois dans les Actes alors qu'elle est absente des synoptiques¹².

speech ; vv. 19-21 = deliberative speech ; vv. 22-25 = proof based on prophecy ; v. 26 = brief epilogue. Pour sa part, S. J. KISTEMAKER, *Acts*, p. 126-142, présente le plan suivant : vv. 11-16 = Explanation (p. 126) ; vv. 17-23 = Exhortation (p. 132) ; vv. 24-26 = Promise (p. 139). M. L. Soards reprend *grosso modo* les mêmes divisions en leur donnant toutefois des titres différents : vv. 12b-16 = Peter's Explanation of the Healing ; vv. 17-21 = Peter's Appeal for Repentance ; vv. 22-25 = Scriptural Explanation of Theological Dimensions of the Situation (*The Speeches in Acts*, p. 39). C. H. TALBERT, *Reading Acts*, p. 54 propose, tout comme nous, une division en deux volets : vv. 12-16 et 17-26. Un examen des thèmes abordés dans ceux-ci conduit Talbert à affirmer que chacun d'eux comporte une structure concentrique (de type abcc'b'a' pour les vv. 12-16 et abcdee'd'c'b'a' pour les vv. 17-26). Ce genre de structures avait également été proposé par G. A. KRODEL, *Acts*, p. 99 et 102 (Bien que Krodel inclut également le v. 11 dans le premier volet du discours). Du côté français, J. Schlosser arrive à la conclusion que le discours se divise en deux volets : 12b-16 et 17-26. Selon cet auteur, ce second volet comporte toutefois un « double mouvement », le premier s'étendant des vv. 17-21 et le second allant des vv. 22-26. L'étude de Schlosser porte sur ce deuxième mouvement du deuxième volet du discours dont l'auteur dit qu'il a pour fonction « de motiver l'appel pressant à la conversion par la référence aux Écritures » (« Moïse, serviteur du Kérygme apostolique d'après Ac 3,22-26 », p. 17-31 [p. 18]). P. W. WALASKAY, *Acts*, p. 52, décidant d'emblée que le discours est de nature christologique, propose une division en deux parties auxquelles il donne les titres suivants : « Jesus the Servant (3:11-16) » et « Jesus the Messiah (3:17-21) ».

¹¹ Cette même formule est également utilisée dans des oracles prophétiques (notamment par Isaïe) pour marquer un point d'interpellation (par exemple : Is 5,3 ; 47,8.9 ; 49,5). S. J. KISTEMAKER, *Acts*, p. 138.

¹² 3,17 ; 7,34 ; 10,5 ; 13,11 ; 16,37 ; 20,22.25 ; 22,16 ; 23,21 ; 26,6 ; 27,22.

L'étude de la structure et du contenu du discours se fera en trois temps. Tout d'abord, nous ferons l'analyse du premier volet qui recoupe les vv. 12-16 (2.1). Puis, nous nous attarderons au deuxième volet du discours, c'est-à-dire les vv. 17-26 (2.2). Nous terminerons en résumant, sous la forme de quatre propositions, les résultats obtenus lors de l'analyse (2.3).

2.1. Structure et contenu du premier volet : Ac 3,12-16

Dans le premier membre de la phrase (v. 12a), qui annonce la prise de parole par Pierre, nous retrouvons deux paires de termes qui se correspondent. La première paire présente deux personnages importants déjà rencontrés dans le récit de la guérison du boiteux (vv. 1-11), à savoir : le locuteur du discours (ὁ Πέτρος) et les auditeurs auxquels il s'adresse (τὸν λαόν), tandis que la deuxième paire donne les deux actions posées par Pierre, c'est-à-dire *voir* (εἶδον) et *répondre* (ἀποκρίνομαι), exprimées par deux verbes à l'aoriste.

Tableau 3.1 (v. 12a)

Personnages	Action
	ἰδών
δὲ ὁ Πέτρος	ἀπεκρίνατο
πρὸς τὸν λαόν	

C'est à partir de 12b que Pierre prend effectivement la parole en utilisant la formule ἄνδρες Ἰσραηλιταὶ déjà rencontrée dans le discours à la Pentecôte (2,22)¹³. La suite du verset propose deux affirmations introduites par le pronom interrogatif τίς, suivi de deux verbes donnés au présent de la 2^e personne du pluriel.

Tableau 3.2 (v. 12b)

	Pronom interrogatif accusatif	Verbe au présent actif, 2 ^e pers. du plur.	
	τί	θαυμάζετε	ἐπὶ τούτῳ
ἢ ἡμῖν	τί	ἀτενίζετε	ὡς ἰδίᾳ δυνάμει ἢ εὐσεβείᾳ πεποιηκόσιν τοῦ περιπατεῖν αὐτόν

Notons que la double question de Pierre porte sur les réactions du peuple qui, devant la guérison de l'infirmes, s'étonne (θαυμάζω) et « fixe ses regards » sur les Apôtres (ἀτενίζω). Cette double réaction du peuple, telle que décrite par Pierre, reprend des thèmes et des termes déjà rencontrés dans les versets précédents et assure le lien entre le récit de la guérison et le discours. Tout d'abord, le « pourquoi vous étonnez-vous ? » (v. 12) renvoie — bien qu'il ne s'agisse pas ici d'une reprise exacte des mêmes termes — à la description que le narrateur donne de la réaction du peuple au v. 10 : « ils furent remplis de *saisissement et d'étonnement* (ἐπλήσθησαν θάμβους καὶ ἐκστάσεως v. 10) ainsi qu'au v. 11 qui fait état de la stupéfaction du peuple (ἐκθαμβοὶ v. 11). La formule « pourquoi fixez-vous les regards sur nous » (v. 12) renvoie quant à elle au v. 4, alors que Pierre « fixe son regard »

¹³ Formule qui sera reprise par Pierre en 5,35 mais aussi par Paul en 13,16 et 21,28.

sur l'infirme. Dans les deux cas, le verbe ἀτενίζω est utilisé, d'abord comme participe (v. 4) puis au présent de l'indicatif (v. 12). Pour rester dans l'ordre du « voir », on notera le caractère ironique de la situation puisque, si le peuple « a vu » (καὶ εἶδεν v. 9) le boiteux marcher et louer Dieu, ce n'est pas sur lui que se « fixent les regards » (ἀτενίζετε v. 12) mais plutôt sur Pierre et Jean. Notons aussi l'emploi du verbe « marcher », au présent actif de l'infinitif (περιπατεῖν), au v. 12, et que l'on retrouve à trois reprises aux vv. 6,8 et 9. Finalement, si l'infirme est désigné au moyen du pronom personnel αὐτός (v. 12), cette même désignation est déjà bien attestée dans la partie narrative qui précède (vv 2. 4. 7 [3 fois]. 9. 10 [3 fois]. 11). En effet, si le terme χωλός est utilisé en tête du récit pour décrire l'état de l'homme qui demande l'aumône (v. 2), ce mot ne réapparaît jamais dans les versets suivants (vv. 2-11) qui lui préfèrent la désignation plus neutre de « lui » (αὐτός).

Quelques remarques supplémentaires permettront de saisir les ressemblances et les dissemblances entre le début du discours d'Ac 3 et celui de Pierre à la Pentecôte en Ac 2¹⁴.

¹⁴ Certains auteurs, dont C. H. H. Scobie, ont montré les parallèles qui existent entre le discours d'Ac 3 et celui d'Étienne en Ac 7 (« The Use of Source Material in the Speeches of Acts III and VII », dans *New Testament Studies*, 25 (1979), p. 399-421 [en particulier les p. 417-421]). Si la liste des parallèles fournie par l'auteur est, en elle-même, intéressante (p. 417-418), nous demeurons sceptique quant à l'hypothèse de départ qu'il tente de démontrer. Selon lui, Luc aurait reçu un « Christian tract » d'une communauté fondée par Étienne et l'aurait intégré dans son ouvrage en ne lui apportant que des modifications mineures (Ac 7). Qui plus est, Scobie affirme que le discours d'Ac 3 serait, pour sa part, la conclusion du « Christian tract » que Luc aurait séparé de l'œuvre originale pour en faire un discours autonome (« [...] in Acts 3.12-26 Luke has utilized material drawn from the original conclusion of the Christian tract which forms the basis for Stephen's speech » (p. 418). Pour d'autres parallèles entre le discours d'Ac 3 et celui d'Ac 7, voir : J. BIHLER, *Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte* (Münchener theologische Studien. I, Historische Abteilung, 30), München, M. Hueber, 1963, p. 104-111.

Dans les deux cas le premier volet du discours a pour fonction littéraire principale d'établir le lien entre le discours et la situation décrite précédemment, c'est-à-dire l'événement du don de l'Esprit et le parler en langues dans le cas du premier discours (Ac 2), la guérison de l'infirmes dans le cas du second (Ac 3). Autre ressemblance : les deux discours débutent par une réponse de Pierre qui vient rectifier une mauvaise interprétation de la foule¹⁵. En Ac 2, il s'agissait de répondre à l'accusation d'ivresse portée contre les Apôtres (« Ils sont pleins de vin doux »), en Ac 3 il s'agit de corriger l'interprétation de la foule qui voit dans la guérison de l'infirmes l'œuvre des Apôtres et non du Christ (3,12). Du point de vue littéraire, notons toutefois trois différences¹⁶. La première : alors que dans le discours à la Pentecôte l'accusation d'ivresse n'était mentionnée qu'au début du discours (2,15), le premier volet d'Ac 3 (vv. 12-16) comporte une double mention de l'incompréhension liée à la guérison de l'infirmes, soit au v. 12 puis au v. 16. Cette référence à l'infirmes, au début et à la fin du premier volet, forme ainsi une inclusion quant au thème abordé : « [...] comme si c'était par notre propre puissance [...] que nous avons fait marcher cet homme » (v. 12) et « [...] la foi qui vient de Jésus a rendu à cet homme toute sa santé » (v. 16). Comme deuxième

¹⁵ H. CONZELMANN, *The Acts of the Apostles*, p. 28 ; R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. vol. Two*, p. 52-53. Voir également les remarques intéressantes faites à propos du lien entre le récit de la guérison de l'infirmes et le discours de Pierre dans G. MARCONI, « History as a Hermeneutical Interpretation of the Difference Between Acts 3:1-10 and 4:8-12 », dans G. O'COLLINS, G. MARCONI, (éditeurs), *Luke and Acts*, New York, Paulist Press, 1993, p. 167- 180 [voir en particulier les p. 171-173].

différence entre les deux premiers discours d'évangélisation, on soulignera que l'incompréhension de la foule en Ac 2 avait pour origine ce qui était entendu, c'est-à-dire l'ouïe, (« Comment se fait-il que chacun d'entre nous les *entende* dans sa langue », (2,8)), l'incompréhension d'Ac 3 porte plutôt sur ce qui est vu (« et tout le peuple le *vit* marcher » (3,9) auquel il faut ajouter le « pourquoi *fixer votre regard* sur nous » de Pierre (3,12)). Notons enfin, comme troisième différence, que l'élément de moquerie présent dans le discours à la Pentecôte (διαχλευάζοντες, 2,13) n'est pas repris en Ac 3¹⁷.

La première partie du v. 13 débute par la triple répétition du titre divin ὁ θεός qui n'apparaît toutefois pas seul mais plutôt en relation avec les trois personnages que sont Abraham, Isaac et Jacob¹⁸. La formule reprend apparemment des textes du Pentateuque comme ceux d'Ex 2,24 ; 3,6.15.16 ; 4,5 ; 6,3.8, et confirme, si besoin est, la visée juive du

¹⁶ Pour une liste assez complète des différences entre le discours d'Ac 2 et celui d'Ac 3, voir : R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. vol. Two*, p. 58, ainsi que B. WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 177-178.

¹⁷ Quelques auteurs ajoutent, comme autre différence, le fait que le discours d'Ac 3 devient plus rapidement « kérygmaticque » que celui d'Ac 2. On se rappellera que le discours à la Pentecôte débutait par une assez longue explication visant à donner le sens de l'événement du don de l'Esprit (vv. 14-21), sans pour autant que cette explication comporte une annonce explicite de Jésus Christ. Par contre, dans le cas du discours au Temple de Jérusalem, Pierre, tout en demeurant centré sur l'événement de la guérison de l'infirme et cherchant à en donner le sens, en vient pourtant très rapidement à annoncer ce que Dieu a fait pour Jésus (« Le Dieu [...] de nos pères a glorifié son serviteur Jésus », v. 13). Voir : P. SCHUBERT, « The Place of the Areopagus Speech in the Composition of Acts », dans J. C. BYLAARSDAM, *Traditions in Biblical Scholarship* (Essays in Divinity, 6), Chicago, University of Chicago Press, 1968, p. 240 ; M. L. SOARDS, *The Speeches of Acts*, p. 40. Sur cette question, on reliera nos remarques critiques à propos d'une distinction trop rigide entre ce qui, dans un discours, serait « d'évangélisation » (ou « kérygmaticque ») et ce qui ne le serait pas. Voir Chap. II, p. 109 et p. 137-138.

¹⁸ Formule également présente en 7,32 ainsi que dans le troisième évangile (Lc 13,28 ; 20,37).

discours¹⁹. De plus, le lecteur perçoit la continuité qui existe entre la promesse formulée par le Dieu des patriarches et l'action de Dieu qui a ressuscité Jésus. Dans les deux cas, c'est le même personnage qui agit²⁰. Se pose par ailleurs une question de critique textuelle puisque, si certains manuscrits lisent : « le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob », d'autres éliminent la répétition du mot θεός pour s'en tenir à l'expression : « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob »²¹. La suite du verset (v. 13b) a également une portée théologique, mais cette fois elle propose un parallèle entre Dieu « le père de nous », qui a glorifié Jésus « le serviteur de lui » (παῖς)²². Le parallélisme prend d'ailleurs la forme d'un

¹⁹ Si Haenchen affirme que « the designation of God (in Acts 3,13) derives from Exodus 3:6.16 » (*The Acts of the Apostles*, p. 205 = *Die Apostelgeschichte*, p. 165), Schneider se montre plus nuancé puisqu'il considère ce verset comme « [die] Anlehnung an biblische Ausdrucksweise » (*Die Apostelgeschichte*, Vol. I, p. 317). Bock est encore plus nuancé puisqu'il considère le v. 13 comme une allusion qui « place(s) the speech in a promise context [...] with the reference to Abrahamic covenant » (*Proclamation from Prophecy and Pattern*, p. 243-244). Position également reprise par J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 284.

²⁰ J. D. G. Dunn fait remarquer qu'en évoquant le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, « the speech claims that Jesus and those who name his name are also part of this Israel » (*The Acts of the Apostles*, p. 44). Voir aussi S. J. KISTEMAKER, *Acts*, p. 128.

²¹ Entre autres dans les manuscrits : B, E, Ψ, 0236.

²² Titre également appliqué à Jésus à la fin du discours (3,26 = inclusion), de même qu'en 4,27.30. Notons que certains auteurs traduisent, à bon droit, le terme παῖς par « enfant ». Voir : P. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, *Témoins de la Parole de la Grâce. Actes des Apôtres*, p. 166 ; L. T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, p. 67. Par ailleurs, il faut se garder de voir trop rapidement dans l'utilisation du titre « serviteur » en Ac 3,13 un emprunt direct et certain aux poèmes du Serviteur souffrant d'Isaïe, comme le font par exemple : F. F. BRUCE, *The Book of Acts*, p. 81 ; W. J. LARKIN, *Acts*, p. 67 ; I. H. MARSHALL, *The Acts of the Apostles*, p. 91 ; T. WALKER, *Acts of the Apostles*, p. 102 ; B. WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 179. Plus nuancée nous apparaît la position des auteurs qui voient dans l'utilisation du titre παῖς une possible allusion au serviteur souffrant d'Is : J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 284. P. W. WALASKAY, *Acts*, p. 52 [« Peter may have been attempting to convey an understanding of Jesus drawn from four poems, or songs found in the writings of the prophet Isaiah », et il poursuit en disant que ces poèmes constituent « probably an allusion to the fourth servant song of Isaiah » (c'est nous qui soulignons)]. Voir aussi : J. D. G. DUNN, *The Acts of the Apostles*, p. 44 ; L. T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, p. 67 ; G. A. KRODEL, *Acts*, p. 100. Parmi les nombreuses contributions sur le titre παῖς, retenons celles-ci : O.

chiasme de type a,b,c,b',a', dont la pointe émergente (c) est occupée par le verbe δοξάζω à l'aoriste, qui apparaît pour la première fois dans les Actes.

Tableau 3.3 (v. 13)

Nom Dieu/Jésus	Nom commun pères/serviteur	Pronom pers. gén. de nous/de lui	Verbe aoriste a glorifié
ὁ θεός (a)	τῶν πατέρων	ἡμῶν (b)	ἐδόξασεν (c)
↓	τὸν παῖδα	αὐτοῦ (b')	
Ἰησοῦν (a')			

On peut cependant s'interroger sur le sens à donner à ce verbe. En effet, l'action par laquelle Dieu glorifie son serviteur Jésus fait-elle référence à la guérison de l'infirmes (Dieu a glorifié son serviteur en donnant à un infirmes de naissance la possibilité de marcher) ou renvoie-t-elle, de manière plus générale, à la résurrection de Jésus ? Ou peut-être encore l'utilisation de ce terme, dans le contexte, renvoie-t-elle à l'un et l'autre sens ?

La suite du v. 13 ainsi que le v. 14 forment une unité dont la structure émerge assez clairement. L'ensemble se compose en fait de deux membres qui se distinguent par l'utilisation de la double particule de mise en opposition μὲν / δὲ (d'une part / d'autre part).

CULLMANN, « Jésus, serviteur de Dieu », dans *Dieu vivant*, 16 (1950), p. 17-34 ; M. D. HOOKER, *Jesus and the Servant. The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*, p. 107-116 et 137-139 ; J. JEREMIAS « παῖς θεοῦ » dans G. KITTEL (éditeur), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. V, p. 676-713 ; D. J. JONES, « The Title "servant" in Luke-Acts », dans C. H. TALBERT (éditeur), *Luke-Acts : New Perspectives from the Society of Biblical Literature*, p. 148-165 ; J.-E. MÉNARD, « Un titre messianique propre au livre des Actes : le *païs theou* », dans *Studia Montis Regii*, 1 (1958), p. 213-224 ; J.-E. MÉNARD, « Le titre *païs theou* dans les Actes des Apôtres » dans *Sacra Pagina* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 12-13), Gembloux, J. Duculot, 1959, p. 314-321 ; L. S. MUDGE, « The Servant Lord and His Servant People », dans *Scottish Journal of Theology*, 12 (1959), p. 113-128.

De plus, la triple répétition du pronom personnel ὑμεῖς au début, au milieu et à la fin de l'ensemble confirme non seulement cette division en deux parties, mais délimite clairement l'ensemble par la biais d'une inclusion²³.

Tableau 3.4 (vv. 13-14)

ὑμεῖς	μὲν [...] → 1 ^{re} partie
	↓
ὑμεῖς	δε' [...] → 2 ^e partie
[...] χαρισθῆναι ὑμῖν.	

Cette portion du discours, qui évoque la responsabilité du peuple dans la mort de Jésus, a comme particularité de mettre en évidence un épisode précis qui a conduit à la condamnation, à savoir : le procès de Jésus et le récit lucanien de la passion, description, soit dit en passant, absente du discours d'Ac 2. Les vv. 13-14 font donc référence au rôle de Pilate, à sa volonté de relâcher Jésus, à la demande de libération de Barabbas, etc.

Cinq remarques peuvent être faites à propos de l'ensemble 13c-14. 1- Chacune des deux parties se compose de deux couples de verbes donnés à l'aoriste et décrivant les diverses actions que le peuple a posées à l'égard de Jésus de Nazareth, actions qui ont conduit à son rejet et à sa mise à mort (1^{re} partie (v. 13b) = premier couple verbal :

²³ Sur l'utilisation emphatique du pronom personnel ὑμεῖς aux v. 13 et 14 et sur le sens de celui-ci on lira : R. C. TANNEHILL, « The Composition of Acts 3—5, Narrative Development and Echo Effect », dans K. HAROLD (éditeur), *Society of Biblical Literature 1984. Seminar Papers*, Chico, Scholars Press, 1984, p. 220. On prendra également en considération le fait que trois autres versets mettent en évidence le rôle de la foule ou des auditeurs du discours. D'abord le v. 22 : « Moïse a dit qu'un prophète *pour vous*, suscitera le Seigneur Dieu *de vous*, d'entre les frères *de vous* ». Puis, aux v. 25-26 : « Vous êtes les fils des prophètes et de

Παραδίδομι et ἀρνέομαι. 2^e partie (v. 14) = deuxième couple verbal : Ἀρνέομαι et αἰτέω). L'affirmation recoupe d'ailleurs celle déjà formulée en Ac 2,23-24 (ἔκδοτον διὰ χειρὸς). Ici, cependant, l'accent est résolument mis sur le verbe « renier » puisque celui-ci apparaît dans les deux parties, mais dans l'ordre inverse (2^e verbe de la première partie et 1^{er} verbe de la première partie)²⁴. 2- Alors que le discours à la Pentecôte faisait référence au rôle joué par Dieu dans la mort de Jésus (« cet homme, *selon le plan bien arrêté par Dieu dans sa prescience*, vous l'avez livré et supprimé... », (2.23)), une telle indication n'apparaît plus en 3,13c-14 et l'accent ne porte ici que sur le rôle tenu par le peuple. 3- En contrepartie, si la dimension théo-logique n'est pas mise en évidence, Jésus reçoit pour sa part deux titres qui apparaissent pour la première fois dans les Actes : « τὸν ἅγιον²⁵ καὶ δίκαιον²⁶ ». 4- Si les vv. 13c-14 mettent en évidence deux personnages principaux, c'est-à-dire le peuple (désigné par le pronom ὑμεῖς) et Jésus, et que ces mêmes versets décrivent les actions négatives posées par le premier à l'endroit du second, il reste que chacune des deux parties

l'alliance que Dieu a alliée *avec vous* », « *Pour vous* d'abord Dieu a fait lever son serviteur [...] *vous* bénissant [...] ». C'est nous qui soulignons.

²⁴ Certains manuscrits possèdent une variante textuelle selon laquelle le verbe ἠρνήσασθε du v. 14 est remplacé par ἐβαρύνετε. Voir : G. D. KILPATRICK, « Three Problems of New Testament Text », dans *Novum Testamentum*, 21 (1979), p. 290-292 ; M. WILCOX, *The Semitisms of Acts*, p. 139-141.

²⁵ Souvenons-nous que dans l'A. T. le « Saint » par excellence est Dieu lui-même (Lév 11,44-45 ; Ps 77,41 ; 98,5 ; 102,1).

²⁶ Voir la désignation du centurion donnée à Jésus au moment de la mort de ce dernier (Lc 23,47). Sur le sens du titre « Juste », voir : A. DESCAMPS, « Le juste, épithète messianique », dans *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne* (Dissertationes ad gradum magistri Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici consequendum conscriptae, II, 43), Gembloux, Duculot, 1950, p. 69-81.

de l'ensemble fait également intervenir un troisième puis un quatrième personnage. Dans la première partie (v. 13c) il s'agit de Pilate (Πιλάτος), dont le rôle est présenté de manière plutôt positive puisque son action, visant à relâcher Jésus (κρίναντος ἐκείνου ἀπολύειν), s'oppose à celle du peuple qui « livre et renie ». Dans la deuxième partie (v. 14), il s'agit d'un « homme meurtrier » (ἄνδρα φονέα) que le lecteur du troisième évangile aura facilement identifié à Barabbas (Lc 23,18-23)²⁷. 5- L'ensemble de ces remarques nous conduit à affirmer que c'est la structure binaire qui domine dans l'ensemble 13c-14 : deux parties (μὴν/ δὲ), deux séries de deux verbes (παραδίδωμι / ἀρνέομαι et ἀρνέομαι / αἰτέω), deux titres christologiques (ἅγιον / δίκαιον) deux personnages principaux (ὕμεις (c'est-à-dire le peuple) / Ἰησοῦς) et enfin, deux autres personnages « secondaires » (Πιλάτος / ἄνδρα φονέα). Cette structure se trouve résumée dans le tableau suivant.

Tableau 3.5 (vv. 13-14)

Pro. pers. 2 ^e p. plur.	Mise en opposition				Personnage	
ὕμεις ↓	μὲν ↓	2 verbes 2 ^e p. du plur.			Πιλάτου	
		παρεδώκατε	καὶ	ἤρνησασθε		
κατὰ πρόσωπον κρίναντος ἐκείνου ἀπολύειν						
ὕμεις ↓ ὕμιν	δὲ	2 titres christologiques			↓	
		τὸν ἅγιον	καὶ	δίκαιον		
		2 verbes 2 ^e p. du plur.			ἄνδρα φονέα	χαρισθῆναι
ἤρνησασθε	καὶ	ἤτεήσασθε				

²⁷ On sera attentif à la situation ironique décrite par Pierre puisque, en demandant la grâce d'un

Le v. 15, pour sa part, comporte quelques éléments de structure des plus intéressants. Tout d'abord, on observe que l'accent est mis sur le personnage de Jésus qui, en plus d'être mentionné à trois reprises, reçoit encore un nouveau titre, celui d'ἀρχηγός τῆς ζωῆς²⁸ : 1- « *lui, l'initiateur de la vie* » (τὸν δὲ ἀρχηγόν), 2- « *lui que* (ὁν) Dieu a réveillé » et enfin, « *lui de qui* (οὗ) nous sommes témoins ». Sur ce point, on voit la correspondance qui s'établit entre les vv. 13-14, marqués par la triple répétition du pronom personnel ὑμεῖς (vous), qui fait référence au peuple, et le v. 15, caractérisé par la triple mention de Jésus. La première affirmation du v. 15, sur le rôle du peuple qui « tue » (ἀπεκτείνετε) Jésus, reprend d'ailleurs l'idée dominante des vv. 13-14 dans lesquels il était largement fait mention du peuple qui a livré et renié Jésus (v. 13) au profit d'un meurtrier (v. 14). Du point de vue thématique, le v. 15a assure ainsi la transition avec ce qui précède.

De plus, chacune de ces trois mentions de Jésus permet de voir celui-ci dans ses relations avec trois autres personnages déjà connus du lecteur, à savoir : le peuple (mentionné indirectement par l'utilisation du verbe ἀποκτείνω à la 2^e personne du pluriel),

meurtrier (ἄνδρα φονέα), le peuple devient lui-même coupable de meurtre (ἀπεκτείνετε).

²⁸ L'expression « ἀρχηγός τῆς ζωῆς » sera rendue de différentes manières selon la traduction à laquelle on se réfère. Ainsi, on parlera, en anglais, de : « leader, ruler, prince, instigator, originator, founder, etc. » et, en français, de : « prince, maître, chef, initiateur, etc. ». Voir : T. BALLARINI, « ARCHÉGOS (Atti 3,15 ; 5,31 ; Ebr 2,10 ; 12,2) : autore o condottiero ? », p. 535-551 ; A. DESCAMPS, « Le juste, épithète messianique », p. 70-72 ; I. DE LA POTTERIE, « Gesù, "il capo che conduce alla vita" (At 3,15) », dans *Parola, Spirito e Vita*, 5 (1982), p. 107-126 ; G. JOHNSTON, « Christ as Archegos », dans *New Testament Studies*, 27 (1981), p. 381-385 (Johnston choisit de traduire ἀρχηγός par « prince ») ; P.-G. MÜLLER, *CHRISTOS ARCHÉGOS. Die religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen*

Dieu (ὁ θεός) et les Apôtres (ἡμεῖς). Sur ce point, on observe que les relations entre « l'initiateur de la vie » et les autres personnages sont caractérisées par le biais des trois verbes suivants : tuer (ἀποκτείνω), réveiller/ressusciter (ἐγείρω), être témoin (μάρτυρες ἔσμεν). Suivant ce qui a déjà été observé dans le discours à la Pentecôte, Jésus n'est pas présenté comme un sujet actif ; il demeure l'objet des trois actions : il est tué *par* le peuple, il est ressuscité *par* Dieu et c'est *de lui* dont témoignent les Apôtres²⁹. Notons également que, parmi ces verbes, les deux premiers sont à l'aoriste actif et désignent donc une action ponctuelle, tandis que le dernier verbe, qui porte sur le témoignage, est au présent de l'indicatif. Du point de vue théo-logique, ce verset reprend une autre constante observée dans le discours à la Pentecôte, à savoir que Dieu est essentiellement présenté comme celui qui ressuscite Jésus (2,24.32.33)³⁰.

Christusprädikation (Europäische Hochschulschriften XXIII. Theologie, 28), Bern/Frankfurt, H. Lang, 1973, p. 255-258.

²⁹ À qui renvoie exactement le « nous » de l'expression « lui (Jésus), de qui nous sommes témoins » ? S'agit-il du groupe apostolique ou alors seulement des deux Apôtres (Pierre et Jean) dont il est question dans la scène de guérison (Ac 3,1-11) ? L'utilisation du terme μάρτυς dans le contexte d'Ac 1,8 et 1,22 nous fait choisir, en ce qui a trait à Ac 3,15, une lecture qui inclut l'ensemble du groupe apostolique.

³⁰ Qui plus est, la comparaison d'Ac 3,15 avec Ac 2,24 et 2,32 permet de mettre en relief quelques différences qui nous semblent significatives. Ainsi, entre 3,15 et 2,24.32, le vocabulaire servant à décrire la résurrection diffère d'un verset à l'autre : ἤγειρεν (3,15) et ἀνέστησεν (2,24.32). Il est en de même en ce qui a trait au vocabulaire servant à décrire la mort de Jésus : ἐκ νεκρῶν (3,15) et τὰς ὥδινας (2,24). De plus, on remarque que, dans les deux cas, la présentation des thèmes est à peu près identique (avec un ajout important en 3,15). Ainsi, en 3,15 il est question de : « Dieu — Jésus — la mort — la résurrection », tandis qu'en 2,24, nous retrouvons : « Dieu — Jésus — la mort — la résurrection — le témoignage ». Les deux énoncés sont donc profondément complémentaires. Si nous comparons cette fois les thèmes abordés en 3,15 et 2,32, nous observons ceci : Dieu — Jésus — la mort — la résurrection — le témoignage (3,15) et Dieu — Jésus — la résurrection — le témoignage (2,32).

On remarquera enfin que le v. 15 fonctionne autour d'une opposition majeure, celle de la mort et de la vie, une opposition elle-même exprimée de différentes manières. Au plan linguistique, nous retrouvons tout d'abord, et de manière fort évidente, le couple *ζωή* — *νεκρός*. À ce premier couple, il convient d'ajouter l'opposition entre les verbes « tuer » (*ἀποκτείνω*) et « ressusciter » (*ἐγείρω*), ainsi que l'opposition entre, d'une part, le personnage de Jésus, présenté comme « l'initiateur de la vie », et, d'autre part, le peuple, présenté comme l'auteur et le responsable de sa mise à mort (*ἀποκτείνω*). Précisons davantage, en signalant que le personnage Dieu, en ressuscitant Jésus des morts, se situe, lui aussi, du côté de la vie. Enfin, la dernière proposition du v. 15 reprend, à sa manière, l'opposition mort/vie, puisque, si les Apôtres témoignent de Jésus, c'est de Jésus en tant qu'il est *l'initiateur de la vie*, mis à *mort* par le peuple et ressuscité par Dieu.

En résumé, alors que la structure binaire dominait dans l'ensemble 13-15, au v. 15 c'est plutôt la structure ternaire qui est à l'honneur avec : 1- trois mentions de Jésus ; 2- trois personnages autres que Jésus (peuple, Dieu, Apôtres) ; 3- trois verbes (tuer, ressusciter, témoigner).

Tableau 3.6 (v. 15)

	Jésus	Autres personnages	Actions
15a	τόν δὲ ἀρχηγόν τῆς ζωῆς	(ὕμεις)	ἀποκτείνετε
15b	ὃν	ὁ θεός	ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν.
15c	οὐ	ἡμεῖς	μάρτυρες ἐσμεν

Quelques remarques permettront de mettre en évidence la structure du v. 16 qui marque la fin du premier volet du discours. Ce verset se compose de deux propositions, chacune introduite par la conjonction « et » : « και ἐπὶ τῇ πίστει [...] » (v. 16a) puis, « και ἡ πίστις ἢ δι' αὐτοῦ » (v. 16b). On note que les deux propositions débutent pratiquement de la même manière en reprenant le substantif πίστις, donné au datif en 16a (avec l'ajout de la préposition ἐπὶ) et au nominatif en 16b. La première proposition (v. 16a) présente également une inclusion qui porte sur l'expression « τὸ ὄνομα αὐτοῦ » utilisée au début (« la foi dans le nom de lui ») et reprise à la fin de la proposition (« le nom de lui a affermi »). Signalons que la seconde reprise de τὸ ὄνομα αὐτοῦ fait suite au verbe στερεόω, à l'aoriste, et constitue l'un des très rares cas où Jésus est présenté comme un sujet réalisant une action. Ici, c'est donc le « nom » de Jésus (répété deux fois) qui affermit l'infirmes³¹. Le renvoi au récit de la guérison (3,1-11) est évident puisque, à cette occasion, la parole de Pierre adressée à l'infirmes consiste à lui dire : « au nom de Jésus Christ le Nazôréen, dresse-toi et marche » (3,6). Plus précisément, il nous semble que les deux affirmations qui portent sur le τὸ ὄνομα αὐτοῦ doivent être lues ensemble. Ainsi, puisque dans le premier cas il est

³¹ Le terme ὄνομα n'est pas sans rappeler au lecteur les deux expressions du discours à la Pentecôte dans lesquelles ce terme était présent : « ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται » (v. 21) et « και βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ » (v. 38). On sait également l'importance que le « nom » (ὄνομα) occupe dans les Actes, à un tel point qu'il serait possible, entre autres avec C. L'Éplattenier, de parler ici de la « théologie du Nom » (*Le livre des Actes*, p. 50). En effet, le terme ὄνομα revient en tout 32 fois dans les Actes et est présent, par exemple, dans les scènes baptismales (le « nom » qu'on invoque pour baptiser : 2,38 ; 8,16 ; 10,48 ; 19,5 ; 22,16), dans certaines scènes d'annonce de la Bonne Nouvelle (le « nom » qui est annoncé : 4,18

question de « la foi dans le nom de lui » et dans le second du « nom de lui qui a affermi (l'infirmes) », il faut donc en déduire que ce qui a affermi l'infirmes ce n'est pas seulement le nom de Jésus, pris pour lui-même, mais c'est la foi dans le nom de Jésus. En somme, la guérison de l'infirmes n'a rien de magique, mais suppose plutôt la foi dans le nom de Jésus (voir Ac 2,38). Cette interprétation sera d'ailleurs confirmée dès le début de la seconde proposition (v. 16b) où c'est la foi par (δια) Jésus qui « donne la pleine vigueur » à l'infirmes (ή πίστις ή δι' αυτού έδωκεν αυτόω την ολοκληριαν ταύτην). Si l'on considère maintenant l'ordre d'apparition des termes « πίστις » et « όνομα » dans le texte grec, on observe qu'il se présente ainsi : foi — nom — nom — foi, donnant ainsi une mini structure concentrique de type abb'a³².

Reste cependant une ambiguïté qu'on doit se garder de trancher trop rapidement. En effet, le texte ne précise pas quelle est cette foi qui a affermi l'infirmes. S'agit-il de la foi de l'infirmes qui est guéri par Pierre et Jean (la foi du malade donc) ou s'agit-il plutôt de la foi des deux Apôtres qui opèrent la guérison au nom de Jésus Christ³³ ? Quoi qu'il en soit,

; 5,28.40 ; 8,12 ; 9,27), dans les scènes de guérison (le « nom » qui guérit : 4,30 ; 16,18). Enfin, dans quelques passages, il est question du nom pour lequel les témoins souffrent : 5,41 ; 9,16 ; 21,13).

³² R. C. TANNEHILL, « The Composition of Acts 3—5 », p. 224.

³³ L'Éplatténier croit qu'il s'agit « probablement » de la foi de l'infirmes (*Le livre des Actes*, p. 45), tout comme H. Conzelman (*The Acts of the Apostles*, p. 28). S. J. Kistemaker refuse de trancher et affirme que : « [...] both, the apostles and the beggar, had faith » (*Acts*, p. 130. Voir aussi p. 132). T. Walker opte pour la même position (*Acts of the Apostles*, p. 104), ainsi que P. W. Walaskay (*Acts*, p. 52). G. A. Grodel, est, à notre avis, celui qui résume le mieux cette question lorsqu'il affirme : « However, it would seem that the verse is deliberately vague at this point, for it would have been easy to introduce the person who had faith into the

Pierre rappelle que « l'affermissement » dont il est question concerne un personnage (l'infirme) que le peuple « regarde » (ou observe) et « connaît » (θεωρεῖτε καὶ οἶδατε). Ces deux verbes renvoient, quoique en des termes différents, à ce que le narrateur a précédemment dit du peuple dans sa relation à l'infirme : « καὶ εἶδεν πᾶς ὁ λαὸς αὐτὸν » (v. 9) et « ἐπεγίνωσκον δὲ αὐτὸν ὅτι αὐτὸς ἦν ὁ πρὸς τὴν ἐλεημοσύνην καθήμενος ἐπὶ τῇ ὡραία πύλῃ » (v. 10).

En ce qui concerne les personnages du v. 16, trois remarques suffiront. La première, qui relève de l'évidence, a pour but de signaler que Dieu demeure absent autant de la première que de la seconde proposition. La deuxième remarque veut signaler que les autres personnages, au nombre de trois (Jésus, l'infirme et le peuple), ne sont jamais mentionnés directement³⁴. La troisième remarque a pour but de montrer que, du point de vue de la structure, les trois personnages apparaissent toujours dans l'ordre suivant : Jésus, l'infirme, le peuple. De plus, la disposition formelle dans l'ordre d'apparition des personnages permet de voir que « le nom de Jésus » (τὸ ὄνομα αὐτοῦ) constitue la pointe émergente (d) du verset.

second clause. By not referring to the faith of either the lame man or the apostles this verse focuses attention on faith itself » (*Acts*, p. 103).

³⁴ Ainsi, Jésus est désigné, soit par le pronom personnel αὐτός repris dans l'expression τὸ ὄνομα αὐτοῦ, soit par ce pronom utilisé tout seul dans l'expression ἡ δι' αὐτοῦ. L'infirme, pour sa part, est mentionné à deux reprises, mais uniquement par le biais du pronom démonstratif οὗτος, ou encore par celui du pronom personnel αὐτός (ἔδωκεν αὐτῷ). Enfin, le peuple est désigné au moyen de deux verbes à la deuxième personne du pluriel (θεωρεῖτε et οἶδατε) et aussi par le pronom personnel ὑμεῖς au génitif et n'apparaît donc, au v. 16, que sous la forme d'un « vous ».

Tableau 3.7 (v. 16)

	Jésus	L'infirm(e) (b)	Le peuple (c)	
16a	[...] τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ (a)	τοῦτον ὄν (b)	θεωρεῖτε καὶ οἶδατε [...] (c)	τὸ ὄνομα αὐτοῦ. (d)
16b	[...] ἢ δι' αὐτοῦ (a')	ἔδωκεν αὐτῷ [...] (b')	ἀπέναντι πάντων ὑμῶν (c')	

La seconde proposition (v. 16b) présente à nouveau le lien entre la « foi » et « Jésus », quoique ici la référence au « nom » a disparu au profit du simple pronom personnel αὐτός. La suite de la proposition reprend le thème développé en 16a en signalant que la foi par (διὰ) Jésus « a donné la parfaite santé » (ou la pleine vigueur) à l'infirm(e). Les deux expressions, celle de 16a « ἐστερέωσεν » et de « 16b « ἔδωκεν [...] τὴν ὀλοκληρίαν ταύτην », se répondent donc de manière synonymique et visent à décrire ce qui est arrivé à l'infirm(e) : il a été affermi (v. 16a) et la pleine vigueur lui a été donnée (v. 16b). Il en est de même pour la suite du verset, qui complète l'affirmation de 16a à propos du peuple et de sa réaction ; une réaction qui s'explique du fait que la guérison de l'infirm(e) s'est déroulée « en face » du peuple (ἀπέναντι πάντων ὑμῶν 16b). On sera d'ailleurs attentif à l'utilisation de l'adjectif πᾶς qui englobe « tout » le peuple et ne laisse place à aucune exception ; cet adjectif de totalité était également très présent dans le discours à la Pentecôte (2,14.17.21.25.32.36.39). Qu'il s'agisse d'Ac 3,16 ou des diverses occurrences que l'on retrouve en Ac 2,14-40, Pierre semble utiliser de manière constante l'adjectif πᾶς en référence aux personnes (ou à un groupe de personnes) : « tous ceux résidant à Jérusalem » (2,14), « toute chair » (2,17), « tous ceux qui invoqueront [...] » (2,21), « nous

sommes *tous* témoins » (2,32), « *toute* la maison d'Israël » (3,36), « *tous ceux* que le Seigneur appellera » (2,39)³⁵. En conclusion, la structure du v. 16 peut être résumée dans le tableau suivant.

Tableau 3.8 (v. 16)

Conjonction	Référence à la foi	Référence à l'infirmes	Référence à la foule	le Nom	Pronom 3 p. sing génitif
καὶ ἐπὶ	τῇ πίστει	τοῦτον ὄν	θεωρεῖτε καὶ οἶδατε. ἔστερέωσεν	τοῦ ὀνόματος τὸ ὄνομα	αὐτοῦ αὐτοῦ.
καὶ	ἡ πίστις	ἔδωκεν αὐτῷ	τὴν ὀλοκληρίαν ταύτην	ἡ δι'	αὐτοῦ

De l'analyse de la structure des vv. 12 à 16, nous pouvons retenir, en guise de conclusion, les éléments suivants que nous jugeons plus significatifs. Premièrement, les vv. 12 et 16 se répondent l'un à l'autre par la reprise des deux éléments suivants : 1- une référence à la foule, auditrice du discours (ἄνδρες Ἰσραηλῖται, v. 12 / πάντων ὑμῶν, v. 16) et 2- une référence à l'infirmes guéri (αὐτόν v. 12 / τοῦτον ὄν [...] αὐτῷ v. 16). Deuxièmement, après le v. 12 et avant le v. 16, nous retrouvons une affirmation présentant Jésus comme objet d'une action de Dieu. Dans les deux cas, et bien qu'exprimée par deux termes différents, l'action divine porte sur la glorification/résurrection de Jésus (ὁ θεὸς Ἄβρααμ [...] ὁ θεὸς ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν v. 13a / ὄν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν v. 15b). Ces versets se correspondent donc, eux aussi, quant au sens mais également par la reprise formelle du terme θεός.

³⁵ La seule exception étant Ac 2,25 qui ne renvoie pas aux personnes mais au temps : « Je voyais le

Troisièmement, les vv. 13b à 15a comportent cinq verbes qui décrivent les actions négatives dont Jésus a été l'objet de la part de la foule (παρεδώκατε και ήρνήσασθε (v. 13b) ; ήρνήσασθε και ήτήσασθε (v. 14) ; άπεκτείνατε (v. 15a). Nous avons également observé la progression qui s'opère entre la première et la dernière action, entre le fait de « livrer » (v. 13b) et de « tuer » (v. 15a) Jésus. En résumant, sous forme de tableau, on obtient ce qui suit :

Tableau 3.9 (vv. 12-16)

v. 12	άνδρες Ισραηλίται // αὐτόν	Référence aux auditeurs du discours et à l'infirmes
v. 13a	ὁ θεός Ἀβραάμ [...] ὁ θεός ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν	Affirmation théo-logique : Jésus, objet d'une action de Dieu — glorifié
vv. 13b-15a	παρεδώκατε και ήρνήσασθε ήρνήσασθε και ήτήσασθε άπεκτείνατε	Jésus, objet de diverses actions de la part de la foule.
v. 15b	ὃν ὁ θεός ἐκ νεκρῶν ήγειρεν	Affirmation théo-logique : Jésus, objet d'une action de Dieu
v.16	πάντων ὑμῶν // τοῦτον ὃν [...]αὐτῷ	Référence aux auditeurs du discours et à l'infirmes — ressuscité

Ce tableau nous permet de voir que si la foule et l'infirmes apparaissent au point de départ et au point d'arrivée (vv. 12 et 16), il reste que le corps central de la section est dominé par la présence de Dieu, de la foule et de Jésus. Ce dernier apparaît également toujours comme l'objet d'une action, soit positive (de la part de Dieu), soit négative (de la part de la foule). Signalons enfin qu'en ce qui à trait à la structure, les deux affirmations théo-logiques encadrent celles qui portent sur l'action de la foule.

2.2. Structure et contenu du deuxième volet : Ac 3,17-24

Rappelons tout d'abord que le v. 17 comporte deux indices littéraires qui indiquent au lecteur le début d'une nouvelle partie dans le discours : la formule de transition « Καὶ νῦν » et l'interpellation « ἀδελφοί »³⁶.

Après avoir affirmé que le peuple était coupable d'avoir non seulement « livré, renié et tué Jésus » (vv. 13.14.15), mais d'avoir également « demandé la grâce d'un prisonnier » à sa place (v. 14), Pierre semble vouloir lénifier ses propos en introduisant, à partir du v. 17, le motif d'ignorance (ἄγνοιαν). Cette ignorance expliquerait ou, du moins selon certains auteurs, atténuerait la nature des actions posées contre Jésus (ἐπράξατε)³⁷. Deux éléments

³⁶ Voir p. 233.

³⁷ Si cette position est présente dans la plupart des commentaires consultés, quelques études particulières se sont intéressées aux variantes textuelles du v. 17 présentes dans le texte occidental [« καὶ τὰ νῦν, ἄνδρες ἀδελφοί, ἐπισταμεθα ὅτι ὑμεῖς μὲν κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε πονηρὸν ὡσπερ καὶ οἱ ἄρχοντες ὑμῶν » (M.-E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *Le texte occidental des Actes des Apôtres. Reconstitution et Réhabilitation*, vol. I, p. 113) ; c'est nous qui soulignons.]. Ainsi, E. J. EPP « The 'Ignorance Motif' in Acts and Anti-Judaic Tendencies in Codex Bezae », dans *Harvard Theological Review*, 55 (1962), p. 51-62, montre que le texte occidental non seulement maintient la responsabilité des Juifs dans la mort de Jésus mais, plus encore, que ce motif d'« ignorance », loin de disculper les Juifs, pourrait bien être le signe ou la manifestation d'une tendance anti-judaïque de l'auteur. Epp arrive ainsi à la conclusion que : « The variants in Acts 3 :17, then, bring to focus the fact that, for de D-text, the Jews could not so easily be excused on the basis of ignorance » (p. 57). Cette étude a suscité quelques réactions, notamment de la part de J. HEIMERDINGER, « Unintentional Sins in Peter's Speech: Acts 3: 12-26 », dans *Revista catalana de teologia*, 20 (1995), p. 269-276. Du travail de Heimerdinger nous retenons au moins deux choses. Tout d'abord, l'auteur montre de manière convaincante que, à partir du texte de Lv 5,17 (« Si quelqu'un pèche en fait sans s'en apercevoir l'une des choses interdites par les commandements de Yahvé, il sera responsable et portera le poids de sa faute ») que : « all evil actions incur blame ; ignorance is viewed as a cause of evil not an excuse for it » (p. 271). Deuxièmement, Heimerdinger, réagissant contre Epp, montre que le motif d'ignorance n'est pas à mettre au compte d'une tendance anti-judaïque, puisque les Juifs eux-mêmes à partir de leur propre « système » religieux (voir le texte du Lévitique précédemment cité) peuvent prendre conscience de leur responsabilité (et de leur tort) dans la mort de Jésus. Heimerdinger conclut donc « That is to say, the Jews did not need Gentiles to emphasize to them why and how they were guilty. They had their

méritent d'être signalés. Premièrement, le v. 17 introduit une distinction en ce qui a trait aux personnages. Si le peuple a agi « par ignorance », Pierre précise qu'à l'intérieur du peuple se trouve le sous-groupe « des chefs » (οἱ ἄρχοντες ὑμῶν), qui apparaît pour la première fois dans les Actes, et dont l'action se confond avec celle du peuple : les chefs ont eux aussi agi par ignorance. On laisse ainsi entendre que c'est tout Israël — c'est-à-dire autant le peuple que ses chefs — qui a fait preuve « d'ignorance » en faisant mourir Jésus. Deuxièmement, du point de vue linguistique, le v. 17 reprend deux termes antithétiques (οἶδα — ἄγνοιαν) qui jouent justement sur cette question de connaissance et d'absence de connaissance. Pierre se présente donc lui-même comme celui qui *sait* (οἶδα) que c'est par *ignorance* (ἄγνοιαν) que le peuple et ses chefs ont agi en faisant mourir Jésus.

Tableau 3.10 (v. 17)

Pierre			Personnages
	Opposition « connaître » / « ignorer »		
οἶδα	ὅτι κατα ἄγνοιαν	ἐπράξατε	« vous » / « chefs de vous »
Formule de transition ὡσπερ καὶ		οἱ ἄρχοντες ὑμῶν	

Après avoir, dans un premier temps, signalé la responsabilité des Juifs dans la mort de Jésus (vv. 13-15) et après avoir, dans un second temps, évoqué l'ignorance du peuple et

own system of laws and regulations which taught them quite plainly what was right and what was wrong » (p. 272). Voir également : C. ESCUDERO FREIRE, « 'Kata agnoian' (Hch 3,17) : ¿ Disculpa o acusación ? »,

de ses chefs (v. 17), Pierre passe maintenant à la question du rôle de Dieu dans cet événement. Du registre humain, le lecteur se trouve tout à coup transporté au registre divin. Le v. 18 se présente en effet comme une seule grande affirmation théo-logique (débutant par *ὁ δὲ θεός*) qui joue sur deux verbes qui se correspondent et se complètent : *προκαταγγέλλω* et *πληρώω*. Ce que Dieu a « proclamé auparavant » (donné à l'aoriste) il l'« a accompli » (également donné à l'aoriste). Le lecteur — entendons ici le lecteur impliqué — est donc mis en présence d'un schéma qui lui est familier : celui de l'annonce et de l'accomplissement d'une promesse divine³⁸.

Comme ce fut souvent le cas dans le discours à la Pentecôte, Dieu tient ici un rôle actif. C'est lui qui agit. Par ailleurs, entre les verbes *προκαταγγέλλω* et *πληρώω*, le lecteur trouve la réponse à deux questions qu'il pourrait encore se poser, à savoir : comment ou par quel moyen Dieu a-t-il proclamé ce qu'il allait faire ? Et, plus important encore, quel est l'objet de cette promesse que Pierre dit être désormais accomplie ? À la première question, le v. 18 montre que Dieu a « proclamé auparavant » ce qu'il avait à dire, non pas directement, mais plutôt par la bouche d'intermédiaires que sont « tous les prophètes » (*διὰ στόματος πάντων τῶν προφητῶν*)³⁹. En utilisant l'adjectif de totalité *πᾶς*, Pierre ne laisse place à aucune

dans *Communio*, 9 (1976), p. 221-231.

³⁸ Voir Chap. II, p. 121-122 et p. 172-175.

³⁹ Voir p. 250-251 sur l'utilisation de l'adjectif *πᾶς* par Luc. Voir également Lc 24,27 avec l'expression très semblable : « *καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν* » ainsi que Lc 1,70 : « *καθὼς ἐλάλησεν διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ* ». L'affirmation d'Ac 3,18 selon laquelle Dieu parle par la

exception et semble vouloir mettre en évidence l'unanimité du groupe des prophètes en ce qui concerne les propos qu'ils sont chargés de transmettre. Par ailleurs, Pierre ne précise pas quels textes prophétiques évoqueraient les souffrances du Messie, et il faudra attendre le discours de Philippe, en 8,29-40 (vv. 32-33 en particulier), pour voir ce dernier appliquer à Jésus un passage des « Chants du serviteur souffrant » que lui cite l'eunuque éthiopien (Is 53,7-8). Quant à l'objet de ce qui a été « proclamé auparavant et accompli », celui-ci concerne le Christ et, plus précisément, les souffrances de ce dernier (παθεῖν τὸν χριστὸν αὐτοῦ). En d'autres termes, le sort tragique de Jésus de Nazareth ne doit surprendre ni les auditeurs de Pierre, ni le lecteur du discours, puisque ses souffrances tirent leur origine d'un vouloir de Dieu, annoncé par tous les prophètes sans exception et désormais accompli.

De ce point de vue, le v. 18, parce qu'il porte sur le rôle de Dieu dans les souffrances du Christ, complète l'affirmation rencontrée en 2,23 à propos de Jésus qui a été livré et supprimé selon « le plan et la prescience de Dieu ». Dans les deux cas, il est question du vouloir divin dans les souffrances et la mort de Jésus.

Toujours en ce qui a trait à cette mort, il faut noter une certaine ambiguïté quant à la terminologie utilisée à l'intérieur du discours d'Ac 3. Alors que le premier volet (vv. 12-16) fait expressément référence à la foule qui « a tué » Jésus (ἀποκτείνω), le v. 18, à la portée

bouche des prophètes constitue donc une analepse puisqu'elle renvoie le lecteur à ce qui a déjà été dit dans le troisième évangile (macro-récit).

exclusivement théo-logique, écarte une telle terminologie et lui substitue plutôt le verbe « souffrir » (πάσχω) qui est, de toute évidence, une terminologie beaucoup moins forte que celle utilisée dans les versets précédents. Alors que les vv. 12-16 portent sur la mise à mort de Jésus, le v. 18 se limite à une affirmation qui ne porte que sur ses souffrances. Il n'est donc pas question d'attribuer à Dieu le meurtre ou la mise à mort de Jésus. Tout au plus, Pierre semble-t-il en mesure d'affirmer que les « souffrances » endurées par le Christ — et non sa mort — ont été « proclamées auparavant »⁴⁰ par Dieu, *via* les prophètes.

Terminons en signalant la distinction qui semble vouloir s'établir à propos de la relation entre Dieu et les prophètes d'une part, et Dieu et Jésus le Christ d'autre part. Dans le cas de Jésus, le texte souligne qu'il s'agit bien du Christ *de Dieu* (τὸν χριστὸν αὐτοῦ)⁴¹, ce qu'il ne fait pas dans le cas des prophètes (προφήτης étant simplement précédé de l'article défini τῶν au génitif).

Tableau 3.11 (v. 18)

Dieu	Promesse/ Accomplissement	Personnages		
ὁ δὲ θεός	ἃ προκατήγγειλεν ↕ ἐπλήρωσεν οὕτως	διὰ στόματος πάντων παθῆιν	τῶν προφητῶν τον χριστον αυτου	Comment Dieu transmet ce qu'il a à dire Qu'est-ce que Dieu a à dire

⁴⁰ Il s'agit du verbe προκαταγγέλλω qui ne se rencontre qu'une autre fois dans le Nouveau Testament en Ac 7,52.

⁴¹ Il nous semble qu'une idée semblable sera reprise au v. 22 alors que Pierre montre que Jésus n'est pas n'importe quel prophète (ou un prophète parmi d'autres) mais bien un prophète « semblable à Moïse ».

Au v. 19, Pierre s'adresse à nouveau directement au peuple et l'invite à poser deux gestes : se repentir et se convertir (μετανοήσατε et ἐπιστρέψατε). Si la référence à la repentance (μετανοήσατε) reprend celle déjà rencontrée dans le discours à la Pentecôte (2,38)⁴², l'invitation à se convertir (ἐπιστρέφω) apparaît pour la première fois dans les Actes. En Ac 3, la pensée se précise et se complète puisque, à l'appel à la repentance, Pierre joint désormais un appel à la conversion⁴³.

L'utilisation de la conjonction de coordination οὖν invite à considérer ces deux gestes comme une conséquence de ce qui a été précédemment énoncé dans le discours. C'est parce le peuple et ses chefs (v. 17) ont « livré, renié et tué » Jésus (vv. 13-15) qu'ils doivent maintenant se « repentir et se convertir ». Les actions posées par le peuple à l'endroit de Jésus commandent, aux dires de Pierre, une nouvelle série d'actions qui viendront, en quelque sorte, faire contrepoids à celles posées dans un passé encore récent et qui ont conduit au rejet et à la mort de Jésus.

⁴² On se rappellera que des chercheurs comme Dibelius, Dodd et Dupont accordaient une grande importance au schéma commun — généralement en six points — qui caractérise les discours d'évangélisation. Selon ce schéma, l'appel à la conversion devait normalement clore le discours. Ainsi, J. Dupont affirme que : « Le discours missionnaire se conclut normalement par une exhortation invitant les auditeurs [...] à se repentir [...]. (Ceci) [...] caractérise bien la finale du discours » (« Les discours de Pierre », p. 76). Or, il nous semble qu'on n'a pas suffisamment pris en considération le fait que l'appel à la conversion et au repentir, tel qu'il se présente dans le discours au Temple, se trouve non pas à la fin du discours, mais bien *au centre* (v. 19) et que cet appel est inséré *avant* l'argumentation scripturaire (vv. 22ss).

⁴³ J. DUPONT, « La conversion dans les Actes des Apôtres », dans *Lumière et Vie*, 9 (1960), p. 47-70 : « (Pierre) évoque donc l'excuse de l'ignorance, non pour tranquilliser les coupables, mais pour faire comprendre que le pardon n'est pas impossible. Pour l'obtenir, il faut qu'on se repente » (p. 54) ;

À ces deux verbes marquant le début du v. 19, il faut en ajouter un troisième qui s'inscrit dans la logique des deux premiers. Car, si le peuple est invité à se repentir et à se convertir, c'est pour que (εις τὸ) leurs péchés soient « effacés » (ἐξαλειφθῆναι). Mais, peu importe le verbe utilisé (repentir et convertir), c'est toujours la foule qui est visée : *vous* repentir, *vous* convertir et « être pardonnés » les péchés « de vous » (ὕμῶν τὰς ἁμαρτίας). Comme dans le cas de l'invitation au « repentir », la question de « l'effacement des péchés » constitue une reprise du second volet du discours à la Pentecôte (2,37-30), à la différence qu'en 2,38 il est question de « la remise » des péchés (et non de l'effacement) et que cette remise découle de la réception du baptême (2,38).

Notons enfin que si les verbes μετανοήσατε et ἐπιστρέψατε sont à l'aoriste actif et constituent des actions qui seront éventuellement posées par le peuple, le verbe ἐξαλειφθῆναι, lui, est à l'aoriste passif. Ce changement de forme verbale laisse entendre qu'il s'agit, dans le cas d'ἐξαλειφθῆναι, d'un passif théologique et que c'est Dieu qui est le sujet de l'action⁴⁴. En conséquence, la portée théo-logique du verset, quoique discrète, est tout de même bien présente : c'est Dieu qui pardonne les péchés du peuple.

J. DUPONT, « Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres », dans *Études sur les Actes des Apôtres*, p. 421-457.

⁴⁴ M. ZERWICK, *Graecitas biblice exemplis illustratur* (Scripta Pontificii Instituti Biblici, 92), Romae, Pontificio Instituto Biblico, 1949, p. 53 [no 173-175].

Le v. 19 fait ainsi la synthèse entre la part qui revient à l'être humain (se repentir, se convertir) et celle qui revient à Dieu (pardonner les péchés).

Tableau 3.12 (v. 19)

Verbe	Transition	Verbe	
μετανοήσατε	οὖν	καὶ ἐπιστρέψατε	Aoriste actif / peuple (humain)
	εἰς τὸ	ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας	Aoriste passif / Dieu

La conjonction de subordination ὅπως, qui ouvre le v. 20, permet de poursuivre le développement amorcé en 3,19. L'enchaînement entre les thèmes développés aux vv. 19-20 émerge d'ailleurs assez clairement.

Tableau 3.13 (vv. 19-20)

v. 19a	οὖν	<i>donc...</i>	...repentez-vous et convertissez-vous
v. 19b	εἰς τὸ	<i>pour que...</i>	...les péchés de vous soient effacés
v. 20a	ὅπως	<i>afin que...</i>	...viennent des moments de rafraîchissement
v. 20b	καὶ	<i>et...</i>	... qu'il envoie...

Le v. 20 dégage donc quelques-unes des conséquences qui découlent du repentir et de la conversion du peuple (v. 19a). D'abord, il s'agit d'obtenir l'effacement des péchés (v. 19b), lequel effacement aura pour conséquence (ὅπως) la venue « des moments de rafraîchissement » (v. 20a) ainsi que (καὶ) l'envoi du Messie Jésus (v. 20b).

La structure du verset se présente donc sous la forme de deux propositions, chacune introduite par une conjonction de coordination : ὅπως et καὶ. Suivent immédiatement les

verbes, ἔρχομαι et ἀποστέλλω, qui ont la particularité d'être tous deux à l'aoriste du subjonctif et qui se répondent globalement quant au sens. En effet, dans le premier cas, il s'agit des « moments de rafraîchissement » qui doivent venir, tandis que, dans le second, il est question du « Messie Jésus » qui doit être envoyé. Enfin, la finale de chacune des propositions se présente à peu près de la même manière. La première, à portée résolument théo-logique, fait référence à « la face du Seigneur »⁴⁵ et se compose d'un substantif au génitif auquel fait suite le titre divin κύριος, lui aussi au génitif. La finale de 20b reprend elle aussi une expression à deux termes (« le Messie Jésus ») et comporte un substantif (χριστός) auquel fait suite le nom propre Ἰησοῦς donné à l'accusatif. La structure du verset est résumée dans le tableau suivant.

Tableau 3.14 (v. 20)

	Conjonction coordination	Verbe à l'aoriste (subj.)		Substantif	Titre divin ou nom propre
v. 20a	ὅπως	ἄν ἔλθωσιν	καιροὶ ἀναψύξεως	ἀπὸ προσώπου	τοῦ κυρίου
v. 20b	καὶ	ἀποστείλῃ	τὸν προκεχειρισμένον	ὑμῖν χριστόν	Ἰησοῦν

Quatre remarques permettront de préciser davantage la structure du v. 20.

Premièrement, il est clair que le rôle de Dieu est fortement souligné dans chacune des deux propositions. Dans la première, les « moments de rafraîchissement » viennent de « la face

⁴⁵ En considérant la caractérisation de Dieu dans le discours d'Ac 3 (troisième partie) nous aurons l'occasion de revenir sur l'utilisation de ce titre.

du Seigneur », entendons ici « de la face de Dieu » ; tandis que, dans la deuxième, le rôle actif de Dieu est encore davantage mis en exergue puisque c'est lui qui envoie (ἀποστείλη) le « Messie Jésus », celui qui « a été désigné ». Deuxièmement, l'expression « προσώπου τοῦ κυρίου » rappelle la citation du Ps 16 reprise en Ac 2,28, citation qui faisait référence à la « face » du Seigneur qui emplissait David de joie. La lecture de ce passage (2,25-28) nous avait d'ailleurs conduit à en reconnaître la portée théo-logique⁴⁶. Troisièmement, si l'expression « προσώπου τοῦ κυρίου » renvoie au discours à la Pentecôte (2,38), la présence du titre « χριστός » en 20b rappelle également l'un des titres importants donnés trois fois à Jésus dans ce même discours (Ac 2,31.36.38). Quatrièmement, même si le v. 20 fait la belle part à Dieu et à son action, il reste que celle-ci est essentiellement dirigée vers le peuple : c'est « *pour vous* » (ὑμῖν) que Dieu a envoyé Jésus le Christ. Si Jésus apparaît à la fin du v. 20 comme le Messie « ayant été désigné », le v. 21 débute en le mentionnant à nouveau, mais cette fois en utilisant simplement le pronom relatif ὃν à l'accusatif (« Lui que »). La première partie du v. 21 mentionne que le ciel « doit » (δεῖ) accueillir ou recevoir Jésus, encore une fois objet d'une action divine, jusqu'au temps de la restauration de tout (ἀποκαταστάσεως πάντων). La référence à Jésus présent au ciel n'est pas sans rappeler au lecteur la scène de l'Ascension (1,9-11).

⁴⁶ Voir p. 114-117.

Cela dit, la présence du verbe $\delta\epsilon\iota$, que nous rencontrons pour la première fois dans les discours d'évangélisation, mérite qu'on en dise deux mots. On sait, en effet, que le verbe « il faut » est fréquemment utilisé en Luc pour montrer comment l'action d'un personnage ou un événement décrit par le récit fait partie du plan de Dieu⁴⁷. Ce verbe met également en relief la nécessité que telle ou telle action se produise parce que celle-ci est conforme au vouloir de Dieu et même, précisons davantage, au vouloir de Dieu tel que contenu dans l'Ancien Testament⁴⁸. Pour cette raison, il n'est pas rare de voir le verbe $\delta\epsilon\iota$ juxter une citation vétéro-testamentaire pour montrer comment ce qui arrive maintenant (« il faut que ») est conforme à ce qui était annoncé par Dieu dans l'Écriture⁴⁹.

Vu sous cet angle, le début du v. 21, à cause de la présence du verbe $\delta\epsilon\iota$, a donc une portée théo-logique, bien que, dans ce cas, l'on doive reconnaître qu'il s'agit d'un langage implicite sur Dieu (Dieu n'étant pas mentionné directement). En conséquence, il faudrait entendre le sens du v. 20a de la manière suivante : est présenté comme conforme à la volonté de Dieu et son plan de salut, le fait que Jésus ($\delta\upsilon$) soit reçu ou accueilli au ciel

⁴⁷ Le verbe $\delta\epsilon\iota$ revient en tout 24 fois dans les Actes. Parmi les utilisations les plus significatives pour notre propos, notons : Ac 1,6.21 ; 3,21 ; 4,12 ; 5,29 ; 9,6.16 ; 14,22 ; 16,30 ; 17,3 ; 19,21 ; 20,35 ; 23,11 ; 24,19 ; 25,10 ; 26,9 ; 27,24.

⁴⁸ C. H. COSGROVE, « The Divine *dei* in Luke-Acts », p. 168-190 [en particulier 173-174] ; W. GRUNDMANN, « $\delta\epsilon\iota$ », p. 21-25 ; J. T. SQUIRES, *The Plan of God in Luke-Acts*, p. 2 et p. 166-169.

⁴⁹ En Ac 1,16, par exemple, Pierre montre comment la mort de Judas est présentée comme faisant partie du plan de Dieu contenu dans les Écritures : « Frères, il fallait ($\delta\epsilon\iota$) que s'accomplisse ce que l'Esprit saint avait annoncé dans l'Écriture [...] ». Fait suite, au v. 20, une citation des Ps 69 et 109 qui vient confirmer que le sort de Judas et la nécessité de son remplacement sont voulus par Dieu.

jusqu'au temps de l'apocatastase⁵⁰. Autrement dit, tant la présence de Jésus au ciel que la volonté que « tout » (πᾶς) soit éventuellement « restauré » font partie du vouloir divin. La lecture théo-logique de 21a est d'ailleurs confirmée par la suite du verset puisque, de dire Pierre, « la restauration de tout » constitue effectivement « ce dont Dieu a parlé » (ὧν ἐλάλησεν ὁ θεός). Du langage implicite, on passe ici au langage explicite. Et comment Dieu en a-t-il parlé ? La suite du verset le précise. Il en a parlé « par la bouche de ses prophètes » (διὰ στόματος [...] αὐτοῦ προφητῶν). Nous retrouvons là une des caractéristiques de l'utilisation des δει lucaniens mentionnées plus haut, c'est-à-dire le lien entre le vouloir de Dieu (« il faut ») et le contenu des Écritures (ce qu'ont dit les prophètes). Bref, du point de vue de la structure, l'affirmation qui porte sur la présence du Christ au ciel (οὐρανὸν μὲν δεῖξασθαι) et sur la restauration de tout (ἀποκαταστάσεως πάντων) est encadrée par une double référence théo-logique, celle qu'exprime le verbe « δεῖ » et l'expression « ὧν ἐλάλησεν ὁ θεός ».

⁵⁰ Voir l'autre occurrence de ce terme en 1,6, sous forme verbale : (Οἱ μὲν οὖν συνελθόντες ἡρώτων αὐτὸν λέγοντες· κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραὴλ). Sur le sens, très discuté, de ce terme : O. BAUERNFEIND, « Tradition und Komposition in dem Apokatastasispruch, Apg. 3,20f. », dans O. BETZ, et autres (éditeurs), *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. Festschrift für Otto Michel zum 60. Geburtstag* (Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums, 5) Leiden, Brill, 1963, p. 13-23 ; J. CARRÓN PÉREZ « El significado de ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ en Hch 3,21 », dans *Estudios Bíblicos*, 50 (1992), p. 375-394 ; L. E. DIXON, « Apokatastasis and the Kingdom of Christ : Will There Be Any Finally Outside », dans *Evangelical Journal*, 10 (1992), p. 65-80 ; J. W. DOEVE, « Apokatastasis in Act 3:21, een voorbereiding ? », dans *Vox theologica*, 18 (1948), p. 165-169. M. de JONGE, « De Apokatastasis panton in Handelingen 3:21 », dans *Vox theologica*, 18 (1947-1948), p. 68-71 ; J. PARKER, *The Concept of apokastasis in Acts. A Study in Primitive Christian Theology*, Austin,

La lecture des vv. 20 et 21 révèle aussi l'existence de deux « temps » distincts : un « temps » de rafraîchissement et un « temps » de restauration⁵¹, dont il demeure cependant difficile de préciser comment l'un s'articule sur l'autre⁵². Sur ce dernier point, c'est-à-dire la question de ce temps de l'apocatastase, on notera une différence non négligeable avec le discours à la Pentecôte. Alors que dans ce cas il était question « d'eschatologie réalisée » (puisque les derniers jours [καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις] coïncidaient avec la venue de

Schola Press, 1978 ; A. WAINWRIGHT, « Luke and the Restoration of the Kingdom of Israel » dans *The Expository Times*, 89 (1977), p. 76-79.

⁵¹ Le discours utilise deux termes différents pour parler de ce double « temps ». Dans le premier cas, il s'agit du mot καιρός (v. 20) et dans le second du terme χρόνος (v. 21) Notons que les deux termes sont également présents en Ac 1,7, mais dans l'ordre inverse : « εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς οὐχ ὑμῶν ἐστὶν γινῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὗς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ ». De manière générale, on peut dire que le χρόνος est le temps que mesure le chronomètre, celui qui s'écoule inexorablement et qui ne dit rien d'autre que l'écoulement des instants, tandis que le καιρός est le temps considéré dans sa référence à l'action personnelle. Alors que le premier est plus du côté de la quantité, le second est plus du côté de la qualité. Une étude de G. Delling montre que, dans ces usages néo-testamentaires, le mot καιρός met l'accent sur le fait qu'il s'agit d'un moment décisif, relié à la mystérieuse volonté de Dieu, (« καιρός », dans G. KITTEL, (éditeur), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. III, p. 456-463 (voir en particulier les p. 460-463)). Dès lors, on peut questionner l'affirmation de S. J. Kistmaker pour qui les deux termes sont « virtually synonymous » (*Acts*, p. 138). Plus juste nous semble être l'affirmation de J. A. Fitzmyer selon laquelle : « *Kairoi* would indicate the beginning of the period, and the *chronos* the duration of it » (*The Acts of the Apostles*, p. 288). Voir également les remarques intéressantes dans H. F. BAYER, « Christ-Centered Eschatology in Acts 3:17-26 », dans J. B. GREEN, M. TURNER, (éditeurs), *Jesus of Nazareth, Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Grand Rapids/Carlisle, Eerdmans/Paternoster Press, 1994, p. 236-250

⁵² C'est en tout cas ce que reconnaît J. D. G. Dunn : « Since we lack the information to fill out their meaning and to distinguish them from each other, it remains uncertain how the two should be related to each other » (*The Acts of the Apostles*, p. 46). Pour d'autres positions sur la manière de comprendre les expressions « temps de rafraîchissement » et « temps de restauration », voir, entre autres : E. GRÄSSER, « Die Parusieerwartung in der Apostelgeschichte », dans J. KREMER, (éditeur), *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie*, p. 99-127 [p. 118] ; M. D. HAMM, « Acts 3,12-26. Peter's Speech and the Healing of the Man Born Lame », dans *Perspectives in Religious Studies*, 11 (1984), p. 199-217 [p. 211] ; I. H. MARSHALL, *The Acts of the Apostles*, p. 94 ; J. R. W. STOTT, *The Spirit, The Church and the World. The Message of Acts*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1990, p. 94 ; J. SCHMITT, « L'Église de Jérusalem ou la 'restauration' d'Israël d'après les cinq premiers chapitres des Actes », dans *Revue des Sciences religieuses*, 27 (1953), p. 216.

l'Esprit. 2,17-18), Pierre parle maintenant « d'eschatologie future » (ἄχρι χρόνων).

Terminons en signalant que la finale du v. 21, avec l'expression « διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν » forme une inclusion avec le v. 18 : « διὰ στόματος πάντων τῶν προφητῶν ». Comme au v. 18, Pierre ne précise pas, au moyen d'une citation scripturaire, le contenu de ce que Dieu a dit par la bouche des prophètes. Cette imprécision soulève d'ailleurs la question du sens et de la portée de l'adjectif πᾶς utilisé au v. 21. Quel est ce « tout » dont Dieu a parlé par les prophètes ? S'agit-il de « tout » Israël (restauration du peuple élu), de « tout » ce qui se trouve sur terre (restauration universelle), ou encore de « tout » ce qui se trouve dans l'univers (restauration cosmique) ? Quoi qu'il en soit, si les vv. 18 et 21 se caractérisent par la reprise formelle de trois termes importants (par — bouche — prophète), quelques différences sont à noter. D'abord, la disparition, au v. 21 de l'adjectif πᾶς, pourtant présent en 18. Ensuite l'ajout, également au v. 21, de l'expression « τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος » qui vient qualifier les prophètes. Enfin, la présence, toujours en 3,21, du pronom personnel αὐτός précisant qu'il s'agit bien des prophètes de Dieu.

Tableau 3.15 (v. 21)

	Jésus	Dieu		
v. 21a	ὄν	δεῖ	οὐρανὸν μὲν δεῖσθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων	Affirmation encadrée par deux expressions théo-logiques
v. 21b		ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς	διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν.	inclusion avec v.18

Nous traiterons ensemble les deux versets suivants (vv. 22-23), qui forment une longue citation composite à partir de divers textes de l'Ancien Testament⁵³.

Tableau 3.16 (vv. 22-23)

Ac 3.22-23 ⁵⁴	Citations vétéro-testamentaires
<p>Μωϋσῆς μὲν εἶπεν ὅτι</p> <p>προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ· αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα ὅσα ἂν λαλήσῃ πρὸς ὑμᾶς.</p> <p>ἔσται δὲ πᾶσα ψυχὴ ἧτις ἐὰν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου ἐξολεθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ.</p>	<p>προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ὡς ἐμέ ἀναστήσει σοι κύριος ὁ θεός σου, αὐτοῦ ἀκούσεσθε (Dt 18.15)</p> <p>+</p> <p>προφήτην ἀναστήσω αὐτοῖς ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν ὡς περ σέ καὶ δώσω τὸ ῥῆμά μου ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ λαλήσει αὐτοῖς καθότι ἂν ἐντείλωμαι αὐτῶ· (Dt 18.18)</p> <p>+</p> <p>πᾶσα ψυχὴ, ἧτις μὴ ταπεινωθήσεται ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ, ἐξολεθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτῆς. (Lv 23.29)</p>

La reprise et l'amalgame de ces textes du Deutéronome⁵⁵ et du Lévitique rendent problématique la proposition d'une structure précise. Quoi qu'il en soit, on remarque que ces deux versets se divisent en deux parties facilement identifiables par l'utilisation de la

⁵³ J. Schlosser maintient que les vv. 22-26 sont « littérairement autonomes et peuvent être considérés en eux-mêmes pourvu que le lien thématique avec le contexte ne soit pas perdu de vue » (« Moïse, serviteur du Kérygme apostolique d'après Ac 3,22-26 », p. 18). Il est vrai que le v. 22 et le v. 26 se répondent l'un l'autre par la reprise formelle des trois termes suivants : « pour vous » (ὕμῖν) ; « susciter / faire se lever » (ἀνίστημι) ; « Dieu » (ὁ θεός), ce qui ressemble fort à une inclusion.

⁵⁴ Pour une brève présentation des ajouts et/ou des modifications apportés par Luc aux textes de l'Ancien Testament qu'il utilise, voir R. J. DILLON, « The Prophecy of Christ and his Witnesses according to the Discourses of Acts », dans *New Testament Studies*, 32 (1986), p. 547-549 ; G. D. KILPATRICK, « Some Quotations in Acts », dans J. KREMER, *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 48), Gembloux, J. Duculot, 1979, p. 86 ; J. RIUS-CAMPS, « Cuatro paradigmas del Pentateuco refundidos en los Hechos de Los Apóstoles », dans *Estudios Bíblicos*, 53 (1995), p. 61-76 [sur Ac 3,21-26, voir les p. 27-30].

double particule de mise en opposition *μὲν / δὲ* (d'une part / d'autre part)⁵⁶. La première partie recoupe grosso modo les deux textes du Deutéronome (v. 22), tandis que la seconde correspond à la citation du Lévitique (v. 23)⁵⁷.

En ce qui concerne la transition entre la citation d'Ac 3,22-23 et les versets précédents, on remarque que celle-ci est particulièrement bien ménagée. En effet, alors que la section 3,18-21 formait une inclusion portant sur l'expression « par la bouche des prophètes » (*διὰ στόματος πάντων τῶν προφητῶν*), chacune des parties de la citation (vv. 22-23) comporte, elle aussi, une double reprise verbale du substantif « prophète » : « *προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει* » (v. 22) et « *τοῦ προφήτου ἐκείνου* » (v. 23), à laquelle il faut ajouter la mention d'un futur prophète semblable à Moïse, lui-même présenté comme prophète : *Μωϋσῆς [...]* *προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεός [...]* *ὡς ἐμέ*. Bref, si les quatre occurrences du terme

⁵⁵ Dt 18,15-18 constitue une partie du second grand discours de Moïse au peuple avant l'entrée en terre promise.

⁵⁶ On doit cependant tenir compte de la présence d'un second *δὲ* au v. 24, ce qui donne un enchaînement assez inusité (un seul *μὲν* et deux *δὲ*). Le lecteur est donc en droit de se demander à quel *δὲ* le *μὲν* du v. 22 correspond, celui du v. 23 ou celui du v. 24. Il demeure difficile de trancher cette question. J. Schlosser croit, pour sa part, que c'est « le deuxième *de*, celui du v. 24, qui répond adéquatement au *men* initial » (« Moïse, serviteur du Kérygme apostolique d'après Ac 3,22-26 », p. 18). En cela, il fait siennes les positions de R. J. DILLON, « The Prophecy of Christ and his Witnesses according to the Discourses of Acts », p. 548 et de M. RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, p. 68.

⁵⁷ Une étude de J. de Waard présente un certain nombre d'arguments afin de démontrer que la citation du Deutéronome ne suivrait ni la LXX ni le texte massorétique, mais proviendrait plutôt d'un texte palestinien dont on trouve des traces à la fois dans les *targoums* ainsi que dans certains manuscrits de la Mer Morte (« The Quotation from Deuteronomy in Acts 3,23.23 and the Paslestinian Text : Additional Arguments », dans *Biblica*, 52 (1971), p. 537-540).

προφήτης assurent l'unité de l'ensemble 18-23, elles attirent également l'attention du lecteur sur l'un des thèmes importants de cette section du discours.

Puisque les vv. 22-23 se présentent comme une citation, on observe que Pierre, suivant le procédé maintes fois observé dans le discours à la Pentecôte, cède temporairement la parole — narrativement du moins — à une tierce personne. Dans ce cas-ci, il s'agit d'entendre ce que Moïse a à dire après qu'il eut été brièvement introduit par la formule : « Μωϋσῆς μὲν εἶπεν ». De plus, la manière dont débute le v. 22, confirme en quelque sorte ce qui avait été énoncé par Pierre au verset précédent. En effet, alors qu'en 3,21 il était question de Dieu qui s'exprimait par la bouche de ses prophètes, le v. 22 exemplifie ce principe en donnant la parole au prophète Moïse. La lecture de 3,21 influence ou conditionne donc la lecture de 3,22 en ce sens que le lecteur est invité à comprendre qu'à travers ce que le prophète Moïse dit, c'est Dieu lui-même qui s'exprime, ou, si l'on préfère, que c'est Dieu qui parle (λαλέω) à travers ce que Moïse dit (εἶπον). Nous touchons ici, encore une fois, le thème de la parole divine qui est médiatisée par une parole humaine, un thème déjà rencontré en Ac 2. On note d'ailleurs, que le v. 22 est lui-même construit autour d'une inclusion — exprimée par deux verbes synonymes — qui porte justement sur l'action de parler. En effet, si l'on retrouve le verbe εἶπον à l'aoriste au début du verset (dans l'expression « Μωϋσῆς μὲν εἶπεν »), celui-ci se termine par l'expression « πάντα ὅσα ἂν λαλήσῃ », qui reprend le verbe λαλέω, également à l'aoriste. À ce propos, il convient d'être

attentif à la répétition de tous ces verbes qui, des vv. 21 à 24, font référence à l'action de parler ainsi qu'à cette autre action qui en constitue le pendant naturel, c'est-à-dire écouter : « tout ce dont Dieu *a parlé* » (v. 21) ; « Moïse *a dit* » (v. 22) ; « vous *écouter*ez » (v. 22) ; « ce *qu'il dira* à vous » (v. 22) ; « Et toute personne qui *n'écouter*a pas » (v. 23) ; « Tous les prophètes [...] *ont parlé* » (v. 24). Dans la mesure où l'on considère que la répétition d'un terme révèle la présence d'un thème important dans un ensemble littéraire, on doit en conclure que la question du « parler-écouter » constitue un thème majeur de l'ensemble 21-24.

Revenons maintenant au v. 22 et tentons d'en préciser le contenu et la structure. Dans un premier temps (v. 22a), Moïse mentionne la promesse que Dieu lui a faite à propos de la venue d'un prophète semblable à lui-même, prophète qui sera pris du milieu du peuple et que ce dernier devra écouter. Dès le départ, le v. 22 implique une panoplie impressionnante de personnages : Moïse, Dieu, un prophète semblable à Moïse, le peuple, les frères du peuple. En disposant ces personnages selon leur ordre d'apparition, il est surprenant de constater l'obtention d'une structure chiasique de type *abcb'a'* dont la pointe émergente est occupée par « le Seigneur Dieu ».

Tableau 3.17 (v. 22)

v. 22	Moïse	Prophète / semblable à moi	Pour vous / les frères de vous	Seigneur Dieu
	Μωϋσῆς μὲν εἶπεν Inclusion portant sur le « dire » [...] ὅσα ἂν λαλήσῃ	ὅτι προφήτην (a) ↓ ὡς ἐμέ (a')	ὑμῖν (b) ↓ ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν (b')	ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν (c)

En plus d'être au centre du chiasme, Dieu est présenté comme celui qui devra éventuellement « susciter » ou « faire se lever » un prophète semblable à Moïse (ἀναστήσει κύριος ὁ θεός). Le verbe ἀνίστημι utilisé ici n'est pas sans rappeler au lecteur les deux autres emplois de ce terme présent dans le discours à la Pentecôte, et utilisé pour parler du « relèvement » ou de la « résurrection » de Jésus par Dieu (2,24.32).

Dans un autre ordre d'idée, on remarque que cette action de Dieu suscitant un prophète semblable à Moïse est essentiellement dirigée vers le peuple. À lui seul, le v. 22 comporte quatre reprises du pronom personnel ὑμεῖς qui indique avec insistance qui sont les destinataires de l'action divine⁵⁸. Dans la portion du texte qui correspond à la citation de Dt 18,15, nous avons : « un prophète *pour vous* », « le Seigneur Dieu *de vous* », « d'entre les frères *de vous* », et, dans la suite du verset, on retrouve le verbe ἀκούω à la deuxième personne du pluriel, suivi d'un nouveau ὑμεῖς : « *vous* écouterez [...] ce qu'il dira *à vous* ».

⁵⁸ R. C. TANNEHILL, « The Composition of Acts 3—5 », p. 220.

Enfin, la finale du v. 22 reprend ce thème dont nous avons parlé précédemment : celui du parler-écouter. Dieu annonce au peuple qu'il devra écouter ce que le prophète « semblable à Moïse » dira. Deux personnages — le prophète « semblable à Moïse (αὐτοῦ) et le peuple (ὕμᾱς) —, désignés de manière indirecte par le biais de deux pronoms personnels, sont ainsi mis en relation, et chacun d'eux pose une action qui semble lui être caractéristique : le prophète « dit » (λαλήσῃ) et le peuple « écoute » (ἀκούσεσθε). En ce qui concerne la structure, on remarque les deux particularités suivantes. Tout d'abord, les deux personnages, mentionnés au début et à la fin de la séquence, viennent comme encadrer ou enserrer les deux actions dont il est question (écouter et dire). Deuxièmement, l'enchaînement entre les personnages et leurs actions se présente de la manière suivante : prophète — action de la foule — action du prophète — mention de la foule.

Tableau 3.18 (v. 22)

v. 22b	Personnage : prophète	Action de la foule	Action du prophète	Personnage : foule
	αὐτοῦ	ἀκούσεσθε [...]	λαλήσῃ	πρὸς ὑμᾶς

La deuxième partie de la citation, introduite par la particule δὲ, reprend probablement le texte de Lv 23,29 et correspond au v. 23 du discours⁵⁹. En ce qui a trait au

⁵⁹ S'il est vrai que le v. 23 du discours est effectivement très proche de Lv 23,29, il reste que ce texte du Lévitique et la menace d'extermination qui lui est assortie visent les personnes qui ne respecteraient pas le jeûne du *Kippour*. La différence entre les thèmes abordés en Lv 23,29 et Ac 3,23, explique pourquoi certains exégètes hésitent à établir une dépendance trop directe entre les deux textes. Tout au plus se contentent-ils

contenu, il s'agit d'une mise en garde dans laquelle Dieu — puisque c'est toujours lui qui s'exprime par la bouche de Pierre citant le prophète Moïse — annonce que toute personne qui n'écouterait pas (μη ἀκούσῃ) la voix du prophète serait exterminée (ἐξολεθρευθήσεται) du peuple⁶⁰. Le verset se présente sous la forme de deux courts énoncés structurés de la même manière : mention d'un personnage (« toute âme » / « celui-là »), suivie d'un verbe (« écouter » / « exterminer »), et enfin d'un autre personnage (« le prophète » / le peuple »).

Enfin, le lecteur du discours à la Pentecôte retrouvera, au moins du point de vue thématique, l'antithèse qui s'établit entre le v. 23 : « Il arrivera que toute âme qui n'écouterait pas ce prophète sera exterminée du peuple » et l'affirmation de 2,21 : « il arrivera que tout homme qui invoquera le nom du Seigneur sera sauvé ».

Le v. 24 reprend au moins deux termes importants déjà rencontrés précédemment et intimement liés l'un à l'autre : le substantif προφήτης et le verbe λαλέω. Nous avons en effet déjà noté que le second volet du discours comporte un fort accent prophétique puisque ce terme est repris près de six fois (vv. 18.21.22.23.24.25). Quant au verbe « parler », il est également bien attesté dans l'ensemble 18-26 avec ses trois occurrences (vv. 21.22.24).

d'admettre que Luc aurait été influencé par diverses expressions de la LXX qui reprennent des menaces d'extermination mais sans viser de texte précis. C'est la position de J. DUPONT, « La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc », dans *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, p. 499 (note 97) ; C. M. MARTINI, « L'esclusione dalla comunità del popolo di Dio e il nuovo Israele secondo Atti 3,23 », dans *Analecta Biblica*, 93 (1980), p. 251 ; J. SCHLOSSER, « Moïse, serviteur du Kérygme apostolique d'après Ac 3,22-26 », p. 21.

Signalons que, dans chaque cas, et bien qu'il s'agisse de trois personnages différents, le sujet de l'action de « parler » est toujours lié au monde prophétique. Au v. 22, il est question du prophète « semblable à Moïse » qui, dans le futur, parlera au peuple (« à vous »), tandis qu'en 3,24 c'est Samuel et tous les prophètes qui, dans le passé, ont parlé. Enfin, en 3,21, si Dieu est le sujet du verbe λαλέω, le verset précise que ce dernier a parlé par la bouche de ses prophètes (αὐτοῦ προφητῶν).

Pour le reste, le v. 24 comporte trois données importantes qui se présentent dans l'ordre suivant : les personnages, l'action et le temps. Après avoir présenté les personnages (« tous les prophètes depuis Samuel »), il est question des actions posées par ces derniers (« parler et annoncer ») et enfin, de la séquence temporelle à propos de laquelle tous ces prophètes ont parlé (ces jours-là)

Tableau 3.19 (v. 24)

Personnages	καὶ πάντες δὲ οἱ προφῆται ἀπὸ Σαμουὴλ καὶ τῶν καθ' ἑξῆς
Action	ὅσοι ἐλάλησαν καὶ κατήγγειλαν
Temps	τὰς ἡμέρας ταύτας

Pour s'en tenir à la seule référence aux personnages, on constate que celle-ci se présente sous la forme de deux assertions, débutant chacune par la conjonction καὶ, et qui

⁶⁰ D'après J. Schlosser, l'emploi du mot λαός, dans le contexte, confère à ce mot « le sens prégnant de peuple de Dieu » (« Moïse, serviteur du Kérygme apostolique d'après Ac 3,22-26 », p. 23).

visé manifestement à englober l'ensemble des représentants du monde prophétique. Sans qu'il y ait reprise formelle des mêmes termes, on sent bien que les deux assertions (καὶ πάντες δὲ οἱ προφῆται ἐκ καὶ τῶν καθ' ἑξῆς) sont répétitives et martèlent une même idée, à savoir : montrer que tous les prophètes sans exception ont parlé et annoncé les jours où Dieu susciterait un prophète semblable à Moïse. Du même coup, on constate que le v. 24 se présente comme une sorte de conclusion ou d'épilogue au développement entrepris dans les versets précédents. En effet, après l'affirmation, au v. 20, que Dieu va envoyer de nouveau le Messie-Jésus et que cet envoi correspond, suivant le raisonnement des vv. 22-23, à l'accomplissement de la promesse faite par Dieu de susciter un prophète semblable à Moïse, le v. 24 vient justifier l'ensemble de ces affirmations en montrant que tous les prophètes, sans exception, en ont parlé et l'ont annoncé.

C'est d'ailleurs pourquoi la référence à Samuel⁶¹, comme point d'ancrage de l'affirmation, est pleine de sens puisque celui-ci est habituellement présenté comme le premier des grands prophètes établis par YHWH (1 S 3) et qui, après Moïse, inaugure la longue séquence des prophètes en Israël ; séquence qui s'étend jusqu'à Malachie (vers 450 av. J.C.)⁶². En d'autres termes, Samuel constitue le *terminus a quo* à partir duquel tous les autres prophètes ont en commun d'avoir annoncé la venue d'un prophète semblable à

⁶¹ La seule autre mention de Samuel dans les Actes se trouve dans le discours à la Synagogue d'Antioche de Pisidie (13,20).

⁶² J. D. G. DUNN, *The Acts of the Apostles*, p. 47.

Moïse. Paradoxalement, si l'affirmation d'Ac 3,24 ne souffre aucune exception — tous les prophètes ont parlé de ces jours-là —, elle demeure, du moins dans le cadre du discours, on ne peut plus vague. Jusqu'ici, et ce autant dans le discours à la Pentecôte (Ac 2) que dans celui-ci (Ac 3), la référence aux « dire » des prophètes ou aux dire de Dieu était, la plupart du temps, facilement identifiable (2,17-21 = Jl 3,1-5 ; 2,25-28 = Ps 16,8-11 ; 2,34-25 = Ps 110,1 ; 3,22-23 = Dt 18,15.18 et Lv 23,29 ; 3,25 = Gn 22,18). Par contre, dans le cas d'Ac 3,24, il demeure impossible de préciser à quelle parole du prophète Samuel (ou des autres prophètes qui lui ont succédé) Pierre fait référence.

Deux brèves remarques pour terminer. La première concerne l'ajout que comporte le v. 24 à propos des actions réalisées par les prophètes. Ces derniers ne font plus seulement que « parler » (le λαλέω dont il était question aux vv. 21-22), mais ils « annoncent » (ou « prédisent ») également. Il s'agit en fait de la première apparition du verbe καταγγέλλω dans les Actes, bien que ce verbe n'est pas sans rappeler au lecteur le composé προκαταγγέλλω du v. 18. Deuxièmement, il va de soi que l'expression « τὰς ἡμέρας ταύτας » utilisée à la fin du v. 24 évoque, par voie d'allusion, des expressions similaires rencontrées dans la citation de Joël présente dans le discours à la Pentecôte (2,17.18.20)⁶³. Enfin, il demeure toujours possible de faire le lien entre « ces jours-là » et le « maintenant » (νῦν) qui introduisait le

⁶³ Notons cependant une différence entre 2,18 qui utilise le démonstratif ἐκεῖνος et 3,24 qui utilise plutôt le démonstratif οὗτος.

début du second volet du discours. On doit cependant reconnaître que l'expression, telle qu'on la retrouve en 3,24, demeure imprécise quant au sens. Deux hypothèses de lecture sont possibles. Suivant la première, et à la lumière du rapprochement entre ce verset et le texte de Joël, « ces jours-là » désigneraient l'événement eschatologique du don de l'Esprit et les conséquences qui en découlent. Par contre, si l'on choisit de mettre en parallèle 3,24 et 3,17 (Καὶ νῦν), nous constatons que le thème dont il est question est celui des souffrances du Messie qui furent annoncées par les prophètes. Dans ce contexte, « ces jours-là » viseraient plus directement la mort souffrante et la résurrection de Jésus et le temps ainsi inauguré (v. 20).

Les vv. 25 et 26, qui constituent l'exhortation finale du discours, sont particulièrement intéressants pour nous puisque leur portée théo-logique émerge de manière évidente. Dieu (ὁ θεός) est le personnage central de chacun des versets et se présente comme un sujet actif qui réalise un certain nombre d'actions. Celles-ci, qui appartiennent toutes au passé (les verbes sont en effet à l'aoriste), se partagent pourtant suivant deux catégories déjà rencontrées lors de l'analyse du discours à la Pentecôte. La première, qui correspond au v. 25, renvoie aux actions réalisées par Dieu dans un *passé lointain* et concerne, entre autres, l'alliance conclue avec Abraham, tandis que la seconde, qui correspond au v. 26, évoque plutôt les actions accomplies par Dieu dans le passé *récent* que constitue la vie de Jésus de Nazareth.

Ainsi, dans un passé lointain (v. 25), Dieu se présente comme celui qui « a conclu » (διατίθημι) une alliance avec Abraham (et ultimement avec le peuple), par le biais des pères (πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν). En fait, une traduction littérale du début du v. 25 permet de déceler un jeu de mots qui porte, d'une part, sur le substantif « alliance » et, d'autre part, sur l'action même de faire alliance (ἡς διαθήκης ἧς διέθετο) : « Vous êtes les fils des prophètes⁶⁴ et de *l'alliance que Dieu a alliée* [...] ». Pour Pierre, il ne s'agit donc plus de citer Moïse, David, Joël ou l'un des prophètes, mais bien de remonter au-delà, c'est-à-dire jusqu'au « Père des croyants » pour rappeler la promesse que Dieu lui fit⁶⁵. À la première action, qui consiste à « s'allier » avec les pères, Dieu en pose une seconde en *disant* (λέγων) à Abraham qu'en sa postérité seront bénies toutes les familles de la terre. On aurait tort de minimiser le rôle d'Abraham dans le discours d'Ac 3 puisque ce dernier non seulement est mentionné au début et à la fin du discours (ce qui ressemble fort à une inclusion) mais également apparaît, dans ces deux cas, dans un contexte très clairement théo-logique (« *Le Dieu d'Abraham* [...] », v. 13 et « *l'alliance que Dieu a conclue* [...] lorsqu'il disait à *Abraham* [...] », v. 25).

⁶⁴ L'expression « fils des prophètes » ne se retrouve pas comme telle dans l'Ancien Testament.

⁶⁵ « Writing as a 'biblical historian' Luke does not need to Christianize the portrait of Abraham in any direct and obvious way. The Patriarch may remain the ancestor of Israel, the starting point of that sacred history of which the Gentile church is now the legitimate continuation » (N. A. DAHL, « The Story of Abraham in Luke-Acts », p. 85).

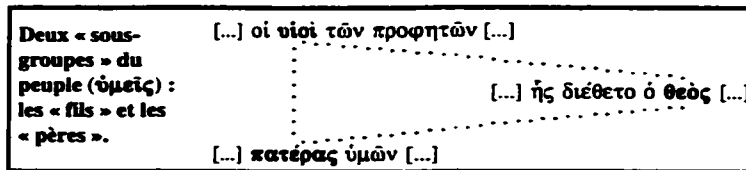
Alors que les versets précédents, notamment en 3,13.14.15.19, mettaient en évidence le rôle négatif du peuple dans la condamnation et la mise à mort de Jésus, le v. 25 prend une tournure résolument plus positive en rappelant que, malgré tout (et dans une perspective de continuité), le peuple demeure les fils des prophètes et de l'alliance que Dieu a jadis conclue avec les pères.

Et maintenant, qu'en est-il de la structure du v. 25 ? On observe tout d'abord que la première partie (avant l'introduction de la citation) commence et finit par une mention du peuple, désigné ici au moyen du pronom personnel ὑμεῖς : « Vous êtes » (ὑμεῖς ἐστε) et « Les pères de vous » (τοὺς πατέρας ὑμῶν). Cette mini-inclusion permet de mettre en relief les destinataires de l'action divine⁶⁶. Si Dieu agit, c'est ultimement en faveur du peuple. Et de même que Dieu et Jésus sont désignés par le locuteur du discours au moyen de titres variés (Seigneur, Juste, Prince de la vie, etc.), de même le peuple reçoit ici deux titres nouveaux « fils des prophètes » et « fils (sous-entendu) de l'alliance ». De plus, entre le début et la fin de 25a, on constate la présence d'une complémentarité verbale entre les termes « fils » (υἱοὶ) et « pères » (πατέρας) ; correspondance qui, en élargissant un peu, englobe le passé et le présent. Ce sont autant les générations du passé (les pères) que celles du présent (les fils) qui sont concernées par l'action de Dieu faisant alliance. D'ailleurs, le verbe διατίθημι, à

⁶⁶ Sur la présence du pronom personnel ὑμεῖς au début du discours (vv. 13-14) et à la fin (vv. 25-26), R. C. Tannehill affirme : « Thus the application of the message to this audience is especially emphasized, and this is particularly clear at the beginning and end of the speech » (« The Composition of Acts 3—5 », p. 220).

l'aoriste, et son sujet (ὁ θεός) se trouvent encadrés par les deux sous-groupes du peuple que constituent les fils et les pères.

Tableau 3.20 (v. 25)



Qui plus est, la formulation du v. 25a montre clairement que le peuple (ὕμεις) *est* (ἐστε) quelque chose (fils des prophètes et de l'alliance) uniquement parce que Dieu a, le premier, posé une action qui rend possible cet état.

La suite du verset vient d'ailleurs illustrer et préciser ce qui vient d'être dit. En effet, puisqu'en 25a il est question d'une alliance conclue par Dieu avec les pères, 25b exemplifie l'énoncé en faisant référence, en la personne d'Abraham, à l'un des pères de jadis (πατέρας), puis en proposant une brève citation de l'Écriture qui donne au lecteur un aperçu *du contenu* de cette alliance faite par Dieu (τῆς διαθήκης). La citation utilisée provient sans doute de Gn 22,18 (mais aussi peut être de Gn 26,4) et suit de près le texte de la LXX. Trois variantes ont toutefois été introduites. D'abord, le déplacement du verbe ἐνευλογέω qui, dans la citation de Gn apparaît immédiatement après la conjonction και, alors qu'en Ac 3,25b il se trouve inséré après la proposition « ἐν τῷ σπέρματι σου ». Deuxièmement, le sens

de ce même verbe se trouve modifié puisque, en Genèse, il s'agit d'un réflexif alors que dans le discours il s'agit plutôt d'un passif (« en ta postérité *se béniront* toutes les familles de la terre » (Gn 22,18), qui devient en Ac 3,25 « en ta postérité⁶⁷ *seront bénies* toutes les familles de la terre »). Plus significatif est le changement de « πάντα τὰ ἔθνη » de Gn 22,18 par la formule « πᾶσαι αἱ πατρίαι ». Ce changement a d'ailleurs été diversement interprété. Pour plusieurs, le fait de passer de « toutes les nations » à « toutes les familles » commande une lecture plus restrictive suivant laquelle la promesse viserait d'abord le peuple juif (alors que le maintien du terme « ἔθνη », lui, aurait permis, d'emblée, une lecture plus universaliste incluant les Gentils)⁶⁸. À notre connaissance, le seul indice littéraire qui pourrait appuyer cette lecture plus restrictive — et qui, personnellement, nous apparaît bien ténu — se trouve au début du v. 26 alors que Pierre signale que c'est à vous (ὕμῖν), c'est-à-dire au peuple juif,

⁶⁷ Le terme « postérité » traduit ici le grec σπέρμα. En ce sens, il désignerait Israël et, plus précisément, l'Israël « d'aujourd'hui », c'est-à-dire l'Israël dont il est question dans l'histoire racontée. Certains auteurs préfèrent pourtant voir dans ce terme une désignation du Christ lui-même. Si, d'emblée, une telle lecture ne doit pas être rejetée, il reste qu'elle se fonde essentiellement sur la ressemblance entre Ac 3,25 et Ga 3,16 où Paul utilise σπέρμα en se référant au Christ : « Or c'est à Abraham que les promesses furent adressées et à sa *postérité* (σπέρματι αὐτοῦ). L'Écriture ne dit pas : "et à ta postérité", comme s'il s'agissait de plusieurs ; elle n'en désigne qu'un : et à ta postérité, c'est-à-dire le Christ » (Ga 3,16). Mais, est-il acceptable, méthodologiquement parlant, d'interpréter les Actes des Apôtres par Paul ? Nous ne le croyons pas.

⁶⁸ Voir la position de C. L'Éplattienier qui, dans un premier temps, commence par affirmer que « cette citation [...] suggère l'élargissement de l'annonce de l'Évangile aux nations païennes » (*Le livre des Actes*, p. 51), mais qui s'empresse d'ajouter que pour l'heure « Pierre lui-même ne voit sans doute pas si loin (puisque) c'est aux descendants d'Abraham que le salut est annoncé en priorité parce qu'ils sont les héritiers directs de la promesse » (p. 51). Personnellement, nous croyons que l'interprétation la plus équilibrée à propos des changements introduits par Pierre dans la citation de Gn 22,18 se trouve dans le commentaire de I. H. MARSHALL, *The Acts of the Apostles*, p. 96 : « However, in view of the next verse ('to you first'), it is likely that the word 'families' is meant to refer to both Jews and Gentiles, although the reference to the Gentiles is at this stage a quiet hint ».

que la promesse a *d'abord* ou *en premier* lieu (πρῶτον) été destinée⁶⁹. Quoi qu'il en soit, ce thème de la promesse faite par Dieu et adressée à Israël (puis éventuellement aux Gentils ?) reprend ce qui avait été énoncé en 2,39 : « à vous, en effet, est la promesse et à vos enfants et à tous ceux qui sont au loin ». Pourtant, là encore la question des destinataires se trouvait posée puisqu'il s'agissait de savoir si les personnes étant « au loin » (πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν) visent les Juifs de la diaspora ou les Gentils.

Le v. 26, qui clôt le discours, présente certaines similarités avec le v. 25. Il débute de la même manière, soit par une référence au peuple exprimée au moyen du pronom personnel ὑμεῖς à la seconde personne du pluriel. Comme dans le cas du v. 25, la reprise du « vous » au début et à la fin du v. 26 indique la présence d'une inclusion. Enfin, Dieu demeure le personnage le plus actif du verset puisqu'il est le sujet de trois des quatre verbes. C'est lui qui « fait se lever/ressusciter » (ἀνίστημι), « envoie » (ἀποστέλλω) et « bénit » (εὐλογέω)⁷⁰. De ces actions, celles de « faire se lever/ressusciter (qui constitue une allusion à la résurrection. Voir 2,24.32 et 3,22)⁷¹ et « d'envoyer » sont dirigées vers Jésus, qui reçoit

⁶⁹ D'ailleurs, même cet indice peut être interprété de deux manières différentes dans la mesure où parler du peuple juif à qui la promesse a *d'abord* ou *en premier* été destinée, laisse supposer l'existence d'autres personnes (des unités ou un groupe, peu importe) à qui cette même promesse sera destinée *ensuite* ou *après*. Voir R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. vol. Two*, p. 55 (voir aussi les remarques aux p. 56-57 à propos d'une « progressive mission »), ainsi que R. C. TANNEHILL, « The Composition of Acts 3—5 », p. 220-221.

⁷⁰ Ce verbe était déjà présent au v. 25.

⁷¹ Dans ce contexte, le sens du verbe ἀνίστημι est manifestement polysémique puisqu'il peut désigner, soit l'acte par lequel Dieu « suscite » une personne pour une mission particulière (un prophète, un juge, un roi, etc.), soit, dans un sens plus technique, l'acte par lequel Dieu « ressuscite » Jésus. Dans le cas qui

pour la seconde fois le titre de « serviteur » (παῖς, voir v. 13). Bien que Jésus soit objet de l'action divine, il n'en demeure pas moins que ces deux verbes visent la foule. Si Dieu « suscite/ressuscite » et « envoie » son serviteur, c'est d'abord pour le peuple (ὑμῖν πρῶτον) et, plus précisément, pour que ce dernier, se trouvant dès lors « béni » (εὐλογούντα), puisse à son tour poser une action qui consiste à « se détourner » (ἀποστρέφειν) de ses « méchancetés » (τῶν πονηριῶν)⁷². Dès lors, l'enchaînement entre les diverses actions

nous occupe, le premier sens du verbe ἀνίστημι renverrait donc à la « carrière » terrestre de Jésus ou son ministère pré-pascal (Dieu l'ayant suscité comme prophète). Dans le second sens, c'est le mystère de la mort et de la résurrection de Jésus qui serait visé. Pour ceux qui lisent le v. 26 dans une perspective pascalle : R. J. DILLON, « The Prophecy of Christ and his Witnesses according to the Discourses of Acts », p. 549 ; M. DUMAIS, « Le langage des discours d'évangélisation des Actes : une forme de langage symbolique ? », p. 473 (note 17) ; J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres*, p. 243, 245, 249 ; J. DUPONT, « L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes », p. 293 ; P. S. MINEAR, *To Heal and to Reveal. The prophetic vocation according to Luke*, New York, Seabury Press, 1976, p. 106 ; R. F. O'TOOLE, « Parallels Between Jesus and Moses », p. 24 ; R. F. O'TOOLE, « Some Observations on ANISTEMI "I raise" in Acts 3:22,26 », dans *Science et Esprit*, 31 (1979), p. 85-92 [Dans cet article, l'auteur montre de manière convaincante — notamment en reprenant plusieurs des arguments de J. Dupont — que « to limit the meaning of anistemi in Acts 3 : 22,26 to Jesus' earthly life does not correspond with the context of these verses », p. 85] ; J. SCHLOSSER, « Moïse, serviteur du Kérygme apostolique d'après Ac 3,22-26 », p. 30 ; G. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, Vol. I, p. 330 ; F. SCHNIDER, *Jesus der Prophet* (Orbis biblicus et orientalis, 2), Freiburg, Universitätsverlag, 1973, p. 93. D. P. Moessner, pour sa part, rejette cette lecture puisqu'il affirme : « This 'raising up' most likely refers to Jesus' earthly mission or sending », (« 'The Christ Must Suffer' », p. 245). Il en est de même pour : J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt* (Neue Testament Deutsch, 5), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, p. 78 ; R. C. TANNEHILL, « The Functions of Peter's Mission Speeches in the Narrative of Acts », p. 405 [note 19] ; U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, p. 43, 137, 163.

⁷² Reconnaissons toutefois que le sens du verbe ἀποστρέφω demeure incertain, puisque celui-ci peut, d'un point de vue grammatical, être entendu, soit de manière transitive, soit de manière intransitive. Autrement dit, faut-il comprendre que c'est le sujet interpellé, c'est-à-dire la foule, qui doit, d'elle-même, se détourner de ses méchancetés ou, faut-il plutôt entendre ce verbe de manière strictement théologique, en ce sens que c'est Dieu qui, par la médiation du Christ, permettrait le « détournement » des méchancetés ? Personnellement, nous optons pour le premier sens, et ce pour trois raisons. 1- La position du sujet accentué ἕκαστον laisse entendre que c'est bien « chacun » des membres du peuple qui doit poser l'action qui consiste à se détourner de ses méchancetés (voir aussi le pronom personnel ὑμῶν qui qualifie le substantif πονηριῶν). 2- La référence au « détournement des méchancetés » du peuple rappelle ce qui a été précédemment affirmé à ce

apparaît assez clairement : à l'origine de tout il y a Dieu qui agit directement sur son serviteur (en le suscitant/ressuscitant et en l'envoyant). Ces deux actions entraînent à leur tour une action de second degré par laquelle le peuple se trouve béni. Enfin, cette bénédiction a pour effet de provoquer une nouvelle action, cette fois de la part du peuple, et qui consiste à se détourner de sa méchanceté. Du point de vue de la structure, il semble que cet enchaînement, entre les actions et les personnages qui les exécutent, soit exprimé par l'utilisation massive de pronoms personnels qui servent à désigner tantôt Dieu, tantôt la foule. Ainsi traduit de manière très littérale, on observe que c'est pour le peuple, c'est-à-dire pour vous (ὕμιν) que Dieu suscite le serviteur de lui (αὐτοῦ) et envoie lui (αὐτόν) afin de bénir vous (ὕμᾶς) et qu'ainsi vous vous détourniez de la méchanceté de vous (ὕμῶν).

Tableau 3.21 (v. 26)

	Verbes	Dieu — Jésus		Pronoms personnels	
		ὁ θεός	τὸν παῖδα	ὕμιν	πρῶτον
Action posée par Dieu	ἀναστήσας ἀπέστειλεν	ὁ θεός	τὸν παῖδα	αὐτοῦ αὐτόν	
Action de Dieu décou- lant des 2 précédentes	εὐλογοῦντα			ὕμᾶς	ἐν τῷ
Action posée par le peuple	ἀποστρέφειν	ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν		ὕμῶν.	

sujet dans le discours, surtout au v. 19 (μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἀμαρτίας), et également dans le discours à la Pentecôte (2,38). Dans les deux cas (3,19 et 2,38), c'est d'abord d'une action de la foule dont il est question. 3- On doit enfin reconnaître que, si l'auteur impliqué des Actes connaît l'idée de la μετάνοια comme initiative ou don divin, il reste que la perspective qui domine largement dans son œuvre est celle d'une conversion comme exigence fondamentale de la vie chrétienne.

À la différence du discours à la Pentecôte, celui d'Ac 3 se termine sans aucune référence particulière à la réaction des auditeurs. Cette réaction viendra plus tard, c'est-à-dire en 4,4.

2.3. Conclusion

L'analyse du contenu et de la structure d'Ac 3,12-26 nous autorise à dégager quatre conclusions, qui porteront respectivement sur la structure globale du discours, la place occupée par Dieu dans celui-ci, l'importance de la foule, et enfin la place tenue par Jésus dans ces versets.

- 2.3.1. Rappelons tout d'abord la division bi-partite du discours (vv. 12-16 et vv. 17-26) et le rôle joué par la double particule *καὶ ὡν* dans le raccordement de ces deux volets. Du point de vue thématique, le lien entre les vv. 12-16 et 17-26 est bien assuré par l'introduction, au v. 17, du motif de l'« ignorance des frères » qui renvoie directement aux actions de la foule décrites dans la première partie, actions qui ont conduit à la mort de Jésus de Nazareth (vv. 13.14.15). Quant au premier volet (vv. 12-16), il est lié au récit qui précède par la double référence à la scène de la guérison de l'infirme. D'abord au v. 12 (« [...] que nous ayons *fait marcher cet homme* »), puis au v. 16 (« [...] ce nom *vient d'affermir cet homme* [...] »). Sans qu'il y ait ici une reprise exacte des mêmes termes, on peut à tout le moins parler d'une inclusion quant au thème abordé.
- 2.3.2. Il nous semble avoir également démontré la place importante occupée par Dieu dans la structure d'Ac 3,12-26. Retenons premièrement la présence de celui-ci aux trois endroits stratégiques suivants, 1- au début du discours (« Le *Dieu* d'Abraham, d'Isaac et de Jacob [...] », v. 13), 2- au début du second volet (« *Dieu*, ce qu'il

avait annoncé d'avance [...] », v. 17), 3- au dernier verset (« Pour vous d'abord, Dieu a fait lever son serviteur [...] », v. 26). La présence de deux énoncés théologiques aux extrémités fait en sorte que l'ensemble du discours est encadré par une grande inclusion qui porte sur Dieu.

Comme dans le discours à la Pentecôte, la référence à l'action de Dieu qui ressuscite Jésus est bien attestée. À cet égard, trois références (vv. 13.15.26), dont l'une au début du discours et l'autre à la fin, méritent d'être rappelées. Celle du v. 13 tout d'abord, avec sa mini-structure concentrique dans laquelle le verbe *δοξάζω* (dont Dieu est le sujet) constitue la pointe émergente. Puis celle du 26 : « Pour vous d'abord, Dieu a fait lever son serviteur ». Dans ce cas, on se rappellera du double sens que peut prendre le verbe *ἀναστήσας*.

Mentionnons également le v. 18, qui débute par la formule *ὁ δὲ θεός*, et qui joue un rôle théo-logique important, surtout avec ses deux verbes qui renvoient au schéma annonce/accomplissement (*προκαταγγέλλω* et *πληρόω*). Ce verset, qui fait également inclusion avec 3,21 par la reprise formelle de trois termes (*διὰ — στόμα — προφήτης*), souligne le caractère médiatisé de la parole divine qui s'est fait entendre par la bouche de *tous* les prophètes.

La relation de Dieu avec les prophètes est également mise en relief dans les vv. 22-23, avec la double reprise du terme *προφήτης* au début et à la fin, mais également avec la mention explicite de deux prophètes : Moïse (v. 22) et Samuel (v. 24). Bref, la concentration de ce terme dans les vv. 18-24 assure l'unité de cet ensemble et indique également l'un des thèmes importants du discours⁷³. Par ailleurs, nous avons démontré que la construction du v. 22 se présentait sous la forme d'un chiasme dont la pointe émergente est précisément occupée par l'expression « Seigneur Dieu ».

Ce rôle de premier plan qu'occupe, dans le discours, Dieu et ses prophètes, nous a aussi conduit à être attentif à la répétition des verbes liés à la parole et à l'écoute : « tout ce dont Dieu *a parlé* » (v. 21) ; « Moïse *a dit* » (v. 22) ; « vous *écouter*ez » (v. 22) ; « ce *qu'il dira* à vous » (v. 22) ; « Et toute personne qui *n'écouter*a pas » (v. 23) ; « Tous les prophètes [...] *ont parlé* » (v. 24). Cette

⁷³ Le terme *προφήτης* sera également repris aux vv 24.25.

concentration de termes synonymes (dire/parler) et complémentaires (parler/écouter) révèle certainement l'un des thèmes majeurs d'Ac 3,12-26.

Enfin, les vv. 25-26 font massivement référence à Dieu et à son action envers le peuple. Il est notamment question de l'alliance qu'il a jadis conclue avec les pères, en la personne d'Abraham. Nous avons d'ailleurs noté que ce dernier était présent au début et à la fin du discours (vv. 13 et 25) et, chaque fois, dans un contexte théo-logique (« Le Dieu d'Abraham », v. 13 ; « lorsque Dieu dit à Abraham », v. 25). Enfin, dans le dernier verset du discours, Dieu demeure un sujet éminemment actif puisqu'il est présenté comme l'auteur des trois actions suivantes : envoyer, faire lever, bénir.

Retenons, à titre de conclusion provisoire, que l'analyse de la structure et du contenu d'Ac 3 montre à quel point le personnage Dieu est bien présent dans l'ensemble des versets qui composent ce discours et que son rôle est loin d'être marginal. On le retrouve, en effet, derrière la très grande majorité des événements narrés aux vv. 13,15,18,19-20,22,25-26. Il faudrait donc apporter des nuances ou, à tout le moins, compléter l'affirmation de P. Walaskay qui affirme que, dans le discours de Pierre au Temple, « the reader encounters [...] an early confessional statement about the person and work of Jesus Christ — a christological confession »⁷⁴. Si, pour reprendre les mots de l'auteur, il y a effectivement une « confession » christologique dans le discours (voir 2.3.4), celle-ci ne doit pas nous conduire à occulter ou à minimiser la « confession » théo-logique qui nous apparaît, elle aussi, fort importante.

- 2.3.3. L'analyse de la structure a également permis de voir à quel point la foule, auditrice du discours, occupe une place importante dans l'ensemble des vv. 12-26. À plusieurs reprises et de différentes manières, il est fait mention de celle-ci. Par exemple, de manière explicite, la foule est mentionnée au point de départ du discours (ἄνδρες Ἰσραηλίται v. 12), puis au v. 17 (ἀδελφοί), qui marque le début du second volet.

L'importance de la foule, comme protagoniste d'actions négatives, est également bien attestée dans les vv. 13-14, avec les trois verbes παραδίδωμι, ἀρνέομαι et αἰτέω,

⁷⁴ P. W. WALASKAY, *Acts*, p. 51.

disposés sous forme de chiasme abb'c, mais surtout avec la triple répétition du pronom ὑμεῖς à laquelle correspond la triple mention de Jésus au verset suivant. Par la suite, le peuple est désigné au moyen de verbes à la deuxième personne du pluriel (θεωρεῖτε, οἶδατε, μετανοήσατε, ἐπιστρέψατε) et aussi par le pronom personnel ὑμεῖς répété en tout seize fois (vv. 13.14.16.17.19.20..22.25.26). Parmi ces références, retenons les trois cas suivants où le terme ὑμεῖς joue un rôle structurant évident, soit parce qu'il est répété au début et à la fin d'un verset (inclusion), soit parce qu'il est manifeste que l'action de Dieu est explicitement dirigée vers la foule. Ainsi en est-il au v. 14 (*Vous*, d'une part [...] être gracié *pour vous* ») (inclusion), au v. 22 (« un prophète *pour vous* [...] le Seigneur Dieu *de vous* [...] d'entre les frères *de vous* [...] ce qu'il dira à *vous* »), au v. 25 (« *Vous* êtes les fils [...] les pères *de vous* »), et enfin au v. 26 (« *Pour vous* [...] *vous* bénissant [...] des méchancetés *de vous* ») (inclusion).

- 2.3.4. Comme dans le discours à la Pentecôte, Jésus n'apparaît pratiquement jamais seul, mais plutôt en relation avec d'autres personnages qui ont comme particularité de poser une/des action(s) dont il est l'objet. Ainsi est-il *suscité* par Dieu (vv. 22.26), *livré, renié et tué* par la foule (vv. 13-15), *glorifié et/ou ressuscité* par Dieu (vv. 13.26), *reçu au ciel* (v. 21) puis à nouveau *envoyé* (v. 20) parce que *désigné* par Dieu (v. 20). Plusieurs personnages sont également présentés comme ayant parlé de Jésus, soit directement, soit indirectement : Dieu (v. 18), les prophètes (v. 18), Moïse (v. 22), Samuel et tous les prophètes (v. 24).

Le seul cas où Jésus apparaît comme le protagoniste d'une action, se trouve au v. 16. Pierre rappelle alors à ses auditeurs que c'est la foi au nom de Jésus qui a guéri l'infirmes de naissance. Nous avons d'ailleurs vu que la pointe émergente du v. 16 était occupée par « τὸ ὄνομα αὐτοῦ » et que la disposition formelle des termes « nom » et « foi » se présentait sous la forme d'une structure concentrique de type abb'a.

3. Caractérisation de la figure narrative de Dieu en Ac 3,12-26

L'analyse faite dans les pages précédentes nous ayant permis de dégager la structure du discours d'évangélisation d'Ac 3,12-26, nous pouvons maintenant passer à l'étape suivante qui consiste à dégager la présentation de Dieu faite par l'auteur impliqué dans ces même quinze versets. Ce faisant, nous continuerons, suivant ce qui a été entrepris au chapitre II, à nous interroger sur la manière dont le lecteur participe ou coopère au « déchiffrement » de la figure narrative de Dieu. De plus, nous garderons présents à l'esprit les résultats de l'analyse caractérielle de Dieu obtenus lors de l'étude du discours à la Pentecôte (Ac 2,14-40), afin de voir dans quelle mesure et suivant quelle(s) perspective(s) l'auteur impliqué modifie, complète, nuance, ou renforce sa manière de présenter Dieu. En d'autres termes, l'analyse d'un second discours d'évangélisation devrait déjà nous permettre de mettre en évidence quelques-unes des caractéristiques ou des constantes de la théo-logie des discours d'évangélisation tout en précisant les éléments nouveaux développés par le discours au Temple.

Cet effort de caractérisation de la figure narrative de Dieu dans le deuxième discours d'évangélisation se fera en suivant les neuf étapes suivantes. Tout d'abord, nous allons à nouveau examiner les titres par lesquels Dieu est désigné dans le discours (3.1). Puis, nous considérerons plus attentivement les actions posées par Dieu (3.2). Nous réfléchirons ensuite sur cette catégorie théo-logique qu'est le *plan de Dieu* et nous verrons

comment celle-ci fait appel à une série d'analepses internes et externes (3.3). Les trois points précédents nous conduiront, dans une quatrième étape, à réfléchir sur les liens entre Dieu et les prophètes (3.4). Cinquièmement, nous nous demanderons si, après avoir parlé autrefois par les prophètes, Dieu continue toujours de se faire entendre (3.5). Par la suite, nous verrons comment Dieu parle de lui-même à travers le contenu des paroles prophétiques (3.6). Nous terminerons l'analyse de la figure narrative de Dieu en examinant successivement les deux questions suivantes : la place de la christologie par rapport à la théo-logie des discours (3.7) puis, la manière dont s'exerce la fonction prophétique par laquelle Dieu se fait entendre (3.8). Une synthèse viendra rassembler les résultats de ces analyses (3.9)

3.1. Les titres donnés à Dieu

3.1.1. Le titre θεός

Comme pour le discours à la Pentecôte (Ac 2) le premier titre théo-logique rencontré par le lecteur est celui de ὁ θεός. Ce titre revient en tout à dix reprises (vv. 13 (4 fois).15.18.21.22.25.26) et est distribué de manière égale dans chacun des deux volets du discours (5 fois en 3,12-16 et 5 fois en 3,17-26). De ces dix reprises, nous remarquons que huit sont présentes dans les paroles de Pierre, tandis qu'une seule, celle du v. 22, se trouve

dans une citation biblique (Dt 18,15 = « Le Seigneur votre Dieu »), et une autre, celle du v. 13, renvoie à la formule bien attestée dans le livre de l'Exode (Ex 2,24 ; 3,6.15.16, etc. = « Le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob »).

Précisons que les onze premiers versets du chapitre trois qui raconte la guérison de l'infirmes ne mentionnent jamais Dieu directement. Celui-ci n'apparaît jamais comme l'auteur d'une action précise. Tout au plus retrouve-t-on la double mention du titre θεός dans l'expression « loué Dieu » (αἰνῶν τὸν θεόν, v. 8 et αἰνοῦντα τὸν θεόν, v. 9).

Si la première occurrence du titre θεός apparaît dès le début du discours (v. 13), nous observons également qu'à cette occasion Dieu est présenté à partir des relations qu'il entretient avec d'autres personnages. Au point de départ donc, les quatre premières occurrences du titre θεός sont toujours suivies d'un autre substantif donné au génitif (trois noms propres et un nom commun), de telle sorte que le Dieu dont il est ici question est celui d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et des pères. Cette manière de présenter Dieu, comporte une ressemblance et une dissemblance par rapport à ce qui avait été observé dans le discours à la Pentecôte. La ressemblance consiste en ce que, dans les deux cas, la première apparition du mot Dieu est mise en rapport avec une citation de l'Écriture. Dans le discours à la Pentecôte, il s'agissait du texte de Joël (2,17 = Jl 3,1-5), tandis qu'en Ac 3, il s'agit d'une expression qui, sans désigner de manière aussi précise un unique texte de l'Ancien Testament, constitue tout de même une formule présente en Exode 2,24 ; 3,6.15.16 ; 4,5 ;

6,3.8. En d'autres termes, chacune des premières apparitions du titre θεός, tant dans le discours à la Pentecôte que dans celui au Temple, fait appel à la mémoire croyante du lecteur et semble avoir pour fonction d'indiquer à ce dernier la continuité qui existe entre le « Dieu des pères » d'une part, et le Dieu qui « a relevé Jésus d'entre les morts » d'autre part. Dans les deux cas, il s'agit de bien montrer que le lecteur n'a pas affaire à un « nouveau » Dieu mais au Dieu qui s'est jadis révélé à Israël⁷⁵. On peut pousser la comparaison plus loin en notant que, dans le discours d'Ac 2, le titre θεός est mis en rapport avec un texte prophétique (Joël), tandis qu'en Ac 3 il s'agit d'un texte du Pentateuque (Exode). Ainsi, dès lors qu'il s'agit de désigner Dieu pour la première fois, les deux premiers discours d'évangélisation ont comme caractéristique de faire appel à ces deux parties importantes de l'Écriture que sont les Prophètes et la Loi. En ce qui a trait à la différence entre les deux discours, on notera que, si la première référence théo-logique d'Ac 2 présentait d'abord une action de Dieu, en l'occurrence une prise de parole (λέγει ὁ θεός 2,17), le discours au Temple, pour sa part, insiste plus sur l'identité de Dieu, sur ce qu'il est. Encore faut-il préciser que cette identité s'exprime en termes relationnels, c'est-à-dire en fonction des liens que Dieu entretient avec d'autres personnages : il est le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et des Pères (3,13).

⁷⁵ C'est ce qu'exprime R. F. O'Toole lorsqu'il dit que « Luke wants to portray a continuity in God's salvific concern for his people who are now the Christians. Salvation flows through Abraham, Moses, Jesus and his followers » (« Parallels Between Jesus and Moses », p. 28).

Quant aux six autres occurrences du titre θεός présentes dans le discours, elles sont toutes mises en rapport avec une action accomplie par Dieu. Ainsi est-ce lui qui a *glorifié* (v. 13), *réveillé* (v. 15), *annoncé* (v. 18), *parlé* (v. 21), *suscité* (v. 22), *fait alliance* (v. 25) et enfin *fait lever* (ou suscité) puis *envoyé* son serviteur (v. 26). Pour l'instant, contentons-nous de signaler que, suivant la double division du discours que nous avons proposée, la première action de Dieu mentionnée dans le premier volet (vv. 12-16) et la dernière action qu'il accomplit dans le deuxième volet (vv. 17-26), portent sur la résurrection de Jésus⁷⁶. Si l'on considère maintenant le début du second volet (v. 17) nous observons que la première action de Dieu, qui est liée à la parole, vise également Jésus puisqu'elle consiste à annoncer, par les prophètes, les souffrances du Christ. Bref, Dieu est explicitement nommé au début (v. 13), au milieu (v. 17) et à la fin du discours (v. 26), comme le protagoniste d'actions qui visent Jésus de Nazareth.

Tableau 3.22

	DIEU	ACTIONS	JÉSUS
v. 13 (début 1 ^{ère} partie)	ὁ θεός [...]	ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ	Ἰησοῦν
v. 18 (début 2 ^e partie)	ὁ δὲ θεός.	ἃ προκατήγγειλεν διὰ [...] τῶν προφητῶν παθεῖν τὸν	χριστὸν αὐτοῦ
v. 26 (fin 2 ^e partie)	ὁ θεός	(ἀναστήσας)	τὸν παῖδα αὐτοῦ

⁷⁶ Cette affirmation suppose que l'on accepte de lire le verbe « ἀναστήσας » comme se référant à la résurrection de Jésus et non uniquement à son ministère terrestre. Voir nos remarques sur la valeur polysémique de ce verbe : p. 282, note 71.

3.1.2. Le titre κύριος

Si nous considérons maintenant l'utilisation du titre κύριος dans le discours, nous constatons tout d'abord que celui-ci ne revient que deux fois (v. 20 et v. 22), et qu'à la différence d'Ac 2,14-40, ce titre sert exclusivement à désigner Dieu. Car si, tout au long du discours, Jésus reçoit plusieurs titres, dont certains sont nouveaux pour le lecteur (Serviteur, Prince de la vie, etc), celui de « Seigneur » ne lui est jamais attribué. La difficulté rencontrée dans le discours à la Pentecôte à propos de l'identification théo-logique ou christologique du titre κύριος, a donc disparu. En Ac 3,14-26, ce titre n'est ni polysémique, ni ambigu⁷⁷.

Des deux occurrences du titre κύριος présentes dans le discours, la première se retrouve au v. 20 dans l'expression « προσώπου τοῦ κυρίου ». Il est alors question des « moments de rafraîchissement » (καιροὶ ἀναψύξεως) qui doivent venir de la « face du Seigneur ». La suite du verset précise qu'à la venue de ces « moments de rafraîchissement » succédera un temps nouveau qui coïncidera avec un nouvel envoi de Jésus : « [...] et qu'il envoie (ἀποστείλῃ) le Messie Jésus, celui qui a été désigné (προκεχειρισμένον) pour vous ». La structure de la phrase montre que le sujet du verbe ἀποστέλλω, c'est-à-dire celui qui doit

⁷⁷ Voir chap II, p. 139-156. Il faut par ailleurs reconnaître que le récit de la guérison et le discours lui-même répètent à trois reprises que ce qui a guéri l'infirmes c'est le nom de Jésus (3,6.16 (2 fois)). C'est donc le nom de Jésus qui, très concrètement, *sauve* l'infirmes de naissance. Or, dans la mesure où l'on se rappelle l'affirmation faite en 2,21 (« et quiconque invoquera *le nom du Seigneur* sera sauvé »), le lecteur peut

envoyer le Messie Jésus, c'est Dieu, désigné ici par le biais du titre κύριος de l'expression προσώπου τοῦ κυρίου. L'autre référence au titre « Seigneur » provient de la citation de Lv 18,15 reprise au v. 22 du discours. Dans ce cas, le substantif κύριος a la particularité d'être accolé au titre θεός, traduisant ainsi l'expression hébraïque יהוה אלהים.

3.1.3. Conclusion sur les titres théo-logiques d'Ac 3

C'est sous la forme de sept affirmations que nous concluons ces réflexions sur le langage explicite servant à désigner Dieu dans le discours d'Ac 3.

1- De la triade traditionnelle θεός, κύριος, πατήρ, seuls les deux premiers titres sont repris dans le discours de Pierre au Temple⁷⁸. 2- La majorité des titres est concentrée dans les paroles propres de Pierre, tandis que seules deux occurrences de θεός et une de κύριος se retrouvent dans des citations de l'Ancien Testament. 3- Le titre θεός est dominant (avec ses 10 occurrences), et il sert exclusivement, comme en Ac 2,14-40, à désigner Dieu. 4- Dieu est explicitement désigné au début, au centre et à la fin du discours comme un personnage posant des actions dont Jésus de Nazareth est le bénéficiaire. 5- Les deux occurrences du titre κύριος ne posent aucune difficulté d'identification particulière, comme ce fut le cas dans le discours à la Pentecôte, et servent exclusivement à désigner Dieu. 6- Si l'on observe une

dès lors fort bien relire ce verset en comprenant que le Seigneur dont il était question en 2,21, s'il pouvait servir à désigner Dieu, peut être également — et légitimement — attribué à Jésus de Nazareth.

forte concentration de titres théo-logiques dans le discours d'Ac 3, on remarque que la section narrative qui précède et qui décrit la guérison de l'infirmes (une section pourtant intimement liée au discours)⁷⁹ en est, pour sa part, pratiquement dépourvue⁸⁰. 7- Enfin, alors que le discours présente le peuple et Jésus recevant de nouveaux titres⁸¹, Dieu, lui, n'en reçoit aucun et est désigné par des titres déjà rencontrés dans le discours d'Ac 2 (à l'exception de πατήρ). Bref, l'ensemble des résultats peut être résumé dans le tableau suivant.

Tableau 3.23

	Ac 2,14-40			Ac 3,12-26		
	T ⁸²	P	C	T	P	C
θεός	10	10	0	10	8	2
κύριος	5 ⁸³	1 ⁸⁴	4	2	1	1
πατήρ	1	1	0	0	0	0

⁷⁸ Voir nos remarques sur l'utilisation du titre πατήρ, Chap II, p. 157-158.

⁷⁹ Sur l'unité du récit et du discours, voir les remarques faites plus bas aux p. 356-358.

⁸⁰ Voir la double reprise de l'expression « loué Dieu » aux vv. 8 et 9.

⁸¹ Peuple = fils des prophètes, fils de l'alliance (v. 25). Jésus = serviteur (vv. 13.26), le saint, le juste (v. 14), l'initiateur de la vie (v. 15), etc.

⁸² T = total des occurrences dans le discours ; P = occurrence(s) présente(s) dans les paroles propres de Pierre ; C = occurrence(s) présente(s) dans une citation de l'Ancien Testament.

⁸³ Nous comptons ici les trois occurrences du titre κύριος qui désignent Dieu de manière exclusive ou univoque (v. 25, v. 34 (le premier κύριος) et v. 39). Nous ajoutons le cas du v. 21 où le sens du titre est polysémique et sert à désigner soit Dieu, soit Jésus, ainsi que le v. 20 (« Jour du Seigneur ») dont la portée est également théo-logique.

⁸⁴ Ac 2,39.

3.2. Les actions posées par Dieu

L'analyse de la structure du discours a notamment permis de montrer le rôle déterminant joué par Dieu et par la foule⁸⁵, ces deux « personnages » entrant fréquemment en relation l'un avec l'autre⁸⁶ et l'action des premiers s'opposant souvent à l'action du second (par exemple : « l'initiateur de la vie que *vous aviez tué*, Dieu *l'a réveillé des morts* » v. 15). Or, l'examen des verbes du discours confirme cette remarque structurelle. En effet, en cherchant à déterminer le sujet grammatical des cinquante-deux verbes dont le discours est composé, on remarque que c'est effectivement la foule, avec dix-sept verbes⁸⁷, puis Dieu, avec au moins treize verbes (peut-être quinze), qui sont les personnages les plus actifs. Pour l'instant, nous centrerons notre attention sur les verbes dont Dieu est le sujet afin de voir ce que ce dernier accomplit et aussi comment il l'accomplit.

⁸⁵ Voir la deuxième (2.3.2) et la troisième conclusion (2.3.3), p. 285-288.

⁸⁶ À titre d'exemple, on n'a qu'à noter les nombreux verbes dont Dieu est le sujet et qui présentent ce dernier comme faisant quelque chose *pour* le peuple : 1- la guérison est faite au nom de Jésus « en face de *vous tous* » (ἀπέναντι πάντων ὑμῶν v. 16) ; 2- le Messie Jésus est désigné par Dieu *pour vous* (ὑμῖν v. 20) ; 3- le Seigneur suscite un prophète *pour vous* (ὑμῖν v. 22) ; 4- Dieu a fait lever son serviteur *pour vous* (ὑμῖν), etc.

⁸⁷ La liste des verbes dont le peuple (ou la foule) est sujet se présente ainsi : v. 12 = θαυμάζετε, ἀτενίζετε ; v. 13 = παρεδώκατε, ἠρνήσασθε ; v. 14 = ἠρνήσασθε, ἠτήσασθε ; v. 15 = ἀπεκτείνετε ; v. 16 = θεωρεῖτε, οἶδατε ; v. 17 = ἐπράξατε ; v. 19 = μετανοήσατε, ἐπιστρέψατε ; v. 22 = ἀκούσεσθε ; v. 23 = ἔσται, ἀκούση, ἐξολεθρευθήσεται [puisque les 4 verbes des vv. 22-23 font partie d'une citation, il faut préciser qu'ils visent, dans leur sens premier, le peuple à qui, dans les temps jadis, Dieu s'est adressé par la bouche de Moïse. Dans le contexte du discours toutefois, il semble que ces verbes s'appliquent désormais à la foule qui est témoin de la guérison de l'infirmes et qui est auditrice du discours] ; v. 25 = ἔστε.

3.2.1. *Que fait Dieu ?*

Commençons tout d'abord par une simple nomenclature des verbes dont Dieu est le sujet : il « a glorifié » (v. 13 — δοξάζω), « a réveillé » (v. 15 — ἐγείρω), « avait annoncé » (v. 18 — προκαταγγέλλω), « a accompli » (v. 18 — πληρώω), « envoie » (v. 20 — ἀποστέλλω), « a parlé » (v. 21 — λαλέω), « suscitera » (v. 22 — ἀνίστημι), « a allié » (v. 25 — διατίθημι), « a dit (disant) » (v. 25 — λέγω), « a fait lever (ayant fait lever ou susciter) » (v. 26 — ἀνίστημι), « a envoyé » (v. 26 — ἀποστέλλω), « bénir (bénissant) » (v. 26 — εὐλογέω). Cette liste serait incomplète si l'on ne signalait pas la présence du verbe « δεῖ » du v. 21 dont le sens et la portée sont théologiques⁸⁸.

À ces treize verbes, il faut ajouter deux cas litigieux, c'est-à-dire deux cas où le sujet du verbe pourrait bien être Dieu, sans pour autant que cela soit dit clairement. Au v. 19 tout d'abord, le lecteur peut s'interroger à propos de celui à qui échoit la fonction de pardonner ou d'effacer les péchés (εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας). S'agit-il de Dieu ou de Jésus ? Le texte indique seulement que le peuple, de son côté, est invité à poser deux actions (μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε), et que celles-ci doivent conduire au pardon des péchés. Il reste que cette fonction de pardonner, pour autant qu'on admette l'existence d'un lecteur impliqué familier avec la pensée religieuse juive et le texte de la LXX, revient traditionnellement à Dieu. Lui seul, dans l'Ancien Testament, a le pouvoir de remettre les

péchés. Puisque tout péché était considéré comme une entorse à la Loi divine, et donc comme une offense à Dieu, lui seul pouvait pardonner l'offense qui lui était faite.

Le second verbe qui pose difficulté se trouve en Ac 3,20. L'examen de la structure de ce verset a permis de montrer que celui-ci était construit autour de deux affirmations, dont la première porte sur la venue des « moments de rafraîchissement » (καιροὶ ἀναψύξεως) et la seconde sur l'envoi du Messie Jésus. Or, s'il est clair que Dieu est l'auteur ou le sujet de ce nouvel envoi de Jésus (v. 20b), le début du verset qui porte sur la venue des « moments de rafraîchissement » est moins clair (ὅπως ἂν ἔλθωσιν καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου, 20a). Le sujet du verbe ἔλθωσιν est en effet désigné par l'expression « καιροὶ ἀναψύξεως », tandis que le complément du verbe se trouve précisé dans la proposition « ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου ». Ainsi, bien que Dieu ne soit pas le sujet grammatical du verbe « envoyer », il reste que le sens de la proposition est théo-logique.

3.2.2. *Essai de classement des actions selon la chronologie*

Si l'on reprend, maintenant, chacune des actions théo-logiques et qu'on tente de les classer selon une séquence chronologique, nous constatons que Dieu agit à quatre moments ou quatre époques distinctes : 1- le passé éloigné, 2- la passé récent, 3- le futur proche et, enfin, 4- le futur éloigné. Appartiennent à la première catégorie les actions qui renvoient

⁸⁸ Voir p. 263-264.

aux prises de parole divine *via* l'intermédiaire des prophètes de jadis (vv. 18.21.24) ainsi que les actions qui concernent l'alliance conclue autrefois avec les Pères (v. 25). Appartiennent à la seconde catégorie, les actions qui ont trait, soit directement, soit indirectement, à la résurrection/glorification de Jésus (vv. 13.15.26).

Quant aux actions qui appartiennent au futur, celles-ci sont plus difficiles à classer, surtout si l'on tente de les répartir entre un futur dit « proche » et un autre dit « éloigné ». On remarque d'abord que ces actions sont, pour l'essentiel, concentrées dans les vv. 19-21 du discours. L'analyse de la structure faite précédemment, a permis de voir que du « repentir et de la conversion » du peuple, évoqués au v. 19a, doivent découler trois conséquences à la portée résolument théo-logique⁸⁹ : 1- l'effacement des péchés (v. 19b)⁹⁰, 2- la venue des moments de rafraîchissement (v. 20a) 3- l'envoi du Messie Jésus (v. 20b). Ces trois conséquences appartiennent au « futur proche », puisque le texte ne permet pas de supposer l'existence d'un délai entre l'action du peuple qui se repent et se convertit d'une part, et l'action de Dieu qui efface le péché, permet la venue des moments de rafraîchissement et envoie le Messie, d'autre part. L'utilisation de la préposition *εις* (v. 19b) et des conjonctions *ὅπως* et *καί*, devant chacune des actions théo-logiques évoquées, montre bien l'enchaînement entre celles-ci et les actions qui dépendent du peuple (v. 19a). Une

⁸⁹ Voir p. 260.

difficulté de taille émerge pourtant dès lors que l'on passe au v. 21 où il est question de Jésus qui doit (δεῖ = verbe théo-logique) être reçu au ciel (δέξασθαι) jusqu'au temps de la restauration de tout (χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων). Dans ce cas, il s'agit manifestement d'une action de Dieu qui appartient à un futur « plus éloigné » que celui évoqué par les vv. 19-20. On voit par ailleurs assez mal comment conjuguer ces deux affirmations apparemment contradictoires, dont la première veut que l'envoi (ἀποστείλῃ) du Messie Jésus dépende du repentir et de la conversion du peuple (v. 19-20) et la seconde veut que le même Jésus soit reçu au ciel jusqu'au temps de la restauration (v. 21)⁹¹. Comment quelqu'un qui doit être reçu au ciel jusqu'au temps de l'apocatastase peut-il, en même temps, être envoyé (ἀποστείλῃ) à ceux qui se seront repentis et convertis ? Faut-il lire ces deux versets comme faisant référence à deux types de présence du Messie, l'une ponctuelle destinée à ceux qui se convertiraient et une autre, distincte de la première, qui marquerait le temps de la restauration de tout ? Faut-il plutôt comprendre que le temps de la restauration est en train d'arriver et que, pour cette raison, Pierre peut déjà parler d'envoi du Messie Jésus (le ciel n'ayant plus à l'accueillir) ? Bref, si diverses hypothèses de lecture sont envisageables, il

⁹⁰ Le pardon des péchés étant lié au repentir et à la conversion, on doit donc admettre que c'est dans la mesure où le peuple posera ces deux actions, que Dieu *accordera* — donc, un futur proche — le pardon des péchés.

⁹¹ Notons que *La Bible de Jérusalem* va trop loin lorsqu'elle traduit le v. 21 « ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι » par « celui que le ciel doit *garder* » (c'est nous qui soulignons). En effet, Pierre ne parle pas du Christ qui doit être « gardé » au ciel mais bien du Christ qui doit être « reçu » au ciel (δέχομαι = recevoir, accueillir, prendre, etc.).

semble difficile, à partir du texte, d'en choisir une à l'exclusion de l'autre. Pour l'instant, on doit retenir que, sur ce point précis, le lecteur se trouve devant un *blanc* du texte (un *gap*) qui ne peut être comblé à partir d'Ac 3. D'un point de vue méthodologique, il est d'ailleurs important de respecter ce *blanc* et de ne pas chercher à le combler à n'importe quel prix. Car on pourrait être fortement tenté de vouloir aplanir l'ambiguïté dont sont porteurs les vv. 19-21 en recourant à des textes des lettres pauliniennes dans lesquelles il est question du retour du Christ (Rm 8,19ss et 1 Co 15,24-25 par exemple). Dans ce cas, Paul devient la norme par laquelle on interprète le texte des Actes. Assez étonnamment, c'est l'option prise par *La Bible de Jérusalem* dans le commentaire d'Ac 3,21 qu'elle propose⁹².

Quoi qu'il en soit, on peut classer de la manière suivante les actions théo-logiques du discours d'Ac 3 selon les catégories temporelles :

⁹² En plus de cette option interprétative, le lecteur est surpris de lire, sous la plume du même commentateur de *La Bible de Jérusalem*, que le v. 21 ferait référence à un *envoi* du Christ (« De même, quand le temps sera venu, Dieu enverra Jésus [...] »). Or, il faut bien admettre qu'Ac 3,21 ne fait nulle part référence à un nouvel « envoi » du Christ mais bien à sa présence au ciel jusqu'au temps de la restauration. Seul le v. 20 parle « d'envoi », et encore, il le fait dans le contexte du repentir et de la conversion, ce qui est distinct de l'idée paulinienne du retour glorieux du Christ à la fin des temps. *La Bible de Jérusalem*, 1986 [Notons que la nouvelle édition de 1998 de la *BJ* n'a pas cru bon de modifier la note explicative qui accompagne Ac 3,21].

Tableau 3.24

Passé éloigné	1 - ὁ δὲ θεός, ἃ προκατήγγειλεν διὰ στόματος πάντων τῶν προφητῶν (v. 18) 2- πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεός διὰ στόματος τῶν ἁγίων (v. 21) 3- προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεός ὑμῶν (v. 22) 4- τῆς διαθήκης ἧς διέθετο ὁ θεός πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν (v. 25) 5- λέγων πρὸς Ἀβραάμ (v. 25)
Passé récent	6 - ὁ θεός τῶν πατέρων ἡμῶν, ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ (v. 13) 7 - ὃν ὁ θεός ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν (v. 15) 8- ὁ δὲ θεός [...] ἐπλήρωσεν οὕτως (v. 18) 9- ἀναστήσας ὁ θεός τὸν παῖδα αὐτοῦ (v. 26) 10- ἀπέστειλεν αὐτὸν (i.e. son serviteur, v. 26) 11- εὐλογούντα ὑμᾶς ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν (v. 26)
Futur proche	12- εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας (v. 19b) 13- ὅπως ἂν ἔλθωσιν καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου (v. 20a) 14- καὶ ἀποστείλῃ τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν χριστὸν Ἰησοῦν (v. 20b)
Futur éloigné	15- ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δεῖξασθαι (v. 21) ⁹³

Les deux premières catégories temporelles, celles qui concernent le passé théologique plus éloigné et l'autre plus récent, reprennent celles déjà rencontrées dans le discours d'Ac 2. De plus, on observe que, tant dans le discours d'Ac 2 que dans celui d'Ac 3, ces deux temps recourent à peu près le même genre d'action, c'est-à-dire celles qui concernent les différentes prises de parole de Dieu (passé éloigné) et celles qui concernent la glorification-résurrection de Jésus (passé récent)⁹⁴. Le tableau comparatif qui suit, permettra de mieux faire ressortir ces ressemblances.

⁹³ Il nous semble que le verbe désigne une action théo-logique qui appartient au futur plus éloigné puisqu'elle vise les « temps de la restauration de tout ».

⁹⁴ Voir chap II, p. 164-165.

Tableau 3.25

	Ac 2	Ac 3
<i>Passé éloigné</i> (prise de parole divine)	1- Dans les derniers jours, dit Dieu (2,17) 2- Tu (Dieu) m'as fait connaître (2,28) 3- Il savait que Dieu lui avait juré (2,30) 4- Le Seigneur a dit (2,34) 5- Aussi nombreux que le Seigneur notre Dieu les appellera (2,39)	1- Dieu avait d'avance annoncé (3,18) 2- Tout ce dont Dieu a parlé (3,21) 5- Disant à Abraham (3,25)
<i>Passé récent</i> (référence à la résurrection de Jésus)	1- Dieu l'a ressuscité (2,24). 2- le délivrant des douleurs de la mort (2,24). 3- Ce Jésus, Dieu l'a ressuscité (2,32). 4- Dieu l'a fait et Seigneur et Christ (2,36).	1- Dieu a glorifié Jésus (3,13). 2- Dieu l'a ressuscité des morts (3,15). 3- C'est pour vous, d'abord, que Dieu a fait se lever son serviteur (3,26).

De l'examen des verbes théo-logiques présentés selon leur séquence chronologique, nous pouvons conclure que l'élément de nouveauté développé par le discours au Temple se situe surtout du côté des actions divines qui appartiennent au futur. Certes, le thème du pardon des péchés (v. 19) était déjà présent en 2,28, mais celui de la nouvelle venue du Messie (v. 20) et de l'arrivée des temps de la restauration (v. 21) apparaît pour la première fois. Si le discours à la Pentecôte a appris au lecteur que Dieu a agi dans le passé, celui d'Ac 3 montre, tout en reprenant ce thème, que l'action de Dieu vise également le futur. Un futur qui se subdivise à son tour en deux pôles, l'un plus proche, l'autre plus éloigné. Le discours d'Ac 3 révèle ainsi au lecteur que l'action divine englobe le spectre temporel le plus large qui soit puisqu'il inclut le passé et le futur⁹⁵.

⁹⁵ H. F. BAYER, « Christ-Centered Eschatology in Acts 3:17-26 », p. 240. Bayer affirme également que les trois premiers chapitres des Actes ont cette particularité de poser le cadre eschatologique (déjà/pas encore) qui donnera le ton aux chapitres suivants : « In Acts 2 and 3 we find the tension between near expectation (Pentecost speech) and salvation historical far expectation (Temple speech) repeatedly observable in Luke-Acts » (p. 241).

3.2.3. *Actions divines et actions humaines*

Mais, revenons aux actions de Dieu proprement dites et tâchons de voir ce que découvre le lecteur qui les examine plus attentivement. Il apparaît tout d'abord évident que l'un des accents importants du discours est à nouveau mis sur le rôle éminemment actif de Dieu dans la résurrection de Jésus (vv. 13.15.26)⁹⁶. On se rappellera également qu'au chapitre II, nous avons montré qu'au sens strict, l'action de Dieu ressuscitant Jésus se situe dans ce que nous avons nommé le « temps de Dieu », un temps auquel ni le lecteur, ni les personnages, ni le narrateur n'ont accès⁹⁷. De ces actions qui se sont déroulées dans le temps de Dieu, seules en sont perçues les manifestations dans l'histoire, par exemple, dans ce cas-ci, la guérison de l'infirmes au nom de Jésus Christ.

Encore faut-il préciser que Jésus est aussi l'objet d'une action humaine et que celle-ci entre, pour ainsi dire, en conflit avec celle de Dieu. Le discours met donc en évidence deux manières d'agir ou deux types d'action face au personnage Jésus. Dans le cas de Dieu, il s'agit d'actions qui portent directement sur la vie (glorifié, ressuscité, suscité vv. 13.15.26) tandis que dans le cas de la foule, il s'agit d'actions liées à la mort (livré, renié, tué, vv. 13-15).

⁹⁶ C'est avec scepticisme que nous accueillons les remarques de R. C. Tannehill lorsqu'il affirme que « After speaking in some detail about Jesus' resurrection in the Pentecost speech, Peter treats it very briefly in the temple speech ». Cette affirmation est d'ailleurs complétée par une note en bas de page (note 19) dans laquelle Tannehill maintient que la seule référence certaine au sujet de la résurrection se trouve au v. 15 (« The Functions of Peter's Mission Speeches in the Narrative of Acts », p. 405).

Ce genre d'opposition demeure cependant difficile à interpréter. En effet, on pourrait être tenté de dire que l'action de Dieu, ressuscitant son serviteur, constitue un correctif ou une réponse positive face à l'action négative de la foule⁹⁸. Pourtant, ce genre d'explication ne nous semble pas faire pleinement justice au texte. En effet, le v. 18 indique clairement au lecteur que le fait d'avoir livré Jésus, de l'avoir renié puis tué, avait non seulement été annoncé par Dieu mais, plus encore, que ce dernier « a accompli », en agissant ainsi, ce qu'il avait dit jadis (ἐπλήρωσεν οὕτως) par la bouche des prophètes. Autrement dit, même les plans de mort de la foule qui, de prime abord, semblent s'opposer à l'action divine, exigent d'être situés dans cet ensemble plus vaste qu'est le « vouloir de Dieu » ou le « Plan de Dieu » tel qu'il se trouve exprimé par l'intermédiaire des « dires » prophétiques contenus dans les Écritures⁹⁹.

⁹⁷ Chap. II, p. 167-171.

⁹⁸ C'est du moins ce qu'on peut lire dans : D. P. MOESSNER, « Jesus and the 'Wilderness Generations' : The Death of the Prophet like Moses according to Luke », dans K. H. RICHARDS (éditeur), *Society of Biblical Literature 1982. Seminars Paper*, Chico, Scholars Press, 1982, p. 338.

⁹⁹ Sur le « Plan de Dieu », voir Chap I, p. 28-29, 33 et 36-37 et Chap II, p. 177-178. Signalons également que certains auteurs ont cru percevoir une contradiction entre le v. 18 où Jésus apparaît déjà, dans le cours de sa vie terrestre, dans ses souffrances et dans sa mort, comme le Messie attendu, et le v. 20 où, par la résurrection, Dieu désignerait Jésus comme Messie futur qui doit venir et qu'il faut encore attendre. Ainsi, à l'époque où l'on se préoccupait essentiellement de distinguer entre les sources du discours et la part rédactionnelle de Luc, J.A.T. Robinson en était arrivé à la conclusion que Luc aurait reçu de la tradition les vv. 20 et suivants, tandis que le v. 18 serait une interpolation typiquement lucanienne (« The Most Primitive Christology of All », p. 182-183). U. Wilckens, s'il reconnaissait la même difficulté, optait en revanche pour la position contraire puisqu'il considérait que les vv. 20-21 constituaient un ajout postérieur qui brisait le lien « naturel » entre les vv. 17-19 et 24-26 (*Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, p. 43).

D'ailleurs, le lecteur n'est pas sans trouver, dans l'affirmation du v. 18, un écho aux paroles de Pierre dites en Ac 2,23, alors qu'il rappelait à ses auditeurs que Jésus avait été livré par la main des sans loi (ἀνόμων) puis avait été supprimé selon le « Plan et la prescience de Dieu » (τῆ ὀρισμένη βουλή καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ).

3.3. Plan de Dieu et analepses

Nous avons dit précédemment que l'affirmation d'Ac 3,18, suivant laquelle les souffrances du Christ font partie de ce que Dieu « a annoncé puis accompli par la bouche de tous les prophètes », renvoie aux affirmations similaires faites dans le discours à la Pentecôte, à propos de la mort de Jésus comme faisant partie du plan de Dieu (2,23). Manifestement, cette répétition, quoique formulée en des termes différents, révèle un thème important de la théo-logie des discours. Qui plus est, ces deux versets, s'ils nous disent quelque chose à propos de Dieu et de sa manière d'agir, ont également comme caractéristique de renvoyer le lecteur au-delà du texte des Actes. En effet, parler de l'annonce, *par Dieu*, des souffrances du Messie (3,18) et vouloir situer sa mort dans le cadre du plan divin (2,23), dirige le lecteur vers la finale du troisième évangile et, notamment, vers le triptyque des apparitions pascales (Lc 24). C'est dans ces récits que deux hommes en vêtements éblouissants (24,4), puis Jésus lui-même (24,15.36), expliquent (διερμηνεύουσεν 24,27), successivement aux femmes, aux disciples d'Emmaüs et enfin aux

Apôtres, comment le rejet, les souffrances et la mort du Messie s'inscrivent dans le Plan de Dieu tel que contenu dans les Écritures :

- 1- « Il (Jésus) disait : 'il faut (δεῖ) que le Fils de l'homme soit livré aux mains des hommes pécheurs, qu'il soit crucifié et que le troisième jour il ressuscite' » (24,7).
- 2- « 'Ne fallait-il pas (ἔδει) que le Christ souffrît cela et qu'il entrât dans sa gloire?' Et, commençant par Moïse et par tous les prophètes, il leur expliqua dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (24,26-27).
- 3- « Il faut (δεῖ) que s'accomplisse tout ce qui a été écrit de moi dans la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes » (24,44).

L'affirmation d'Ac 3,18 sur le rôle de Dieu dans l'annonce des souffrances du Messie et leur accomplissement n'est donc pas uniquement une analepse qui ramène le lecteur au premier discours d'évangélisation (2,23). Au contraire, ces deux textes renvoient à leur tour le lecteur vers la finale de l'évangile de Luc. Les trois répétitions du verbe δεῖ dans le triptyque de Luc 24, confirment la portée théo-logique de ces affirmations.

Mais l'enchaînement des analepses ne s'arrête pas là puisque Lc 24 renvoie à nouveau le lecteur aux annonces de la passion faites précédemment par Jésus. Or, nous savons que ces annonces comportent elles aussi une dimension théo-logique dans la mesure où, encore une fois, le verbe δεῖ vise à montrer que l'itinéraire pascal de Jésus fait partie du Plan de Dieu : « Il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup, qu'il soit rejeté par les

anciens, les grands prêtres et les scribes, qu'il soit mis à mort et que, le troisième jour, il ressuscite » (Lc 9,22; voir aussi 9,44; 18,31-32; 22,37 et, dans une moindre mesure, 17,25). Retenons toutefois que dans les trois cas examinés (les deux premiers discours d'évangélisation (Ac 2 et 3), le triptyque des apparitions pascales (Lc 24) et les annonces de la passion) le lecteur navigue toujours à l'intérieur du macro-texte de Luc-Actes. En d'autres termes, nous sommes toujours en présence d'anachronies internes.

3.3.1. Un cas de métatextualité

Pourtant, tous ces textes, qui se font écho les uns les autres à l'intérieur de l'histoire racontée, pointent également et *en même temps* vers un hors-texte. Ce hors-texte se présente de la manière suivante : « ce qui a d'avance été annoncé par la bouche de *tous les prophètes* » dans le cas d'Ac 3,18, « *toutes les Écritures* » et « *la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes* » dans le cas des apparitions pascales et, enfin, les « *il faut* » présents dans les annonces de la passion¹⁰⁰. Dans les trois cas, le texte renvoie à autre chose que le macro-récit de Luc-Actes, c'est-à-dire à d'autres textes de l'Écriture. Précisons toutefois qu'il ne s'agit pas, à proprement parler, d'un phénomène d'intertextualité, puisque aucun texte n'est effectivement cité, ni en Ac 3,18, ni en Lc 24, ni dans les annonces de la

¹⁰⁰ On peut donc remettre en question la conclusion de D. Marguerat qui dit que « les annonces de la passion-résurrection sont des prolepses internes : aucune d'entre elles ne déborde du cadre du récit évangélique ». (*La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, p. 115).

passion. Dans les trois cas, le lecteur est plutôt renvoyé à l'Écriture en général, sans qu'aucune référence précise ou explicite ne lui soit fournie.

Une telle situation est différente de ce que nous avons observé dans le discours à la Pentecôte où se côtoyaient des citations explicites (quoique légèrement modifiées) du prophète Joël et des Psaumes 16 et 110. Suivant la terminologie de Genette, nous sommes en présence de ce que cet auteur identifie comme l'un des cinq cas de transtextualité¹⁰¹, à savoir : la métatextualité. Genette la définit comme la relation qui unit un texte (Ac 3,18, Lc 24, les annonces de la passion) à un autre texte (Moïse, les prophètes, la Loi, les Psaumes, toute l'Écriture, etc.) « sans nécessairement le citer, voire, à la limite, sans le nommer »¹⁰². Bref, nous pouvons affirmer que la question entourant les souffrances et la mort de Jésus comme accomplissement du Plan de Dieu fait appel à un double registre d'analepses. Le premier, qui peut être qualifié d'interne, se situe à l'intérieur même du macro-récit de Luc-Actes ou, si l'on préfère, à l'intérieur de l'histoire racontée. L'autre sera appelé externe, dans la mesure où, au cœur même des analepses internes, ces dernières renvoient à un au-delà du texte constitué par le corpus des Écritures sans qu'aucun texte

¹⁰¹ Les cinq cas de transtextualité identifiés par G. Genette, et qu'il présente dans un ordre approximativement croissant d'abstraction, sont : l'intertextualité, la paratextualité, l'architextualité, l'hypertextualité, la métatextualité (*Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1992 (© 1982), p. 7-16).

¹⁰² G. GENETTE, *Palimpsestes*, p. 11.

précis ne soit donné. Dans le langage de l'analyse narrative, il est manifeste que le lecteur se trouve en présence d'un blanc du texte (*gap*), une zone d'indétermination.

Tableau 3.26

Ac 3	Ac 2	Lc 24	Lc 9,22 (et autres)
<p>« Jésus, vous l'avez livré, renié, tué » (v. 13-15). « Dieu, avait annoncé <u>par la bouche de tous ses prophètes</u> que son Messie souffrirait et c'est ce qu'il a accompli » (v. 23)</p>	<p>« Cet homme, selon le plan bien arrêté par Dieu dans sa prescience, vous l'avez livré et supprimé en le faisant suspendre par la main des sans loi » (v. 23)</p>	<p>« 'Ne fallait-il pas que le Christ souffrit cela et qu'il entrât dans sa gloire ?' <u>Et, commençant par Moïse et tous les prophètes, il leur expliqua dans toutes les Écritures ce qui le concernait</u> » (vv. 26-27)</p>	<p>« <u>Il faut</u> que le Fils de l'homme souffre beaucoup, qu'il soit rejeté par les anciens, les grands-prêtres et les scribes, qu'il soit mis à mort et que, le troisième jour, il ressuscite »</p>
<p>Analepse interne →</p>	<p>Analepse interne →</p>	<p>Analepse interne →</p>	
<p>Métatexte indiquant au lecteur, la présence d'une analepse externe</p>	<p>Métatexte indiquant au lecteur, la présence d'une analepse externe</p>	<p>Métatexte indiquant au lecteur, la présence d'une analepse externe</p>	

3.3.2. Les raisons d'un silence

Nous limitant au seul texte d'Ac 3,18, et ayant affirmé que celui-ci renvoie à un métatexte (*tous les prophètes*), il reste à nous interroger sur le motif (ou les motifs) qui justifie l'absence d'une citation explicite de l'Écriture lorsqu'il s'agit de situer la mort de Jésus dans le Plan de Dieu. Comment expliquer ce silence scripturaire ? Comment arriver à comprendre la manière dont Dieu agit si, d'emblée, les raisons qui motivent cet agir demeurent inconnues autant des auditeurs du discours que du lecteur ? La situation prend d'ailleurs une acuité toute particulière lorsqu'on compare le discours d'Ac 3 avec celui à la Pentecôte. Dans ce dernier cas, nous avons vu, en effet, comment l'agir de Dieu se trouvait

éclairé à partir de textes de l'Ancien Testament, explicitement cités, dans un rapport allant de l'annonce à l'accomplissement¹⁰³. Ainsi, pour comprendre ce qui arrive au jour de la Pentecôte, Pierre cite le texte de Joël dans lequel Dieu lui-même annonce que, « dans les derniers jours, il versera de son Esprit » (Jl 3,1-5). Plus loin, le lecteur découvre que la résurrection de Jésus est comprise, selon ce qu'en dit Pierre, comme l'accomplissement d'une promesse que Dieu aurait faite jadis à David (Ps 16). Et ainsi de suite.

Mais, dès lors qu'il s'agit de situer la mort de Jésus dans le Plan de Dieu et d'en éclairer le sens, à quel(s) texte(s) de l'Écriture faut-il donc recourir ? Pierre ne le disant pas (le narrateur non plus), le lecteur se trouve confronté à une zone d'indétermination (un *blanc* du texte) particulièrement dérangeante. Et elle l'est d'autant plus, du fait que Pierre prend soin de signaler que la destinée souffrante du Christ avait été annoncée par Dieu, parlant par la bouche de *tous les prophètes* (πάντων τῶν προφητῶν v. 18). On mesure ainsi à quel point il est frustrant, pour le lecteur, de se voir privé d'une information qui est non seulement importante pour la compréhension de Dieu et de son Plan, mais qui, surtout, semble relever de l'évidence puisque, selon ce qu'en dit le locuteur du discours, « tous les prophètes » en ont parlé. La situation tourne d'ailleurs quasiment à l'ironie lorsqu'on sait — tout comme le lecteur impliqué — que les textes de l'Ancien Testament à propos d'un

¹⁰³ Nos remarques formulées à ce sujet au chapitre II demeurent valables. Voir p. 121-122 et p. 172-175.

Messie souffrant sont loin d'être légion. Vu sous cet angle, on s'étonne encore davantage que tous les prophètes en aient parlé.

Ce silence ou ce blanc du texte peut être interprété de diverses manières. Par exemple, on pourra toujours conclure, puisqu'il y a un *blanc*, que c'est au lecteur qu'incombe la responsabilité de le combler. C'est à lui de découvrir, en relisant les Écritures, et dans le cas du v. 18 les écrits prophétiques, quels sont les textes qui annoncent les souffrances du Messie. L'analyse narrative reconnaît d'ailleurs que les *blancs* dont un texte est parsemé constituent des lieux d'indétermination ou d'incertitude qui ont pour fonction de susciter la coopération du lecteur dans le déchiffrement ou la compréhension du texte. C'est dire aussi que, par ces blancs, l'auteur impliqué remet un certain nombre d'éléments à la créativité de son lecteur. Non pas une créativité arbitraire qui autoriserait n'importe quelle lecture du texte, mais une créativité qui est contrôlée ou guidée par le texte, ce dernier possédant, en lui-même, ses contraintes, ses possibles et ses interdits qui autorisent certaines lectures et en excluent d'autres¹⁰⁴. Dans le cas qui nous occupe, on

¹⁰⁴ On peut donc mettre en question des affirmations, trop radicales à notre avis, selon lesquelles : « tout texte biblique recèle des sens potentiellement infinis ; il est polysémique à l'infini » (P. S. BORI, *L'interprétation infinie*, Paris, Cerf, 1991, p. 60). La même tendance se retrouve dans S. M. SCHNEIDER, *Le Texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte* (Lectio divina, 161), Paris/Montréal, Cerf/Fides, 1995, p. 271 qui affirme : « Un texte, en raison de sa nature de texte, signifie tout ce qu'il peut signifier, ce qui est potentiellement illimité ». Il nous semble, au contraire, que le nombre de « bonnes lectures » (ou de lectures valides) d'un texte est limité, puisque toutes dépendent, en dernière instance, de la direction de sens indiquée par le texte. Voir M. DUMAIS, « Sens de l'Écriture. Réexamen à la lumière de l'herméneutique philosophique et des approches littéraires récentes », dans *New Testament Studies*, 45 (1999), p. 325.

pourrait donc conclure que l'absence de citations explicites visant à situer les souffrances et la mort de Jésus dans le Plan de Dieu invite le lecteur du discours d'Ac 3 (mais aussi d'Ac 2) à reprendre à son compte l'activité herméneutique de la première génération chrétienne. Le lecteur du discours, celui d'hier comme celui d'aujourd'hui, devrait refaire ce qu'ont fait les premiers Chrétiens, c'est-à-dire relire les Écritures, les scruter attentivement, pour découvrir comment, dans l'itinéraire de Jésus de Nazareth, rien n'est laissé au hasard et comment les événements (même les plus tragiques) ont été prédits et entrent dans le Plan de Dieu.

3.3.3. Écouter le prophète Jésus

Une telle explication, qui du reste demeure valable, n'en exclut toutefois pas une autre qui nous semble faire davantage justice au texte du discours et à l'argumentation qu'il propose. Commençons par poser les trois affirmations suivantes.

Tout d'abord, il est manifeste que, d'un point de vue théo-logique, le discours d'Ac 3 reprend l'une des thématiques importantes du discours à la Pentecôte : celui de la parole divine. Le Dieu du deuxième discours d'évangélisation, outre son rôle dans la résurrection de Jésus, a comme caractéristique d'être un Dieu qui s'exprime (προκαταγγέλλω, v. 18 ; λαλέω, v. 21 ; λέγω, v. 25). De plus, deux des trois verbes servant à désigner une prise de

parole de Dieu ont également comme particularité d'être assortis d'une référence à un autre personnage qui joue le rôle d'intermédiaire dans la transmission de cette parole divine¹⁰⁵.

Tableau 3.27

v.18	Dieu...	... avait annoncé d'avance (προκαταγγέλλω) par la bouche de tous les prophètes
v.21	Dieu...	... a parlé (λαλέω) par la bouche de ses saints prophètes

La double affirmation suivant laquelle Dieu s'exprime par ce canal privilégié que sont les prophètes, indique certainement un thème important du discours et renvoie à cette idée d'une parole divine qui ne parvient pas à l'être humain (la foule, le peuple, etc.) autrement que par la voie de médiations¹⁰⁶.

Deuxièmement, nous observons que le discours pousse le raisonnement plus loin en montrant que Jésus de Nazareth est lui-même un prophète et encore, pas n'importe lequel, puisqu'il est un prophète « semblable à Moïse » (vv. 22-26)¹⁰⁷. Déjà, le lecteur est invité à

¹⁰⁵ Si Dieu s'exprime, nous remarquons que le peuple ou la foule est également présenté comme prenant la parole bien que, dans son cas, il s'agisse d'une tout autre perspective puisque c'est elle qui, à deux reprises, est présentée comme ayant « renié » Jésus (vv. 13.14) puis ayant « demandé la grâce » d'un prisonnier (v. 14).

¹⁰⁶ D. P. Moessner a donc raison d'affirmer : « An important consensus presently arising out of this methodological shift is the prominence given by Luke to 'prophetic' notions, whether in the structuring of his narrative around a promise (prophecy)-fulfillment scheme, or the central literary *figure* of the prophet who fulfills earlier prophecies and prophesies new fulfillments within the ongoing historical pattern » (« 'The Christ Must Suffer' », p. 223).

¹⁰⁷ Parmi les études sur le sujet, on retiendra celle de D. P. MOESSNER, « Jesus and the 'Wilderness Generations' : The Death of the Prophet like Moses according to Luke », p. 319-340. L'auteur montre de manière convaincante comment la figure de Moïse, appliquée à Jésus, est présente dans le troisième évangile et au début des Actes. Moessner relève en effet plusieurs parallèles entre Moïse, tel que présenté dans le Dt, et Jésus tel que Luc le présente dans le récit de la transfiguration (Lc 9,28-36), dans la longue section qui s'étend

dégager une première conclusion : puisque Dieu s'exprime par la bouche des prophètes et que Jésus est un prophète semblable à Moïse, Dieu s'exprime donc par la bouche de Jésus.

Troisièmement, nous avons dit que Pierre, reprenant ce qu'il avait déjà affirmé en Ac 2, signale à ses auditeurs que les souffrances du Messie Jésus avaient été annoncées par Dieu *via* l'intermédiaire de *tous* les prophètes (v. 18). Rappelons que c'est ce dernier point

de Lc 9,51 à 19,44, puis dans le discours d'Ac 3,12-26. L'auteur conclut que «[...] the two-thirds of his Gospel and at the beginning of the Acts Luke portrays a Jesus who, like Moses, *must die* to effect deliverance for his people. But this *divine must* is fulfilled in the eschatological Prophet like Moses whose death, consummating Moses and all the prophets [...] » (p. 339-340). Dans la perspective de l'analyse narrative, on dira donc que le fait de donner à Jésus le titre de « prophète semblable à Moïse », constitue une double analepse. L'une qui est interne, dans la mesure où elle renvoie à des épisodes du troisième évangile. L'autre, externe, dans la mesure où ce sont les textes du Dt parlant de Moïse qui sont visés. Ajoutons que Moessner complète son étude en montrant que le discours d'Étienne (Ac 7,2-53) constitue l'autre texte important des Actes qui utilise la figure du « prophète semblable à Moïse », tout en l'appliquant à Jésus (« 'The Christ Must Suffer' », p. 227-234). Voir aussi D. P. MOESSNER, « Luke 9 :1-50. Luke's Preview of the Journey of the Prophet like Moses of Deuteronomy », dans *Journal of Biblical Literature*, 102 (1983), p. 575-605. On consultera également le travail de P. S. Minear qui a notamment permis de montrer deux choses. Tout d'abord la place essentielle que joue le modèle prophétique dans l'œuvre de Luc. Puis, le rôle déterminant qu'occupe la figure du prophète semblable à Moïse, identifiée à Jésus de Nazareth (*To Heal and to Reveal*, p. 102-121 (Voir en particulier la p. 109 où l'auteur affirme : « The portraits in Luke's gallery of Jesus as prophet, revealer, teacher, servant, judge, ruler, Son of God, covenant-maker, deliverer, have too many points of contact with the portrait of Moses to be accidental »). Voir enfin : R. F. O'TOOLE, « Parallels Between Jesus and Moses », p. 22-29. Ce bref article, qui s'inscrit globalement dans la ligne des travaux de Moessner, recense plusieurs parallèles entre Jésus et Moïse que l'on retrouve dans le troisième évangile et les Actes. Concernant le discours d'Ac 3, O'Toole formule toutefois une remarque qui pourrait bien ne pas entraîner l'adhésion de ses lecteurs. Il affirme que l'une des visées de la christologie du discours est de montrer que Jésus, le « prophète semblable à Moïse », est en même temps le « serviteur souffrant » d'Isaïe. Il y aurait donc, chez Luc, « fusion » de ces deux titres en un seul personnage (p. 24). La difficulté vient du fait que O'Toole voit dans l'utilisation du titre « serviteur » au v. 13, un emprunt direct à Is 52,13 (« Le Dieu de nos pères a glorifié son serviteur Jésus » // « Voici que mon serviteur prospérera, il grandira, il s'élèvera »). Mais, une telle dépendance est-elle aussi certaine qu'O'Toole veut bien le croire ? Que Luc fasse une place importante à ce titre dans le discours, on l'admettra (vv. 13,26). Que cette double utilisation renvoie *possiblement* au deutéro-Isaïe, c'est une hypothèse qu'il faut envisager. Mais il est toujours hasardeux d'échafauder une théorie sur une hypothèse, elle-même difficile à vérifier.

qui est objet de difficultés puisqu'aucun texte de l'Écriture ne vient appuyer l'assertion de Pierre.

Si nous tentons maintenant d'établir le lien entre les trois affirmations précédentes, nous observons ce qui suit. Tout d'abord, Jésus, dont le lecteur sait maintenant qu'il est un prophète semblable à Moïse, a annoncé dans le troisième évangile qu'« il faut » qu'il souffre et qu'il meure. Or, ces annonces de la passion, lues à la lumière du discours d'Ac 3, mettent en évidence un double registre théo-logique. Le premier, qui est en même temps plus connu, sera qualifié d'interne. En effet, à l'intérieur même des paroles de Jésus, celui-ci utilise des « il faut » (δεῖ) qui laissent entendre que sa destinée souffrante fait partie du Plan de Dieu. Mais, ce premier registre en appelle un autre, qui sera cette fois qualifié d'externe et qui, en même temps, nous apparaît moins connu. Car, abstraction faite de l'utilisation du verbe δεῖ par Jésus, il reste que ce dernier, suivant le raisonnement d'Ac 3, est un prophète semblable à Moïse et le lecteur sait désormais, pour se l'être fait répéter à deux reprises, que Dieu parle et s'exprime par la bouche des prophètes. En d'autres termes, le discours d'Ac 3 invite le lecteur à réentendre les paroles de Jésus en se souvenant qu'à travers lui, c'est Dieu lui-même que l'être humain entend. Conséquemment, si nous reprenons la question de départ : à quels textes ou paroles Pierre fait-il référence lorsqu'il dit que Dieu a annoncé les souffrances du Christ par la bouche de tous les prophètes ? La réponse nous en est partiellement donnée en Ac 3. C'est en effet aux « dires » du prophète

Jésus que le lecteur doit, entre autres, se référer. Parmi *tous* les prophètes qui, au nom de Dieu, ont parlé des souffrances du Messie (v. 18), il est en un, Jésus de Nazareth, que le lecteur connaît bien et dont les paroles présentes dans le macro-récit — les annonces de la passion, le récit d'Emmaüs, etc. — lui sont plus familières. Ainsi, la compréhension de la place et du rôle des souffrances et de la mort du Messie dans le Plan de Dieu, si elle suppose, de la part du lecteur, un effort de relecture de *tout* ce qu'ont dit les prophètes de l'Ancien Testament, n'en implique pas moins — et c'est le discours d'Ac 3 qui nous l'apprend — la relecture des paroles du prophète Jésus. Dans ce contexte, l'ordre donné par Dieu d'écouter tout ce que le prophète semblable à Moïse dira (ἀκούσεσθε κατὰ πάντα ὅσα ἂν λαλήσῃ, 3,22) — et la menace d'extermination qui lui est assortie en cas de non-écoute (3,23) — prend un sens particulier. Jésus apparaît en effet comme un personnage crédible (*reliable character*), suscité par Dieu, et qu'il faut en conséquence écouter. Sur ce point, le discours d'Ac 3 (mais également celui d'Ac 2) n'a de cesse de construire cette crédibilité. D'abord, en disant que Jésus est un prophète distinct des autres prophètes (il est le prophète semblable à Moïse), puis en lui donnant des titres qui évoquent son caractère unique (il est le Serviteur de Dieu, le Saint, le Juste, le Messie de Dieu)¹⁰⁸, et enfin, en signalant les

¹⁰⁸ Un lecteur impliqué, familier avec le texte de la LXX, sera sans doute étonné de voir attribuer à Jésus des titres comme « le Saint » ou le « Juste » (v. 14), alors que ceux-ci étaient, dans l'Ancien Testament, réservés à Dieu seul. Qu'est-ce à dire exactement ? Il nous semble, tout d'abord, que cet usage de titres divins pour désigner Jésus révèle quelque chose de ce qu'il est. Ces titres le caractérisent en quelque sorte. Dire de Jésus qu'il peut être appelé de la même manière que Dieu, n'est-ce pas reconnaître qu'il partage quelque

actions distinctives que Dieu accomplit à son endroit (il l'a glorifié, il l'a relevé des morts, etc.)¹⁰⁹. De plus, cette crédibilité du prophète Jésus est fortement soulignée par le fait que celui-ci n'a pas seulement *parlé* des souffrances du Messie — comme l'ont fait *tous* les autres prophètes avant lui — mais il est aussi celui qui les a concrètement *vécues* en étant livré, renié et tué (vv. 13-15).

3.3.4. Conclusion

Retenons donc que l'un des accents de la théo-logie du discours d'Ac 3 est de montrer que Jésus de Nazareth, tout en étant l'objet de l'action divine (il est ressuscité par Dieu), est, en même temps, celui qui transmet ce que Dieu veut dire (Dieu parle par la bouche de ses prophètes) et qu'à ce titre, il apporte, notamment à propos des souffrances du Messie (ses souffrances), un éclairage unique et spécial. Il apparaît donc que l'une des

chose de Dieu et qu'il se situe, sinon sur le même pied, du moins très proche de Dieu ? Il nous semble qu'il y a là une similarité avec l'usage du titre *κύριος* attribué à Jésus dans le discours à la Pentecôte. Dans ce cas, nous en étions arrivé à la conclusion que Jésus était « aussi » Seigneur que Dieu (Chap II, p. 154-155). Or, nous pouvons compléter l'affirmation en disant cette fois qu'à la lumière du discours au Temple, Jésus est aussi « Saint » et « Juste » que Dieu. Sur cette question, H. F. Bayer affirme — peut-être de manière un peu radicale — que l'utilisation de ces titres pour désigner Jésus traduit un discours christologique plus *ontologique* que *fonctionnel* et que « the temple speech stops short of identifying Christ as God himself » (« Christ-Centered Eschatology in Acts 3:17-26 », p. 242-243).

¹⁰⁹ Moessner exprime à sa manière le caractère unique du personnage de Jésus de Nazareth (distinct des autres prophètes) en faisant remarquer que « [...] the cycle of stubborn disobedience has been definitively broken by the coming of the prophet like Moses, the Anointed One, Jesus of Nazareth, whose death for the sinful nation and raising up from the dead ushers in the *final* salvation, promised by the prophets, for the eschatological remnant of Israel. In this fulfillment, Jesus as the prophet like Moses stands unique » (« 'The Christ Must Suffer' », p. 226). Voir aussi P. S. MINEAR, *To Heal and to Reveal*, p. 106.

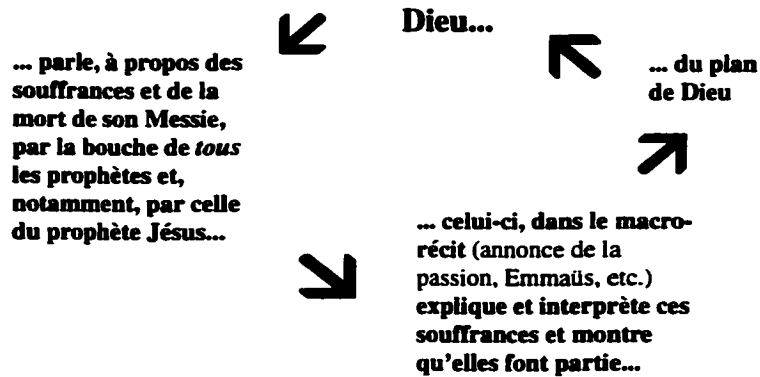
fonctions de Jésus que l'on peut déduire à partir du discours est d'ordre interprétatif. En affirmant, dans le troisième évangile, que ses souffrances et sa mort font partie du Plan de Dieu, le prophète Jésus, à titre de personnage crédible, donne un sens possible à ces faits que sont les souffrances et la mort.

Ainsi, en reprenant la question des liens entre Dieu et Jésus à la lumière d'Ac 3, nous observons que ce discours reprend les trois grandes étapes suivantes. Tout d'abord, au point de départ, le lecteur est mis en présence d'un fait brut : la mort souffrante de Jésus de Nazareth qui a été livré, renié et tué. De ce fait, Pierre propose, dans un second temps, l'interprétation suivante : Dieu avait d'avance annoncé, par la bouche de tous les prophètes, les souffrances de son Messie. Ces souffrances et cette mort font donc partie intégrante du Plan de Dieu ou du vouloir divin. Troisièmement, le lecteur qui s'interrogerait sur le bien-fondé de cette interprétation, Pierre l'invite à relire ou à se remettre en mémoire, à la fois les paroles des prophètes (par lesquelles Dieu s'exprime) mais également celles du prophète Jésus dont on sait, d'une part, qu'il est un prophète semblable à Moïse et, d'autre part, qu'il a comme particularité d'avoir vécu ce dont il a parlé, c'est-à-dire la souffrance et la mort.

Enfin, nous observons qu'une fois encore, Jésus demeure, narrativement parlant, sous la dépendance de Dieu puisque c'est ce dernier qui permet à Jésus *d'être ce qu'il est*, c'est-à-dire un prophète (semblable à Moïse) par lequel Dieu s'exprime et qu'il faut, par

conséquent, écouter. Nous constatons ainsi que tout part de Dieu et, pour ainsi dire, aboutit à Dieu et à son Plan.

Tableau 3.28



3.4. Tous les prophètes et le prophète Jésus

Jusqu'ici, nous nous sommes essentiellement préoccupés des relations entre Dieu et Jésus. Nous pouvons désormais élargir la perspective et considérer cette fois la manière dont Dieu interagit avec ces autres personnages du discours que sont *tous* les prophètes (v. 18). En effet, nous avons vu que Dieu, s'il s'exprime presque toujours par le biais d'instances secondes, semble privilégier, du moins en Ac 3, l'instance prophétique.

Rappelons tout d'abord que le discours d'Ac 3 montre au lecteur comment Jésus, tout prophète qu'il soit, n'est pas prophète au même titre que *tous* les autres prophètes¹¹⁰. Il est le prophète semblable à Moïse, il reçoit des titres auxquels les autres prophètes ne

semblent pas avoir droit et, enfin, il est l'objet d'actions que Dieu lui réserve exclusivement. Or, il faut préciser davantage en montrant que le discours, en plus de distinguer entre Jésus et les autres prophètes, établit une double hiérarchie entre eux. Une hiérarchie chronologique d'abord, mais également une hiérarchie narrative.

Sans que des indications de temps très précises soient fournies au lecteur, il est manifeste que les prophètes, par qui Dieu a parlé jadis, viennent *avant* le prophète Jésus. Ce sont les prophètes qui, dans un hors-texte ou un texte autre que celui de Luc-Actes, ont parlé des souffrances du Messie Jésus (v. 18. Voir aussi l'identification plus précise du v. 20 : « χριστόν Ἰησοῦν »). C'est aussi le prophète Moïse qui a parlé, toujours dans les temps anciens, d'un prophète semblable à lui-même et que le discours identifie à Jésus (v. 22). Ce sont enfin tous les prophètes depuis Samuel qui ont parlé et annoncé « ces jours-là » c'est-à-dire, dans la mesure où l'analyse de la structure nous a permis de mettre en lien 3,20 et 3,17¹¹¹, les « jours » qui évoquent la mort souffrante et la résurrection de Jésus ainsi que le temps nouveau inauguré par ces événements. Bref, selon l'argumentation du discours, tous ces prophètes par lesquels Dieu a parlé, se sont jadis exprimés à propos de Jésus, dans un texte autre que le récit Luc-Actes. Conséquemment, Jésus, le prophète semblable à Moïse,

¹¹⁰ Voir p. 315, note 107 et p. 318.

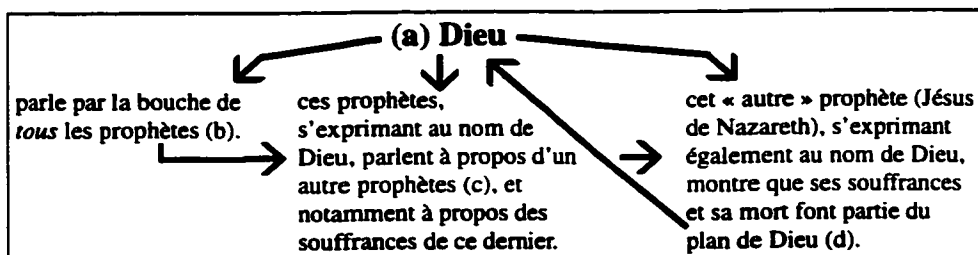
¹¹¹ Voir p. 277.

s'est pour sa part exprimé dans un second temps, c'est-à-dire *après* les prophètes de jadis (tous les prophètes, Moïse, Samuel, etc).

Mais, cette hiérarchie chronologique en appelle une seconde, d'ordre narratif cette fois. En effet, le discours montre à l'envie que le « premier » groupe de prophètes, en parlant de Jésus comme il l'a fait, a, par voie de conséquence, parlé d'un *autre* prophète. Les dires prophétiques n'abordent donc pas une série de thèmes diversifiés, mais, au contraire, se rejoignent tous sur l'essentiel puisqu'ils visent un unique « objet » : le prophète Jésus et, plus particulièrement, les souffrances de celui-ci et la place que ces souffrances occupent dans le plan de Dieu. Du point de vue de la narrativité, nous remarquons que le discours fait une large place à des personnages qui parlent, soit d'autres personnages, soit par la bouche d'autres personnages. Ainsi, Dieu parle par les prophètes, les prophètes parlent au nom de Dieu, ces mêmes prophètes parlent d'un autre prophète, etc. De plus, si la séquence d'un « prophète parlant d'un autre prophète » pouvait, théoriquement du moins, se poursuivre à l'infini, on constate qu'elle est rapidement interrompue puisque Jésus n'est jamais présenté comme parlant, à son tour, d'un nouveau prophète qui lui succéderait. Tout au plus pouvons-nous dire que Jésus, le prophète semblable à Moïse, s'emploie, dans le troisième évangile (Lc 24, annonces de la passion, etc.), à situer ses souffrances dans le plan de Dieu.

Encore une fois, nous remarquons combien la figure de Dieu demeure centrale et comment tout part de lui et aboutit à lui. Les liens entre Dieu et les prophètes — ceux de jadis et le prophète Jésus — se présentent donc de la manière suivante : 1- Dieu, parle... 2- par la bouche de *tous* les prophètes. 3- Ces derniers s'expriment au sujet d'un autre prophète (semblable à Moïse) et, notamment, à propos de ses souffrances, 4- Enfin, le prophète Jésus (par lequel Dieu s'exprime également) affirme, notamment dans le troisième évangile, comment les souffrances du Messie (c'est-à-dire ses souffrances et sa mort) font partie du plan de Dieu. La séquence obtenue peut donc être résumée de la manière suivante : Dieu (a) — *tous* les prophètes (b) — Jésus, le prophète semblable à Moïse (c) — le Plan de Dieu (d).

Tableau 3.29



3.5. Dieu parle-t-il encore ?

Jusqu'ici, nos considérations sur la théo-logie du discours au Temple nous ont permis de mettre en relief trois éléments importants et intimement liés, à savoir que : 1- Dieu parle, 2- Sa parole se situe dans le cadre du prophétisme, 3- L'expression de la parole

de Dieu *via* les prophètes appartient au passé. Un passé éloigné dans le cas de *tous* les prophètes et un passé plus récent dans le cas de Jésus de Nazareth, le prophète semblable à Moïse. Cela dit, le lecteur est en droit de s'interroger : et qu'en est-il pour aujourd'hui ? Car, si le fait de prendre la parole constitue une activité théo-logique de première importance, cette activité est-elle réservée au passé ? Dieu parle-t-il encore ou s'est-il désormais enfermé dans le silence ?

L'examen des deux premiers discours d'évangélisation nous semble, au contraire, présenter la perspective suivante : si Dieu s'est exprimé dans le passé, il s'exprime, aujourd'hui encore, non seulement par la bouche des Apôtres — et de Pierre notamment — mais aussi par la bouche de tous ceux qui acceptent, suivant la terminologie proposée par le discours, de se « repentir / convertir » (v. 19), ou encore de se « détourner de leurs méchancetés » (v. 26). Une telle conclusion peut être déduite à partir d'affirmations théologiques tirées des discours d'Ac 2 et d'Ac 3. Cette lecture conjointe des deux discours permet, soit dit en passant, de voir comment l'auteur impliqué construit progressivement le personnage de Dieu et comment le portrait narratif de celui-ci s'enrichit progressivement au fur et à mesure de la lecture. Des affirmations à caractère théo-logique, absentes du premier discours, sont progressivement introduites dans le second et leur mise en commun permet de préciser toujours davantage les caractéristiques du personnage de Dieu ainsi que la manière dont celui-ci agit.

Commençons par mettre en lien les deux activités théo-logiques suivantes. Tout d'abord, celle, reprise deux fois dans le discours à la Pentecôte (2,17.18), et selon laquelle Dieu annonce qu'il va verser de son Esprit sur toute chair et que cette effusion aura pour conséquence de rendre prophète ceux qui en bénéficieront. La seconde affirmation, tirée cette fois du discours au Temple et également reprise deux fois (vv. 18.21), apprend au lecteur que Dieu s'est exprimé par la bouche de *tous* ses prophètes. Ajoutons à cela la déclaration faite par Pierre en 2,38 et suivant laquelle le baptême au nom de Jésus, s'il conduit à la remise des péchés, entraîne également le don de l'Esprit Saint.

Tableau 3.30

AFFIRMATION I Dieu donne l'Esprit qui rend prophète Ac 2,17.18	AFFIRMATION II Dieu s'exprime par les prophètes Ac 3,18.21	AFFIRMATION III Tous peuvent avoir accès au don de l'Esprit Ac 2,38
Dans les derniers jours, dit Dieu, je verserai de mon Esprit sur toute chair, et vos fils et vos filles prophétiseront. et même sur mes serviteurs et mes servantes, en ces jours-là, je verserai de mon Esprit et ils prophétiseront.	Dieu, ce qu'il avait d'avance annoncé par la bouche de tous ses prophètes, à propos des souffrances de son Christ, il l'a accompli ainsi. Tout ce dont Dieu a parlé par la bouche de ses saints prophètes dès l'éternité.	Repentez-vous et que soit baptisé chacun de vous au nom de Jésus Christ pour la remise de vos péchés, et vous recevrez le don du Saint-Esprit.

Des trois affirmations du tableau précédent, il est permis de dégager la double conclusion suivante. Tout d'abord, dans la mesure où le début du chapitre 2 des Actes raconte la venue de l'Esprit sur les personnes présentes, dont les Apôtres au premier chef (2,1-13), le lecteur est invité à comprendre que le groupe apostolique exerce désormais,

entre autres choses, une fonction prophétique. C'est d'ailleurs ce que confirme le texte de Joël cité dans le discours d'Ac 2 et qui établit clairement le lien entre « don de l'Esprit » d'une part et « prophétisme » d'autre part (Affirmation I). Cependant, cette affirmation demeure incomplète, tant qu'elle n'est pas mise en relation avec celle d'Ac 3,18.21 qui pose cette fois le lien entre « Parole de Dieu » et « parole prophétique », la seconde ayant pour fonction de médiatiser la première. Les Apôtres, ayant reçu l'Esprit de Dieu, d'une part, et Dieu s'exprimant par la bouche des prophètes, d'autre part, il faut donc conclure que les Apôtres — dont Pierre — remplissent un office prophétique par lequel ils font entendre ce que Dieu a à dire (Affirmation II). En écoutant les Apôtres, les auditeurs du discours sont mis en contact avec les « dire » de Dieu ou, en d'autres termes, les « dire » du personnage Dieu sont médiatisés par les « dire » de ces autres personnages que sont les Apôtres qui remplissent la fonction prophétique.

La seconde conclusion qu'il faut tirer des affirmations du tableau 13 est la suivante. Le monopole du don de l'Esprit n'étant plus réservé à un groupe spécifique (fût-ce celui des Apôtres), mais étant accordé à « toute chair » (Affirmation I), il faut donc en déduire que la fonction prophétique bénéficie, elle aussi, d'une extension on ne peut plus englobante puisqu'elle vise tous ceux qui ont reçu ou recevront l'Esprit. Ce don de l'Esprit qui rend prophète, s'il n'est soumis à aucune restriction de la part de Dieu, appelle toutefois une réponse de la part de l'être humain. Cette réponse est exprimée, entre autres dans le

discours à la Pentecôte, en termes de repentir et de réception du baptême au nom de Jésus (Affirmation III). C'est à ces deux « conditions » (μετανοήσατε και βαπτισθήτω) que le don de l'Esprit qui rend prophète (et qui rend apte à parler au nom de Dieu) est accordé : « και λήμψεσθε την δωρεάν του άγιου πνεύματος ». (2,38).

Notons que la finale du discours au Temple reprend la même affirmation, quoique en des termes moins explicites, dans la mesure où Pierre rappelle à ses auditeurs qu'ils sont les « Fils des prophètes » (3,25). Cette expression, dont il demeure difficile, voire impossible, de trouver des parallèles adéquats dans l'Ancien Testament¹¹², laisse d'abord entendre que les auditeurs du discours (ύμεϊς) sont ceux au profit de qui les paroles prophétiques ont été prononcées. Mais, plus encore, en qualifiant ses auditeurs de « Fils de prophètes », Pierre inscrit ces derniers dans la longue lignée de ceux qui ont, dans le passé, parlé au nom de Dieu. La foule n'est pas seulement « auditrice » des prophètes ou « bénéficiaire » des paroles prophétiques. Elle est liée aux prophètes de jadis par ce lien très particulier de la paternité et de la filiation. Quoi qu'il en soit, ce qu'il importe de retenir ici, c'est qu'à partir de l'affirmation théo-logique d'Ac 3,18 et 3,21 (Dieu s'exprime par la

¹¹² Sauf, peut-être, celui de Tb 4,12 : « [...] parce que nous sommes les fils des prophètes ». Ce texte est d'autant plus intéressant qu'il se poursuit en faisant référence, tout comme en Ac 3,25, à Abraham et aux pères : « Souviens-toi de Noé, d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, nos pères dès le commencement ». Par ailleurs, il ne nous semble y avoir guère de correspondance entre l'expression « fils des prophètes » et les dix occurrences de « בני־הנביאים » présentes dans 1 et 2 R, et qui servent surtout à désigner les membres d'une école prophétique. C'est sans doute pour cette raison que la *Bible de Jérusalem* a choisi de rendre cette expression par « les frères prophètes » plutôt que par « les fils des prophètes ».

bouche des prophètes), nous pouvons déduire que tous ceux qui reçoivent l'Esprit prophétique (le « toute chair » du discours à la Pentecôte) deviennent, par la même occasion, des personnages par lesquels Dieu s'exprime ou fait entendre ce qu'il a à dire.

3.5.1. Aujourd'hui, Dieu parle « encore » et « davantage »

Cette double conclusion nous conduit maintenant à proposer cinq affirmations à propos de la théo-logie des deux premiers discours d'évangélisation.

- 3.5.1.1. Tout d'abord, si les deux discours montrent de manière indubitable que Dieu s'est exprimé dans le passé par la bouche des prophètes, ces mêmes discours indiquent également que cette activité prophétique ne s'est pas terminée avec la mort du prophète Jésus mais, qu'au contraire, elle se poursuit dans l'aujourd'hui de l'histoire racontée.
- 3.5.1.2. Ainsi, le lecteur apprend-il que l'un des canaux par lesquels Dieu s'exprime, dans le présent, est constitué par les Apôtres ayant reçu l'Esprit qui rend prophète. Les discours d'évangélisation eux-mêmes constituent des exemples concrets de ces « dire » prophétiques énoncés par les Apôtres et, dans les deux cas qui nous occupent pour l'instant, par l'Apôtre Pierre. Si les résultats des recherches exégétiques sur les discours d'évangélisation nous ont appris à considérer ceux-ci comme des pièces littéraires nous renseignant sur la manière dont on annonçait la Bonne Nouvelle au temps de Luc, bien peu d'études se sont en revanche intéressées au *statut* des personnages prononçant ces mêmes discours. La plupart du temps, on se contente d'affirmer que ce qui qualifie Pierre, en tant que locuteur des premiers discours d'évangélisation, c'est le fait qu'il soit Apôtre. On ira même jusqu'à préciser que l'un des aspects fondamentaux de la fonction apostolique est,

suisant le texte bien connu d'Ac 1,21-22, d'être « témoin » (μαρτυρῶς)¹¹³. Pourtant, il nous semble nécessaire de prendre en considération l'enracinement théo-logique qui sous-tend l'activité langagière ou discursive des Apôtres et qui, en fait, la rend possible. Car, les deux premiers discours montrent que la prise de parole de Pierre dépend, en dernière instance, de son statut de prophète, un prophète animé par l'Esprit de Dieu et par le biais duquel Dieu transmet aux hommes ce qu'il a à dire.

- 3.5.1.3. On doit cependant se garder de croire à une simple substitution ou un changement par lequel les prophètes de jadis ou encore Jésus, le prophète semblable à Moïse, auraient été remplacés par les Apôtres qui, dès lors, constitueraient un nouveau groupe prophétique. Les discours montrent plutôt qu'il y a un élargissement de la fonction prophétique puisque *tous ceux* qui reçoivent l'Esprit deviennent prophètes (Ac 2) et tous ceux qui sont prophètes ont comme particularité d'être des personnages par lesquels Dieu se fait entendre (Ac 3,18.21).
- 3.5.1.4. Conséquemment, si les affirmations des deux premiers discours d'évangélisation permettent, sur le thème de la parole divine, d'établir la continuité entre le Dieu de l'Ancien Testament et le Dieu du Nouveau Testament (puisque dans les deux cas nous avons un Dieu qui s'exprime par des prophètes), nous observons que ces mêmes discours apportent du neuf. Et cette nouveauté s'exprime ici en termes d'élargissement de la fonction prophétique et donc, concrètement, en termes d'élargissement *des moyens* par lesquels Dieu s'exprime. Si tous les « ayant-reçu-l'Esprit » sont prophètes et deviennent, pour cette raison, ceux par qui Dieu se fait entendre, il faut donc en conclure que, loin d'être limité au passé et loin de se raréfier, les prises de parole de Dieu appartiennent aussi au présent et devraient aussi être plus nombreuses.
- 3.5.1.5. Bref, après avoir établi solidement le fait que Dieu a jadis parlé, le discours montre que Dieu parle maintenant (dans le présent) et parlera (dans le futur), dans la mesure où des personnes, s'étant repenties et ayant été baptisées, recevront l'Esprit prophétique qui permet de faire entendre les « dires » de Dieu. Il serait même

¹¹³ Parmi les éléments principaux rattachés à la fonction de « témoin », telle que Pierre la présente au début des Actes, il faut retenir : 1- le fait de rendre compte de tout le ministère terrestre de Jésus (1,21-22) ; 2- attester de sa résurrection (1,22) ; 3- porter ce témoignage avec les autres Apôtres (σὺν ἡμῖν γενέσθαι ἕνα τούτων 1.22). On pourrait aussi ajouter un quatrième élément, à savoir : le fait d'être « choisi » (c'est ce qu'expriment le tirage au sort et la prière qui le précède (Ac 1,23-26)).

possible de pousser le raisonnement plus loin en se rappelant que, si les prophètes de jadis transmettaient la parole de Dieu, et partant avaient un rôle à jouer dans la réalisation du Plan de Dieu, ce même rôle est désormais le privilège de tous les convertis qui ont reçu l'Esprit prophétique.

Tout en poursuivant ce que nous avons vu jusqu'à présent, il nous semble possible de dégager une autre conclusion à propos des rapports qui s'instaurent entre la parole de Dieu et la parole prophétique et surtout à propos du contenu de ces paroles prophétiques.

3.6. Un Dieu qui parle *de Dieu*... par les prophètes

Les pages précédentes ont surtout permis de mettre en évidence la fonction d'intermédiaire exercée par les prophètes dans la transmission de la parole de Dieu. Il reste que cette réflexion sur la *fonction* de ces personnages particuliers nous a conduit à laisser dans l'ombre la question du *contenu* ou du *message* qu'ils transmettent. Sur quoi, exactement, portent les paroles prophétiques grâce auxquelles Dieu se fait entendre ? Suivant l'argumentation proposée par les deux discours, on ne doit pas perdre de vue que soulever cette question revient, au bout du compte, à se questionner sur le contenu de la parole divine elle-même (puisque Dieu parle par la bouche de *tous* les prophètes vv. 18.21). Nous limiterons l'étude de cette question au contenu du message transmis par les prophètes du passé, c'est-à-dire ceux de l'Ancien Testament dont les paroles sont reprises dans les discours.

Sans être exhaustif, signalons tout de même quelques-uns des thèmes auxquels les prophètes font écho dans les deux premiers discours d'évangélisation et sur lesquels nous avons déjà eu l'occasion de réfléchir. Dans le discours à la Pentecôte tout d'abord, on remarque que la longue citation du prophète Joël (2,17-21) a une portée résolument théologique puisqu'elle fait entendre au lecteur ce que Dieu a à dire sur le don de l'Esprit et sur les conséquences de ce don pour les hommes. Par la suite, la citation du Ps 16, reprise en 2,25-28, décrit les actions que Dieu entend accomplir en faveur du prophète David (προφήτης οὖν ὑπάρχων v. 30) ou, dans la lecture au second degré qu'en donne Pierre, à l'endroit de Jésus de Nazareth. Quoi qu'il en soit, cette citation, tout comme la précédente, a une portée théo-logique. Enfin, la reprise du Ps 110 en 2,34-35, donne à nouveau la parole au prophète David par qui le Seigneur Dieu annonce qu'il posera une action décisive en faisant siéger un autre Seigneur (τῷ κυρίῳ μου) à sa droite. Bref, trois citations, dont Pierre se plaît à souligner l'identité prophétique de leur auteur (Joël et David), et qui toutes font référence, d'une manière ou d'une autre, à Dieu et à ses actions.

Dans le discours au Temple, la même tendance peut être observée, bien que les citations explicites soient cette fois plus discrètes. Il y a tout d'abord l'incontournable v. 18 dans lequel il est question de Dieu qui a annoncé d'avance les souffrances de son Messie. Au v. 21, c'est toujours Dieu qui s'exprime par les prophètes, mais cette fois à propos de la présence du Christ au ciel et de « la restauration de tout ». La présence du verbe δεῖ laisse

d'ailleurs clairement entendre que Dieu demeure le sujet de ces deux actions, c'est-à-dire « recevoir au ciel » et « tout restaurer ». Quant au prophète Moïse (vv. 22-23), il fait explicitement référence à Dieu (κύριος ὁ θεός), qui se présente ici comme « l'envoyeur » d'un nouveau prophète qu'il faudra écouter.

Si d'autres exemples du même genre peuvent être donnés, il reste que nous avons suffisamment de matière pour dégager la tendance générale suivante : après avoir observé que les prophètes transmettent les dires de Dieu — c'est là leur fonction —, on doit compléter l'affirmation en disant que ces « dires » comportent eux-mêmes un fort accent théo-logique — c'est là leur contenu —. Ainsi, la parole transmise par les prophètes vise donc d'une manière particulière, bien que non exclusive, le personnage Dieu ; elle dit quelque chose à propos de Dieu et de ce qu'il fait. À plusieurs reprises déjà, nous avons affirmé que Dieu se faisait entendre par la bouche des prophètes. Or, il faut maintenant ajouter que, parmi les sujets sur lesquels il se fait entendre, il y en a un qui prend une place déterminante : *Dieu lui-même*. Aussi surprenant que cela puisse paraître, on peut dire que le message *de* Dieu, transmis par les prophètes, est fortement *théo-logique*.

Du point de vue de la narration, cette manière de faire a son importance puisqu'elle permet, dans une certaine mesure du moins, de construire la crédibilité du personnage Dieu. En effet, en cherchant à identifier la source narrative de l'information à propos de ce personnage (en d'autres mots, la source narrative de la théo-logie des discours), on constate

que, dans ses fondements ultimes, cette source n'est autre que le personnage Dieu lui-même (*Dieu parle de Dieu* par les prophètes). Nous sommes donc en présence d'une situation narrative dans laquelle un personnage transmet *lui-même* l'information qui *le* concerne, bien que, dans le cas qui nous intéresse, cette transmission d'informations s'opère par l'intermédiaire de ces autres personnages que sont les prophètes.

D'ailleurs, en nous situant cette fois du côté des prophètes, nous pouvons formuler autrement la même conclusion. En effet, en donnant l'Esprit prophétique qui permet à ceux qui le reçoivent de parler *au nom* de Dieu (fonction) et *à propos* de Dieu (contenu), le discours est en train d'affirmer que c'est Dieu lui-même (dans l'initiative qu'il prend de donner l'Esprit prophétique), qui habilite des hommes à *bien parler de Lui* et de son plan. Implicitement, nous touchons la question de la véracité des paroles prophétiques et, par conséquent, de la véracité des paroles divines. Comment être certain que ce que disent les prophètes à propos de Dieu est vrai ? Formulons la question avec plus de précision. Comment être certain que ce que dit Dieu, par la bouche de ses intermédiaires prophétiques, est vrai ? La réponse à cette question surgit d'elle-même pour autant qu'on se souvienne de l'une des fonctions essentielles des discours qui est de montrer que Dieu réalise ce qu'il annonce, ou encore qu'il fait ce qu'il dit. Par exemple, ce qui montre ou confirme que le prophète Joël a bien parlé à propos de Dieu qui annonce l'effusion de l'Esprit (2,17-21), c'est que cet Esprit a effectivement été répandu sur les Apôtres (2,1-13).

Autre exemple : ce qui confirme la véracité des annonces faites par « tous les prophètes » à propos des souffrances du Messie comme faisant partie intégrante du plan de Dieu (v. 18), c'est que le Messie Jésus a effectivement souffert, a été renié et a été mis à mort (3,13-15 et Lc 22—23). Enfin, la justesse des propos de Moïse annonçant que Dieu suscitera un grand prophète choisi parmi le peuple (3,22-23), c'est que cette promesse a été réalisée en la personne de Jésus de Nazareth (3,26).

Chacun des trois exemples précédents montre donc que les prophètes ont bien parlé de Dieu, de ses actions et de son plan, d'une part parce que Dieu lui-même « parle par la bouche » des prophètes et, d'autre part, parce que ce qu'ils ont annoncé s'est effectivement réalisé (schéma annonce/accomplissement). Retenons donc la conclusion suivante. C'est en vertu d'une initiative divine (Dieu qui donne l'Esprit prophétique et qui s'exprime par la bouche des prophètes) que des hommes deviennent capables de s'exprimer correctement à propos de Dieu et de son Plan. Autrement dit, la lecture des deux premiers discours d'évangélisation révèle qu'une saine théo-logie trouve ses racines dans une initiative qui vient, non des hommes, mais de Dieu. Encore une fois, nous observons une sorte d'effet circulaire par lequel tout part de Dieu et tout aboutit à lui.

Tableau 3.31

Point de départ	Action divine	Fonction	Contenu	Point d'arrivée
Dieu	donne l'Esprit qui rend prophète	Ces prophètes sont des <i>intermédiaires</i> par qui Dieu se fait entendre.	Les « dire » ou paroles prophétiques comportent un fort accent théo-logique.	Ces « dire » parlent donc de Dieu, de son plan et de ce qu'il fait.

Pour terminer, deux précisions, l'une sur Jésus et l'autre sur les prophètes, viendront compléter, et éventuellement nuancer, nos propos.

3.7. Jésus : un personnage « situé » par rapport à Dieu

Il nous semble tout d'abord nécessaire de revenir sur cette question — jamais totalement élucidée — qui touche l'articulation du contenu théo-logique et christologique du discours. Ce contenu est-il davantage christologique que théo-logique ? Ou, alors, est-ce le contraire ? Narrativement parlant, comment les personnages, Dieu et Jésus, entrent-ils en relation l'un avec l'autre ? Dans la mesure où les résultats des analyses précédentes sont fondés, il nous semble possible d'affirmer ce qui suit.

Premièrement, le discours d'Ac 3, comme du reste celui d'Ac 2, n'est ni uniquement théo-logique, ni, comme on le répète trop souvent, uniquement christologique. Les deux aspects sont non seulement bien présents mais intimement liés l'un à l'autre.

Deuxièmement, l'examen des versets où Dieu et Jésus sont mentionnés ensemble révèle que Dieu est toujours présenté comme celui qui prend l'initiative de poser une action dont Jésus est le bénéficiaire.

Tableau 3.32

	Le personnage Dieu...	pose une action dont...	le personnage Jésus est l'objet
v. 13	ὁ θεός	ἔδόξασεν	τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν
v. 15	ὁ θεός	ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν	τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς
v. 18	ὁ δὲ θεός	ἃ προκατήγγειλεν παθεῖν [...]	τὸν χριστὸν αὐτοῦ.
v. 20	-----	ἀποστείλη	τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν χριστὸν Ἰησοῦν
v. 22	κύριος ὁ θεός ὑμῶν	ἀναστήσει	προφήτην ὑμῖν
v. 26	ὁ θεός	ἀναστήσας	τὸν παῖδα αὐτοῦ
v. 26	ὁ θεός	ἀπέστειλεν	αὐτὸν

La seule exception à ce principe se trouve en 3,16 alors que Pierre explique que c'est la foi dans « le nom de lui » (c'est-à-dire Jésus) qui a guéri l'infirme. La guérison est donc attribuée à Jésus, sans que Dieu ne soit explicitement mentionné. Pourtant, même dans ce cas, le lecteur est en droit de s'interroger sur l'origine en Jésus de cette capacité de guérir. La tient-il de lui-même ou de Dieu ? Sans y voir un argument déterminant, il faut tout de même reconnaître que le verset qui précède immédiatement 3,16 porte sur la résurrection de Jésus par Dieu (ὃν ὁ θεός ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν). Dès lors, faut-il présupposer que si la foi dans le « nom de Jésus » a pu guérir l'infirme c'est parce que celui-ci a d'abord été ressuscité par Dieu ? C'est parce que Jésus vit *maintenant*, grâce à une intervention décisive de Dieu, qu'il peut encore agir. Là encore, l'action de Dieu posée au point de

départ serait déterminante et permettrait à une action seconde — Jésus guérissant l'infirmes — d'avoir lieu. Qui plus est, tant l'examen du discours à la Pentecôte que celui au Temple révèle qu'à plusieurs reprises ce sont précisément les actions divines, chronologiquement premières, qui permettent à Jésus de devenir, à son tour, le protagoniste de certaines actions¹¹⁴.

Troisièmement, dans la poursuite de ce qui vient d'être dit, il nous semble avoir démontré que Dieu se trouve au point de départ et au point d'arrivée du discours et que c'est lui qui donne à d'autres personnages, notamment aux prophètes, de parler de lui et de son Plan (*Tableaux 27, 29 et 30*). Dès lors, on peut en déduire que la christologie du discours se situe quelque part entre ces deux « bornes » théo-logiques qui constituent le cadre du discours. En d'autres termes, le personnage Dieu « encadre » le personnage Jésus ou, si l'on préfère, le personnage Jésus ne prend sens, du point de vue de la narration, que dans la mesure où il est situé par rapport au personnage Dieu autour duquel tout s'organise. Parce que Dieu est constamment présenté comme un personnage dont la présence demeure active dans la vie du Messie Jésus, on peut en déduire que la christologie du discours se

¹¹⁴ Par exemple, si Jésus joue le rôle d'intermédiaire dans le don de l'Esprit, c'est d'abord parce qu'il a reçu ce don *de Dieu* (2,33). Si Jésus est présent et agissant dans l'histoire racontée par Luc, c'est d'abord parce qu'il a été glorifié/ressuscité par Dieu (3,13.15). S'il peut être question d'un éventuel retour de Jésus, c'est d'abord parce que Dieu annonce qu'il va l'envoyer à nouveau (3,20). Si Jésus est un prophète semblable à Moïse qui peut parler au nom de Dieu, c'est parce que celui-ci l'a d'abord suscité (v. 22). Si Jésus peut agir en faveur de la foule (pour vous = ὑμῖν) c'est d'abord parce que Dieu l'a suscité puis envoyé (v. 26).

situé et ne prend tout son sens qu'à l'intérieur de la théo-logie¹¹⁵. Pour bien parler du « Jésus des discours d'évangélisation », il faut d'abord avoir pris le temps de s'arrêter — et parfois longuement — sur le « Dieu des discours ».

3.7.1. Trois clés de lecture à propos de la christologie des discours

Cette manière de présenter les liens entre Dieu et Jésus entraîne une triple conséquence. La première c'est qu'il nous semble arbitraire, et même problématique, de traiter de la christologie des discours de manière indépendante (comme cela fut souvent le cas), sans d'abord la rattacher à la présentation de Dieu faite dans les discours. La seconde conséquence nous invite, quant à elle, à reconsidérer la place de la christologie par rapport à la théo-logie. En effet, il nous semble avoir suffisamment démontré que la présentation de Dieu dans les discours est une dimension à ce point importante qu'elle joue le rôle de fondement sur lequel s'appuie la christologie et lui donne tout son sens. Négliger la théo-logie des discours équivaudrait donc à se priver d'éléments essentiels sans lesquels les discours eux-mêmes, mais surtout la christologie qu'ils développent, risquent d'être mal

¹¹⁵ Tannehill a donc raison de dire : « The Acts of the Apostles repeatedly affirm God's active presence in the story of Jesus. It is clear that the implied reader believes that God continues to be active in the life of the church [...] » (« The Composition of Acts 3—5 », p. 235). H. F. Bayer nous semble également avoir raison lorsqu'il affirme que « [...] the *initiator* of everything mentioned in this speech is the 'God of the Ancestors'. Jesus is predominantly the one who *receives* glory from God (v. 13), who *has been established* and *sent* to his people for the remission of sins (vv. 19 and esp. 26), [...] who is *being raised* from the dead (v. 15b), [...] who has *been prophesied* (v. 18 ; vv. 22-24), who *must be received* into heaven (v. 21) and who is

compris et mal interprétés. Enfin, et c'est la troisième conséquence, nous constatons qu'une distinction trop serrée entre les « discours aux Juifs » centrés sur une annonce christologique et les « discours aux non-Juifs » centrés sur une annonce théo-logique est de plus en plus irrecevable. Les « discours aux Juifs » sont, eux aussi, profondément théo-logiques. Ils parlent abondamment de Dieu et de ses actions. Comme nous l'avions signalé au chapitre II¹¹⁶, c'est cet aspect des choses qui est peut-être le plus surprenant puisque ces discours, adressés au peuple juif, visent des personnages que l'on dit ou qui se disent eux-mêmes croyants. Ainsi, le discours théo-logique, c'est-à-dire le discours sur Dieu et sur sa manière d'agir, ne doit pas être trop rapidement présupposé. Mieux encore, si les discours des Actes des Apôtres, auquel on accole le qualificatif « d'évangélisation », sont si fortement imprégnés de théo-logie, n'est-ce pas justement pour nous rappeler que l'évangélisation comporte, en plus d'une annonce explicite de Jésus Christ, une annonce *du Dieu de Jésus Christ* ?

3.7.2. Une conversion théo-logique ou christologique ?

Ce qui vient d'être affirmé nous conduit à revoir le sens qu'il faut donner au v. 19, alors que Pierre appelle ses auditeurs à se repentir et à se convertir (μετανοήσατε οὖν και

being sent again (v. 20) (« Christ-Centered Eschatology in Acts 3:17-26 », p. 245 [voir également la conclusion de l'auteur à la p. 249]).

¹¹⁶ Voir p. 208-209.

ἐπιστρέψατε). La question qui se pose ici concerne la portée, soit théo-logique, soit christologique de l'exhortation. Pour D. P. Moessner, par exemple, il est clair que le v. 19 doit être interprété à la lumière du contenu christologique du discours. L'appel au repentir et à la conversion viserait donc directement, à cause de la conjonction οὖν, le rôle du peuple juif dans la mise à mort de Jésus, tel que décrits dans les vv. 13-15¹¹⁷. Autrement dit, le peuple devrait se repentir d'avoir mis à mort le Messie Jésus et, conséquemment, la conversion consisterait à se détourner de cette conduite mauvaise et à adhérer à ce même Jésus. C. F. Evans, reprend la même thèse, de manière encore plus catégorique :

[...] the repentance unto forgiveness of sins which is called for in these contexts is not repentance in general as a religious requirement, but repentance for this particular act of the repudiation of Jesus as the eschatological figure, and the forgiveness is not a general forgiveness of sins but the forgiveness of this particular act, which changes the situation from one of judgement¹¹⁸.

Cette position, toutefois, ne fait pas l'unanimité. Ainsi, la *Traduction œcuménique de la Bible*, rend le v. 19 de la manière suivante : « Convertissez-vous donc et revenez à Dieu » (c'est nous qui soulignons). Le sens et la portée de l'interpellation — repentir et conversion — seraient donc théo-logiques¹¹⁹. J. Dupont opte pour une position similaire

¹¹⁷ D. P. MOESSNER, « Jesus and the 'Wilderness Generations' : The Death of the Prophet like Moses according to Luke », p. 338. Manifestement, l'auteur s'appuie sur le commentaire de G. STÄHLIN, *Die Apostelgeschichte*, p. 66.

¹¹⁸ C. A. EVANS, « 'Speeches' in Acts », dans A. DESCAMPS, A. DE HALLEUX (sous la direction de), *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, Gembloux, Duculot, 1970, p. 299.

¹¹⁹ Les auteurs des notes de la *TOB* avaient d'ailleurs accompagné leur traduction d'Ac 3,19 de la note suivante : « [...] La conversion est une transformation intérieure qui fait passer l'homme de l'ignorance à

dans un article paru en 1960¹²⁰ — bien que, dans la *Bible de Jérusalem*, il traduise le v. 19 par « repentez-vous donc et convertissez-vous », c'est-à-dire sans référence explicite à Dieu. S'il commence par reconnaître la part qui revient aux Juifs dans la mise à mort de Jésus, Dupont s'empresse d'ajouter qu'en agissant ainsi, la foule s'est rendue coupable devant Dieu. En effet, elle n'a pas reconnu le témoignage rendu par Dieu en la personne de Jésus (par exemple, lorsque Dieu multipliait les signes et les miracles par les mains de son Messie). La faute dont il faut se détourner porte donc sur la méconnaissance ou l'incompréhension de Dieu et de sa manière d'agir par l'intermédiaire de Jésus. Commentant la mise à mort de ce dernier, Dupont conclut que « c'est à Dieu qu'on s'en est pris en commettant pareil forfait »¹²¹.

La question reste donc entière : de quoi faut-il se détourner et vers qui faut-il se tourner ? On doit reconnaître que, sur ce point, le discours comporte une zone d'indétermination, un *gap*, car il n'est jamais dit clairement, ni aux lecteurs, ni aux auditeurs du discours, s'ils doivent se « retourner » vers Dieu, vers Jésus, vers le Dieu de Jésus, ou encore vers Jésus en tant qu'il est le Messie de Dieu.

la foi en le rapprochant de Dieu ; pour les Juifs, ce rapprochement est plutôt un retour et, pour les païens, une venue vers Dieu » (c'est nous qui soulignons). *Traduction œcuménique de la Bible*, 1972, p. 370-371 [note a).

¹²⁰ J. DUPONT, « La conversion dans les Actes des Apôtres », p. 47-70. J. DUPONT, « Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres », p. 421-457.

¹²¹ J. DUPONT, « La conversion dans les Actes des Apôtres », 53.

Si nous nous en tenons au seul texte du discours, il nous semble toutefois nécessaire de noter un détail sur lequel on n'a pas suffisamment insisté. En considérant les deux versets qui encadrent Ac 3,19, nous remarquons que tous les deux ont une portée résolument théo-logique *et* christologique. En 3,18, Pierre rappelle que Dieu a parlé des souffrances du Christ par la bouche des prophètes, tandis qu'en 3,20, Pierre dit que le Seigneur Dieu enverra le Messie Jésus. Dans ces deux versets, Dieu demeure le sujet actif et Jésus l'objet de l'action divine (Dieu parle *de lui* et Dieu l'*enverra*). Ce qui est premier et déterminant, dans ces deux versets, c'est l'action de Dieu vis-à-vis de Jésus de Nazareth. Sans ces actions divines, c'est, d'une part, la mort et les souffrances de Jésus qui se verraient privées de sens (v. 18) et, d'autre part, le retour de Jésus qui se trouverait compromis (v. 20). Théo-logie et christologie sont donc liées l'une à l'autre, bien que, suivant la tendance déjà maintes fois observée, la seconde est subordonnée à la première.

Ce procédé d'encadrement du v. 19 nous semble donc en éclairer, voire en conditionner l'interprétation. En effet, si le repentir et la conversion de la foule n'excluent pas, de prime abord, la reconnaissance de son rôle et de sa responsabilité dans la mise à mort de Jésus (vv. 13-15), les vv. 18 et 20 invitent d'abord à prendre en compte 1- ce que Dieu a fait à propos de Jésus (il a parlé de ses souffrances par les prophètes, v. 18) et 2- ce qu'il fera dans l'avenir (il l'enverra à nouveau, v. 20). Or, n'est-ce pas, précisément, ce que la foule n'a pas reconnu et continue à ne pas reconnaître ? N'est-ce pas aussi cette absence

de reconnaissance de l'action de Dieu qui a conduit la foule à mettre Jésus à mort ? Du même coup, on voit le renversement de perspective qui s'opère. Ce qui pose difficulté — et dont il faut se convertir — ce n'est pas la mort de Jésus prise pour elle-même, mais c'est la mort de Jésus en tant qu'elle fait partie du plan de Dieu (v. 18). De même, ce qui n'a pas été reconnu, c'est que le retour de Jésus est directement lié au fait qu'il est le « Messie *ayant été désigné* par Dieu » (τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν χριστὸν Ἰησοῦν) (v. 20). Encore une fois, le v. 19 nous invite à penser une christologie située à l'intérieur du cadre défini par le discours théo-logique.

3.8. Les prophètes : simples « répéteurs » de Dieu ?

Après avoir précisé les liens entre Dieu et Jésus, il nous reste à considérer ceux qui unissent Dieu et les prophètes. Cette question est fort complexe puisque, nous l'avons vu précédemment, le terme « prophète », en tant qu'il désigne celui qui a reçu l'Esprit permettant de s'exprimer au nom de Dieu, recoupe au moins quatre niveaux de sens différents. Ainsi, pour autant qu'on se situe à l'intérieur du discours, ce terme peut servir à désigner, soit les prophètes de jadis (vv. 18.21), soit Jésus de Nazareth, le prophète semblable à Moïse (vv. 22-26). Par ailleurs, nous savons qu'il peut aussi s'appliquer à tous ceux qui ont reçu l'Esprit prophétique au jour de la Pentecôte (2,1-13), ce qui les rend capable d'annoncer l'Évangile. Enfin, il peut servir à désigner tous ceux qui, ayant accepté

de se repentir et d'être baptisés au nom de Jésus, recevront, « dans les derniers temps », l'Esprit qui rend prophète (2,17-21.38).

Nous envisagerons cette dernière question sous un angle bien précis. En affirmant que Dieu s'exprime ou parle par la bouche des prophètes, ne sommes-nous pas en train de minimiser le rôle de l'homme dans la transmission de la parole de Dieu au point de réduire celui-ci à un rôle purement instrumental ? Autrement dit, les prophètes dont il est question dans le discours au Temple ne sont-ils que des dictaphones qui, de manière mécanique, expriment ce que Dieu veut bien qu'ils disent ou, au contraire, jouissent-ils d'une certaine liberté dans la manière d'exprimer la parole divine ? Il va de soi que la réponse à cette délicate question supposerait toute une série de remarques, non seulement sur le prophétisme en général, mais également sur la théologie de l'inspiration. Afin d'éviter tout détaillement qui nous éloignerait de l'objet propre de notre recherche, nous nous limiterons à trois brèves considérations qui, d'une part, ne viseront que les premiers chapitres des Actes (et tout particulièrement celui au Temple) et, d'autre part, s'inscriront dans la perspective de l'analyse narrative.

Premièrement, la lecture des trois premiers chapitres du récit des Actes permet de poser le principe de base suivant : le prophète — et peu importe le niveau de sens auquel on se réfère — est toujours celui qui, au point de départ, a été l'objet d'un choix divin. Le prophétisme n'est jamais présenté comme une science qui peut s'acquérir ou s'enseigner

mais, au contraire, il repose entièrement sur une initiative de Dieu qui donne l'Esprit prophétique. C'est ce qu'exprime la parole de Jésus qui, au tout début du récit, annonce à ses disciples qu'ils doivent attendre la promesse *du Père* (τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς), promesse qui consiste à être baptisé dans l'Esprit Saint (ὁμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ 1,4-5). La venue de l'Esprit prophétique dépend donc de Dieu, non des Apôtres. Dans le récit de la Pentecôte, l'initiative divine est soulignée par le fait que c'est « *du ciel* » (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ 2,2) que vient le souffle violent qui remplit tout à coup la maison dans laquelle les Apôtres se trouvent réunis. L'utilisation du passif ἐπλήσθησαν révèle également que ce ne sont pas les Apôtres qui *se donnent* l'Esprit mais que ce don repose sur une initiative de Dieu. La longue citation de Joël présente dans le discours à la Pentecôte ne dit pas autre chose puisque cette fois c'est Dieu lui-même qui annonce qu'il « versera de son Esprit » et que cette effusion rendra prophète ceux qui en bénéficieront (2,17). Notons cependant que l'affirmation d'Ac 2,17-21 complète celles d'Ac 1,4 et 2,2, dans la mesure où c'est la première fois qu'est présenté le lien entre le don de l'Esprit par Dieu d'une part, et le fait de prophétiser d'autre part. La finale du même discours reprend également le thème de l'initiative divine dans le don de l'Esprit qui rend prophète en rappelant à la foule qu'elle « *recevra le don* » (remarquons la redondance) du Saint-Esprit (2,38). Dans le discours au Temple, Pierre reprend les mêmes affirmations lorsque, citant Moïse, il dit que c'est Dieu qui suscitera un prophète (v. 22). Enfin, et de manière plus subtile, l'affirmation du v. 26

révèle que c'est Dieu qui prend l'initiative de « susciter » Jésus, le prophète semblable à Moïse.

Deuxièmement, dire que l'origine de la vocation prophétique repose essentiellement sur une initiative de Dieu, n'est-ce pas, en définitive, renforcer l'affirmation suivant laquelle les prophètes ne seraient guère plus que des « répétiteurs » de la parole divine ? L'examen des deux premiers discours nous semble pointer dans une tout autre direction. D'une part, on remarque que ceux-ci se présentent, dans la narration des Actes, non pas comme des discours préparés ou prévus de longue date, mais bien comme des réponses spontanées faisant suite à un événement qui a suscité des questions de la part de la foule. Les discours d'évangélisation ne sont donc pas des constructions spéculatives, intemporelles et abstraites, dégagées de tout contexte narratif précis, mais, au contraire, ils sont intimement liés aux récits qui les précèdent et avec lesquels ils font corps. Ainsi, le discours d'Ac 2 se présente, au point de départ du moins, comme une réponse visant à donner le sens de l'événement de la Pentecôte et à rejeter l'accusation d'ivresse formulée par la foule. Le discours d'Ac 3,12-26 interprète, quant à lui, le récit de la guérison de l'infirme raconté en 3,1-11. Privés des récits auxquels ils répondent, les discours risqueraient fort de devenir inintelligibles. De plus, nous savons que Pierre, en tant qu'il a reçu l'Esprit au jour de la Pentecôte, remplit, de ce fait, une fonction prophétique. Or, si les discours de Pierre sont si fortement liés au contexte narratif qui les précède, n'est-ce pas

pour montrer que c'est justement en fonction d'un contexte ou d'un événement, à chaque fois différent, que les Apôtres-prophètes vont devoir trouver les mots et les idées pour dire et exprimer le sens de ce qui arrive ? Autrement dit, affirmer, comme le fait Ac 3,18.21, que Dieu parle par la bouche de tous ses prophètes ne supprime en rien la part de l'être humain dans la transmission du message divin. Au contraire, les deux premiers discours montrent bien que ce message passe par la formulation qu'en donne le prophète (et dont il demeure le maître) et ce, en fonction d'un contexte qui est lui-même changeant et auquel il faut chaque fois s'ajuster (une pentecôte, une guérison, etc).

Troisièmement, poser la question des rapports entre Dieu et les prophètes, revient, en définitive, à s'interroger sur l'étendue de la liberté de ces derniers par rapport à Dieu. En termes narratifs on en vient à se demander si le personnage de Dieu tient, dans la trame narrative des Actes, un rôle à ce point englobant et envahissant que la liberté des autres personnages, entendons ici les prophètes, s'en trouve sinon supprimée, du moins considérablement réduite.

Signalons que, dans les discours d'évangélisation, cette question de la liberté des personnages se présente selon deux perspectives différentes mais solidaires l'une de l'autre. Elle concerne bien sûr la liberté de parole des prophètes dans la transmission de la Parole de Dieu. Mais elle concerne aussi la part qui revient à la foule dans la mise à mort de Jésus. Car, dire de Jésus qu'il a été livré selon le « dessein et la prescience de Dieu » (2,23) ou que

ses souffrances ont été « annoncées puis accomplies » par Dieu (3,18) n'est-ce pas affirmer que tout se déroule selon un plan divin pré-établi sur lequel l'être humain n'a aucune prise ? Et de même que les prophètes n'auraient pas le choix de transmettre la Parole de Dieu, les Juifs auxquels Pierre s'adresse ne pouvaient faire autrement que de mettre Jésus à mort. La question est donc double. Elle concerne autant la liberté de parole (les dires prophétiques) que la liberté d'action (la foule qui renie, livre et tue Jésus de Nazareth).

Pourtant, l'examen des deux discours révèle que cette liberté des personnages, autant dans les paroles qu'ils choisissent de dire que dans les gestes qu'ils décident de poser, n'est jamais contrecarrée par l'action de Dieu. Donnons-en quelques exemples :

- 3.8.1. Ni le discours d'Ac 2, ni celui d'Ac 3 ne présentent Pierre comme un personnage qui serait contraint ou obligé de s'exprimer. Bien que celui-ci ait reçu l'Esprit prophétique au jour de la Pentecôte, jamais ses paroles ne sont introduites par des formules du genre « Poussé par Dieu, Pierre dit... » ou « Poussé par l'Esprit, Pierre se mit à parler... ». Les deux discours se présentent donc davantage comme des initiatives personnelles de Pierre qui *choisit* de parler et de répondre à la foule, et encore en choisissant des termes qu'il juge les mieux adaptés au contexte dans lequel il se trouve (accusation d'ivresse liée au don de l'Esprit en Ac 2 et guérison d'un infirme de naissance en Ac 3). Bref, rien ne permet de déceler une quelconque pression divine qui serait exercée sur l'Apôtre et qui contraindrait sa liberté de parole.
- 3.8.2. La foule est également présentée comme l'auteur ou le protagoniste d'actions comme celles d'avoir « livré, renié et tué Jésus » (2,23 ; 3,13-15) et qui, même si elles s'intègrent dans cet ensemble plus vaste qu'est le Plan de Dieu (3,18), dépendent d'un choix qui lui revient. La triple répétition du pronom personnel « vous » (ὁμοῖς) dans ces versets, ne vient que mettre davantage en relief la

responsabilité de la foule — et donc, sa liberté — dans l'exécution de ces actions : c'est « vous » qui avez posé tel ou tel geste. Ac 3,13-15 prend d'ailleurs la peine d'indiquer que c'est la foule qui, d'une part, *prend l'initiative* de contrecarrer le projet de Pilate qui voulait libérer Jésus (v. 13) et, d'autre part, *choisit* de demander la grâce de Barabbas. Le discours invite donc le lecteur à distinguer entre deux ordres de réalités, à savoir : la volonté de Dieu ou le plan que Dieu entend réaliser et *la manière* dont l'être humain va coopérer à la réalisation de ce plan ainsi que *les moyens* (même négatifs) utilisés pour y parvenir.

- 3.8.3. Dans les deux discours, la foule est invitée à poser des gestes qui supposent l'exercice de sa liberté et de sa capacité de choisir. Dans celui à la Pentecôte, elle est invitée à « se convertir et à recevoir le baptême au nom de Jésus » (2,38), tandis que dans le discours au Temple, il lui est demandé de « se repentir et se convertir » (3,19). Ainsi, Dieu peut bien avoir « fait lever son serviteur Jésus *pour vous* » (3,26) et avoir destiné « sa promesse *à vous et à vos enfants* » (2,39), tout cela demande d'être accueilli librement par la foule. Là encore, aucune référence à une intervention divine qui viendrait contraindre cette liberté d'accepter ou de refuser l'offre qui est faite.
- 3.8.4. Enfin, la finale de chacun des discours met en évidence la liberté des personnages en montrant que, parmi les auditeurs, certains vont prendre la décision « d'accueillir la parole et d'être baptisé » (2,41) ou encore « de croire » (4,4). Là encore, aucun signe de coercition.

En résumé, dire de Dieu qu'il parle par la bouche des prophètes ou que les événements du récit (les souffrances et la mort de Jésus entre autres) se déroulent selon le Plan de Dieu ou la volonté de Dieu n'est jamais présenté comme une négation de la liberté humaine. L'action de Dieu, faisant parler ou agir, ne se présente jamais comme une force implacable qui s'impose envers et contre tous. Les discours révèlent plutôt l'existence de deux volontés, celle de Dieu et celle des hommes, dont ni le narrateur, ni le locuteur des

discours ne disent jamais que la seconde est prisonnière de la première. Cherchant à mieux articuler ces deux volontés, C. H. Cosgrove en est arrivé à la conclusion que les personnages du récit lucanien demeurent pleinement responsables et se présentent comme les « creative executors of divine necessity »¹²². L'expression a l'avantage de maintenir deux pôles apparemment opposés, celui du vouloir divin (divine necessity) et celui de la liberté et de la collaboration des humains (creative executors). En examinant la théologie des Actes, D. Marguerat arrive à la même conclusion lorsqu'il dit que « l'histoire ne devient histoire du salut qu'au moment où des hommes et des femmes acceptent d'entrer dans le rôle que Dieu leur indique, mais sans jamais leur ravir la responsabilité de la parole et de l'agir témoignant »¹²³.

3.9. Conclusion

Les résultats de l'analyse de la figure narrative de Dieu dans le discours d'Ac 3,12-26 peuvent être résumés de la manière suivante :

- 3.9.1. Concernant les titres théo-logiques présents dans le discours, c'est celui de $\acute{\omicron}$ $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ qui, avec ses dix occurrences, est le plus utilisé. Il apparaît surtout dans les paroles propres de Pierre — huit fois sur dix — et rarement dans les citations de l'Ancien Testament. On peut également retenir comme particulièrement significative la présence du titre $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ au début (v. 13), au milieu (v. 18 = 2^e verset du second volet)

¹²² C. H. COSGROVE, « The Divine *dei* in Luke-Acts », p. 189.

¹²³ D. MARGUERAT, « Le Dieu du livre des Actes », p. 318.

et à la fin du discours (v. 26) ; chaque fois, Dieu est présenté comme accomplissant une action en faveur du personnage Jésus. (3.1.1. et tableau 3.22). Quant au titre *κύριος*, il ne revient que deux fois (vv. 20.22) et ne pose aucune difficulté particulière à propos de l'identité du « Seigneur » dont il est question. Dans les deux cas, il s'agit du Seigneur Dieu (3.1.2).

- 3.9.2. Comme pour le discours à la Pentecôte, Dieu demeure en 3,12-26 un personnage éminemment actif puisqu'il est le sujet grammatical de quinze¹²⁴ des cinquante-deux verbes que comporte le discours (3.2.1). La répartition de ces actions selon les catégories temporelles a permis de montrer que Dieu a agi dans un « passé éloigné » — actions liées aux prises de parole : vv. 18.21.22. 24.25 — et dans un « passé récent » — actions liées à la résurrection/glorification de Jésus : vv. 13.15.18.26. De plus, Dieu agira dans un « futur proche » (vv. 19.20) ainsi que dans un « futur éloigné » (v. 21). Ces actions futures, peu présentes en Ac 2, constituent l'élément de nouveauté du discours au Temple (3.2.2). Enfin, Jésus demeure un personnage important vers qui l'action de Dieu est dirigée (vv. 13.15.26). Même les actions négatives de la foule à l'endroit de Jésus — livré, renié, tué (vv. 13-15) — doivent être comprises comme faisant partie du plan de Dieu (v. 18. voir 3.2.3).
- 3.9.3. L'affirmation faite en 3,18 à propos des souffrances du Christ jadis annoncées par Dieu *via* l'intermédiaire des prophètes, a permis de découvrir deux registres distincts d'analepses qui viennent éclairer l'agir de Dieu. Le premier registre vise les analepses internes au récit lucanien, c'est-à-dire l'ensemble des textes qui portent sur les souffrances du Christ comme faisant partie du *plan de Dieu* (Ac 2,23 ; Lc 24 ; Lc 9,22 et autres. Voir tableau 2.26). Mais, de telles affirmations impliquent également l'existence d'analepses externes. Car, si Dieu a annoncé les souffrances du Christ par la bouche de tous les prophètes, à quels textes prophétiques le lecteur se trouve-t-il renvoyé ? Nous avons vu que ces analepses externes se présentaient sous la forme d'un *métatexte*, c'est-à-dire d'un autre texte — l'Écriture — qui n'est pas cité explicitement (3.3.1). Pour combler ce *blanc* du texte, le lecteur n'a d'autre choix que de relire lui-même les Écritures et, ainsi, par lui-même, chercher à combler ce *blanc* (3.3.2).

¹²⁴ En incluant les deux cas plus problématiques d'Ac 3,19 et 3,20. Voir p. 298-299. Voir également la liste des verbes théo-logiques à la p. 298.

- 3.9.4. En plus de ce travail de relecture de l'Ancien Testament, nous avons pu constater que, pour éclairer la destinée souffrante et la mort de Jésus, le lecteur est invité à relire d'une manière toute spéciale les paroles du prophète Jésus. En effet, il faut tenir ensemble les affirmations du discours selon lesquelles Dieu s'exprime par les prophètes (vv. 18.21) et les affirmations qui disent que Jésus est lui-même l'un de ces prophètes (et même un prophète semblable à Moïse, vv. 22-26). Nous avons alors conclu que la compréhension de la place et du rôle des souffrances et de la mort de Jésus dans le plan de Dieu impliquait la relecture des paroles du prophète Jésus contenues dans le troisième évangile. Ce personnage apparaît d'ailleurs comme particulièrement crédible et mérite d'être écouté puisque : 1- il est distinct des autres prophètes (un prophète *semblable à Moïse*) ; 2- il reçoit des titres qui évoquent son caractère unique (le Serviteur, le Saint, le Juste, le Messie) ; 3- il est l'objet d'actions divines qui lui sont propres (ressuscité, glorifié) ; 4- surtout, il n'a pas seulement parlé des souffrances du Messie mais il les a concrètement vécues (3.3.3 et 3.3.4).
- 3.9.5. En cherchant à situer le personnage de Dieu par rapport à ces autres personnages que sont les prophètes (tous les prophètes, Moïse, Samuel, etc.), nous avons constaté que Dieu jouait un rôle de premier plan par rapport à ceux-ci. Tout part de Dieu et aboutit à lui. En effet, si Dieu *parle* (1^{re} action), il le fait par la bouche des prophètes. Mais ces derniers ont comme principale caractéristique de s'exprimer à propos d'un autre prophète, c'est-à-dire Jésus « le prophète semblable à Moïse » qui, à son tour, montre comment les souffrances et la mort du Messie — c'est-à-dire ses souffrances et sa mort — sont à inclure dans le *plan de Dieu*. Parti d'une action de Dieu — il *parle* — le lecteur aboutit au *plan de Dieu* (3.4, voir aussi tableau 3.29).
- 3.9.6. La lecture conjointe des discours d'Ac 2 et 3 a aussi montré que l'activité langagière de Dieu est loin d'être limitée au passé. Dieu parle encore, entre autres par la bouche des Apôtres — notamment de Pierre — mais aussi par l'intermédiaire de tous ceux qui ont reçu l'Esprit (3.5). Si le discours d'Ac 2 apprend au lecteur que le don de l'Esprit par Dieu rend prophète, celui d'Ac 3 complète cette affirmation en montrant que la parole prophétique a pour fonction de médiatiser la parole de Dieu (Dieu parle *par* les prophètes). Tous ceux qui ont reçu l'Esprit — le « toute chair » d'Ac 2,17 — ont désormais la capacité d'exprimer une parole prophétique et, conséquemment, de faire entendre ce que Dieu a à dire. L'élargissement de la fonction prophétique conduit nécessairement à un élargissement des moyens par lesquels le personnage Dieu se fait entendre (3.5.1).

3.9.7. À cette conclusion sur la *fonction* langagière exercée par les prophètes *de Dieu*, il faut en ajouter une autre sur le *contenu* du message prophétique. L'étude d'Ac 2 et d'Ac 3 a montré que les prophètes avaient comme caractéristique de s'exprimer à *propos de Dieu*. Le message qu'ils transmettent est théo-logique. L'affirmation selon laquelle Dieu se fait entendre par la bouche des prophètes doit être complétée par celle-ci : Dieu parle *de lui-même* par les prophètes. On touche ici à la question de la crédibilité du personnage de Dieu puisqu'il est présenté comme transmettant lui-même l'information qui le concerne. D'où il s'ensuit, sur le sujet, une dernière conclusion : en donnant l'Esprit prophétique à des personnages du récit, Dieu prend l'initiative car il habilite ces derniers à *bien parler de lui*.

3.9.8. L'étude des deux premiers discours d'évangélisation a également permis de voir que l'une des caractéristiques fondamentales du personnage de Dieu est de poser des actions déterminantes à l'endroit de Jésus, notamment celle qui consiste à le ressusciter. Ces actions divines, chronologiquement premières, permettent à Jésus de devenir à son tour le protagoniste de nouvelles actions. Par exemple, le lecteur apprend que c'est parce que Jésus est ressuscité par Dieu qu'il peut, par l'intermédiaire des Apôtres, guérir l'homme boiteux de naissance. Plus précisément, l'étude d'Ac 3,13-26 a montré que le discours christologique se situait à l'intérieur du discours théo-logique qui lui donne tout son sens (une christologie *située*). Pour cette raison, nous avons conclu qu'une étude de la christologie des discours n'était pas possible sans une étude de la théo-logie des discours, ces deux études devant pour ainsi dire être menées de front. Qui plus est, la théo-logie est apparue à ce point fondamentale que la négliger aurait pour conséquence de conduire à une mauvaise compréhension de la christologie. Ce lien intime entre la théo-logie et la christologie des discours a révélé qu'une distinction trop serrée entre les discours aux Juifs, compris comme des discours christologiques, et les discours aux Gentils, compris comme des discours théo-logiques, ne pouvait être reçue telle quelle (3.7.1).

Afin d'illustrer ce lien, nous avons montré que le v. 19 du discours, dans lequel Pierre appelle ses auditeurs au repentir et à la conversion, devait être lu et compris à la lumière des versets 18 et 20 qui l'encadrent. Or, parce que ces deux versets ont une portée théo-logique indéniable, nous avons conclu que ce qui n'a pas été compris par les Juifs — et ce dont il faut se convertir — ce n'est pas la mort de Jésus prise pour elle-même, mais la mort de Jésus en tant qu'elle fait partie du *plan de Dieu* (v. 18). De même, ce qui n'a pas été reconnu par les Juifs, c'est que le retour de

Jésus est lié au fait qu'il est le « Messie ayant été désigné *par Dieu* » (v. 20). Les deux dimensions théo-logiques et christologiques sont solidaires et ne peuvent être séparées (3.7.2).

- 3.9.9. La dernière conclusion vise la question des rapports entre la liberté des personnages du récit, d'une part (les Apôtres, la foule, etc.) et le vouloir de Dieu, d'autre part. Que reste-t-il de la liberté humaine si Dieu intervient 1- en suscitant des prophètes qui ne semblent avoir d'autre choix que de transmettre *sa Parole* et 2- en annonçant que les souffrances de Jésus et sa mise à mort par la foule ne font qu'accomplir ce qu'il avait annoncé d'avance ? L'examen des trois premiers chapitres des Actes a révélé que l'action de Dieu n'est jamais présentée comme une force implacable qui viendrait contrecarrer la liberté humaine. Les chapitres 1—3 des Actes montrent plutôt l'existence de deux volontés — l'une divine et l'autre humaine — dont la seconde doit toujours chercher à s'ajuster librement et de manière créatrice à la première (3.8).

4. Le discours d'Ac 3,12-26 dans son contexte

Terminons notre examen du discours de Pierre au Temple en formulant trois remarques sur la manière dont ce discours s'insère dans son contexte narratif immédiat. Nous commencerons par montrer comment l'ensemble du chapitre 3 est unifié autour du thème de la guérison de l'infirmes (4.1). Puis, nous dirons à nouveau quelques mots sur le passage d'un langage théo-logique implicite, présent dans le récit de la guérison, à un langage théo-logique explicite, concentré dans le discours (4.2). De là, nous évaluerons la position narrative des personnages comme l'infirmes et la foule par rapport à la position qu'occupe le lecteur (4.3). Les acquis de cette présentation seront rassemblés finalement dans une courte conclusion (4.4).

4.1. Le thème abordé

Tout d'abord, nous observons que l'ensemble du chapitre 3 — récit et discours — est unifié autour du thème de la guérison d'un infirme de naissance. C'est *ce* boiteux mentionné pour la première fois en 3,2 qui, d'une part, est l'objet d'une guérison (3,1-11) et c'est *cette guérison* qui, d'autre part, provoque une réaction, chez le boiteux lui-même (Κρατούντος δὲ αὐτοῦ τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰωάννην v. 11) et chez la foule (ἐπλήσθησαν θάμβους καὶ ἐκστάσεως 3,10.11). De plus, c'est la réaction de la foule (3,10.11) à propos de la guérison de l'infirme qui provoque ou suscite un discours de Pierre (3,12-26). On voit donc que l'infirme guéri par Pierre est présent, soit physiquement (3,2-11), soit comme objet du discours de Pierre (3,12.16). Bref, la guérison d'un boiteux dans le Temple de Jérusalem demeure un thème important qui traverse l'ensemble du chapitre 3 et même une partie du chapitre 4.

Cela dit, considérons maintenant de plus près le discours d'Ac 3 et les liens qui l'unissent au cadre narratif dans lequel il se trouve inséré. Sur ce point, on se souviendra de la position de U. Wilckens¹²⁵, reprise par de nombreux chercheurs après lui, et pour qui les discours ne sont nullement des morceaux insérés avec plus ou moins de bonheur dans la

¹²⁵ U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, p. 65-71. Position reprise par J. DUPONT, « Les discours missionnaires des Actes des Apôtres d'après un ouvrage récent », dans *La Revue biblique*, 69 (1962), p. 42 ; F. J. FOAKES-JACKSON, *The Acts of the Apostles*, London, Hodder, 1931, p. XVI ; R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. vol. Two*, p. 54 ; R. C. TANNEHILL, « The Functions of Peter's Mission Speeches in the Narrative of Acts », p. 400.

trame narrative du récit mais, au contraire, ils s’y intègrent harmonieusement. Ce principe se vérifie parfaitement en ce qui concerne le discours d’Ac 3.

Ainsi, en 3,12-26 Pierre ne se contente pas de présenter un message théologique abstrait dégagé de tout contexte précis, mais il livre plutôt ce message dans le contexte de la guérison qui précède. En effet, comment annoncer efficacement que Jésus, ressuscité par Dieu, guérit et libère les hommes, sinon en racontant la guérison-libération concrète d’un boiteux. L’enchaînement action (guérison) / discours, essentiel à tout témoignage, est parfaitement respecté. De plus, à deux reprises Pierre fait explicitement référence, de diverses manières, à la guérison du boiteux : « [...] pourquoi nous regarder comme si *nous avons fait marcher cet homme* par notre propre puissance [...] » (v. 12) ; « ce nom (de Jésus) *vient d’affermir cet homme* que vous regardez et que vous connaissez » (v. 16). Dès lors, il nous semble acquis que le discours d’Ac 3, s’il est annonce de la Bonne Nouvelle, présente celle-ci dans le cadre très concret d’une guérison opérée par Pierre et Jean¹²⁶.

Signalons également que l’ensemble du chapitre 3 est unifié par les fréquentes références à un thème précis : celui du « nom »¹²⁷. Au chapitre 3, tant le récit de la guérison

¹²⁶ Le lien entre les discours et la guérison qui les a suscités nous conduit à nuancer l’affirmation de Fitzmyer pour qui les discours ne s’intégreraient pas toujours très bien à l’histoire racontée et seraient plutôt « loosely connected to the context in which they appear » (J. A., FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 108). Si ce principe était exact, force serait d’admettre que les trois exemples considérés jusqu’ici — Ac 2,14-41 ; 3,12-26 ; 4,8-12 — constituent des exceptions pour le moins dérangeantes.

¹²⁷ On se souviendra que cette expression était déjà présente dans le discours à la Pentecôte : « τὸ ὄνομα κυρίου » (2,21) et « ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ » (2,38). Sur le « nom de Jésus » dans l’ensemble du livre

que le discours qui lui fait suite mentionnent le « nom » comme cause de la guérison du boiteux : « Au *nom* de Jésus Christ le Nazôréen, dresse-toi et marche »(3,6) ; « Et sur la foi au *nom* de Jésus, ce *nom* vient d'affermir cet homme » (3.16).

4.2. Langage explicite et langage implicite

Le récit de la guérison de l'infirmes (vv. 1-11) et le discours de Pierre qui y fait suite (vv. 12-26) sont-ils régis par cette « loi » dont nous avons précédemment parlé, et suivant laquelle le langage théo-logique implicite serait concentré dans les sections narratives des Actes (dans ce cas-ci le récit de guérison), tandis que le langage théo-logique explicite serait davantage présent dans les sections discursives¹²⁸ ?

Si l'on considère le récit de la guérison proprement dit, nous constatons tout d'abord que celui-ci fait une large place au narrateur dont le rôle demeure déterminant dans les onze premiers versets. La description de la guérison par le narrateur n'est interrompue que par une double intervention du personnage Pierre, celle du v. 4 : « βλέπων εις ημάς », puis celle du

des Actes, on lira : J. A. ZIESLER, « The Name of Jesus in the Acts of the Apostles », p. 28-41. Des deux conclusions de l'auteur, seule la première nous semble bien assurée, à savoir : « [...] it is not possible to speak of single 'concept of the name' in Acts » (p. 37). Quant à la seconde, elle nous laisse perplexe. En effet, Ziesler, s'appuyant sur les travaux de Hull (J. M. HULL, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (Studies in Biblical Theology, 2nd series, 28), London, SCM Press, 1974, p. 17-18) affirme que la mention répétée du « nom » faite par les Apôtres « does not mean that Jesus himself is somehow present in any direct or personal way, at least if Hull is right in seeing the main background as that of Hellenistic magic. It is a matter of tapping the power latent in the god or person named, by those authorised to do so ». (p. 37). H. BIETENHARD, « ὄνομα », dans G. KITTEL (éditeur), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. V, p. 276.

v. 6 : « ἀργύριον καὶ χρυσίον οὐχ ὑπάρχει μοι, ὃ δὲ ἔχω τοῦτό σοι δίδωμι· ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου [ἔγειρε καὶ] περιπάτει ». La fonction du narrateur se limite à décrire ce qui s'est passé : un homme, infirme de naissance, à qui Pierre adresse la parole, se met subitement « à marcher, à bondir et à louer Dieu », ce qui lui permet d'entrer dans le Temple de Jérusalem. Le narrateur se limite donc à présenter les faits, sans pour autant les interpréter pour le lecteur. De plus, dans cette description il n'est nulle part fait mention d'une intervention directe de Dieu. Tout au plus, retrouve-t-on, aux vv. 8 et 9, une référence à l'action de l'infirme qui « loue Dieu » (αἰνοῦντα τὸν θεόν). Par ailleurs, en examinant les paroles de Pierre, celles des vv. 4 et 6, nous constatons que seule la seconde est susceptible d'attirer l'attention du lecteur sur l'origine christique et divine de la guérison. Ce n'est pas en son nom propre que Pierre fait lever l'infirme, mais au nom de Jésus Christ le Nazôréen. D'ailleurs, la portée analeptique du v. 6 vient conditionner l'interprétation de l'ensemble du récit de guérison. Celui qui est à l'origine de « l'affermissement » de l'infirme n'est pas un personnage parmi d'autres, mais c'est *ce* Jésus dont il est question depuis le début du récit des Actes. Plus précisément, la réponse de Pierre prend soin de préciser qu'il s'agit de Jésus le *Christ*, ce qui n'est pas sans rappeler l'une des affirmations majeures du discours à la Pentecôte : « Ce Jésus [...] Dieu l'a fait Seigneur et Christ » (2,36. Voir aussi 2,31.38). Ce même Jésus, qui permet à l'infirme de marcher, le lecteur sait également qu'il a été

¹²⁸ Voir Chap I, p. 34-35 et Chap II, p. 195-197.

ressuscité (2,24.31.32) et exalté (2,33) par Dieu. Donc, le récit de la guérison de l'infirmes, notamment par l'intermédiaire de paroles de Pierre, invite déjà le lecteur à comprendre que la source ou l'origine de « l'affermissement » de l'infirmes est à chercher du côté du monde de Dieu, sans pour autant que celui-ci soit mentionné directement.

Par contre, dès que l'on passe au discours, les références à Dieu et à son action occupent soudainement une large place dans les propos de Pierre. Sans reprendre toutes les conclusions obtenues lors de la caractérisation de la figure narrative de Dieu, il faut tout de même admettre que celui-ci est explicitement nommé, une douzaine de fois en tout, et presque toujours présenté comme l'initiateur d'actions qui englobent le passé, le présent et le futur. D'un langage implicite dans le récit, il est clair que, dans le discours, nous passons à un langage explicite. Il est d'ailleurs révélateur de constater comment Pierre, immédiatement après avoir rappelé à ses auditeurs que la guérison de l'infirmes ne devait pas être attribuée à la puissance des Apôtres (v. 12), s'empresse de formuler une remarque à la portée résolument théo-logique : « Le Dieu d'Abraham, [...] a ressuscité son serviteur Jésus » (v. 13). Attitude révélatrice, disons-nous, dans la mesure où le lecteur aurait pu s'attendre à ce que, dès le départ, Pierre explique, que c'est « la foi au nom de Jésus [...] qui a affermi l'homme que vous regardez » (v. 16). Le lien thématique entre la parole de Pierre « Au nom de Jésus Christ, marche » (v. 4) et le v. 16 aurait, semble-t-il, dû être exploité dès le début du discours, quitte à préciser par la suite que si le nom de Jésus a pu

guérir l'infirmes, c'est parce que Jésus a été ressuscité par Dieu. Pourtant, la dynamique du discours est tout autre. Elle ne va pas de la christologie (le nom de Jésus qui affermit. v. 16) à la théo-logie (parce que Dieu l'a ressuscité v. 13 et 15), mais bien de la théo-logie à la christologie (Dieu l'a glorifié/ressuscité, *donc* le nom qui a affermi l'infirmes est celui de Jésus). Le point de départ du discours, ou si l'on préfère son « point d'ancrage », est donc théo-logique et encore d'une théo-logie très explicite où le nom de Dieu (ὁ θεός) est mentionné deux fois.

4.3. Position du lecteur et des personnages

Nos remarques sur les langages théo-logiques explicite et implicite nous conduisent maintenant à situer, du point de vue du *savoir*, la position des personnages, comme l'infirmes et la foule, par rapport à celle du lecteur.

Dans le récit de la guérison (vv. 1-11), nous observons d'abord la séquence suivante. Le personnage de l'infirmes entre en relation avec un autre personnage — l'Apôtre Pierre — qui lui annonce à son tour qu'au nom d'un autre personnage — Jésus Christ le Nazôreen — il est guéri. Mais cette guérison, précisera Pierre dans son discours, n'a été rendue possible que parce que le personnage de Jésus a lui-même d'abord été l'objet d'une action de la part d'un autre personnage : Dieu.

Tableau 3.33

Récit de la guérison			Discours
Infirmes de naissance ↔	Pierre ↔	Jésus Christ le Nazôréen... ↔	qui a été glorifié par Dieu

Pour l'instant, tout ce que le récit de la guérison (vv. 1-11) permet d'inférer, c'est que l'infirmes *sait* qu'il a été guéri par le nom de Jésus auquel Pierre a fait appel. De plus, cette guérison reçoit déjà une première interprétation religieuse de la part de l'infirmes puisque celui-ci, une fois debout, se met à « louer Dieu » (vv. 8-9). Par ailleurs, rien, dans le texte, ne laisse entendre que l'infirmes avait déjà entendu parler de Jésus de Nazareth ou de ses Apôtres.

En ce qui a trait à la foule maintenant, il apparaît que, dans le récit de la guérison, ses connaissances sont inférieures à celles de l'infirmes. Tout d'abord, la foule voit un personnage — un infirmes de naissance — qu'elle *connaît*, puisque celui-ci est déposé à la Belle Porte à « chaque jour » (v. 2). De plus, le texte indique qu'un lien s'est créé entre une portion de la foule et l'infirmes, dans la mesure où ce dernier, ne pouvant se déplacer seul, doit être quotidiennement transporté (ὄν ἐπιθούv v. 2) puis installé à la Belle Porte pour demander l'aumône. La seconde information que possède la foule c'est que l'infirmes de naissance se trouve guéri (v. 10). Par ailleurs, rien ne permet de conclure qu'elle aurait été témoin de la rencontre entre l'infirmes et Pierre, et de la parole dite par ce dernier : « Au nom de Jésus Christ, marche » (v. 6). Ce n'est qu'une fois la guérison accomplie que la

foule « reconnaît » (ἐπεγίνωσκον v. 10) celui qui, jusque-là, était contraint de demander l'aumône à cause de son infirmité. C'est également *après* la guérison que la foule peut constater le lien qui s'est instauré entre l'infirmes et les Apôtres : « L'homme ne lâchait plus Pierre et Jean » (v. 11). Ce lien conduit pourtant la foule à comprendre que c'est Pierre qui serait l'auteur de la guérison, puisque c'est en reprenant ce thème que Pierre va commencer son discours : « Israélites, pourquoi vous étonner de ce qui arrive ? ou pourquoi nous fixer, nous, comme si c'était par notre puissance [...] que nous avons fait marcher cette homme » (v. 12). Bref, à la différence de l'infirmes qui, dans le récit même de la guérison, a appris qu'il devait son « affermissement » au nom de Jésus de Nazareth, la foule, elle, doit attendre le début du discours de Pierre pour l'apprendre (vv. 12.16). Par ailleurs, tant l'infirmes que la foule apprendront en même temps, dans le discours de Pierre, l'enracinement théo-logique de cette guérison.

Tableau 3.34

Avant	Pendant	Après	Discours
Foule ↓ infirmes de naissance	?	Foule ↓ infirmes guéri	<i>Explication christologique</i> (« ce Nom vient d'affermir cet homme » v. 16) <i>Explication théo-logique</i> (« le Dieu de nos pères a glorifié son serviteur Jésus » v. 13 ; « Lui (Jésus) que Dieu a réveillé des morts » v. 15)

Si nous considérons maintenant le lecteur, nous pouvons affirmer que celui-ci possède, *grosso modo*, les mêmes informations que l'infirmes. Il connaît, par la voix du

narrateur, la situation de départ : un infirme de naissance. Il est également témoin de la rencontre de Pierre et de l'infirmes et de la parole prononcée par ce dernier. Il connaît enfin la situation finale : un infirme guéri. La seule différence, mais elle est de taille, c'est que le lecteur connaît aussi Jésus de Nazareth ; une connaissance que l'infirmes, lui, ne semble pas posséder. L'étendue de cette connaissance dépendra, bien sûr, du degré de familiarité du lecteur avec le macro-récit. A-t-il lu tout l'évangile ou seulement une partie ? A-t-il seulement pris connaissance des deux premiers chapitres des Actes ? A-t-il uniquement lu le premier discours d'évangélisation ? Selon chacun de ces scénarios, les connaissances christologiques du lecteur seront différentes. Quoi qu'il en soit, même en adoptant une position minimaliste suivant laquelle le lecteur n'aurait lu que le discours d'Ac 2, il reste que le principe précédemment énoncé reste valide : le lecteur connaît Jésus de Nazareth, il sait qu'il a été ressuscité par Dieu (2,24), qu'il peut porter le titre de Seigneur (2,36) et que chacun est invité à recevoir le baptême en son nom pour la remise des péchés (2,38).

4.4. Conclusion

Les trois brèves conclusions suivantes permettront de résumer les principaux acquis de l'étude du discours de Pierre dans son contexte.

- 4.4.1. Comme première conclusion, on doit retenir la profonde unité qui lie les parties narratives et discursives d'Ac 3 (4.1). Ac 3,1-11 raconte la guérison d'un boiteux de naissance et le discours qui lui fait suite revient explicitement sur ce thème à deux reprises (vv. 12 et 16). De plus, ce qui provoque le discours de Pierre c'est, d'une part, *cette* guérison et, d'autre part, la réaction de la foule à cette guérison (vv. 10.11). Le personnage qui passe de l'état de « boiteux de naissance » à celui « d'homme guéri » est donc présent tout au long d'Ac 3, soit physiquement (vv. 2-11), soit comme objet du discours pétrinien (vv. 12.16). L'annonce de la Bonne Nouvelle, dans ses dimensions théo-logiques et christologiques, est faite ici dans le cadre concret d'une guérison opérée par les Apôtres Pierre et Jean.
- 4.4.2. L'étude du discours au Temple dans son contexte a confirmé la tendance observée en Ac 2 à propos des langages théo-logiques explicites et implicites et du passage d'un langage à l'autre (4.2). En Ac 3, le narrateur ne nomme jamais Dieu — ou le Messie Jésus — comme l'auteur de la guérison. Il se contente de présenter les faits, se gardant le plus possible de les interpréter. La fonction interprétative ou herméneutique est plutôt réservée à l'un des personnages du récit. Cette fonction se manifeste déjà au v. 6 dans les paroles de Pierre (« *au nom de Jésus Christ le Nazôréen, dresse-toi et marche* »), mais elle est surtout présente dans le discours (vv. 12-26). C'est là que Dieu est explicitement nommé — une douzaine de fois en tout — et désigné comme l'auteur d'actions qui englobent le passé et le futur. Qui plus est, ce langage théo-logique explicite du discours nomme *d'abord* Dieu et annonce une des actions fondamentales qu'il a posées en faveur de Jésus (vv. 13-15) pour *ensuite* expliquer que c'est à ce Jésus, ressuscité par Dieu, que l'infirmes doit son affermissement (v. 16). La théo-logie est donc chronologiquement première et la christologie vient pour ainsi dire se greffer sur une affirmation théo-logique.
- 4.4.3. Enfin, lorsqu'on considère la portion narrative d'Ac 3 qui précède le discours et qu'on s'interroge respectivement sur le *savoir* des personnages et celui du lecteur, on observe ce qui suit : 1- la foule ignore à qui la guérison de l'infirmes doit être attribuée. La parole de Pierre au v. 12 affirme même que la foule, dans une totale méprise, considère que ce sont les Apôtres qui ont guéri le boiteux. Ce n'est que dans le discours qu'elle sera informée de l'auteur de la guérison ; celle-ci est due à Jésus (christologie) que Dieu a ressuscité (théo-logie) ; 2- le savoir de l'infirmes est quant à lui supérieur à celui de la foule. Il sait, ayant été informé par Pierre avant le discours proprement dit, que c'est « le nom de Jésus Christ » qui lui a permis de se dresser et de marcher (v. 6). Il lui reste encore à apprendre, aux vv. 13-26, que, si le

nom de Jésus a pu l'affermir (christologie), c'est parce que celui-ci a d'abord été ressuscité/glorifié par Dieu (théo-logie) ; 3- enfin, c'est le lecteur qui dispose du *savoir* le plus étendu. Tout comme le boiteux, il sait, pour avoir lu la partie narrative (vv. 1-11), que la guérison doit être attribuée au « nom de Jésus ». Mais sa lecture du discours d'Ac 2 — et peut-être même de l'ensemble du macro-récit lucanien — lui a également permis d'accumuler des informations sur le personnage de Jésus ; des informations inconnues de l'infirmes.

5. Conclusion

En rassemblant les résultats des analyses précédentes sous forme de conclusion, nous nous efforcerons de répondre à deux questions. La première : quels sont les traits de la figure narrative de Dieu présents dans le discours d'Ac 3 qui constituent des reprises de ce qui a déjà été dit dans le discours à la Pentecôte ? L'analyse narrative nous apprend en effet que le procédé de répétition constitue un moyen privilégié utilisé par l'auteur impliqué pour attirer l'attention du lecteur sur les éléments qu'il considère importants, voire essentiels à la compréhension d'un personnage. La seconde question : le discours au Temple ajoute-t-il de nouveaux traits à la figure narrative de Dieu, des traits absents du discours d'Ac 2 ? Ici, c'est un autre principe de l'analyse narrative qui est impliqué, celui suivant lequel le personnage d'un récit dispose d'une « personnalité » ouverte, sujette à changement, à enrichissement, à révision¹²⁹. En d'autres termes, la première question permettra d'être attentif aux *constantes*

¹²⁹ D. MARGUERAT, D. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, p. 161.

qui marquent la figure de Dieu dans les discours de Pierre, la seconde question permettra de dégager les *compléments* apportés à cette figure narrative.

Au chapitre des ressemblances avec Ac 2,14-41, on doit d'abord signaler la présence du personnage Dieu dans l'ensemble du discours au Temple et pas seulement dans quelques versets isolés. Comme pour le premier discours d'évangélisation, celui d'Ac 3 se compose de deux parties (vv. 12-16 et 17-26) et dans chacune d'elles Dieu est présent, soit parce qu'il est nommé directement par le biais des titres θεός et κύριος, soit parce qu'il est le sujet de certains verbes. Dans les deux discours de Pierre étudiés jusqu'ici, l'annonce de la Bonne Nouvelle comporte une dimension théo-logique qui est loin d'être marginale.

Dans les deux discours, Dieu présente les traits d'un personnage actif qui pose un certain nombre d'actions déterminantes en faveur d'autres figures narratives. Peu importe la nature de ces actions divines, celles-ci ont habituellement pour conséquence de permettre à ceux qui en sont les bénéficiaires de devenir, à leur tour, les protagonistes d'actions. Ainsi, si Dieu agit beaucoup en 2,14-40 et 3,12-26, ses actions demeurent le plus souvent *médiatisées* par d'autres personnages. Par exemple, dans le cas du discours d'Ac 3, Dieu ne parle pas directement, mais il parle *par la bouche des prophètes* (vv. 18.21). De même, il ne guérit pas directement le boiteux, mais il le guérit *par le Nom de Jésus qu'il a ressuscité des morts* (vv. 14-16).

Parmi les personnages vers qui l'agir de Dieu est dirigé, Jésus arrive en première position. Dans les deux discours, il est, entre autres choses, l'objet de cette action théologique inédite qui consiste à être *ressuscité des morts par Dieu* ou encore *glorifié* par lui (vv. 13.15.26). Se trouve ainsi confirmé un trait particulier du personnage Dieu, à savoir qu'il est lié d'une manière tout à fait unique et spéciale à cet autre figure narrative qu'est Jésus de Nazareth. La relation entre Dieu et Jésus est une relation originale, distincte de celle que Dieu entretient avec les autres personnages.

Les discours d'Ac 2 et 3 révèlent également que, si plusieurs figures narratives — Pierre, les prophètes, Jésus, ceux et celles qui ont reçu l'Esprit, etc. — s'expriment *au nom de Dieu*, ces figures ont également comme caractéristique de parler *de Dieu*. Le personnage Dieu possède ce trait particulier qui consiste à se faire entendre par l'intermédiaire de figures narratives qui, ayant reçu l'Esprit Saint — lui-même donné par Dieu —, sont habilitées à bien parler de lui. En d'autres termes, Dieu se donne des intermédiaires qui transmettent un message au contenu lui-même théo-logique.

Tout comme le discours d'Ac 2, celui d'Ac 3 présente un Dieu à *propos duquel on parle*. La figure narrative de Dieu n'apparaît dans l'univers narratif du discours qu'à travers une parole humaine, celle de Pierre en l'occurrence. Alors que, dans les versets qui précèdent les deux discours, Dieu agit par le biais d'intermédiaires — l'Esprit en Ac 2 et le Nom de Jésus en Ac 3 —, c'est à un personnage du récit qu'il revient, après coup,

d'identifier l'auteur de ces actions et d'affirmer qu'elles ont Dieu pour premier agent. Il y a là comme une tension entre deux tendances apparemment contradictoires : l'une voulant que Dieu soit un personnage éminemment actif ; l'autre suivant laquelle ces actions demeurent discrètes au point de nécessiter une parole croyante capable de les identifier et de les reconnaître. En un mot, le Dieu dont il est question dans les deux premiers discours d'évangélisation se présente comme un personnage actif, mais d'une activité toute discrète.

Au compte des compléments ou des nouveautés apportés à la figure narrative de Dieu en Ac 3, nous pouvons relever ce qui suit. Tout d'abord, si l'analyse des deux premiers discours a permis de montrer que le registre temporel dans lequel se situe l'action de Dieu englobe le passé, le présent et le futur, l'étude du discours d'Ac 3 a révélé un nouvel élément, à savoir que l'action future de Dieu se subdivise en un « futur proche » (vv. 19.20) et un « futur éloigné » (v. 21). C'est là un trait important de la figure narrative de Dieu par lequel le lecteur apprend que celui-ci n'a pas encore fini d'agir.

Comme deuxième nouveauté, retenons que, pour comprendre l'agir du personnage Dieu dans *le présent* — c'est-à-dire le présent dans lequel se situe Pierre —, le discours au Temple indique au lecteur qu'il doit se livrer à un exercice de relecture de ce que Dieu a dit et fait dans le passé. Plus précisément, il doit relire trois choses. Il lui faut d'abord relire ce que Dieu a dit et fait dans l'ensemble du récit lucanien qui précède, c'est-à-dire dans le troisième évangile et les Actes. Il lui faut ensuite relire ce qu'il a dit et fait dans l'ensemble

de l'Écriture, c'est-à-dire dans le *métatexte* qui donne accès aux dires de Dieu transmis par tous les prophètes. Finalement, il lui faut relire ce que le *prophète Jésus* a dit à propos des souffrances et de la mort du Messie comme faisant partie du plan de Dieu. C'est dire que la compréhension de la manière d'agir de Dieu n'est ni évidente ni donnée d'emblée au lecteur. Pour comprendre comment cette figure narrative agit, il faut *avoir à la mémoire* ce qu'il a dit et fait jadis.

Troisième nouveauté, si le discours d'Ac 2 permettait déjà de faire le lien entre le personnage Dieu et la question du prophétisme (« Je verserai de mon Esprit [...] vos fils et vos filles prophétiseront », 2,17), celui d'Ac 3 reprend ce même thème mais en l'amplifiant. On note tout d'abord que les vv. 18-25 comportent un nombre important de termes liés à la parole et à l'écoute (parler, dire, écouter, ne pas écouter, etc). Plus fondamentalement, les versets 18-25 montrent que Dieu noue une relation particulière avec ces personnages que sont les prophètes (v. 18.21.22.23.24.25) et surtout *qu'il choisit de s'exprimer par eux*. Parmi ces personnages, Jésus de Nazareth, le prophète semblable à Moïse, tient un rôle unique. À cet égard, nous avons vu que, dans la relation Dieu—prophètes, tout part de Dieu et aboutit à lui : 1) Dieu parle par les prophètes, 2) ceux-ci parlent à leur tour d'un autre prophète, c'est-à-dire de Jésus le prophète semblable à Moïse, 3) qui parle de sa mort et de ses souffrances comment faisant partie du plan *de Dieu*. De quelque côté qu'on regarde, la figure narrative de Dieu est bien présente et agissante.

La relation que Dieu entretient avec le peuple constitue un aspect important mis en relief par le discours d'Ac 3. Cette relation caractérise Dieu dans la mesure où elle permet de préciser la finalité de l'action divine : le personnage Dieu fait quelque chose, par des intermédiaires, *pour le peuple*. Par exemple, Moïse est un prophète suscité par Dieu *pour le peuple* (v. 22), Dieu a conclu une alliance *avec le peuple* par l'intermédiaire d'Abraham (v. 25), Dieu a fait lever son serviteur *pour le peuple* (v. 26), etc. Dans la relation Dieu—peuple telle qu'elle apparaît dans le discours au Temple, nous avons constaté que ce qui est demandé au peuple en retour de ce que Dieu fait pour lui, c'est qu'il se « repente » et se « convertisse » (v. 18). Ces deux actions permettent de caractériser indirectement la figure narrative de Dieu dans la mesure où nous avons démontré que l'objet du « repentir » et de la « conversion » visait la manière dont Dieu agit. Par exemple, ce qui n'a pas été compris par les Juifs — et ce dont il faut se convertir — ce n'est pas la mort de Jésus prise pour elle-même, mais c'est la mort de Jésus en tant qu'elle fait partie du *plan de Dieu* (v. 18). En dernière analyse, on peut dire que la figure narrative de Dieu veut — et c'est là un de ses traits — que le repentir et la conversion conduisent d'autres personnages à connaître ou à *re-connaître* sa manière d'agir.

L'étude du personnage Dieu en Ac 3,12-26 a finalement permis de préciser davantage comment la théo-logie et la christologie s'articulaient l'une sur l'autre. Le lien entre ces deux types de discours a ses incidences sur la manière de comprendre la figure

narrative de Dieu. Parce que nous avons qualifié la christologie du discours de « christologie située » par rapport à la théo-logie, nous pouvons conclure que Dieu est la figure narrative du discours qui permet de bien comprendre cette autre figure narrative qu'est Jésus de Nazareth, la première donnant tout son sens à la seconde. Le personnage de Jésus ne peut donc être compris de manière indépendante puisqu'il se situe dans un cadre plus vaste qui est défini par la théo-logie. Pour cette raison, on doit remettre en question l'affirmation voulant que les discours de Pierre, c'est-à-dire des discours adressés à un auditoire composé de Juifs, soient dominés par la figure narrative de Jésus — des discours christologiques. L'ensemble des analyses faites précédemment montre plutôt que, d'un point de vue narratif, c'est la figure de Dieu qui domine dans le discours et celle de Jésus, sans être accessoire, vient tout de même en second.

CHAPITRE IV

Les discours de Pierre

devant le sanhédrin (Ac 4,8-12 et 5,29-32)

La délimitation de la péricope dans laquelle est inséré le discours au Temple de Jérusalem (Ac 3) nous a permis de montrer que si celui-ci se termine abruptement en 3,26 par l'arrivée « des prêtres, du chef des gardes du Temple et des sadducéens » (4,1), les répercussions suscitées par ce discours ne font, elles, que commencer¹.

Car, si la réaction positive d'une partie de la foule qui accueille la parole et décide de devenir croyante est décrite en un seul verset (4,4), la réaction négative des autorités religieuses d'Israël prend une place beaucoup plus importante. D'une part, c'est à la suite du discours d'Ac 3 que ces autorités manifestent leur « agacement » (διαπονούμενοι) vis-à-vis de Pierre qui « enseigne le peuple et annonce la résurrection de Jésus » (4,2). D'autre part, c'est le contenu du message délivré par l'Apôtre qui conduit les autorités religieuses à écrouer les deux Apôtres pour la nuit (4,3). Bref, la réaction négative des autorités relance l'action et permet au récit de progresser. De plus, nous verrons que cette réaction et les conséquences qui en découlent sont appelées à jouer un rôle déterminant tout au long des chapitres 4 et 5. Pour cette raison, il importe de ne pas établir de coupure trop tranchée entre le chapitre 3 et les deux chapitres suivants, ces derniers demeurant sous la dépendance

narrative d'Ac 3². Plusieurs remarques sur l'unité des chapitres 4—5 et des liens qu'ils entretiennent avec le chapitre 3 seront d'ailleurs éventuellement apportées.

L'étude de la figure narrative de Dieu telle qu'elle se présente dans les deux discours prononcés par Pierre devant le Sanhédrin se fera de la manière suivante. Premièrement, chacun des discours sera étudié séparément. Le chapitre sera donc divisé en deux parties, la première consacrée au discours d'Ac 4,8-12 (1) et la seconde à celui d'Ac 5,29-32 (2). Deuxièmement, chacune de ces parties comportera une analyse qui sera faite suivant les quatre étapes auxquelles le lecteur est désormais habitué. La première portera sur la délimitation des péripécies dans lesquelles sont insérés les discours (1.1 et 2.1). Suivra une analyse de la structure et du contenu des discours (1.2 et 2.2). Puis, nous examinerons comment la figure narrative de Dieu est présentée dans chacun des discours (1.3 et 2.3). Nous terminerons en montrant comment l'intrigue qui constitue le contexte immédiat du discours éclaire la présentation de Dieu faite dans le discours (1.4 et 2.4). Les résultats issus des analyses des deux discours seront repris en une unique synthèse (3).

¹ Voir Chap. III, p. 221-222, 225 et 230.

² Pour G. A. Kennedy, par exemple, le discours de Pierre devant le Sanhédrin (Ac 4) constitue « a very short version of what Peter has said in the previous two speeches » (*New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, p. 119). C'est également la position de B. WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 193. Sur cette question, l'étude la plus éclairante nous semble être celle de G. MARCONI, « History as a Hermeneutical Interpretation of the Difference Between Acts 3:1-10 and 4:8-12 », p. 167-180. L'auteur montre de manière très convaincante l'unité des chapitres 3 et 4 des Actes et, ce faisant, l'unité entre les deux discours que chacun de ces chapitres comporte. Selon Marconi, cette unité repose autant sur les thèmes abordés dans les deux chapitres que sur les reprises de mots, les inclusions, etc.

1. Le discours d'Ac 4,8-12

1.1. Délimitation du texte : Ac 4,5-22 et le discours d'Ac 4,8-12³

La délimitation de la péricope dans laquelle est inséré le troisième discours d'évangélisation prononcé par Pierre nous conduira à examiner successivement les changements de temps (1.1.1), de lieux (1.1.2), de personnages (1.1.3). Nous considérerons également le thème abordé dans cette péricope (1.1.4). Suivra une courte conclusion (1.1.5)

1.1.1. *Changements de temps*

Après avoir signalé, en Ac 4,1-4, les réactions tant positives que négatives suscitées par les événements narrés en Ac 3, le narrateur entreprend, à partir d'Ac 4,5, une nouvelle étape de son récit : « Ἐγένετο δὲ ἐπὶ τὴν αὔριον... » (v. 5). Le verbe γίνομαι, en tête de phrase, est en effet fréquemment utilisé par l'auteur impliqué pour marquer une nouvelle étape dans la progression du récit⁴. De plus, l'indication temporelle αὔριον marque le début d'une nouvelle journée tout en assurant, par le biais d'une reprise verbale, la transition avec ce que le narrateur avait déjà annoncé au v. 3 : « Ils les placèrent en prison jusqu'au *lendemain* »

³ Sans toujours donner toutes les justifications nécessaires, S. Sabugal propose également un découpage du texte qui va des vv. 5 à 22, à l'intérieur desquels se situe le discours d'Ac 4,8-12, (« Los kerygmas de Pedro ante el Sanedrín judaico (Act 4,8-12 ; 5,29-32). Análisis histórico-tradicional », dans *Estudio Agustiniiano*, 25 (1990), p. 3-14 [p. 2]).

⁴ Par exemple : 2,2.43 ; 5,7 ; 8,1 ; 12,18 ; 13,5 ; 14,1 ; 15,2.

(αὔριον, v. 3) // « Il arriva le *lendemain* » (αὔριον, v. 5)⁵. Si l'on dispose donc d'un indice temporel suffisamment clair pour fixer la borne initiale de la péricope (v. 5), il est plus difficile de dire — en s'en tenant à cet unique paramètre — où le récit se termine. En effet, une fois les Apôtres relâchés (v. 23), ces derniers se rendent chez « les leurs », les informent de ce qui s'est passé (v. 23) et prient avec eux (vv. 24-31). L'ensemble de cette section (vv. 23-31) ne comporte aucune indication temporelle précise.

Quant au discours proprement dit, il se déroule le « lendemain » (αὔριον, v. 5), c'est-à-dire le jour qui suit la guérison de l'infirmes de naissance et la mise en prison des Apôtres. Comme on peut s'y attendre, le discours suit, chronologiquement parlant, la question que leur adressent les autorités religieuses (« par quel nom ou quelle puissance avec-vous fait cela ? »). Il est d'ailleurs introduit par l'adverbe de temps Τότε.

1.1.2. *Changements de lieux*

En considérant les lieux où se déroule l'action, nous remarquons qu'à partir d'Ac 4,5 les Apôtres sont extraits de leur prison, conduits devant « les chefs, les anciens et les scribes » (4,5) et placés « au milieu » (ἐν τῷ μέσῳ) de cette assemblée (4,7). Plus loin, le narrateur précise que le lieu où se déroule l'interrogatoire est la salle du « sanhédrin » (ἐξῶ

⁵ Notons également que, d'un point de vue temporel, la péricope qui débute en 4,5 est introduite de la même manière que celle en Ac 3,1, puisque, dans les deux cas, on rencontre la préposition ἐπι, suivie d'une formule à l'accusatif (3,1 = ἐπι τὴν ὄραν; 4,5 = ἐπι τὴν αὔριον).

τοῦ συνεδρίου ἀπελθεῖν, 4,15). Ce n'est qu'à partir du v. 23, c'est-à-dire une fois l'interrogatoire terminé, le discours de Pierre prononcé et le jugement transmis aux Apôtres, que ces derniers sont relâchés et se dirigent vers un lieu que le narrateur désigne, de manière imprécise, par l'expression « chez les leurs » (πρὸς τοὺς ἰδίους, 4,23).

L'action décrite d'Ac 4,5 à 4,22 se déroule donc autour de la salle du Sanhédrin dans laquelle se trouvent réunis « les chefs, les anciens et les scribes » ainsi que Pierre et Jean. Les seuls déplacements qui s'opèrent tout au long des vv. 5 à 22 concernent les entrées et les sorties successives des Apôtres : 1- καὶ στήσαντες αὐτοὺς ἐν τῷ μέσῳ ἐπυνθάνοντο (v. 7) ; 2- κελεύσαντες δὲ αὐτοὺς ἔξω τοῦ συνεδρίου ἀπελθεῖν (v. 15) ; 3- Καὶ καλέσαντες αὐτοὺς (v. 18) ; 4- οἱ δὲ προσαπειλησάμενοι ἀπέλυσαν αὐτοὺς (v. 21). L'examen des lieux mentionnés au chapitre 4 autorise donc le découpage d'une péricope qui s'étend des vv. 5 à 22 dans la mesure où ces versets ont comme caractéristique de présenter une action qui se déroule au Temple de Jérusalem et, plus spécifiquement encore, à la salle du Sanhédrin dont on entre et sort.

C'est donc à l'intérieur de la salle du Sanhédrin, mentionnée au v. 15, que le troisième discours d'évangélisation est prononcé. Et si Pierre et Jean doivent en sortir (v. 15) pour laisser les autorités religieuses délibérer, ils y reviennent (v. 18) pour connaître leur verdict mais surtout pour permettre à Pierre de compléter son discours (vv. 19-20). Bref, l'ensemble des paroles de Pierre — vv. 8-12 et vv. 19-20 — sont prononcées dans un même lieu : la salle du Sanhédrin.

1.1.3. Changements de personnages

À lire le début du chapitre 4, le lecteur est frappé par l'impressionnante liste de personnages qui, d'une manière ou d'une autre, sont reliés au monde du Temple⁶. Certes, les titres et les fonctions mentionnées tout d'abord en 4,1 puis en 4,5-6 ne sont pas identiques (« les prêtres, le commandant du Temple, les Sadducéens » en 4,1, puis « les chefs, les anciens, et les scribes. Anne le grand-prêtre, Caïphe, Jean et Alexandre » en 4,5-6). Mais, dans chaque cas, il s'agit de personnages « religieux » ou, plus précisément, de personnages qui ont affaire avec le monde du religieux⁷. Plus précisément, on peut même considérer que la liste des autorités religieuses donnée en 4,5-6 (τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς πρεσβυτέρους καὶ τοὺς γραμματεῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ. καὶ Ἄννας ὁ ἀρχιερεὺς καὶ Καϊάφας...) constitue une explication et un développement de celle donnée en 4,1(οἱ ἱερεῖς καὶ ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ καὶ οἱ Σαδδουκαῖοι)⁸.

Dans l'adresse inaugurale de son discours, Pierre reprendra d'ailleurs deux des trois titres donnés par le narrateur en 4,5 (ἄρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ πρεσβύτεροι, 4,8). De plus, c'est à ces

⁶ Sur les personnages « religieux » mentionnés dans les discours d'Ac 4 et 5, on lira : M. ADINOLFI, « 'Obbedire a Dio piuttosto che agli uomini'. La Comunità cristiana e il Sinedrio in Atti 4,1-31 ; 5,17-42 », dans *Rivista Biblica*, 27 (1979), p. 69-93 [en particulier les p. 72-77 et 80-81]. Voir également : J. JEREMIAS, *Israël au temps de Jésus. Recherches d'histoire économique et sociale pour la période néo-testamentaire*, Paris, Cerf, 1980, p. 207-329.

⁷ R. C. Tannehill parle d'un « important group in the temple leadership » (*The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. vol. Two*, p. 59).

⁸ P. Tavadon considère d'ailleurs que les vv 4,1 et 4,5-6 constituent un « doublet analogique complémentaire » (*Le texte alexandrin et le texte occidental des Actes des Apôtres. Doublets et variantes de structure*, p. 112.).

autorités religieuses que Pierre adresse son discours en les désignant par l'intermédiaire du pronom personnel ὑμεῖς, dont on note les trois occurrences au v. 10 et une dernière encore au v. 11⁹.

C'est à nouveau aux autorités que Pierre s'adresse aux vv. 19-20 : « εἶπον πρὸς αὐτούς (dirent à *eux*, v. 19) ; « ὑμῶν ἀκούειν » (de *vous* écouter, v. 19). Les autorités religieuses ne quitteront la scène narrative qu'en 4,21, c'est-à-dire une fois les deux Apôtres relâchés. Au verset suivant, il ne reste plus que Pierre et Jean qui rejoignent « les leurs » (τοὺς ἰδίους) et auxquels ils rapportent ce que « les grands-prêtres et les anciens » leur ont dit (v. 23).

Ajoutons qu'en plus des autorités religieuses, les personnages de Pierre et Jean¹⁰, ainsi que celui de l'infirme apparaissent aussi bien dans le chapitre 3 que dans le chapitre 4 et assurent ainsi l'unité des deux chapitres. On perçoit d'ailleurs très bien la correspondance entre Ac 3,1-2, « *Pierre et Jean*, montaient au Temple [...]. Un *homme, boiteux* dès le ventre de sa mère », et Ac 4,21-22 où il est question des deux mêmes personnages : « [...]

⁹ Πέτρος [...] εἶπεν πρὸς αὐτούς (à *eux*, v. 8) ; πᾶσιν ὑμῖν (vous tous, v. 10) ; ὑμεῖς ἐσταυρώσατε (vous, v. 10) ; ἐνώπιον ὑμῶν (devant vous, v. 10) ; ὁ λίθος, ὁ ἐξουθενηθεὶς ὑφ' ὑμῶν (la pierre, la méprisée par vous, v. 11).

¹⁰ S'intéressant aux ressemblances entre Ac 3 et 4, G. Marconi a montré le parallèle entre l'infirme de naissance, incapable de marcher (Ac 3), et les Apôtres, mis en prison par les autorités religieuses et donc incapables de se déplacer (Ac 4) : « The parallel makes it easy to see a kind of reversal of functions among the persons in this passive role : the cripple with his lack of physical freedom is replaced by Peter and John who the day before had restored that freedom to him » (« History as a Hermeneutical Interpretation of the Difference Between Acts 3:1-10 and 4:8-12 », p. 175).

ils relâchèrent *eux* (c'est-à-dire Pierre et Jean). *L'humain* sur lequel s'était produit le signe de *guérison* avait plus de quarante ans »¹¹.

1.1.4. Unité thématique de la péricope

Enfin, il apparaît que la séquence qui s'étend de 4,5 à 4,22 est particulièrement bien unifiée en ce qui a trait au thème abordé. Ces versets constituent le récit d'un procès avec la description des différentes étapes qu'une telle démarche comporte : 1- Présentation des juges (vv. 5-6), 2- Comparution des accusés (v. 7a), 3- Interrogatoire des accusés (v. 7b-8), 4- Réponse des accusés (vv. 8-12 = 3^e discours de Pierre), 5- Réaction des juges (vv. 13-14), 6- Délibération des juges (vv. 15-17), 7- Communication de la sentence (v. 18), 8- Réaction des accusés (vv. 19-20), 9- Libération des accusés (v. 21). À partir du v. 23, le récit prend un tout autre tournant puisqu'il raconte les retrouvailles de Pierre et Jean avec les autres disciples (v. 23) ainsi que la prière que la communauté adresse à Dieu (vv. 24-30).

C'est donc à l'intérieur de cette péricope (Ac 4,5-22) que se situe le discours de Pierre qui s'étend du v. 8, avec l'adresse inaugurale du discours, jusqu'au v. 12, qui développe l'annonce du salut accordé par le Nom de Jésus. Notons que le début et la fin du

¹¹ Voir aussi 3,11 et 4,13-14 qui mentionnent également les personnages de Pierre et Jean ainsi que celui de l'infirmes.

discours s'articulent autour d'une inclusion qui porte sur le salut : celui de l'infirmes tout d'abord (ἀνθρώπου ἀσθενοῦς ἐν τινι οὔτος σέσσωται, v. 9) puis celui qui vise un ensemble plus vaste auquel renvoie le ἡμᾶς au v. 12 (καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἢ σωτηρία [...] ὄνομά [...] ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς). Nous reviendrons sur ce thème lorsque nous aborderons la caractérisation de la figure narrative de Dieu (1.3).

1.1.5. Conclusion

- 1.1.5.1. La délimitation d'Ac 4,5-22 a permis d'être sensible au lien qui unit cette péricope au chapitre précédent (Ac 3). La guérison du boiteux et le discours de Pierre qui lui fait suite provoquent l'irritation des autorités religieuses qui écrouent Pierre et Jean pour la nuit (litt. « jusqu'au lendemain », 4,3). Du point de vue temporel, c'est à partir de 4,5 que débute une nouvelle péricope alors qu'il est fait mention du « lendemain » (αὔριον). C'est cette journée-là que les Apôtres sont extraits de leur prison, qu'ils comparaissent devant les autorités et que Pierre prononce un nouveau discours (vv. 4-12). Il demeure cependant difficile de trouver une indication de changement de temps dans les vv. 23-31.
- 1.1.5.2. On retiendra que l'action décrite des vv. 5 à 22 se déroule dans un seul lieu : la salle du Sanhédrin, dans laquelle les Apôtres sont interrogés et d'où ils entrent et sortent à quelques reprises (vv. 7.15.18.21). C'est de ce lieu que le discours de Pierre est prononcé. Un changement de lieu important est donné au v. 23 alors que les Apôtres quittent le Sanhédrin pour se rendre « chez les leurs » (πρὸς τοὺς ἰδίους).
- 1.1.5.3. Parmi les nouveaux personnages présents aux vv. 5-22, on doit mentionner en premier lieu tous ceux qui touchent le monde religieux du Temple de Jérusalem (chefs, anciens, scribes, Anne le grand-prêtre, Caïphe, Jean et Alexandre. Voir aussi 4,1). C'est à ces autorités religieuses que Pierre adresse son discours (ἀρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ πρεσβύτεροι, 4,8). Ces personnages demeurent présents jusqu'au v. 21, alors que Pierre et Jean sont relâchés. Puis, au v. 23, de nouveaux personnages apparaissent, c'est-à-dire « les leurs » chez qui les Apôtres se rendent.

- 1.1.5.4. Nous avons finalement noté que la péricope qui correspond au vv. 5-22 comporte les principales étapes d'un procès qui va de la présentation des juges (vv. 5-6) jusqu'à la libération des accusés (v. 21). À partir du v. 23, Pierre et Jean retrouvent les autres disciples avec lesquels ils adressent une prière à Dieu.
- 1.1.5.5. En considérant les trois paramètres que sont les changements de temps, de lieu et de personnages, auquel il faut ajouter l'examen du thème abordé, on arrive à la conclusion qu'Ac 4.5-22 constitue une péricope autonome dans laquelle se trouve inséré le troisième discours d'évangélisation de Pierre (vv. 8-12). Cela dit, les liens entre cette péricope et le chapitre 3 qui précède demeurent indéniables, notamment à cause du lieu où se déroule l'action (le Temple) et des personnes dont il est question (Pierre et Jean).

1.2. Structure et contenu d'Ac 4,8-12

À la différence des discours d'Ac 2 et d'Ac 4, qui se subdivisaient en deux ou trois parties, celui d'Ac 4,8-12 constitue un ensemble bien unifié dans lequel, nous le verrons, des thèmes et des termes qui apparaissent au point de départ (v. 8) sont repris dans le dernier verset (v. 12) pour former une inclusion¹². Dans un premier temps, nous

¹² D'autres plans du discours ont été proposés. Par exemple, P. Bossuyt et J. Radermakers donnent à la section 4,7-12 le titre de « discours » (p. 180). Ceci nous semble problématique, puisque le discours ne débute effectivement qu'au v. 9. Quoi qu'il en soit, ces deux auteurs reconnaissent dans le discours de Pierre devant le Sanhédrin, un exemple typique de discours « judiciaire » (*Témoins de la Parole de la Grâce. Actes des Apôtres*, p. 180). Comme pour le discours au Temple (Ac 3), P. Bossuyt et J. Radermakers s'appuient sur les travaux de G. A. KENNEDY, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, p. 119, pour qui le discours d'Ac 4,8-12 est précisément de type « judiciaire ». Notons cependant une petite différence dans la mesure où Kennedy affirme que le v. 12 serait davantage de type « délibératif » que judiciaire. Position reprise dans B. WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 193. S. Sabugal propose quant à lui le plan suivant : v. 8 = Saludo introductoria ; l'ensemble des vv. 9-12 est appelé « Kérygma anastasiológico y soteriológico » et se subdivise à son tour en trois parties, v. 9 = Motivación ; vv. 10-11 = Centro focal : anuncio anastasiológico ; v. 12 = Conclusivo anuncio soteriológico (« Los kérygmas de Pedro

présenterons le contenu et la structure de chacun des cinq versets de ce discours (1.2.1) puis, dans un second temps, nous récapitulerons, sous forme de trois affirmations, les résultats obtenus (1.2.2).

1.2.1. Présentation de la structure et du contenu d'Ac 4,8-12

Le v. 8 comporte, en plus de l'adresse de discours proprement dite (v. 8b), une introduction faite par le narrateur (v. 8a) qui est fort semblable à celles déjà rencontrées en 2,14 et 3,11. Ces formules d'introduction se caractérisent par trois éléments qui leur sont communs : 1- mention explicite du nom du locuteur du discours (Πέτρος), 2- utilisation d'un verbe servant à désigner une prise de parole (ἀποφθέγγομαι, ἀποκρίνομαι, εἶπον), 3- référence aux auditeurs du discours (αὐτοῖς, πρὸς τὸν λαόν, πρὸς αὐτούς).

La formule d'Ac 4,8 comporte toutefois deux caractéristiques qui lui sont propres et qui la distinguent d'Ac 2,14 et 3,11. Premièrement, si les deux premières formules d'introduction débutent par un verbe à l'aoriste (forme participe) suivi de la particule δὲ

ante el Sanedrin judaico (Act 4,8-12 ; 5,29-32). Análisis histórico-tradicional », dans *Estudio Agustiniiano*, 25 (1990), p. 2). Le plan proposé par M. L. Soards est, pour sa part, résolument christologique. L'auteur donne à l'ensemble des vv. 8-12 le titre de « Peter's Explanation of the Healing of the Man » qu'il subdivise, par la suite, en trois parties : v. 8b = Address ; v. 9 = Statement Recognizing the Situation ; vv. 10-12 = Christological Kerygma. Cette troisième partie est à nouveau divisée par Soards en trois énoncés distincts : v. 10 = Healing by Jesus' Name ; v. 11 = Correlated Scriptural Explanation ; v. 12 = Explicit Kerygma (*The Speeches in Acts*, p. 44). Toutefois, Soards inclut dans le discours la déclaration faite par Pierre et Jean au vv. 19-20 et qui suit l'interdiction faite par les autorités religieuses d'enseigner « le nom de Jésus » (4,18). Conzelmann considère quant à lui que le discours (4,8-12) constitue : « an abbreviated speech with kerygma, proof from Scripture, and an indication of the meaning of salvation » (*Acts of the Apostles*, p. 33).

(« S'étant mis debout » et « Ayant vu »), Ac 4,8 est simplement introduit par l'adverbe de temps τότε. Deuxièmement, c'est la première fois qu'apparaît dans une formule d'introduction la référence explicite à l'Esprit Saint (πνεύματος ἁγίου) qui, d'emblée, vient déterminer le type de parole qui sera prononcée par Pierre : c'est « rempli d'Esprit Saint » que Pierre va se mettre à parler¹³. Le lecteur pourrait s'étonner qu'une telle mention soit absente des deux premiers discours. Comment expliquer, en effet, que l'auteur impliqué attende le troisième discours d'évangélisation —qui, somme toute, n'a pas l'ampleur de ceux d'Ac 2 et d'Ac 3 — pour dire que Pierre parle « rempli d'Esprit Saint » ? On peut émettre l'hypothèse que ce procédé littéraire permet de signaler au lecteur que le don de l'Esprit, et les effets qui en découlent, ne sont ni passagers, ni éphémères, mais, au contraire, se poursuivent dans le temps¹⁴.

De plus, on observe que le v. 8 se compose de trois personnages qui sont tous connus du lecteur (Pierre, l'Esprit Saint et les autorités religieuses), ainsi que de deux verbes à l'aoriste (*remplir* et *dire*).

¹³ Nous pouvons voir dans la mention de l'Esprit Saint une analepse qui renvoie le lecteur au récit de la Pentecôte qui exprime clairement le lien entre le don de l'Esprit et la parole : « καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις » (2.4). Cette même idée sera reprise en 4,31 et, plus explicitement encore en 7,55-56 ; 13,9-10.

¹⁴ Voir C. L'ÉPLATTENIER, *Le livre des Actes des Apôtres*, p. 55. *A contrario*, voir E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, p. 175 ; D. J. WILLIAMS, *Acts*, p. 81 (« To say that they were 'filled' does not call into question the permanence of the gift of the Spirit at Pentecost »).

Tableau 4.1 (v. 8)

a	b	c	b'	a'
1 ^e personnage :	Verbe	2 ^e personnage :	Verbe	3 ^e personnage :
Pierre	aoriste / participe	Esprit Saint	aoriste / indicatif	autorités religieuses
Πέτρος	πλησθεῖς	πνεύματος ἁγίου	εἶπεν	πρὸς αὐτούς

En termes structurels, la première partie du v. 8 se présente donc suivant la formule **abcb'a'** avec, au centre, une pointe émergente mettant en évidence le personnage « πνεύματος ἁγίου ».

Alors que la formule d'introduction se terminait par le pronom personnel αὐτός, donné à l'accusatif pluriel, la suite du verset, qui constitue l'interpellation initiale du discours, va désigner plus précisément les auditeurs de ce même discours : « ἄρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ πρεσβύτεροι ». La structure de cette adresse, composée de deux expressions unies par la conjonction καὶ (« chefs du peuple *et* anciens »), correspond à une manière de faire déjà rencontrée dans le discours à la Pentecôte (« hommes de Judée *et* vous, habitant Jérusalem », (2,14)). On observe que la référence aux « chefs du peuple et aux anciens » se rapporte à ce groupe de personnages apparu au début du chapitre quatre (4,1) et qui réagit négativement aux enseignements livrés par Pierre dans le discours au Temple (Ac 3,12-26). Ces mêmes personnages sont à nouveau mentionnés en 4,5.

À l'évidence, et malgré la variété d'expressions et de termes utilisés, il s'agit, dans les trois cas (4,1.5.8), de désigner les autorités religieuses du peuple d'Israël¹⁵. Par ailleurs, en considérant les termes employés en 4,8, c'est-à-dire ἄρχων et πρεσβύτερος, on peut affirmer que l'adresse de Pierre est plus proche de la description faite par le narrateur en 4,5 que de celle de 4,1¹⁶. Seule l'expression « τοὺς γραμματεῖς ἐν Ἱερουσαλήμ » présente en 4,5, n'est pas reprise en 4,8. Il convient toutefois d'être attentif à l'ajout fait en 4,8 alors que l'expression « τοῦ λαοῦ », donnée au génitif, vient préciser à quel type de « chefs » le lecteur a affaire. Il ne s'agit donc pas de n'importe quels « chefs », mais bien des « chefs *du peuple* ». Précision importante dans la mesure où le terme λαός renvoie le lecteur aux diverses utilisations de ce terme qui, tout au long du chapitre trois (3,9.11.12.23), ont servi à désigner les personnages qui furent témoins de la guérison de l'infirmes et du discours de Pierre. C'est aussi ce même mot qui sera repris en 4,10 dans l'expression « peuple d'Israël » (τῷ λαῷ Ἰσραήλ). Notons enfin la correspondance entre le début du discours au Temple (Ac 3), où Pierre « répond *au peuple* » dans son ensemble (τὸν λαόν 3,12), et le début du discours devant le Sanhédrin (Ac 4) où, dans une perspective plus restreinte qui

¹⁵ M.L. Soards voit dans la formule d'adresse utilisée par Pierre en 4,8 une « special terminology » par laquelle Pierre « recognizes the high social and religious standing of the council members and in doing so functions as a *captatio benevolentiae*, although implying neither reticence nor obsequiousness as the remainder of the speech shows » (*The Speeches in Acts*, p. 45).

¹⁶ C'est la seule fois où l'expression « ἄρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ πρεσβύτεροι » apparaît dans les Actes. Par contre l'expression « grands-prêtres et anciens » (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι) sera reprise en 4,23 ; 23,14 ; 24,1 ; 25,15.

correspond bien à la scène décrite au début d'Ac 4, Pierre répond à ce sous-groupe du peuple que sont les « chefs et les anciens».

Si le v. 9 ne présente pas de structure clairement définie, il se compose toutefois de trois membres distincts introduits, soit par une conjonction, soit par une préposition (1^{er} membre = εἰ ; 2^e membre = ἐπι ; 3^e membre = ἐν). Dans chacun de ces trois membres apparaît également un personnage. D'abord, Pierre et Jean, désignés par le pronom personnel ἡμεῖς au nominatif¹⁷. Puis, l'infirmes de naissance qui prend ici le nom « d'humain malade » (ἀνθρώπου ἀσθενοῦς) et qui apparaît de nouveau dans le troisième membre, mais cette fois par la biais du pronom démonstratif οὗτος. De plus, si le deuxième membre comporte deux expressions, c'est-à-dire « une bonne action » (εὐεργεσία) et « un humain malade » (ἀνθρώπου ἀσθενοῦς), celles-ci ne sont pas reprises, dans le troisième membre, autrement que par l'utilisation de deux pronoms : « une bonne action — celle-là (τίνι) » et « un humain malade — celui-ci (οὗτος) ». Signalons également la présence de deux verbes, au début et à la fin du verset : ἀνακρίνω et σώζω.

Deux indices littéraires permettent également de voir le lien entre le v. 9 et l'intervention des autorités religieuses décrite au v. 7. Premièrement, il est clair que le verbe ἀνακρίνω (« si nous sommes *interrogés* ») fait écho au verbe πυνθάνομαι (« ils

¹⁷ Dans les 7 premiers versets du chapitre 4, Pierre et Jean sont désignés au moyen du pronom personnel αὐτός (4,1[2 fois].2.3.5.7). Il faut remonter jusqu'en 3,11 pour voir les noms de Pierre et Jean mentionnés explicitement (τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰωάννην).

s'informaient »), qui lui-même introduit une question (ἐν ποίᾳ δυνάμει ἢ ἐν ποίῳ ὀνόματι ἐποιήσατε τοῦτο ὑμεῖς) à laquelle les Apôtres vont répondre. Deuxièmement, si l'interrogation des autorités se termine par l'utilisation du pronom personnel ὑμεῖς, mis en position emphatique, la réponse de Pierre débute aussi par le pronom personnel correspondant (ἡμεῖς), dans une position également emphatique : « par quel nom avez-vous fait cela, *vous* ? » auquel correspond « Si, *nous*, aujourd'hui nous sommes interrogés »¹⁸.

Pour terminer, signalons une différence entre le discours d'Ac 4 et ceux d'Ac 2 et 3. Alors que les deux premiers discours d'évangélisation avaient pour fonction, du moins au point de départ, de corriger une mauvaise interprétation donnée par la foule quant aux faits qui se sont produits devant elle (le don de l'Esprit en Ac 2 puis la guérison de l'infirmes en Ac 3)¹⁹, celui d'Ac 4 ne reprend pas une telle façon de faire. D'emblée, le rapport entre les autorités religieuses et les Apôtres n'implique ni ambiguïté, ni *quiproquo*. Les autorités reconnaissent qu'il y a eu guérison, que celle-ci n'est pas directement l'œuvre des Apôtres et ils veulent savoir par « quel nom ils ont fait cela » (v. 7). La réponse de Pierre portera donc directement sur la question posée, sans qu'aucune clarification préalable ne soit nécessaire.

¹⁸ Notons l'ironie qui se noue entre l'action même d'interroger, qui dans ce contexte relève d'une démarche judiciaire, et l'objet de cette interrogation qui porte sur une « bonne action » (εὐεργεσία). La tendance « normale » voudrait que les Apôtres soient interrogés pour une « mauvaise action » et non pour avoir fait du bien. Voir à ce propos, les remarques de T. WALKER, *Acts of the Apostles*, p. 121.

¹⁹ Voir Chap. II, p. 94 et Chap. III, p. 236-237.

Tableau 4.2 (v. 9)

	Transition		Personnages	Verbes
1 ^{er} membre	εἰ		ἡμεῖς	ἀνακρινόμεθα
2 ^e membre	ἐπὶ	εὐεργεσία ↓	ἀνθρώπου ἀσθενοῦς ↓	
3 ^e membre	ἐν	τινι	οὗτος	σέσωται

Le v. 10 comporte quelques éléments structurels qui méritent d'être signalés. Notons, dans un premier temps, que ce verset débute (v. 10a) de la même manière que le discours de Pierre à la Pentecôte, c'est-à-dire par une injonction qui porte sur la nécessité de connaître : « qu'il soit connu [...] » (γνωστόν ἔστω, voir 2,14). Par la suite, une nouvelle interpellation est adressée aux auditeurs du discours. Cette interpellation est double puisqu'elle comporte d'abord un « vous » (ὁμῖν), qui renvoie aux personnages désignés par l'adresse initiale du discours (« Chefs du peuple et anciens », v. 8), auquel vient s'ajouter une référence au « peuple d'Israël » (λαῶ Ἰσραήλ). Chacune des expressions — vous ; peuple d'Israël — est précédée de l'adjectif de totalité πᾶς et les deux sont raccordées par un simple καί. Du point de vue de la structure, nous avons donc une expression holistique (πᾶς) de type partitif qui va de la partie au tout (les Chefs → le peuple).

La suite du verset (v. 10b) commence à développer ce qui doit justement « être connu » des chefs et du peuple, à savoir que c'est par le nom de Jésus Christ²⁰, crucifié par

²⁰ Selon G. A. Krodel, le discours « does not distinguish between the name and the person » (*Acts*, p. 111). C. K. Barrett a également démontré que le terme « nom » est utilisé pour désigner la personne de Jésus lui-même (« Salvation proclaimed XII, Acts 4,8-12 », dans *The Expository Times*, 94 (1983), p. 68-71), de même que I. W. FOULKES, « Two Semantic Problems in the Translation of Acts 4:5-20 », dans *The Bible*

vous (ὕμεῖς) mais ressuscité par Dieu, que « l'humain malade » se trouve désormais guéri. La première partie de l'annonce faite par Pierre reprend mot pour mot la formule utilisée au chapitre trois dans le récit de la guérison de l'infirme : « ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου » (3,6 ; 4,10)²¹. Puis, est introduite une incise (v. 10c) qui met en parallèle l'action des Chefs et des anciens qui ont crucifié Jésus et l'action de Dieu qui l'a ressuscité. La structure de l'incise, qui met en opposition aussi bien les personnages (ὕμεῖς²² — ὁ θεός) que les actions (ἐσταυρώσατε — ἤγειρεν), est symétrique.

Tableau 4.3 (v. 10)

	Pronom rel. / accusatif	Personnage / nominatif	Verbes / aoriste	
Autorités religieuses	ὃν	ὕμεῖς	ἐσταυρώσατε.	
Dieu	ὃν	ὁ θεός	ἤγειρεν	ἐκ νεκρῶν

La première affirmation théo-logique du discours reprend non seulement le thème de la résurrection de Jésus rencontré à maintes reprises dans les discours d'évangélisation précédents (par exemple : 2,24.32 ; 3,13.15), mais elle le reprend exactement dans les

Translator, 29 (1978), p. 121-125 [voir en particulier la conclusion de l'auteur à la p. 123, conclusion selon laquelle le terme ὄνομα peut prendre trois sens différents selon le contexte dans lequel il est utilisé]. Pour d'autres références sur « le Nom », voir chap III, p. 247-248, note 31.

²¹ Hormis 3,6 et 4,10, cette formule ne sera pas reprise dans la suite du récit des Actes. On rencontrera par contre l'expression « Jésus le Nazôréen » en 2,22 ; 6,14 ; 22,8 ; 26,9. La formule la plus proche de celle utilisée en 4,10 se trouve en 2,38 : « que chacun de vous soit baptisé ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ».

²² Si l'interpellation « vous » (ὕμεῖς) vise d'abord les responsables directs de la mort de Jésus, elle peut aussi englober ceux dont il est question v. 10, c'est-à-dire « vous tous » (les autorités religieuses. Voir v. 8) et « tout le peuple d'Israël ».

mêmes termes que ceux du discours d'Ac 3 : « ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν » (3,15). Cette expression, si elle est identique quant au sens, diverge cependant légèrement de la formule utilisée en 4,2 : « ἐν τῷ Ἰησοῦ τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν ».

La suite du v. 10 (v. 10d) semble reprendre le développement interrompu par l'incise (v. 10c). En effet, après une simple préposition au datif (ἐν), deux pronoms démonstratifs, l'un au datif et l'autre au nominatif, servent à désigner respectivement « le nom de Jésus Christ le Nazôréen » (τούτου) d'une part et « l'humain malade » (οὗτος) d'autre part. Le verset se termine donc en montrant que c'est « par celui-là », c'est-à-dire par « le Nom de Jésus », que « celui-ci », c'est-à-dire « l'humain malade », se présente « bien portant » (ὑγιής)²³ devant vous (ἐνώπιον ὑμῶν)²⁴. L'affirmation comporte néanmoins une dimension théo-logique puisque c'est par le Nom de Jésus de Nazareth, ressuscité *par Dieu*, que l'infirme se trouve guéri. Nous avons ici, comme dans les discours précédents, une référence à l'action de Dieu qui agit en faveur des hommes (dans ce cas, l'infirme de naissance), par l'intermédiaire de Jésus.

²³ C'est l'unique emploi de ὑγιής dans les Actes. Certains auteurs font le rapprochement entre ce terme et le mot « salut » qui revient à trois reprises dans le discours (sous forme de substantif ou de verbe, vv. 9.12a.12b), afin de montrer que la guérison de l'infirme et son retour à la santé constituent, pour lui, un acte bien concret de salut (S. J. KISTEMAKER, *Acts*, p. 153 ; W. J. LARKIN, *Acts*, p. 73 ; I. H. MARSHALL, *The Acts of the Apostles*, p. 100 ; J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt*, p. 83 ; M. L. SOARDS, *The Speeches in Acts*, p. 46-47 ; D. J. WILLIAMS, *Acts*, p. 82).

²⁴ L'affirmation rappelle les propos de Pierre dans le discours à la Pentecôte, alors qu'il signalait à ses auditeurs que, durant sa vie terrestre, « l'homme, Jésus de Nazareth » (Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα) avait opéré « des miracles, des prodiges et des signes » (2,22). Jésus ressuscité continue donc à être actif mais également à réaliser le même type d'action qu'il accomplissait durant sa vie terrestre.

Trois remarques supplémentaires viendront compléter notre analyse du v. 10. Premièrement, il est clair que ce verset se caractérise par la présence de nombreux personnages. En effet, ce sont quatre d'entre eux — tous connus du lecteur — qui apparaissent dans l'ordre suivant : 1- les chefs d'Israël et le peuple tout entier, 2- Jésus le Nazôréen, 3- Dieu et 4- l'infirmes de naissance. Deuxièmement, parmi ces personnages, on constate que ce sont ceux de Jésus et de la foule qui apparaissent le plus souvent avec chacun quatre mentions²⁵. Troisièmement, si l'incise faite en 10c réitère un thème majeur rencontré dans les autres discours d'évangélisation, l'ensemble du verset reprend des thèmes et des termes déjà rencontrés dans les neuf premiers versets d'Ac 4. Parmi ceux-ci, nous notons : ὑμῖν (4,1.5.8) ; λαῶ Ἰσραὴλ (4,1.2.8) ; τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου (4,2.7) ; ἤγειρεν (4,2) ; οὗτος (4,9). À ces diverses reprises, ajoutons, cette fois sous forme d'antithèse, l'opposition entre « l'humain malade » (ἀνθρώπου ἀσθενοῦς) au v. 9 et « celui-ci [...] bien portant » (οὗτος ὑγιής) mentionné au v. 10.

Le v. 11 constitue une citation qui reprend assez librement le texte du Ps 118,22²⁶ que l'on retrouve également dans la conclusion de la parabole des vigneronniers meurtriers (Lc

²⁵ La foule : 1- « πᾶσιν ὑμῖν », 2- « παντὶ τῷ λαῶ Ἰσραὴλ », 3- « ὑμεῖς » et 4- « ὑμῶν ». Jésus : 1- « τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ », 2- « ὄν », 3- « ὄν » et 4- « τοῦτῳ ».

²⁶ Le texte de la LXX se présente ainsi : « λίθων, ὃν ἀπεδοχίμασαν οἱ οἰκοδόμοι, οὗτός ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας ». Parmi les changements introduits, on remarque : 1- le remplacement du verbe ἀποδοχίμαζω de la LXX par ἐξουθενέω en 4,11, 2- L'ajout de ὑφ' ὑμῶν devant le terme οἰκοδόμων, 3- le changement de οὗτός ἐγενήθη par ὁ γενόμενος. H. L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I, München, Beck, 1924, p. 876. Ces deux auteurs montrent que le

20,1-19)²⁷. Ce verset s'apparente à l'incise du v. 10c dans la mesure où tous les deux sont construits autour d'une opposition ayant pour but de montrer comment l'action de Dieu, ressuscitant Jésus, renverse le jugement des hommes qui l'avaient crucifié. En 10c, l'opposition s'articulait autour des termes « crucifié — ressuscité », tandis qu'au v. 11 l'opposition est établie sur la base de la comparaison entre une « pierre méprisée » qui devient « la tête de l'angle »²⁸. Dans sa structure, ce verset fait référence à deux personnages — Jésus et les autorités religieuses — désignés respectivement par le biais d'un pronom démonstratif et d'un pronom personnel — οὗτός et ὑμῶν —. Par la suite, l'utilisation du langage métaphorique permet de mettre en relation ces personnages avec

texte du Ps 118,22 a été appliqué, au cours de l'histoire, à divers personnages, comme : Abraham, David, le peuple d'Israël, le roi, le Messie,

²⁷ Le lecteur se souviendra que cette parabole, en plus de la reprise du Ps 118, comporte deux éléments de ressemblance avec le discours d'Ac 4. Premièrement, elle est prononcée au Temple de Jérusalem (Καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν διδασκόντος αὐτοῦ τὸν λαὸν ἐν τῷ ἱερῷ, Lc 20,1). Deuxièmement, tout comme le discours, elle est dite en présence des autorités religieuses d'Israël (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς σὺν τοῖς πρεσβυτέροις, Lc 20,1).

²⁸ D'après L. T. Johnson, la « tête de l'angle » se rapporte probablement « to the 'capstone' joining the sides of an arch at the top. Either term points to this stone as the essential one for construction : the prophet they have rejected is the basis for the restored people God is calling together » (*The Acts of the Apostles*, p. 78). En sens contraire, voir D. J. Williams : « [...] perhaps not so much the stone at the top, as NIV suggests, but the stone at the base of the corner, uniting the two walls that met at that point and took their line from it » (*Acts*, p. 82). Cette position est reprise telle quelle dans W. J. LARKIN, *Acts*, p. 74. J. Fitzmyer présente les deux positions (Johnson et Williams) mais hésite à trancher en faveur de l'une ou de l'autre (*The Acts of the Apostles*, p. 301). Il en est de même pour B. WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 194. Voir aussi J. JEREMIAS, « Κεφαλὴν γωνίας — Ἀκρογωνιαῖος », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 29 (1930), p. 264-280 ; J. JEREMIAS, « Κεφαλὴν γωνίας », dans G. KITTEL (éditeur), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. I, p. 792-793 ; E. JACOB, « La pierre angulaire d'Ésaïe 28.16 et ses échos néotestamentaires », p. 3-8 [voir en particulier la p. 7].

une série d'images tirées du monde de la construction²⁹. Ainsi, Jésus (οὐτός) est successivement comparé à « la pierre, la méprisée » (ὁ λίθος, ὁ ἐξουθενηθεὶς) puis à « la tête de l'angle » (κεφαλὴν γωνίας)³⁰, tandis que les autorités religieuses (ὑμῶν) sont comparées à des « bâtisseurs » (οἰκοδόμων)³¹. De plus, on notera que les deux métaphores utilisées pour désigner Jésus font appel à des *objets* qui servent à la construction (pierre, tête de l'angle), tandis que la troisième métaphore, servant à désigner les autorités religieuses, porte plutôt sur des *personnes* (bâtisseurs). S'agit-il là d'un simple détail sans importance ? Peut être, mais on doit tout de même se rappeler que l'analyse des deux premiers discours a montré comment, dans son rapport avec le peuple d'Israël, Jésus était systématiquement *l'objet* d'une action, le plus souvent négative (renié, tué, crucifié, etc), dont le peuple ou les autorités étaient justement *le sujet*. Enfin, l'utilisation des verbes « être » et « devenir », dont le premier est donné au présent et l'autre à l'aoriste, permet justement de mettre en

²⁹ À notre connaissance, I. H. Marshall et P. W. Walaskay sont parmi les seuls exégètes à dire clairement qu'Ac 4,11 (Ps 118,22) utilise le *langage métaphorique* pour parler de Jésus et des autorités religieuses. Selon Marshall, la reprise du Ps 118,22 dans le contexte du discours s'apparenterait à l'utilisation d'un proverbe dans la conversation courante et signifierait à peu près : « The old proverb about the stone which the builders thought was useless, but which proved to be the right one to use as a cornerstone, can be applied to this situation » (*The Acts of the Apostles*, p. 100. Voir aussi P. W. Walaskay, *Acts*, p. 57).

³⁰ M. L. Soards pense que l'expression « κεφαλὴν γωνίας » serait un titre christologique donné à Jésus (*The Speeches in Acts*, p. 46). Mais, est-ce si sûr ? Car le terme κεφαλὴν n'est jamais attribué de nouveau à Jésus dans la suite du récit des Actes, pas plus que celui de οἰκοδόμων n'est donné aux autorités ou au peuple. De plus, il faudrait dire en vertu de quel(s) argument(s) l'on décide que l'expression « tête de l'angle » serait un titre christologique, alors que celle de « pierre méprisée » ne le serait pas.

³¹ Le lecteur peut d'ailleurs mettre en parallèle les « bâtisseurs » dont il est question en 4,11, c'est-à-dire les premiers responsables de la construction d'un édifice, et les « chefs du peuple et les anciens » (4,9), premiers responsables du peuple d'Israël.

relief la transformation (sous forme d'opposition) dont Jésus a été l'objet : « celui-ci *est* (ἐστίν) la pierre, la méprisée [...] qui *est devenue* (γεγόμενος) la tête de l'angle ».

Bien que Dieu ne soit pas mentionné directement dans le verset, il reste que le recours à une citation de l'Ancien Testament laisse entendre au lecteur que le sort de Jésus — que *vous* avez crucifié et que *Dieu* a ressuscité (v. 10c) — fait partie du plan de Dieu contenu dans les Écritures. D'ailleurs, la portée théo-logique du v. 11 est perceptible lorsque l'on se pose la question suivante : qu'est-ce qui est à l'origine de la transformation par laquelle la « pierre méprisée » devient la « tête de l'angle » ? Posons la question autrement. Si les « bâtisseurs » ont méprisé la pierre qu'est Jésus Christ, cela doit bien signifier qu'un autre personnage du récit, agissant en sens contraire, s'est chargé de le faire devenir la « tête de l'angle ».

En conclusion, la structure du v. 11 se présente sous la forme de trois propositions dans lesquelles apparaissent successivement Jésus, les autorités religieuses, puis à nouveau Jésus, qui sont à chaque fois désignés au moyen de métaphores : pierre méprisée, bâtisseurs et tête de l'angle. Quant au sens du verset, celui-ci repose globalement sur l'opposition « ὁ λίθος, ὁ ἐξουθενηθεὶς — κεφαλὴν γωνίας ». Cette opposition est d'ailleurs mise en évidence par l'utilisation des verbes « ἐστίν — γεγόμενος ».

Tableau 4.4 (v. 11)

	Personnages	Verbes	Désignation métaphorique
1 ^{ère} proposition / Jésus	αὐτός	ἐστίν	ὁ λίθος, ὁ ἐξουθενηθεὶς
2 ^e proposition / Autorités religieuses	ὑφ' ὑμῶν	-----	τῶν οἰκοδόμων
3 ^e proposition / Jésus	ὁ	γενόμενος	εἰς κεφαλὴν γωνίας

La phrase qui marque la fin du discours (v. 12), dégage en quelque sorte la conclusion de tout ce qui a été affirmé précédemment : tous sont invités à reconnaître (γνωστὸν ἔστω v. 10) que le nom de Jésus est le seul nom donné aux humains qui puisse les sauver. L'enchaînement avec la proposition précédente (v. 11) se fait au moyen d'une simple conjonction καὶ à laquelle vient s'ajouter la négation (οὐκ) suivie du verbe être (ἐστίν) au présent de l'indicatif. On perçoit donc immédiatement la ressemblance, mais aussi la complémentarité, entre la manière dont débute ce verset et le v. 11 qui précède puisque, dans les deux cas, il a y reprise du verbe εἰμί, donné de manière positive en 4,11 (« celui-ci est [...] »), puis négative en 4,12 (« et il n'est pas [...] »). Par ailleurs, la reprise du verbe εἰμί dans la deuxième partie du v. 12, précédé de la formule de transition οὐδὲ γὰρ, favorise une division bi-partite d'Ac 4,12. Il s'agit dans ce cas de deux affirmations qui se présentent sous forme de négation : (« et il n'est pas [...] » (καὶ οὐκ ἐστίν), v. 12a), à laquelle succède une autre affirmation plus développée (« ni en effet il est [...] » (οὐδὲ γὰρ ἐστίν), v. 12b).

En reprenant chacune des parties, nous constatons d'abord que la première, à portée christologique, entend poser le lien entre Jésus Christ et le salut : « et il n'est pas, dans

aucun autre, le salut » (καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἢ σωτηρία). Cet ἄλλῳ οὐδενὶ renvoie aux diverses désignations dont Jésus a été l'objet dans les versets précédents : « τῷ ὀνόματι », « Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου », « ὄν », « οὗτός », « ὁ λίθος, ὁ ἐξουθενηθεὶς », « κεφαλὴν γωνίας ». Tout aussi intéressante est l'utilisation du substantif σωτηρία, qui sera non seulement repris dans la deuxième partie du verset sous sa forme verbale (σωθῆναι), mais qui renvoie également le lecteur au v. 9, alors que Pierre exprime la guérison de l'infirme en termes de salut (οὗτος σέσεται). On pourrait même parler d'une large inclusion dans laquelle le verbe σώζω est répété au début et à la fin du discours (« celui-ci a été sauvé » // « par lequel il faut être sauvé »).

Quant à la seconde partie du verset (v. 12b), elle reprend en substance ce qui a été affirmé en 12a, tout en ajoutant quelques nouveaux éléments. En ce qui a trait aux similarités, 12b réaffirme que ce n'est que par Jésus, désigné par le substantif ὄνομα³², que le salut (σωθῆναι) est possible : « οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον [...] ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι [...] »³³. On voit d'ailleurs le parallèle qui s'établit entre le « aucun autre » (ἄλλῳ οὐδενὶ) de 12a et le « un nom autre » (ὄνομά ἕτερον) de 12b³⁴. Au compte des nouveautés, nous retiendrons les éléments suivants : premièrement, l'ajout des expressions « ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν » et « ἐν ἀνθρώποις »

³² Ce terme reprend l'expression du v. 10 : « τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ».

³³ Le lien entre le « salut » et le « nom » rappelle au lecteur ce qui a déjà été dit lors du discours à la Pentecôte : « et quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » (2,21).

³⁴ « ἄλλους and ἕτερος are synonymous — they mean 'other' ». H. CONZELMANN, *Acts of the Apostles*, p. 33.

qui donnent à la finale du discours une portée universaliste qui n'est pas sans rappeler les propos de Pierre en Ac 2,39 (καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν) ; deuxièmement, la portée théo-logique du verset qui se manifeste à partir de deux indices littéraires. Tout d'abord, le verbe δεῖ qui se trouve lui-même relié au verbe σώζω et qui laisse clairement entendre que le salut est à mettre au compte du vouloir de Dieu. Puis, l'emploi du verbe δίδωμι, donné sous la forme d'un participe au passif soulève la question de l'origine de ce don. La forme du verbe laisse entendre qu'il s'agit d'un passif théologique³⁵. Troisièmement, à la différence de 12a, le v. 12b inclut une référence aux destinataires de l'action salvifique, c'est-à-dire le « nous » (ἡμᾶς), placé en position emphatique tout à la fin du discours. : « le nom [...] par lequel il faut être sauvé, nous ». Il demeure toutefois difficile de dire avec précision qui est visé par le pronom personnel ἡμεῖς. Du point de vue de la structure, ce pronom personnel forme une inclusion avec l'expression « εἰ ἡμεῖς » du début du discours (« si nous » // « il faut être sauvé, nous »).

³⁵ C'est en tout cas la position des auteurs suivants : J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 302 ; S. SABUGAL, « Los kerygmas de Pedro ante el Sanedrín judaico (Act 4,8-12 ; 5,29-32) » p. 7 ; M. L. SOARDS, *The Speeches in Acts*, p. 46 ; R. C. TANNEHILL *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. vol. Two*, p. 61 [note 6] ; M. ZERWICK, *Graecitas biblica exemplis illustratur*, p. 53 [no 173-175].

Tableau 4.5 (v. 12)

12a			
Formule de transition καὶ οὐκ	Verbe être ἔστιν	Jésus / datif ἐν ἄλλῳ οὐδενί	Expression au nominatif ἡ σωτηρία.
12b			
Formule de transition οὐδὲ γὰρ	Jésus / nominatif ὄνομά ἕτερον	Verbe être ἔστιν	Expression à l'accusatif ὑπὸ τὸν οὐρανὸν
	Jésus / nominatif τὸ	Verbe / donner δεδομένον	Expression au datif ἐν ἀνθρώποις
	Jésus / datif ἐν ᾧ	Verbe / Nécessité d'être sauvé δεῖ σωθῆναι	Pronom à l'accusatif ἡμᾶς
	Désignations de Jésus	Verbes	Personnes/choses terrestres

Quelques remarques supplémentaires viendront compléter le tableau 4.5. Tout d'abord, on note que si Jésus demeure un personnage central dans le verset, celui-ci n'est par ailleurs jamais mentionné directement. Il est plutôt désigné comme « pas un autre aucun » (οὐκ ἐν ἄλλῳ οὐδενί), « un nom autre » (ὄνομά ἕτερον), « le [nom] ayant été donné » (τὸ δεδομένον), « lequel » (ᾧ). Deuxièmement, la double mention du mot salut — sous forme de substantif (v. 12a) puis de verbe (v. 12b) — dans chacune des parties du verset, révèle la présence d'un thème important qui fait inclusion avec le v. 9. Troisièmement, la structure de 12b semble s'organiser autour de trois pôles distincts : une référence, quoique indirecte, au nom de Jésus (« un nom autre », « le », « lequel ») suivi d'un verbe (« être », « donné », « falloir être sauvé ») auquel viennent s'ajouter diverses expressions qui renvoient à ce qui se trouve sur la terre (« sous le ciel », « les hommes », « nous »). En considérant l'enchaînement entre les trois verbes, nous observons la séquence suivante, qui est

parfaitement unifiée : le nom de Jésus est (ἔστιν) donné (δεδομένον) parce qu'il faut être sauvé (δεῖ σωθῆναι).

1.2.2. Conclusion à propos de la structure et du contenu d'Ac 4,8-12

À la lumière de l'analyse du contenu et de la structure du troisième discours d'évangélisation, nous pouvons maintenant dégager trois conclusions.

1.2.2.1. L'analyse des composantes du discours démontre que celui-ci est dominé par les structures bi-polaires de type antithétique. En effet, dans la majorité des versets, nous retrouvons des oppositions qui portent sur les personnes, les actions et les thèmes abordés. Dressons-en une brève liste : 1- « eux » (c'est-à-dire les Chefs du peuple et anciens) *versus* « nous » (vv. 8-9) ; 2- « interrogé » (en justice) *versus* « pour une bonne action » (v. 9) ; 3- « humain malade » *versus* « humain guéri/sauvé » (v. 9) ; 4- « vous » *versus* « Dieu » (v. 10) ; 5- « crucifié » *versus* « ressuscité » (v. 10) ; 11- « celui-ci » (c'est-à-dire Jésus) *versus* « vous » (v. 11) ; 7- « pierre méprisée » *versus* « tête de l'angle » (v. 11).

Plus fondamentalement, le discours est construit autour de deux groupes antagonistes qui divergent dans leur manière d'interpréter le réel (dans ce cas, la guérison d'un infirme) et de réagir (crucifié/ressuscité). Le premier groupe est constitué par les autorités religieuses (« Chefs du peuple et anciens », v. 8), mais aussi, dans une moindre mesure, par le peuple d'Israël mentionné au v. 10. Le second est composé des Apôtres Pierre et Jean, de l'infirmes guéri, de Jésus de Nazareth et de Dieu. En Ac 4,8-12, l'opposition entre les deux groupes apparaît plus clairement que dans les deux premiers discours d'évangélisation où le peuple était présenté, au point de départ, non comme les adversaires farouches des Apôtres, mais comme des personnages donnant une mauvaise interprétation des faits dont ils étaient témoins.

1.2.2.2. Le discours se caractérise également par la présence massive de Jésus de Nazareth qui, même s'il n'est nommé explicitement qu'une seule fois (« Jésus Christ le

Nazôréen », v. 10), apparaît constamment en étant désigné par le biais d'expressions et de métaphores, de pronoms relatifs, d'articles ou encore de pronoms démonstratifs³⁶.

En contrepartie, la présence du personnage Dieu est des plus sobres puisqu'elle se limite à quatre mentions d'inégale importance. Deux d'entre elles sont explicites et les deux autres sont discrètes. Dieu est d'abord mentionné directement dans l'incise du v. 10 comme l'auteur de la résurrection de Jésus. Il apparaît ensuite au v. 12 en lien avec la question du salut (δεῖ σωθῆναι). Le verbe σώζω, parce que directement lié au verbe théo-logique δεῖ, indique au lecteur que le salut fait partie du vouloir divin. On détecte également la présence de Dieu au v. 12 comme celui qui, en ressuscitant Jésus, « a donné » (δεδομένον — passif théologique) le nom par lequel les hommes sont sauvés. Enfin, le v. 11 pose au lecteur la question de celui qui est à l'origine de la transformation par laquelle Jésus, la « pierre méprisée », est devenu la « tête de l'angle ».

1.2.2.3. Parmi les thèmes abordés, celui du salut joue un rôle prépondérant³⁷. La triple répétition du mot « salut » dans les cinq versets, sous forme de verbe ou de substantif, est à cet égard révélateur³⁸. Utilisé d'abord dans un contexte circonstancié et ponctuel (cet humain malade *a été sauvé* — σώσεται v. 9), ce terme apparaît deux fois dans la finale du discours dans un contexte beaucoup plus large et englobant. D'abord en 12a (il n'y a pas de *salut* en aucun autre [que Jésus] — σωτηρία v. 12a), puis en 12b (un nom par lequel *il faut être sauvé*, nous — δεῖ σωθῆναι v. 12b)³⁹.

³⁶ Métaphores : « le nom », v. 10 ; « la pierre méprisée » v. 11 ; « la tête de l'angle » v. 11 ; « un autre aucun » v. 12 ; « le nom autre » v. 12. Pronoms relatifs : « lui que » v. 10 ; « par lequel » v. 12. Article : « le (nom) » v. 12. Pronoms démonstratifs : « celui-là » v. 10 ; « celui-ci » v. 11.

³⁷ Si le discours comporte un fort accent sotériologique, il ne contient ni d'appel à la repentance, ni de référence au pardon des péchés. On se souviendra que, suivant le plan « classique » des discours d'évangélisation proposé par à peu près tous les exégètes, ces discours devraient normalement se terminer par une telle invitation. Typique est l'embarras d'un chercheur comme G. A. Krodel qui, ne trouvant pas d'appel à la conversion en Ac 4,8-12 (et désireux apparemment d'en trouver un coûte que coûte), en vient à considérer que c'est le contraste entre l'action de Dieu (ressuscitant Jésus) et l'action humaine (le faisant mourir), tel qu'exprimé au v. 10, qui joue le rôle d'un appel à la conversion (*Acts*, p. 111). Le texte biblique doit s'ajuster au plan que, d'emblée, on s'est donné !

³⁸ G. MARCONI, « History as a Hermeneutical Interpretation of the Difference Between Acts 3:1-10 and 4:8-12 », p. 178.

³⁹ On demeure surpris de lire dans le commentaire de P. Bossuyt et J. Radermakers que le discours d'Ac 4 comporte trois affirmations à propos du salut, dont l'une se retrouve, disent ces auteurs, au v. 10. En

La dernière affirmation du discours situe l'offre de salut dans un contexte théologique : « il faut (δεῖ) être sauvé ». Si, suivant ce qu'en dit le discours, la réalisation effective du salut s'opère par le nom de Jésus Christ (« c'est par [Jésus] que cet humain se trouve là, devant vous, guéri » v. 10 et « il n'y a aucun salut ailleurs qu'en lui », v. 12a), au point de départ, le même discours attire donc l'attention sur ce qui est à l'origine du salut, c'est-à-dire la volonté de Dieu. Sans trop anticiper sur la suite, nous pouvons déjà affirmer que le discours d'Ac 4 continue de développer une théo-logie dans laquelle Dieu agit par des intermédiaires et, plus précisément, par cet intermédiaire particulier et unique qu'est Jésus de Nazareth⁴⁰.

1.3. Caractérisation de la figure narrative de Dieu en Ac 4,8-12

Nous tâcherons de cerner la figure narrative de Dieu dans le discours d'Ac 4,8-12 en examinant les cinq éléments suivants. Premièrement, nous considérerons le langage théologique explicite par lequel Dieu est directement nommé (1.3.1). Deuxièmement, nous nous interrogerons sur ce qui permet à Jésus de passer de l'état de « pierre méprisée » à celui de « tête de l'angle » (1.3.2). Troisièmement, nous verrons comment, dans l'ensemble du

effet, si 4,10 reprend le thème de salut de l'infirmes (exprimé ici par le terme ὑγιής), on doit cependant admettre que ni le verbe σώζω, ni le substantif σωτηρία n'apparaissent explicitement dans ce verset (*Témoins de la Parole de la Grâce. Actes des Apôtres*, p. 181).

⁴⁰ I. H. Marshall exprime fort bien cette perspective lorsqu'il dit : « he (Jesus) is the only name which has received power from God to give salvation to men » (*The Acts of the Apostles*, p. 100). Voir aussi D. M. SWEETLANT, « Luke the Christian », dans E. RICHARD, (éditeur), *New Views on Luke-Acts*, p. 49-50 : « Luke presents Jesus of Nazareth as a human being who acts as God's agent in bringing the gift of salvation to humanity ». Pour cette raison, nous jugeons trop radicale l'affirmation de G. A. Krodel pour qui « salvation is totally dependent upon this Jesus and his name » (*Acts*, p. 111). Dans la même veine, il nous semble que certains auteurs forcent quelque peu la note lorsqu'ils disent que Jésus est « la source » de la guérison ou du salut de l'infirmes. Voir : B. WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles*, p. 194 ; J. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 300. Si Jésus apporte le salut (à l'infirmes ou à d'autres) n'est-ce pas parce que Dieu a

discours, Dieu est celui qui *fait* quelque chose pour Jésus (1.3.3). Quatrièmement, nous montrerons comment Ac 4,8-12 propose l'image d'un Dieu préoccupé par le salut (1.3.4). Cinquièmement, nous verrons comment le discours d'Ac 4 complète, en lien avec la question du salut, ce qui avait été affirmé en Ac 2,21 (1.3.5). Une conclusion-synthèse reprendra l'ensemble des résultats obtenus et s'efforcera de dégager la présentation de la figure narrative de Dieu qui se dégage du discours (1.3.6).

1.3.1. Langage théo-logique explicite

L'analyse de la structure du discours d'Ac 4,8-12 a montré que la place qu'y tient Dieu est relativement discrète⁴¹. Le langage explicite pour nommer Dieu y est peu utilisé. Ainsi, les titres κύριος et πατήρ n'apparaissent jamais dans le discours. Seul le titre ὁ θεός est utilisé, et encore une seule fois, dans le contexte de la résurrection de Jésus (ὁ θεός ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, v. 10).

Le tableau suivant permet de résumer l'utilisation du langage théo-logique explicite dans les trois discours d'évangélisation étudiés jusqu'à présent.

d'abord agi en sa faveur en lui donnant d'exercer ou de réaliser concrètement ce salut ? En ce sens, la « source » du salut demeure Dieu, bien que celui-ci l'accomplit par l'intermédiaire de Jésus.

⁴¹ Voir p. 401, section 1.2.2.2.

Tableau 4.6

	Ac 2,14-40			Ac 3,12-26			Ac 4,8-12		
	T ⁴²	P	C	T	P	C	T	P	C
θεός	10	10	0	10	8	2	1	1	0
κύριος	5 ⁴³	1 ⁴⁴	4	2	1	1	0	0	0
πατήρ	1	1	0	0	0	0	0	0	0

1.3.2. Celui par qui la « pierre méprisée » devient « à la tête de l'angle »

Si nous passons maintenant à l'examen du langage théo-logique implicite, nous observons ce qui suit. Une première référence à Dieu et à son action se trouve dans la citation du Psaume 118,22 reprise au v. 11 du discours. Il y est alors question de Jésus, d'abord qualifié de « pierre méprisée », qui subit une transformation par laquelle il devient « à la tête de l'angle ». Or, jusqu'ici, nous avons vu que l'une des principales caractéristiques du personnage Jésus est d'être l'objet d'actions de la part des autres personnages, notamment de Dieu et des autorités religieuses. Il faut donc s'interroger sur ce qui permet à Jésus de passer de l'état de « pierre méprisée » à celui de « tête d'angle ». Car même si Dieu n'est pas mentionné explicitement, tout porte à croire que c'est lui qui permet le passage d'un état à l'autre. Cette conclusion peut être déduite du lien que nous avons

⁴² T = total des occurrences dans le discours ; P = occurrence(s) présente(s) dans les paroles propres de Pierre ; C = occurrence(s) présente(s) dans une citation de l'Ancien Testament.

⁴³ Nous comptons ici les trois occurrences du titre κύριος qui désignent Dieu de manière exclusive ou univoque (v. 25, v. 34 (le premier κύριος) et v. 39). Nous ajoutons le cas du v. 21 où le sens du titre est polysémique et sert à désigner soit Dieu, soit Jésus, ainsi que le v. 20 (« Jour du Seigneur ») dont la portée est également théo-logique.

⁴⁴ Ac 2,39.

établi entre le v. 10c et le v. 11, lors de la présentation de la structure du discours. Nous avons alors montré que ces deux versets, parce que fort semblables quant à la structure (opposition antithétique) et se complétant quant au sens, devaient être lus ensemble⁴⁵. Si tel est bien le cas, on obtient alors les trois affirmations suivantes.

- 1- Le v. 10c attribue la mort de Jésus (ἐσταυρώσατε) aux autorités religieuses (ὕμεις) et sa résurrection (ἤγειρεν) à Dieu (ὁ θεός).
- 2- Le v. 11 accorde à ces mêmes autorités religieuses le rôle de « bâtisseurs » (οἰκοδόμων)⁴⁶ qui ont méprisé la pierre qu'est Jésus (ὁ λίθος, ὁ ἐξουθενηθεὶς). Le parallèle entre « les autorités religieuses (vous) qui crucifient » et les « bâtisseurs qui méprisent la pierre » apparaît clairement (voir tableau 4.7).
- 3- Les deux actions — crucifier (v. 10c) et mépriser la pierre (v. 11a)— devant donc être attribuées aux autorités religieuses, le lecteur est invité à attribuer les deux autres actions — ressusciter (v. 10c') et faire devenir à la tête de l'angle (v. 11b) — à Dieu.

Tableau 4.7 (vv. 10-11)

v. 10c	Vous (autorités religieuses)	avez crucifié	Jésus
v. 11a	Jésus	est la pierre méprisée	par les bâtisseurs (i.e. vous)

v. 10c'	Jésus (ὁν)	ressuscité	par Dieu
v. 11b	Jésus	devenue tête de l'angle	(grâce à l'action de Dieu)

⁴⁵ Voir p. 393.

⁴⁶ Comme au v. 10c, notons la reprise du pronom personnel « vous » (ὕμων) pour désigner les autorités.

1.3.3. *Ce que Dieu fait pour Jésus*

La lecture des vv. 10-12 révèle trois choses importantes à propos de Jésus : 1- il est ressuscité par Dieu (v. 10c), 2- il devient « à la tête de l'angle » (v. 11) et 3- il est celui par qui le salut est rendu possible (v. 12). On remarque que cette séquence christologique touche autant l'être de Jésus — il *est* ressuscité et il *est* la tête de l'angle — que le faire ou l'agir de Jésus — il *donne* le salut.

Mais, il se trouve que derrière chacune de ces affirmations christologiques, Dieu est bien présent. Suivant la constante observée dans les discours précédents, il est clair que c'est Dieu qui ressuscite Jésus (*ὁν ὁ θεὸς ἤγειρεν*). Ce faisant, il lui permet d'être à la tête de l'angle. De plus, sans cette action initiale de Dieu ressuscitant Jésus, il va de soi que la dernière action de la séquence — apporter le salut (v. 12)— ne serait pas possible. On imagine mal comment un mort pourrait apporter le salut à « tous les humains qui sont sous le ciel ». Si Jésus peut sauver, c'est donc uniquement parce que Dieu a agi le premier en le ressuscitant d'entre les morts. Une fois de plus, nous voyons que le personnage Jésus accède à un état — celui de ressuscité et à la tête de l'angle — et devient le protagoniste d'une action — il sauve — uniquement parce qu'un autre personnage, en l'occurrence Dieu, a agi en sa faveur.

Toujours à propos de la question du salut, le v. 12a affirme qu'il n'y a pas d'autre nom que celui de Jésus *ayant été donné* (*δεδομένον*) pour être sauvé. Or, si le salut qu'apporte

Jésus se présente comme un don fait aux humains (ἀνθρώποις), encore faut-il s'interroger sur l'origine de ce don. Puisqu'il s'agit d'un verbe au passif (δεδομένον), tout porte à croire qu'il s'agit de Dieu. De sorte que, s'il n'y a sous le ciel aucun autre salut ailleurs qu'en Jésus, c'est parce que Dieu « a donné » ce nom aux humains. Ce n'est donc ni Jésus qui se constitue lui-même sauveur ni les humains qui se sauvent eux-mêmes. Le don du salut est nettement mis en relation avec Dieu, dont l'action est, une fois de plus, déterminante. La présence des deux derniers verbes δεῖ et σωθῆναι qui se trouvent à la fin du verset vient confirmer cette lecture. Non seulement le verbe σώζω est lui aussi au passif mais, en plus, il est précédé du verbe théo-logique δεῖ déjà rencontré dans les discours précédents et qui a comme principale caractéristique de renvoyer à une nécessité divine. La présence du verbe δεῖ laisse donc entendre que le salut, donné par Dieu *via* la médiation de Jésus, est loin d'être facultatif. Il ne s'agit pas seulement d'une *possibilité* d'être sauvé, mais d'une *nécessité* d'être sauvé et encore d'une nécessité qui est voulue par Dieu. Autrement dit, si Jésus peut sauver les humains, c'est, tout d'abord, parce que Dieu a posé une première action par laquelle il le ressuscite des morts (v. 10c), mais c'est aussi et surtout parce que, une fois ressuscité, Dieu « donne » (δεδομένον), en Jésus, le nom par lequel le salut est possible et aussi parce que ce salut fait partie de son Plan (« il faut être sauvé »).

En conclusion, si, au premier regard, Dieu semble à peu près absent du troisième discours d'évangélisation, une lecture plus approfondie révèle qu'au contraire celui-ci est à

la fois présent et agissant. Par ailleurs, on doit admettre que cette présence et cette action divine, quoique déterminantes pour la progression du récit, demeurent toujours en arrière-plan. Le Dieu des Actes est manifestement un Dieu discret.

1.3.4. L'extension du salut.

Le texte du discours fait référence à deux actions qui touchent les êtres humains. La première, qui est particulière et ponctuelle, concerne la guérison de l'infirmes par Jésus (ἐν τούτῳ οὗτος παρέστηκεν ἐνώπιον ὑμῶν ὑγιής, v. 10). L'autre, plus générale et englobante, porte sur le salut des personnes, un salut qui est lui aussi concrètement opéré par Jésus (οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον [...] τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς, v. 12). Ces deux actions qui ont des répercussions pour l'humanité sont présentées dans un ordre qui va du particulier au général, c'est-à-dire du salut très concret d'un infirmes de naissance, au salut d'un groupe de personnes. C'est ce qui fait dire à certains auteurs que la guérison-salut de l'infirmes a une valeur paradigmatique en ce sens qu'elle annonce déjà, sous forme de prémices, ce salut plus englobant qui touchera ceux qui se rallieront au « Nom » de Jésus⁴⁷.

⁴⁷ « La 'curación' del cojo 'en el nombre de Jesucristo el Nazareno' o su 'salvación' por él (vv. 9-10) fue, pues, 'el signo' y, por cierto, 'manifiesto' (vv. 16.22) de 'la salvación' universal, otorgada por Dios a todos 'los hombres' mediante 'el nombre' o la persona viva y vivificante del Resucitado (v. 12) » (S. SABUGAL, *Los kerygmas de Pedro ante el Sanedrín judaico (Act 4,8-12 ; 5,29-32)* » p. 6.). Voir aussi : P. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, *Témoins de la Parole de la Grâce. Actes des Apôtres*, p. 171 ; G. MARCONI, « History as a Hermeneutical Interpretation of the Difference Between Acts 3:1-10 and 4:8-12 », p. 178-179 ; R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. vol. Two*, p. 61

S'il y a élargissement, quelle en est l'étendue ? Ce qui est certain, c'est que, dans le second cas, ce salut concerne un groupe — « nous » (ἡμᾶς) —, bien qu'il soit problématique de dire avec précision ceux qui le composent. Par ailleurs, l'indication « ὑπὸ τὸν οὐρανὸν » ainsi que le substantif « ἀνθρώποις », donnés sans autre précision, invitent à voir dans ce « nous » un large ensemble et à ne poser aucune restriction à l'offre du salut.

Revenons aux deux affirmations proprement dites, celle du v. 10 et celle du v. 12. On note qu'elles sont fortement apparentées l'une à l'autre. Dans les deux cas, il y a reprise du vocabulaire de salut : σέσωται pour l'infirme et σωθῆναι pour le « nous » qui est sous le soleil. Puis, dans les deux cas, il est dit très clairement que ce salut est à mettre en lien avec le « Nom » de Jésus de Nazareth. C'est en effet « ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου » que l'infirme est sauvé, puis on apprend que « οὐδὲ γὰρ ὄνομα ἕστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν » qui puisse apporter le salut. Enfin, dans les deux cas, le salut apporté par Jésus de Nazareth dépend, quant à son origine, d'une action accomplie par Dieu qui ressuscite Jésus et fait de lui la tête de l'angle.

(« The healed lame men [...] becomes a paradigm of salvation through Jesus' name. [...] Peter [...] interprets the healing as a symbol of a multidimensional salvation »).

Tableau 4.8

Action divine	Référence au salut	Destinataire du salut
Action de Dieu dont Jésus de Nazareth est l'objet Jésus est réveillé des morts... Jésus devient tête de l'angle...	et devient le nom par lequel est guéri ou sauvé (v. 9)... et il est le nom par lequel le salut doit être donné...	... l'infirmes de naissance Mouvement qui va du particulier à l'universel ... à nous

1.3.5. Dieu donne à Jésus de sauver : une relecture d'Ac 2,21

Cela dit, notons qu'Ac 4,12 constitue une clé de lecture qui vient enfin éclairer le sens du v. 21 du discours à la Pentecôte (καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται). En commentant ce dernier verset, nous nous étions longuement arrêté sur la question de l'identité de ce κύριος dont il fallait invoquer le nom pour être sauvé⁴⁸. Était-ce le Seigneur Dieu ou le Seigneur Jésus ? Nous avons alors évoqué la potentielle polysémie de ce titre. Nous avons également dit que, si l'attribution de la fonction salvifique à Jésus de Nazareth demeurait encore incertaine en 2,21, cela signifiait, pour le lecteur, la nécessité de poursuivre sa lecture du récit des Actes. C'était à ce prix, et à ce prix seulement, que la question soulevée en 2,21 pouvait espérer recevoir une réponse satisfaisante. Le lecteur doit effectivement patienter jusqu'en 4,12 avant d'apprendre qu'il n'y a pas de nom, autre que celui de Jésus, qui apporte le salut. Ac 4,12 a donc pour fonction de valider ou de confirmer

⁴⁸ Voir Chap. II, p. 139-148.

la justesse de la lecture christologique d'Ac 2,21, une lecture qui montre que Jésus peut effectivement porter le titre de κύριος et exercer la fonction salvifique.

Nous pouvons dès lors tirer la conclusion suivante : le lecteur du troisième discours d'évangélisation découvre un élargissement de la fonction salvifique. Dieu n'est plus le seul à sauver puisque Jésus, ressuscité des morts par Dieu, participe désormais à cette fonction. Pour exprimer cette même réalité en termes d'annonce de la Bonne Nouvelle, nous devons dire, non pas tant que Jésus sauve désormais tout seul ou à la place de Dieu — Jésus se substituant à Dieu en quelque sorte —, mais que Dieu donne à Jésus d'apporter le salut. En ce sens, la sotériologie des discours s'enracine fortement à la fois dans la théologie et dans la christologie, ces deux dimensions se devant d'être fermement tenues ensemble. Nous verrons que le discours d'Ac 5 poursuivra dans la même veine.

1.3.6. Conclusion

Bien que fort bref, le discours d'Ac 4,8-12 comporte quelques éléments intéressants de caractérisation de la figure narrative de Dieu. Ces éléments, explicités dans les pages précédentes, sont maintenant résumés sous la forme de quatre affirmations.

1.3.6.1. Le langage explicite par lequel Dieu est désigné directement est fort rare dans le troisième discours d'évangélisation — une seule utilisation du titre θεός au v. 10 et aucune occurrence des titres κύριος et πατήρ — (1.3.1). Quant au langage théologique implicite, on en détecte la présence au v. 11 du discours alors qu'il est

question de Jésus qualifié de « pierre méprisée », mais qui, à la suite d'une transformation, devient « à la tête de l'angle ». La lecture conjointe des vv. 10c et 11, avec les jeux d'oppositions que ces versets développent, a permis de conclure que cette transformation était l'œuvre *de Dieu* (1.3.2).

- 1.3.6.2. La tendance déjà observée dans les deux discours précédents à propos de Dieu qui agit fréquemment en faveur du personnage Jésus se confirme parfaitement dans le cas d'Ac 4,8-12. Celui-ci pose trois actions déterminantes dont Jésus est le bénéficiaire et qui portent à la fois sur ce qu'il *est* et sur ce qu'il *fait*. Ainsi, Dieu 1-ressuscite Jésus, 2- lui permet d'être à la tête de l'angle 3- lui donne de sauver (1.3.3).
- 1.3.6.3. Ac 4 présente deux actions importantes posées par l'intermédiaire de Jésus et dont les êtres humains sont les bénéficiaires. Ces actions ont en commun de porter sur le *salut*. Au v. 10, il est question du salut de l'infirme de naissance, un salut dont on a reconnu la valeur paradigmatique. Au v. 12, il est doublement fait mention du salut (σωτηρία et σωθῆναι), mais qui cette fois touche toute l'humanité, sans aucune restriction (ὑπὸ τὸν οὐρανόν). L'enracinement de ce salut demeure toutefois profondément théo-logique (voir les verbes δεδομένον et δεῖ du v. 12). On retiendra comme conclusion que, d'une part, l'une des actions importantes de Dieu vise le salut de l'être humain — autant celui de l'infirme que celui de « tous ceux qui sont sous le ciel » — et que, d'autre part, ce salut est médiatisé par le personnage Jésus qui a lui-même été, dans un premier temps, bénéficiaire de l'action divine (Dieu l'a ressuscité et l'a mis à la tête de l'angle) (1.3.4).
- 1.3.6.4. L'affirmation du v. 12 concernant le salut a aussi permis de jeter un peu de lumière sur le texte d'Ac 2,21. L'incertitude concernant l'identité du Seigneur dont il faut évoquer le nom pour être sauvé est désormais levée. Ac 4,12 a pour fonction de valider la lecture christologique de 2,21. De là, il est désormais possible de conclure à un élargissement de la fonction salvifique. Bien qu'ayant un enracinement théo-logique, cette fonction est maintenant exercée concrètement par le personnage Jésus à qui Dieu donne d'apporter le salut aux humains.

1.4. Le discours d'Ac 4,8-12 dans son contexte

Nos réflexions sur l'insertion du discours d'Ac 4,8-12 dans son contexte, nous conduiront à formuler deux séries de remarques. La première portera spécifiquement sur les autorités religieuses qui, à titre de personnages théo-logiques (c'est-à-dire des personnages proches du monde de Dieu), devraient normalement comprendre ce que Dieu fait et dit. Nous verrons que l'intrigue qui entoure le discours d'Ac 4 montre plutôt une situation tout à fait inverse (1.4.1). La deuxième série de remarques portera sur un thème important qui traverse l'ensemble de la péricope (Ac 4,5-22), celui de la parole. Nous constaterons alors que la parole des Apôtres et celle des autorités religieuses sont porteuses d'interprétations divergentes quant à la lecture des faits dont les deux groupes sont témoins (1.4.2). Une brève synthèse viendra clore cette dernière partie (1.4.3).

1.4.1. Des personnages théo-logiques qui ne comprennent pas Dieu

Le discours d'Ac 4 reprend aussi, tout en l'amplifiant, l'un des procédés littéraires déjà rencontrés dans les discours précédents, à savoir celui de l'ironie lucanienne qui se manifeste tout particulièrement lorsqu'il est question de Dieu et de son action. Nous avons en effet démontré, lors de l'analyse du discours à la Pentecôte (Ac 2), que certains personnages du récit se révélaient incapables de discerner, autant dans la résurrection de Jésus de Nazareth que dans le don de l'Esprit Saint, des actions qui avaient Dieu pour

auteur. Nous avons également remarqué que cette incapacité à reconnaître l'action de Dieu était particulièrement présente chez des personnages qui recevaient pourtant le titre de « Juifs pieux ». Ainsi était-il ironique de voir les membres du peuple *de Dieu*, c'est-à-dire ceux qui normalement devaient être les plus habilités et les plus compétents à déchiffrer l'agir de Dieu, en être incapables.

Or, il se trouve que le même genre d'ironie est bien présent dans l'ensemble du chapitre 4 dans lequel est inséré le discours de Pierre devant le Sanhédrin (Ac 4). Pour saisir le fonctionnement et la portée de cette ironie, il est nécessaire de revenir sur la question des médiations théo-logiques dont nous avons déjà parlé. Souvenons-nous tout d'abord que F. Bovon avait montré comment Luc présente le portrait d'un Dieu qui agit dans le monde par le biais d'intermédiaires et de médiations comme l'Esprit, les Anges, les visions, les apparitions, les extases, les nuées et même Jésus de Nazareth⁴⁹. Toutes ces médiations deviennent ainsi des manifestations concrètes, quoique indirectes, de l'activité de Dieu parmi les hommes.

Si nous prenons en compte la liste proposée par Bovon, nous constatons qu'au moins deux médiations divines sont présentes, soit dans le discours lui-même, soit dans son environnement immédiat. La première est signalée au point de départ du discours, lorsque le narrateur précise que Pierre s'adresse aux autorités religieuses « rempli d'Esprit Saint »

(πληθεῖς πνεύματος ἁγίου, v. 8). La seconde médiation est évidemment Jésus de Nazareth, ressuscité par Dieu, devenu « à la tête de l'angle » et dispensateur du salut. Mais, à ces deux médiations, il semble nécessaire d'en ajouter une autre que Bovon, lui, ne signale pas. En effet, autant le discours lui-même que son contexte immédiat font une large place à ce que nous pourrions appeler les médiations ayant un rapport avec le monde religieux et culturel d'Israël. En examinant attentivement l'ensemble d'Ac 4, nous constatons que les références à l'univers religieux d'Israël sont particulièrement importantes. Une simple nomenclature des personnages présents dans les six premiers versets du chapitre 4 et ayant un rapport direct avec la religion juive suffit à s'en convaincre : « les prêtres, le commandant du Temple et les sadducéens » (v. 1), « les chefs, les anciens et les scribes » (v. 5), auxquels s'ajoutent « Anne le grand-prêtre et tous ceux qui étaient de descendance archisacerdotale » (v. 6). Bref, le lecteur impliqué comprend qu'il se trouve en présence de personnages qui, suivant divers degrés, sont plus ou moins proches du monde de Dieu. Et de fait, l'éventail couvert est on ne peut plus large. Il va du scribe (τοὺς γραμματεῖς), chargé de la juste interprétation de l'Écriture, jusqu'aux prêtres et au grand-prêtre, caractérisés par leurs fonctions cultuelles et par le rôle de médiateur entre Dieu et les hommes qu'ils exercent. Ainsi, on doit reconnaître que le cadre narratif dans lequel est inséré le discours

⁴⁹ F. BOVON, « Le Dieu de Luc », p. 222-242.

d'Ac 4 comporte, quant aux personnages présents, un fort référent théo-logique. Nombreux sont, dans ces versets, ceux que nous pourrions appeler les ministres *de Dieu*.

En comparant les trois discours d'évangélisation étudiés jusqu'à présent, nous observons que ce référent théo-logique se trouve accentué à mesure que l'on progresse dans la lecture. Premièrement, nous remarquons que les trois premiers discours sont prononcés à Jérusalem, qui est *la cité de Dieu*. Précisons que, d'un point de vue narratif, Jérusalem est caractérisé, dès les premiers versets des Actes, comme la cité où les Apôtres doivent demeurer et « attendre *la promesse du Père* » (τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς 1,4). Au point de départ du récit, la ville sainte est mise en relation avec Dieu et la promesse que celui-ci a faite. Deuxièmement, nous remarquons que si le lieu exact où est prononcé le discours à la Pentecôte n'est pas précisé⁵⁰, il en est tout autrement dans le cas des discours d'Ac 3 et 4. En ces deux occasions, le narrateur indique très clairement que l'action se déroule au Temple de Jérusalem (3,1.11 ; 4,1). Dans ce cas-ci, la progression est évidente : d'un lieu non précisé à l'intérieur de la ville de Dieu, on passe à ce lieu très précis qu'est le Temple et dont le lecteur impliqué sait qu'il s'agit du lieu de la présence *de Dieu*. Autrement dit, dans le cas d'Ac 3 et 4, l'action se déroule dans un lieu que l'on peut qualifier de théo-logique. Troisièmement, les personnages, auditeurs des trois premiers discours d'évangélisation, appartiennent eux aussi à l'univers religieux. Dans le discours à la

Pentecôte, nous avons affaire à des « Juifs pieux » (2,5) que Pierre va même jusqu'à appeler « frères » (2,29). Il en est de même en Ac 3 puisqu'il est question de la foule des « entrant dans le Temple » (3,2) qui, plus loin, est désignée par le vocable de « peuple » (ὁ λαός 3,9) et que Pierre appelle successivement « Israélites » puis « frères » (3,12.17). En somme, dans les deux cas, le lecteur est confronté à cette catégorie religieuse très large constituée par l'ensemble du peuple croyant qu'est Israël. Dans le discours d'Ac 4 (mais on pourrait en dire tout autant de celui d'Ac 5), l'attention se trouve tout à coup centrée, non plus sur le peuple des croyants *en général*, mais bien sur ce groupe particulier constitué par les autorités religieuses de ce même peuple.

Qui plus est, le narrateur signale, à l'intérieur même de ce groupe restreint, la présence non seulement des prêtres (οἱ ἱερεῖς 4,1) mais également du grand-prêtre (ἀρχιερεὺς 4,6) et des représentants des familles sacerdotales de Jérusalem (γένους ἀρχιερατικοῦ 4,6). Une fois de plus, le narrateur fait appel à la mémoire croyante de son lecteur et l'invite à se rappeler que, dans la tradition religieuse d'Israël, le prêtre, par l'offrande de sacrifices sanglants, est, pour lui-même et pour les autres, médiateur entre Dieu et les hommes. Et, ce qui est vrai de chaque prêtre offrant les sacrifices, l'est à plus forte raison du grand-prêtre qui permet l'approche de Dieu plus au moins immédiate selon le cas. Nous sommes en présence de personnages que l'on peut qualifier de théo-logiques, c'est-à-dire des

⁵⁰ Voir Chap. II, p. 87-88.

personnages proches de Dieu et qui ont pour fonction première de médiatiser la présence et l'action de Dieu. Partant de là, tirons une première conclusion : il y a une progression évidente entre, d'une part, le discours d'Ac 2 qui prend place dans un lieu non-précisé et devant une portion d'un peuple constitué de croyants (des Juifs pieux) et, d'autre part, le discours d'Ac 4 qui est prononcé à Jérusalem (c'est-à-dire la ville *de Dieu*), dans le Temple de cette même ville (c'est-à-dire le lieu de la présence *de Dieu*), en présence des autorités religieuses et notamment du grand-prêtre (c'est-à-dire d'un *médiateur entre Dieu et les hommes*). Bref, retenons que le contexte immédiat du discours d'Ac 4 est fortement théo-logique.

Tableau 4.9

	Ville	Lieu à l'intérieur de la ville	Personnages
Ac 2	Jérusalem	<i>non précisé</i>	Les Juifs pieux
Ac 3	Jérusalem	Temple de Jérusalem	Les entrant dans le Temple — Le peuple
Ac 4	Jérusalem	Temple de Jérusalem	Les autorités religieuses — Les prêtres et le Grand-Prêtre

Revenons maintenant à cette question d'ironie lucanienne évoquée précédemment. Il devient évident que celle-ci prend des proportions de plus en plus grandes à mesure que l'on progresse dans la lecture des discours. On peut même affirmer que cette ironie est directement proportionnelle à la « densité » théo-logique du texte ; car plus celui-ci comporte de référents théo-logiques (ville sainte, Temple, autorités religieuses, grand-prêtre, etc.), plus le lecteur serait normalement en droit de s'attendre à ce que les

personnages qui évoluent dans le monde du texte reconnaissent et comprennent à la fois ce que Dieu *dit* mais aussi ce que Dieu *fait*. Or, c'est tout le contraire qui se produit. L'incapacité de reconnaître et de comprendre la manière d'agir de Dieu touche jusqu'aux plus hautes autorités religieuses d'Israël. Ceux qui, hiérarchiquement parlant, devraient être les plus qualifiés pour comprendre l'action de Dieu, s'en révèlent incapables.

Cette ironie de situation se trouve d'ailleurs renforcée au v. 13 lorsque le lecteur retrouve deux des principaux personnages du chapitre 4, c'est-à-dire les autorités religieuses d'une part, Pierre et Jean d'autre part, qui sont caractérisés par le biais de termes antithétiques. Les autorités religieuses sont présentées comme des personnes qui « savent » (καταλαβόμενοι), tandis que Pierre et Jean reçoivent le double qualificatif d'« illettrés » et d'« ignorants » (ἀγράμματοι εἰσιν καὶ ἰδιῶται). L'ironie provient donc du fait que les prétendus ignorants semblent en savoir davantage que ceux qui possèdent normalement le *savoir*.

1.4.2. Parole et interprétation

Ces quelques considérations sur le contexte immédiat du discours nous forcent à réfléchir plus à fond sur le thème principal qui assure l'unité de l'ensemble littéraire qui s'étend de 4,5 à 4,22. On se rappellera que le discours proprement dit (vv. 8-12) développait le thème de l'action accomplie par Dieu à l'endroit de Jésus de Nazareth — c'est Dieu qui le ressuscite et qui le fait devenir « à la tête de l'angle » — ainsi que le

thème du salut envisagé d'un double point de vue : celui de l'infirmes guéri (v. 9) et celui visant un ensemble plus large désigné par le « nous » du v. 12. Pourtant, en élargissant la perspective et en situant ce discours dans son contexte, nous remarquons l'émergence d'un autre thème : celui de la parole. En effet, nombreuses sont les expressions qui renvoient, de diverses manières, aux activités du langage. Et cela est vrai autant pour les autorités religieuses que pour les Apôtres Pierre et Jean.

Plus précisément, en ce qui a trait aux autorités religieuses, le thème de la parole se présente d'une triple manière. Premièrement, les chefs religieux exercent une activité langagière de manière positive en ce sens qu'ils s'expriment directement, soit en s'adressant aux deux Apôtres, soit en discutant entre eux. Ainsi les voit-on successivement *s'informer* en posant une question (ἐπυνθάνοντο, v. 7), *ordonner* (κελεύσαντες, v. 15), *s'entretenir* entre eux (συνέβαλλον, v. 15), *dire* (λέγοντες, v. 16), *appeler* et *enjoindre* (καὶ καλέσαντες αὐτοὺς παρήγγειλαν, v. 18) et enfin, *menacer* les Apôtres (προσαπειλησάμενοι, v. 21). Sans entrer dans les détails, on peut tout de même observer que ces expressions, bien qu'elles appartiennent toutes à la catégorie générale des prises de parole, recourent néanmoins divers niveaux de langage qui traduisent eux-mêmes diverses manières pour les autorités religieuses d'entrer en relation avec Pierre et Jean. On passe, par exemple, du langage informatif (« ils s'informaient », v. 7), au langage délibératif (« ils s'entretenaient entre eux », v. 15) pour aboutir au langage judiciaire qui se traduit en termes de menaces

(v. 21). La montée de la tension dramatique apparaît d'ailleurs clairement entre la simple quête d'information présente au point de départ (v. 7) et le fait de proférer des menaces au point d'arrivée (v. 21). La deuxième catégorie touchant les activités langagières des autorités religieuses se compose d'expressions qui portent, contrairement à la première catégorie, sur l'impossibilité de parler : elles n'avaient rien à *redire* (οὐδὲν εἶχον ἀντειπεῖν, v. 14) et ne pouvaient *nier* (οὐ δυνάμεθα ἀρνεῖσθαι, v. 16). Quant à la troisième catégorie, elle concerne l'interdiction de parler que les autorités religieuses entendent imposer aux Apôtres. Ainsi, elles ne veulent pas que ce signe (σημεῖον) de la guérison de l'infirmesoit *répandu* davantage parmi la population de Jérusalem (μὴ ἐπὶ πλεῖον διανεμηθῆ, v. 17), puis elles décident que les Apôtres ne doivent plus *parler* du nom de Jésus (μηκέτι λαλεῖν, v. 17), enfin elles informent ceux-ci qu'ils ne doivent ni *parler*, ni *enseigner* ce nom (μὴ φθέγγεσθαι μηδὲ διδάσκειν, v. 18).

Pourtant, les autorités religieuses ne sont pas les seules à s'exprimer, et l'on remarque que Pierre et Jean apparaissent également tout au long du chapitre 4 comme des personnages qui prennent la parole. Dans certains cas, il s'agit de Pierre seul : il *dit* (εἶπεν, v. 8) et *parle avec assurance* (παρρησίαν, v. 13). Toutefois, le plus souvent, ce sont Pierre et Jean qui s'expriment ensemble : ils sont *interrogés* (ἀνακρινόμεθα, v. 9), *répondent* (ἀποκριθέντες, v. 19), *disent* (εἶπον, v. 19), ou encore affirment l'obligation qu'ils ont de *prêcher* ce qu'ils ont vu et entendu (μὴ λαλεῖν, v. 20).

Au-delà du vocabulaire utilisé, on peut donc conclure que le thème de la parole est un thème important qui traverse autant le discours d'évangélisation lui-même que le contexte dans lequel il est inséré⁵¹. Mais encore faut-il préciser ce point.

Lorsqu'on examine la prise de parole des Apôtres, on remarque que l'une des raisons qui la motive ou la suscite tire son origine d'un besoin de transmettre des connaissances. Tant l'annonce de la résurrection de Jésus par Dieu, que l'affirmation concernant sa position à la tête de l'angle ou encore l'offre de salut qui en découle, sont introduites par le terme γνωστός : « que soit *connu* de vous tous et de tout le peuple d'Israël que... » (v. 10). Ce que Pierre veut faire connaître à ses auditeurs porte donc sur ce que Dieu a fait pour Jésus en le ressuscitant et en le mettant à la tête de l'angle ainsi que les conséquences que ces actions entraînent pour les hommes, c'est-à-dire le salut. Autrement dit, le contenu du message que Pierre entend faire connaître porte autant sur Dieu (la théologie) que sur Jésus (la christologie). Cela dit, une fois arrivé au terme du discours, le lecteur est en droit de s'interroger sur les résultats de cette transmission de connaissances. D'une part, Pierre a-t-il réussi à transmettre le message qu'il voulait à ses auditeurs et,

⁵¹ L'importance de ce thème se vérifie d'ailleurs dès le début du chapitre 4 lorsqu'on constate que l'opposition entre les autorités religieuses et les Apôtres est relancée par la réaction d'agacement qu'éprouvent les « prêtres, le chef des gardes du Temple et les sadducéens » lorsqu'ils entendent Pierre et Jean « enseigner le peuple » (διὰ τὸ διδάσκειν αὐτοὺς τὸν λαόν) et « annoncer la résurrection de Jésus » (καταγγέλλειν ἐν τῷ Ἰησοῦ τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν). Ce qui semble provoquer l'ire des autorités religieuses n'est donc pas tant ce que les Apôtres *ont fait*, c'est-à-dire guérir un infirme de naissance, mais plutôt l'interprétation ou le sens que Pierre donne à cette guérison dans son discours. En d'autres termes,

d'autre part, ce message a-t-il contribué à modifier la manière de penser ou d'agir des autorités religieuses ? Or, il s'avère intéressant de noter qu'au v. 16, lorsque le narrateur décrit la réaction des autorités religieuses face au discours de Pierre, il prend soin de préciser, par la reprise formelle du terme γνωστός rencontré au v. 10, que désormais celles-ci *connaissent*. On pourrait donc croire que Pierre a réussi l'objectif qu'il s'était fixé. Pourtant, le lecteur a tôt fait de déchanter puisque le narrateur précise que ce qui est connu des autorités c'est le signe qui s'est produit par la main des Apôtres (γνωστόν σημεῖον γέγονεν δι' αὐτῶν, v. 16), c'est-à-dire la guérison d'un infirme de naissance. Du même coup, on perçoit la différence entre ce que Pierre entend faire connaître et ce que les autorités religieuses connaissent effectivement au terme du discours. Pour dire la chose autrement, il semble bien que le discours de Pierre se veut résolument interprétatif puisqu'il donne un sens possible à la guérison de l'infirme — c'est-à-dire au σημεῖον — et montre qu'elle ne se comprend pas autrement qu'à la lumière de l'action de Dieu accomplie en faveur de Jésus de Nazareth.

Nous rejoignons ici la fonction herméneutique que jouent certains personnages du récit des Actes, fonction que nous avons déjà rencontrée lors de l'analyse du discours à la Pentecôte⁵². L'action de Dieu accomplie à travers Jésus de Nazareth et dont l'infirme est

l'agacement des autorités (διαπονούμενοι) porte davantage sur la prise de parole de Pierre (διδάσκω et καταγγέλλω) que sur le geste lui-même de guérison.

⁵² Voir Chap. II, p. 170-171 et p. 195-197.

bénéficiaire n'est pas connue du lecteur autrement que par la médiation d'une parole croyante, en l'occurrence celle des Apôtres. Ce sont les personnages du récit qui reconnaissent et transmettent à d'autres personnages — dans ce cas-ci les autorités religieuses — *ce que Dieu a fait ou, plus exactement, ce que Dieu a fait par l'entremise de Jésus*. Les autorités religieuses, pour leur part, semblent obstinément ignorer cette interprétation. Certes, elles reconnaissent que la guérison opérée par les Apôtres est un *signe* (γνωστόν σημεῖον, v. 16, repris par le narrateur au v. 22) et même elles ne peuvent le nier (οὐ δυνάμεθα ἀρνεῖσθαι, v. 16), mais elles refusent pourtant l'interprétation que Pierre donne de ce signe.

Or, c'est bien une question d'ordre interprétatif qui est ici soulevée. En utilisant le terme σημεῖον pour parler de la guérison de l'infirme, le récit indique au lecteur que les Apôtres et les autorités religieuses s'engagent dans un processus ou un travail d'interprétation. Quelle est la signification du signe-guérison qui a conduit l'infirme de naissance à se tenir debout?

Pour y répondre, il importe tout d'abord de s'entendre sur les implications qu'entraîne l'attribution du terme σημεῖον à l'événement de la guérison de l'infirme. Premièrement, en disant qu'il s'agit d'un signe qui demande à être interprété, nous sommes en train d'affirmer que le sens de ce geste n'est pas donné d'emblée ou automatiquement. Le signe demeure toujours ambigu, sujet à diverses interprétations, du moins tant qu'il n'est

pas lu et compris dans un contexte plus large qui favorise sa juste compréhension. Deuxièmement, on sait que le signe n'est jamais fermé sur lui-même, mais qu'il pointe vers *quelque chose* ou *quelqu'un* d'autre qui le dépasse. Et c'est justement la recherche de ce « quelque chose » ou de ce « quelqu'un » en direction duquel il pointe qui enclenche le travail d'interprétation. Cela nous conduit, troisièmement, à reconnaître le rôle que le signe joue dans la communication. En effet, le signe se situe toujours quelque part à mi-chemin entre la source qui l'émet (le *quelque chose* ou le *quelqu'un* auquel il renvoie) et le destinataire qui le reçoit et l'interprète. La fonction du signe est donc celle d'un intermédiaire entre une source émettrice et un destinataire. Quatrièmement, devant un signe, le destinataire ne peut pas rester neutre, puisqu'il lui faut choisir l'identification du signifié, c'est-à-dire ce à quoi le signe renvoie. Le σημείον invite donc toujours à une décision.

L'examen du contexte dans lequel sont insérés les discours d'Ac 3 et 4 révèle un conflit majeur entre l'interprétation proposée par Pierre et celle proposée par les autorités religieuses. Pour Pierre, le signe-guérison pointe, dans un premier temps, en direction de Jésus. L'interprétation de l'Apôtre, si elle varie quelque peu dans sa formulation, demeure fondamentalement la même en Ac 3 et en Ac 4. Il affirme d'abord que c'est par « la foi au nom de Jésus » que l'infirmes recouvre la santé (3,16) puis que c'est grâce « au nom de Jésus Christ le Nazoréen que [l'infirmes] se présente [...] bien portant » (4,10). Le σημείον a

donc une portée christologique, il *signifie* que le nom de Jésus est suffisamment puissant pour faire marcher un infirme de naissance. Mais là ne s'arrête pas l'interprétation pétrinienne du signe. Si c'est par le « nom de Jésus » que l'infirmes se trouve guéri, c'est parce que Dieu a d'abord agi le premier en ressuscitant l'homme de Nazareth. Le lien entre l'action de Dieu qui ressuscite Jésus et la guérison de l'infirmes par celui-ci, s'il est déjà affirmé en 3,15-16, est encore plus clairement exprimé en 4,10 : « Qu'il soit connu de vous [...] que par le nom de Jésus Christ [...] que Dieu a réveillé d'entre les morts [...] celui-ci (l'infirmes) se présente devant vous bien portant ». Dès lors, l'interprétation de la guérison proposée par Pierre comporte deux aspects solidaires l'un de l'autre : l'infirmes est guéri 1) par le nom de Jésus, 2) que Dieu a ressuscité d'entre les morts. Le *σημείον* pointe donc en direction de deux personnages du récit, c'est-à-dire Jésus et Dieu, de telle sorte que la signification du signe-guérison se trouve intimement liée, non pas à la seule christologie, mais bien à la christologie et à la théo-logie. La prise en compte de ces deux registres apparaît dès lors nécessaire à la juste compréhension du signe. Qui plus est, l'examen d'Ac 3,15-16 et d'Ac 4,10 révèle que l'action de Dieu demeure fondamentale et chronologiquement première puisque c'est grâce à elle que Jésus le Nazoréen, rendu à la vie, donne pleine vigueur à l'infirmes. En cherchant à remonter à la source du signe de la guérison, on aboutit donc à Dieu qui, dans un premier temps, agit en faveur de Jésus pour que celui-ci, dans un second temps, puisse agir en faveur de l'infirmes. Par conséquent, si,

pour Pierre, le σημεῖον de la guérison permet de remonter à Jésus, ce dernier devient lui-même, en quelque sorte, le signe de quelque chose d'autre, c'est-à-dire de l'action de Dieu qui ressuscite. En d'autres termes, le signe Jésus ne permet pas que l'on s'arrête à lui, mais il renvoie, à partir de lui, à un Autre qui est Dieu. On aboutit ainsi à la séquence suivante :

1- un premier signe, celui de la guérison est 2- interprété comme une action réalisée par le Nom de Jésus, 3- et ce Nom devient à son tour signe de 4- l'action de Dieu qui a ressuscité Jésus.

Tableau 4.10

SIGNIFIANT		SIGNIFIÉ	
SIGNE — σημεῖον		INTERPRÉTATION DU σημεῖον	
Pierre,	guérison d'un infirme de naissance...	...par le nom de Jésus...	... que Dieu a ressuscité des morts...
		l'action de Jésus devient à son tour SIGNE d'une...	...action divine

Quant aux autorités religieuses, en prenant la décision d'imposer le silence aux deux Apôtres (v. 18), elles confirment leur non-réception de l'interprétation du « signe » que Pierre vient de donner dans son discours. Ce rejet laisse entendre que les autorités sont parvenues, de leur côté, à formuler leur propre interprétation du signe. Pourtant, le résultat de cette interprétation n'est pas exprimé directement dans le texte. Tout au plus le lecteur sait qu'à leurs yeux le « signe » est évident (φανερὸν) et que cela ne doit pas être davantage répandu dans le peuple (v. 16-17). Mais, devant l'absence de précision, on doit admettre

que ce qui est rejeté par les autorités religieuses c'est bien l'ensemble ou la totalité de l'interprétation que Pierre donne du signe. En effet, il n'est jamais dit que les autorités accepteraient *une partie* de l'interprétation pétrinienne et en rejetteraient une autre. De plus, le texte montre qu'entre les deux interprétations proposées, le fossé est à ce point large qu'il ne semble y avoir aucune place pour une discussion qui permettrait de les réconcilier. Les échanges entre les autorités et les Apôtres s'arrêtent effectivement à partir du v. 21. Cela dit, il faut donc conclure qu'en rejetant l'interprétation du signe donnée par Pierre, les autorités rejettent tout ce qui compose cette interprétation, c'est-à-dire autant ses implications christologiques que théo-logiques. Ce serait, à notre avis, fausser le sens du texte que d'affirmer que le conflit d'interprétation entre les deux groupes ne porterait que sur la seule dimension christologique. Il semble bien, au contraire, que les autorités ne parviennent pas à interpréter la guérison de l'infirmes comme un signe de l'action et de la puissance du Nom de Jésus qui devient, à son tour, le signe de l'action de Dieu qui ressuscite.

Pour cette raison, on peut parler d'un « blocage » dans le processus d'interprétation du signe auquel se livrent les autorités religieuses. Car même après avoir reconnu que la guérison de l'infirmes constitue un signe, elles refusent de poursuivre jusqu'au bout la quête touchant l'interprétation de ce signe. En tronquant l'interprétation du $\sigma\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ comme elles le

font, les autorités n'arrivent pas à découvrir en direction *de* qui, ultimement, pointe le signe de la guérison.

1.4.3. Conclusion

De l'examen du contexte dans lequel est inséré le troisième discours missionnaire prononcé par Pierre, nous pouvons retenir les trois conclusions suivantes.

- 1.4.3.1. Concernant la portée théo-logique de l'ensemble littéraire délimité par les vv. 5-22, nous avons observé l'utilisation très évidente du procédé narratif de l'ironie. De tous les contextes examinés jusqu'à présent, celui d'Ac 4 est le plus théo-logique de tous puisque, tant les lieux — Jérusalem et le Temple — que les personnages — autorités religieuses d'Israël — mentionnés dans le récit concernent le monde de Dieu. Ce champ référentiel fortement théo-logique devrait normalement conduire les personnages impliqués dans le récit — entendons ici les autorités religieuses — à comprendre sans difficulté ce que Dieu *dit* et ce que Dieu *fait*. Or, il n'en est rien. L'attitude et le comportement des autorités vis-à-vis des Apôtres — même si la caractérisation de ces autorités laisse entendre qu'elles sont particulièrement compétentes en la matière (prêtres, grand-prêtre, sadducéens, etc.) — révèlent au contraire leur ignorance à propos du personnage Dieu, un personnage qu'elles prétendent pourtant connaître.
- 1.4.3.2. L'examen du discours dans son contexte a permis de voir qu'un des thèmes importants qui est en jeu dans la péricope est celui de la *parole*. Cette activité langagière est exercée autant par les autorités religieuses que par les Apôtres. Pour Pierre et Jean, il s'agit en premier lieu *d'informer* ou de transmettre des connaissances aux autorités religieuses (« que soit connu de vous... », v. 10), tandis que pour les autorités religieuses le champ couvert par leurs prises de parole est beaucoup plus large : il va de la simple demande d'information (v. 7) jusqu'à la formulation de menaces (v. 21). À propos des paroles transmises par les Apôtres, nous avons vu, tant au point 1.4.2 que dans la section de la caractérisation de la

figure narrative de Dieu (3), qu'elles étaient à la fois théo-logiques et christologiques ou, plus précisément, qu'elles portaient sur Dieu et sur ce que celui-ci fait *pour* et *par* Jésus.

1.4.3.3. Cherchant à préciser ce dernier point, nous avons constaté que ce qui était en jeu à travers les diverses prises de paroles — celles des Apôtres et celles des autorités — porte ultimement sur l'interprétation du « signe » (σημείον) de la guérison de l'infirmes. Le récit met en parallèle deux interprétations possibles mais contradictoires de ce signe. Il y a l'interprétation des Apôtres pour qui le signe doit être compris à la lumière de l'action de Dieu accomplie en faveur de Jésus, et celle des autorités qui, tout en re-connaissant qu'un signe s'est produit (γνωστόν σημεῖον γέγονεν), refusent de l'interpréter de manière théo-logique et christologique. Ce que ces autorités n'acceptent pas, c'est que le signe de la guérison pointe en direction de deux personnages : Dieu et Jésus. Autrement dit, les autorités refusent d'aller jusqu'au bout de l'interprétation du σημεῖον pour ne conserver que la première étape dans la séquence explicative suivante : 1- le signe de la guérison, 2- interprété comme une action produite par le Nom de Jésus, 3- qui lui-même devient le signe, 4- de l'action de Dieu qui a ressuscité Jésus.

2. Le discours d'Ac 5,29-32

2.1. Délimitation du texte : Ac 5,17-42 et le discours d'Ac 5,29-32

La libération des Apôtres en 4,21 est suivie du retour de ces derniers parmi les groupes des disciples (4,23). S'ensuit la narration des trois épisodes suivants : 1- La prière des Apôtres (vv. 24-31) ; 2- Le deuxième sommaire des Actes qui souligne, plus que le premier, un trait caractéristique de la première Église, à savoir le partage des biens (vv. 32-35). Le cas de Barnabas, déposant le prix de la vente d'un champ aux pieds des Apôtres, vient illustrer cette pratique de façon positive (vv. 36-37). 3- À l'opposé, le récit d'Ananias

et Saphira, plus développé, illustre de manière négative, ce qui vient d'être dit à propos de la mise en commun des biens (5,1-11).

Concernant la délimitation de la péricope dans laquelle est inséré le quatrième discours d'évangélisation prononcé par Pierre, nous nous arrêterons aux changements de temps (2.1.1), de lieux (2.1.2), de personnages (2.1.3) ainsi qu'au thème abordé (2.1.4). Une conclusion en quatre points résumera l'essentiel de nos considérations sur le sujet (2.1.5).

2.1.1. Changements de temps

Le chapitre 5 comporte peu d'indicateurs de changement de temps. Ainsi, demeure-t-il impossible de situer chronologiquement l'épisode d'Ananias et Saphira par rapport à ce qui précède. Le récit débute de manière abrupte sans qu'aucune indication temporelle ne soit donnée. L'unique référence à cet égard concerne « l'intervalle de trois heures » qui sépare la mort des deux époux (ὥρων τριῶν διάστημα, v. 7).

Il faut attendre le v. 19, alors que les Apôtres sont en prison, pour qu'une première indication précise soit donnée au lecteur : « Ἄγγελος δὲ κυρίου διὰ νυκτός ». Au v. 21, une nouvelle indication est donnée : « ils entrèrent dès l'aurore au Temple »⁵³. Ce n'est qu'à

⁵³ À ces deux indications temporelles majeures, il convient d'en ajouter trois autres de moindre importance. Tout d'abord celle du v. 34 où il est dit que l'on fait sortir les Apôtres de la salle du Sanhédrin pour « peu de temps » (βραχύ). Puis, celle fournie par le discours de Gamaliel (vv. 35-39) : « en effet, avant ces jours » (πρὸ γὰρ τούτων τῶν ἡμερῶν, v. 36). Finalement, au v. 42, le narrateur précise que les Apôtres annoncent la Bonne Nouvelle « chaque jour » (πᾶσάν τε ἡμέραν).

partir de 6,1 qu'un nouveau changement temporel important est signalé : « Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις ».

Bref, si les vv. 12 à 16, qui suivent l'épisode d'Ananias et Saphira, ne fournissent guère d'indication temporelle précise⁵⁴, les vv. 17 à 42 permettent d'établir une chronologie sur deux jours. Le « Jour I » qui comprend la réaction hostile des autorités ainsi que l'arrestation des Apôtres qui passent la *nuit* en prison (vv. 17-20). Puis un « Jour II » (vv. 21-42) qui débute à l'*aurore*, et qui, se poursuivant une partie de la journée, comporte le récit de la comparution des Apôtres devant les autorités religieuses ainsi que le quatrième discours de Pierre (vv. 29-32).

2.1.2. Changements de lieux

On note tout d'abord que les récits racontés en Ac 5,1-11 (Ananias et Saphira) et 6,1-6 (Choix des Sept) prennent place dans un lieu qui n'est pas précisé⁵⁵. Quant à Ac 5,12-16, nous y retrouvons les indications suivantes : « στοᾶ Σολομώντος » (v. 12), qui évoque pour le lecteur le lieu mentionné en 3,11 (τῆ στοᾶ τῆ καλουμένη Σολομώντος) et les « πλατείας »

⁵⁴ Notons que les verbes des vv. 12-16, parce qu'ils sont presque tous à l'imparfait (ἐγίνετο, ἦσαν, ἐτόλμα, ἐμεγάλυνεν, προσετίθεντο, συνήρχετο, ἐθεραπεύοντο), renvoient à des actions continues ou répétées dans le passé (un passé duratif), tandis qu'à partir du v. 17 et suivants, les verbes utilisés sont majoritairement donnés à l'aoriste (ἐπλήσθησαν, ἐπέβαλον, ἔθεντο, ἀνοίξας, ἐξαγαγών, εἶπεν, etc.) et renvoient donc à des actions du passé qui sont instantanées et uniques (un passé ponctuel).

⁵⁵ Dans le cas d'Ac 5,1-10 les seules indications de lieu concernent les entrées et les sorties d'Ananias, de Saphira et des « jeunes gens » qui vont emporter les corps : « ἐξενέγκαντες » (v. 6),

publiques de Jérusalem vers lesquelles les malades sont transportés dans l'espoir d'être « touchés » par l'ombre de Pierre ou de l'un des Apôtres (vv. 15-16). Ce n'est pourtant qu'à partir du v. 17 que l'action se déroule à nouveau au Temple de Jérusalem avec la mention explicite des trois lieux déjà évoqués en 4,5-22 (Temple, prison et Sanhédrin) et donc déjà connus du lecteur. La fréquente répétition du terme *ιερόν* en 5,20.21.25.42⁵⁶ vient confirmer l'importance que joue ce lieu dans l'ensemble des vv. 17-42. Puis, au v. 18, les Apôtres sont de nouveau mis en prison (*τηρήσει δημοσίᾳ*). L'expression reprend le terme *τήρησιν* utilisé en 4,3⁵⁷. Enfin, un troisième lieu déjà connu du lecteur est signalé au v. 27 lorsque les Apôtres sont interrogés dans le « Sanhédrin » (*τῷ συνεδρίῳ*. Voir 4,15 : *ἔξω τοῦ συνεδρίου*). Comme pour la comparution des Apôtres décrite au chapitre 4, on observe ici également un certain nombre de déplacements entre l'intérieur et l'extérieur de cette salle. Les Apôtres y sont d'abord amenés (*Ἀγαγόντες*, v. 27), puis on les en fait sortir (*ἔξω βραχὺ τοὺς ἀνθρώπους ποιῆσαι*, v. 34) pour les convoquer à nouveau (*προσκαλεσάμενοι*, v. 40a) et enfin les relâcher (*ἀπέλυσαν*, v. 40b).

Suivant ce qui a été observé aux chapitres 3 et 4, nous pouvons conclure que l'action décrite en 5,17-42 se déroule essentiellement au Temple, bien que, à l'intérieur de

« εἰσῆλθεν » (v. 7), « ἐξοίσουσίν σε » (v. 9), « εἰσελθόντες » (v. 10), « ἐξενέγκαντες » (v. 10). Quant à Ac 6,1-6, les indications de lieu sont tout à fait manquantes.

⁵⁶ Dans le cas de 5,42, il est question de l'enseignement que les Apôtres font au Temple de Jérusalem mais aussi à la « maison » (*οἶκον*).

ce lieu, l'action se déplace successivement du « Portique de Salomon », à la « prison », à la « salle du Sanhédrin » (intérieur/extérieur). Comme pour le discours d'Ac 4,8-12, c'est à l'intérieur de cette salle que le discours de Pierre sera prononcé.

2.1.3. Changements de personnages

La péricope qui s'étend d'Ac 5,1 à 5,11 est dominée par Pierre, Ananias et Saphira⁵⁸. À partir de 5,12, ceux-ci disparaissent et sont remplacés par un duo avec lequel le lecteur est maintenant familier, c'est-à-dire les Apôtres et le peuple : « Διὰ δὲ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγένετο σημεῖα καὶ τέρατα πολλά ἐν τῷ λαῷ » (5,12. Voir le v. 13 où il est également question du peuple ainsi que le v. 16 qui fait référence à « la foule »)⁵⁹. Très tôt cependant, Pierre réapparaît comme une figure dominante à l'intérieur du groupe apostolique : « ἵνα ἐρχομένου Πέτρου κἀν ἡ σκιά ἐπισκιάσῃ τινὶ αὐτῶν » (v. 15)⁶⁰. Par ailleurs, à partir du v. 17 et

⁵⁷ Ce lieu de détention est à nouveau mentionné, quoique en des termes parfois différents, en 5,19 (φυλακῆς), 5,21 (δεσμωτήριον), 5,22 (φυλακῆ), 5,23 (δεσμωτήριον) et 5,25 (φυλακῆ).

⁵⁸ On pourrait également ajouter dans cette section la présence de ces deux autres personnages que sont Dieu (v. 4) et l'Esprit du Seigneur (v. 9). Ceux-ci sont importants dans la mesure où c'est la manière dont Ananias et Saphira entrent en relation avec eux, soit en « *mentant* à Dieu » (ἐψεύσω ἀνθρώποις ἀλλὰ τῷ θεῷ, v. 4), soit en « *tentant* l'Esprit du Seigneur » (πειράσαι τὸ πνεῦμα κυρίου, v. 9), qui scelle définitivement leur sort. De plus, il faut ajouter quelques autres personnages dont la présence et l'action demeurent marginales : « *tous ceux* qui apprennent (la mort d'Ananias) » (v. 5), les « *jeunes gens* » qui se chargent de porter le couple en terre (vv. 6.10) et, enfin, « *toute l'Église* » (v. 11).

⁵⁹ En plus de cette double mention du peuple en 5,12.13, on note la présence, au v. 14, des « *croyants au Seigneur* » (πιστεύοντες τῷ κυρίῳ) dont le narrateur précise qu'ils constituent « *des foules d'hommes et aussi de femmes* » (πλήθη ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν).

⁶⁰ Voir les autres mentions de Pierre en 5,15. et 5,29. Voir également les autres mentions des « *Apôtres* » aux vv. 13 (αὐτοῖς), 18.19 (ἀποστόλους + αὐτούς), 21 (αὐτούς), 22 (αὐτούς), 25 (οἱ ἄνδρες οὓς

jusqu'au v. 41, un changement majeur en ce qui a trait au monde des personnages peut être observé. En effet, c'est au v. 17 que le lecteur retrouve un personnage qui lui est familier et dont il n'avait pas entendu parler depuis 4,21, à savoir : les autorités religieuses (Ἐναντίας δὲ ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἢ οὕσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων)⁶¹. Comme pour Ac 4,5-22, c'est l'opposition entre ces deux personnages que sont les autorités religieuses — avec à leur tête le grand-prêtre — et les Apôtres — avec à leur tête l'Apôtre Pierre — qui va dominer l'univers narratif des vv. 17 à 42.

Ce n'est qu'à partir de 6,1 que le monde des personnages est modifié par l'entrée en scène des « disciples » (τῶν μαθητῶν) qui se subdivisent eux-mêmes en deux groupes, les « Hellénistes » et les « Hébreux » (6,1) auxquels viennent s'ajouter « les Douze » (v. 2) puis, finalement, les « sept hommes de bonne réputation » (v. 3). Bref, l'examen des personnages autorise, à l'intérieur du chapitre 5, le découpage d'une péricope qui s'étend de 5,17 à 5,42. C'est à l'intérieur de cette péricope que se situe le quatrième discours de Pierre qui se présente comme une nouvelle réponse adressée aux autorités religieuses

ἔθεσθε ἐν τῇ φυλακῇ), 26 (αὐτούς), 27 (αὐτούς), 28 (ὑμῖν + ὑμῶν), 29 (οἱ ἀπόστολοι), 32 (ἡμεῖς), 33 (αὐτούς), 34 (τοὺς ἀνθρώπους), 35 (τοῖς ἀνθρώποις τούτοις), 38 (ἀνθρώπων τούτων + αὐτούς), 39 (αὐτούς), 40 (τοὺς ἀποστόλους), 41 (Οἱ μὲν).

⁶¹ Voir aussi les diverses désignations des autorités religieuses aux vv. 21 (ὁ ἀρχιερεὺς καὶ οἱ σὺν αὐτῷ συνεκάλεσαν τὸ συνέδριον καὶ πᾶσαν τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ + αὐτούς), 24 (στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ καὶ οἱ ἀρχιερεῖς), 25 (αὐτοῖς), 27 (ὁ ἀρχιερεὺς), 28 (ἡμᾶς), 30 (ὑμεῖς), 33 (Οἱ δὲ), 35 (εἶπεν τε πρὸς αὐτούς· ἄνδρες Ἰσραηλίται + ἑαυτοῖς), 38 (ὑμῖν), 41 (συνεδρίου). Dans la liste des autorités religieuses il faut également ajouter la présence de Gamaliel qui est clairement identifié au parti des pharisiens : « Φαρισαῖος ὀνόματι Γαμαλιήλ, νομοδιδάσκαλος » (5,34).

(ἀποκριθεὶς δὲ Πέτρος καὶ οἱ ἀπόστολοι εἶπαν) qui sont, comme en 4,8-12, directement visées dans le corps même du discours par le pronom personnel ὑμεῖς (v. 30).

2.1.4. Unité thématique de la péricope

Ac 5,17-42 développe, tout comme Ac 4,5-22, une thématique que nous pourrions qualifier de judiciaire. Le récit d'Ac 5 comporte toutefois certains ajouts par rapport à Ac 4.

Si l'on observe les diverses étapes qui ponctuent le déroulement de l'action, on constate tout d'abord que les vv. 17-18, décrivant *l'arrestation* des Apôtres, marquent la mise en marche de ce processus judiciaire proprement dit. Quant aux versets suivants (vv. 19-26), ils constituent une nouveauté par rapport au chapitre 4 puisqu'il est question de la libération « miraculeuse » des Apôtres par la main de l'Ange du Seigneur (vv. 18-21a) et des réactions que cette libération suscite de la part des autorités religieuses (vv. 21b-26). Les vv. 27-28 décrivent *l'interrogatoire* mené par le grand-prêtre et précisent le *chef d'accusation* auquel les Apôtres doivent répondre (παραγγελία παρηγγειλαμεν ὑμῖν μὴ διδάσκειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τούτῳ [...]). Les vv. 29-32 constituent le *plaidoyer* de Pierre (4^e discours d'évangélisation). Les vv. 33-39, tout en poursuivant le développement de la thématique judiciaire dans sa dimension *délibérative*, apportent un nouvel élément par rapport à l'épisode semblable décrit au chapitre 4. Cette nouveauté tient dans le discours de Gamaliel et dans les conséquences théo-logiques qu'il tire de son raisonnement (« Si c'est de Dieu,

vous ne pourrez pas les faire disparaître », v. 39). Au v. 40a, la *sentence* est communiquée aux accusés, puis ces derniers sont *relâchés* et quittent le Sanhédrin (vv. 40b-41a). Enfin, le v. 42 vient en quelque sorte sanctionner l'échec de la démarche judiciaire puisque les Apôtres, faisant fi de l'interdiction que leur ont faite les autorités religieuses, ne cessent pas d'enseigner et d'annoncer la Bonne Nouvelle (οὐκ ἐπαύοντο διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι). L'ensemble des vv. 17 à 42 apparaît donc bien unifié quant au thème qui y est développé, à savoir celui d'un procès mené par les autorités religieuses du Temple contre les Apôtres. Toutes les étapes importantes d'un procès, allant de l'arrestation jusqu'à la libération, en passant par le procès proprement dit, y sont présentées.

À l'intérieur de cette péricope, le quatrième discours d'évangélisation occupe les vv. 29-32. Si ce discours est le plus bref que nous ayons analysé jusqu'à présent, il est également le plus fortement théo-logique puisque chacune des quatre phrases qui le composent comporte le titre *ὁ θεός*, qui, de plus, agit toujours comme sujet. Quant à la délimitation du discours, elle est assurée par la reprise, au v. 29 et au v. 32, des deux termes « Dieu » et « obéir » (*πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ*, v. 29 et [...] *ὁ ἔδωκεν ὁ θεός τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ*, v. 32).

2.1.5. Conclusion

- 2.1.5.1. La prise en considération des indices de changement de temps a montré qu'il est possible d'établir pour les vv. 17 à 42 une chronologie sur deux jours : l'un qui s'étend des vv. 17-20 — arrestation des Apôtres et détention pendant « la nuit » —, l'autre qui va des vv. 21-42 et qui débute à « l'aurore » et se poursuit une partie de la journée — comparution des Apôtres et discours de Pierre (vv. 29-32) —. À partir d'Ac 6,1, c'est un autre temps qui commence : celui « des *jours* » où se multiplient les disciples.
- 2.1.5.2. Le Temple de Jérusalem demeure le lieu principal où se déroule l'action des vv. 17-42 (vv. 20.21.25.42). À l'intérieur de celui-ci, deux sous-lieux déjà connus du lecteur sont mentionnés : la prison et le Sanhédrin. C'est de la salle du Sanhédrin que Pierre adressera son discours aux autorités religieuses (vv. 29-32). À partir d'Ac 6,1, l'action ne se situe plus au Temple de Jérusalem.
- 2.1.5.3. Les personnages qui dominent l'univers narratif des vv. 17-42 sont, d'une part, les Apôtres et, d'autre part, les autorités religieuses déjà mentionnées en 4,21. Ces autorités seront fréquemment nommées tout au long de la péricope (vv. 21.24.25.27.28, etc.). Chacun des groupes comporte un personnage dominant, Pierre pour le groupe des Apôtres et le Grand-prêtre pour celui des autorités religieuses. Au chapitre 6, les autorités disparaissent et la scène narrative est occupée par les disciples (Héllénistes et Hébreux), les Douze et les sept hommes de bonne réputation.
- 2.1.5.4. La thématique de la péricope demeure, comme pour 4,5-22, de type judiciaire avec les diverses étapes qu'une telle démarche comporte. Seuls quelques ajouts ont été signalés : la libération miraculeuse des Apôtres (vv. 18-21a) et l'intervention de Gamaliel (vv. 34-39).
- 2.1.5.5. L'examen des changements de temps, de lieu et de personnages, ainsi que l'examen du thème abordé, révèlent que les vv. 17 à 42 du chapitre 5 des Actes constituent une péricope autonome qui peut être étudiée pour elle-même. C'est à l'intérieur de cette péricope qu'est inséré le quatrième discours d'évangélisation de Pierre (vv. 29-32).

2.2. Structure et contenu d'Ac 5,29-32

L'analyse de la structure et du contenu du quatrième discours d'évangélisation sera divisée en deux parties. La première comportera l'analyse proprement dite (2.2.1) tandis que la seconde reprendra, sous forme de synthèse, les résultats obtenus (2.2.2)

2.2.1. Présentation de la structure et du contenu d'Ac 5,29-32

La première phrase (v. 29) comporte une introduction qui reprend deux paires de termes importants qui portent sur les personnages (Πέτρος και οἱ ἀπόστολοι) et sur les verbes d'actions (ἀποκριθεῖς — εἶπαν). Prise comme un tout, cette introduction s'apparente à Ac 4,19 qui fait non seulement référence à Pierre et Jean mais qui reprend aussi les verbes « répondre » et « dire » : « ὁ δὲ Πέτρος καὶ Ἰωάννης ἀποκριθέντες εἶπον ». Hormis l'ordonnance des mots, les deux formules ne divergent que sur l'emploi du verbe ἀποκρίνομαι donné au pluriel en 4,19, et 5,29 au singulier⁶².

Si l'expression « Pierre et les Apôtres » telle qu'on la retrouve en 5,29, apparaît pour la première fois dans les Actes, elle demeure néanmoins assez proche de la formule utilisée en 2,37 « τὸν Πέτρον καὶ τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους ». À cet égard, on remarque que les premiers chapitres des Actes ne mentionnent guère Pierre agissant ou parlant seul⁶³. Notons

⁶² Dans les deux cas, il s'agit toutefois d'un participe passé à l'aoriste.

⁶³ Ainsi : « Πέτρος ἐν μέσῳ τῶν ἀδελφῶν εἶπεν » (1,15) ; « ὁ Πέτρος σὺν τοῖς ἑνδεκα » (2,14) ; « Πέτρος δὲ καὶ Ἰωάννης » (3,1) ; « Πέτρον καὶ Ἰωάννην » (3,3) ; « Πέτρος εἰς αὐτὸν σὺν τῷ Ἰωάννῃ » (3,4) ; « τὸν Πέτρον

également le parallèle qui s'établit entre le groupe des Apôtres au nom duquel Pierre va parler, et le groupe des autorités religieuses au nom desquelles le grand-prêtre va s'exprimer. Quant aux verbes « parler » et « dire », nous les retrouvons ensemble, dans les chapitres précédents, uniquement dans le texte d'Ac 4,19 auquel nous avons précédemment fait référence⁶⁴.

À la suite de l'introduction, le discours débute sans aucune forme d'adresse ou d'exorde, comme ce fut le cas dans les trois discours précédents. Encore une fois, la position largement admise et selon laquelle l'unité des discours d'évangélisation résulte du fait qu'ils suivent un même schéma fondamental en six ou sept points — le premier de ces « points » étant justement un exorde — ne se vérifie pas toujours. S'il demeure à la fois intéressant et utile de mettre en évidence les éléments communs que partagent tous les discours d'évangélisation, il est tout aussi révélateur d'être attentif à ce qui les distingue les uns des autres⁶⁵. En plus de l'absence d'adresse, notons que le discours d'Ac 5 s'apparente à celui d'Ac 4 dans la mesure où on ne retrouve pas, dans les versets précédant le discours

καὶ τὸν Ἰωάννην » (3,11) ; « τοῦ Πέτρου παρρησίαν καὶ Ἰωάννου » (4,13) ; « ὁ δὲ Πέτρος καὶ Ἰωάννης » (4,19). Par contre, Pierre est mentionné seul dans les cas suivants : « εἶπεν δὲ Πέτρος » (3,6) ; « ὁ Πέτρος ἀπεκρίνατο » (3,12) ; « Τότε Πέτρος [...] εἶπεν » (4,8). Enfin, l'épisode d'Ac 5,1-11 montre Pierre qui est seul pour « dire » (εἶπεν) à Ananias (5,3) et à nouveau seul pour « répondre » (ἀπεκρίθη) à Saphira (5,8-9).

⁶⁴ Dans les chapitres suivants, les verbes « répondre » et « dire » n'apparaîtront ensemble qu'en 8,24.34 ; 19,15 ; 25,9.

⁶⁵ On se rappellera que le discours d'Ac 4,8-12 ne comportait pas d'appel direct et explicite à la conversion et à la nécessité d'obtenir le pardon des péchés.

lui-même, une situation qui susciterait l'étonnement ou l'incompréhension des auditeurs et que Pierre aurait pour mission d'éclaircir.

Le discours d'Ac 5 débute donc par une affirmation théo-logique : « il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ». Le verset est nettement antithétique, et l'opposition qu'il développe porte sur les termes θεός et ἄνθρωπος⁶⁶. L'adverbe de comparaison μάλλον joue d'ailleurs un rôle fondamental puisqu'il permet de mettre en opposition les deux membres de la phrase. D'ailleurs, bien que les deux verbes, πειθαρχέω et δεῖ, ne soient pas répétés dans le second membre, on sent bien que le sens de la phrase est le suivant : « Il faut obéir à Dieu *plutôt que* [il faut obéir] aux hommes ». L'affirmation sous-entend que la volonté des autorités religieuses s'oppose à celle de Dieu, dont ils se disent les représentants.

Tableau 4.11 (v. 29)

Transition	Verbes	personnages / opposition
	πειθαρχεῖν δεῖ	θεῷ
μάλλον	[πειθαρχεῖν δεῖ]	ἡ ἀνθρώποις

Quant à la dimension théo-logique du verset, elle est double. Elle se présente explicitement à travers le substantif θεός, mais également à travers le verbe δεῖ que nous

⁶⁶ Cette opposition reprend, du moins quant au sens, la déclaration de Pierre en 4,19 : « S'il est juste devant Dieu de vous écouter plutôt que Dieu, jugez-en ». J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 336 ; D. J. WILLIAMS, *Acts*, p. 109.

avons déjà rencontré à quelques reprises dans les discours précédents (3,21 ; 4,12) et dont la portée théo-logique a été signalée⁶⁷.

Si le verset s'articule sur l'opposition « obéir à Dieu » / « obéir aux hommes », on doit cependant tenir compte de la présence d'un troisième personnage qui, sans être mentionné explicitement, n'en demeure pas moins très important. En effet, faire référence à la nécessité d'obéir, soit à Dieu, soit aux hommes, suppose l'existence de quelqu'un qui justement choisisse d'obéir à l'un plutôt qu'à l'autre. Dans le contexte, ce « quelqu'un » désigne le groupe des Apôtres (Πέτρος και οι απόστολοι) auquel le narrateur vient juste de faire référence.

La phrase du v. 30 débute aussi par une affirmation théo-logique : « Le Dieu de nos pères a ressuscité Jésus⁶⁸ que vous avez tué en le suspendant au bois ». L'expression « ὁ θεός τῶν πατέρων » n'est pas nouvelle, puisque le lecteur l'a déjà lue en 3,13⁶⁹. La référence aux « pères » évite toute équivoque quant à l'identité du Dieu dont Pierre parle. Le Dieu qui a ressuscité Jésus est, dans une perspective d'unité et de continuité, le Dieu d'Israël, le Dieu des ancêtres⁷⁰.

⁶⁷ Voir Chap. I, p. 28-29 et Chap. III, p. 263-264. Voir aussi J. D. G. DUNN, *The Acts of the Apostles*, p. 69 ; S. J. KISTEMAKER, *Acts*, p. 208.

⁶⁸ Donnée cette fois sans la précision « τὸν Ναζωραῖον », qui est utilisée en 2,22 ; 4,10.

⁶⁹ L'expression apparaîtra à nouveau en 7,32 et 22,14.

⁷⁰ « [...] Peter speaks of the God of our fathers who is the common ground between the apostles and the Jewish leaders ». G. A. KRODEL *Acts*, p. 127. Voir aussi W. J. LARKIN, *Acts*, p. 95. Certains auteurs

Comme pour le verset précédent, Ac 5,30 développe une antithèse dans laquelle les personnages (ὁ θεός — ὑμεῖς) et les actions (ἤγειρεν — διεχειρίσασθε κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου) s'opposent. Enfin, le pronom personnel ὑμεῖς présent dans le deuxième membre du verset, désigne les auditeurs du discours de Pierre (v. 27). D'un point de vue thématique, le v. 30 reprend l'affirmation rencontrée dans tous les discours d'évangélisation analysés jusqu'à présent et dans laquelle sont mises côte à côte l'action de Dieu qui ressuscite Jésus, d'une part⁷¹, et l'action des Juifs (les autorités ou le peuple de Jérusalem selon le cas) qui sont accusés de l'avoir tué.

On remarquera que si le discours à la Pentecôte utilise le verbe ἀνίστημι pour parler de la résurrection, les trois discours des chapitres 3 — 5 lui préfèrent le verbe ἐγείρω. Par ailleurs, si le vocabulaire pour dire la résurrection est le même dans les trois derniers

vont jusqu'à voir dans la formule « le Dieu de nos pères », un emprunt à Ex 3,15. S. J. KISTEMAKER, *Acts*, p. 205.

⁷¹ L'absence de l'expression « ἐκ νεκρῶν » (3,15 ; 4,10) à la suite du verbe ἐγείρω a conduit D. J. Williams à affirmer qu'Ac 5,30 ne fait pas allusion à la résurrection de Jésus mais plutôt « [...] to the raising of Jesus as the Messiah, as God had raised up other deliverers throughout the history of Israel » (*Acts*, p. 109). Selon cet auteur, une telle traduction respecterait davantage la dynamique interne du discours qui, dès lors, se présenterait ainsi : 1- Dieu a « suscité » (ἐγείρω) un Messie pour Israël (v. 30a) ; 2- Israël a tué le Messie que Dieu lui avait envoyé (v. 30b) ; 3- Dieu a eu le dernier mot en « exaltant » à sa droite (ὕψω) le Messie qu'il avait envoyé et qu'Israël n'a pas accepté (v. 31). Position reprise par B. B. BRUCE, *The Book of the Acts*, p. 112 ; W. J. LARKIN, *Acts*, p. 94-95. Toutefois, une telle explication ne prend pas en compte les affirmations similaires à Ac 5,30 que l'on retrouve en 3,15 (Discours au Temple) et en 4,10 (1^{er} Discours devant le Sanhédrin) et qui portent sur la résurrection *des morts* et non sur le fait de susciter un Messie pour Israël. Or, la structure de ces trois versets nous semble à ce point semblable (phrases antithétiques à deux membres, présence du verbe ἐγείρω, référence aux mêmes personnages [Dieu — Vous], etc.) pour que l'on puisse interpréter 5,30 à la lumière de 3,15 et 4,10 et ainsi affirmer que ce verset porte sur la résurrection de Jésus par Dieu. Voir I. H. MARSHALL, *The Acts of the Apostles*, p. 119 ; G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, Vol. I, p. 395.

discours, celui servant à décrire le comportement des Juifs vis-à-vis de Jésus diffère à chaque fois (ἀποκτείνω 3,15 ; σταυρώω 4,10 ; διαχειρίζω et κρεμάννυμι 5,30). Dans le cas qui nous occupe, l'action des Juifs est donc exprimée à partir de deux expressions synthétiques quant au sens — et non d'une seule expression comme en Ac 3 et Ac 4 — : « tuer en maltraitant » (διεχειρίσασθε)⁷² et « suspendre au bois » (κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου)⁷³. Ac 5,30 comporte également une autre particularité qui le distingue des trois autres discours. En effet, alors qu'habituellement on commence par mentionner la mise à mort de Jésus par les Juifs (« vous avez tué ») pour ensuite affirmer sa résurrection par Dieu (« lui que Dieu a ressuscité »), le discours d'Ac 5 procède dans l'ordre inverse⁷⁴.

En terminant, signalons que les discours d'Ac 4 et 5 se distinguent des deux premiers discours d'évangélisation par la manière dont ils présentent les responsables de la mise à mort de Jésus. Au moins trois différences peuvent être mentionnées. La première, c'est que les discours d'Ac 4 et 5 ont supprimé toute référence explicite au rôle de Dieu dans la mort de Jésus. Chacun de ces discours ne comporte qu'une affirmation antithétique

⁷² Seul autre emploi en 26,21.

⁷³ Le substantif ξύλον est utilisé à trois autres reprises dans les Actes, dont deux fois en référence à la crucifixion de Jésus : « [...] ἐπὶ ξύλου » (10,39) ; « [...] ἀπὸ τοῦ ξύλου » (13,29) ; « [...] ». Certains voient dans cette expression une allusion à Dt 21,22-23. C'est le cas de : J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 337 ; E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, p. 206 ; C. L'ÉPLATENIER, *Le livre des Actes*, p. 66 ; I. H. MARSHALL, *The Acts of the Apostles*, p. 120. En plus des commentaires, trois études particulières peuvent être consultées : J. A. FITZMYER, « Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament », dans *Catholic Biblical Quarterly*, 40 (1978), p. 493-513 ; C. G. THORNTON, « Trees, Gibbets, and Crosses », dans *Journal of Theological Studies*, 23 (1972), p. 130-131 ; M. WILCOX, « Upon the Tree — Deut 21:22-23 in the New Testament », dans *Journal of Biblical Literature*, 96 (1977), p. 85-99.

(4,10 et 5,30) dans laquelle Dieu est résolument situé du côté de la vie (il a ressuscité Jésus...). Les assertions selon lesquelles la mort de Jésus fait partie du plan de Dieu ou du vouloir de Dieu, pourtant présentes en 2,23 et 3,18, ne sont pas reprises. Deuxièmement, si les discours d'Ac 2 et 3 désignaient comme responsable de la mort de Jésus la foule présente à Jérusalem et auditrice des discours de Pierre, les discours d'Ac 4 et 5 ne limitent plus désormais cette responsabilité qu'aux seules autorités religieuses (4,10 ; 5,30). Troisièmement, si les discours d'Ac 2 et 3 comportaient une référence au rôle des Romains dans la mise à mort de Jésus (2,23 ; 3,13-14⁷⁵), ces mêmes références disparaissent en Ac 4 et 5. Ainsi, dans les deux derniers discours d'évangélisation, l'étau se resserre autour des autorités religieuses qui sont désormais présentées comme les seuls responsables de la mort de Jésus. Ce faisant, l'opposition entre ces derniers et Dieu n'est que davantage mise en relief.

Les remarques précédentes permettent de souligner la ressemblance entre les vv. 29 et 30. Tous deux sont antithétiques et mettent en opposition deux personnages (Dieu — homme, v. 29 et Dieu — vous, v. 30). De plus, ces deux phrases engagent chacune la présence d'un troisième personnage. Au v. 29, ce sont les Apôtres qui, en tant que le sujet du verbe *πειθαρχεῖν*, « doivent obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ». Au v. 30,

⁷⁴ J. D. G. DUNN, *The Acts of the Apostles*, p. 69.

c'est le personnage Jésus qui est mentionné à deux reprises (Ἰησοῦν et ὄν) et qui est présenté comme l'objet d'une action, soit humaine (tuer), soit divine (ressusciter).

Tableau 4.12 (vv. 29-30)

verset 29	verset 30
<p>objet de l'action</p> <p>(APÔTRES)</p> <p>il faut obéir</p> <p>il faut obéir</p> <p>DIEU</p> <p>HOMMES</p>	<p>objet de l'action</p> <p>DIEU</p> <p>ressuscité</p> <p>JÉSUS</p> <p>VOUS</p> <p>tué en maltraitant</p>

Le v. 31 se présente comme une seule longue affirmation composée de termes qui sont donnés, le plus souvent, sous forme de paires. Il y a, en effet, deux références à Dieu, dont l'une est explicite et l'autre implicite (ὁ θεός / τῆ δεξιᾷ), deux titres donnés à Jésus (ἀρχηγὸν / σωτήρα)⁷⁶, deux verbes liés à la repentance et au pardon des péchés (ὑψώω / δίδωμι), et enfin deux conséquences liées à l'exaltation de Jésus par Dieu (μετάνοιαν / ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). À cet égard, la lecture conjointe des vv. 30-31 permet de mettre en parallèle l'opposition, toujours exprimée sous forme de paires, entre l'action des chefs d'Israël qui ont « tué et

⁷⁵ Déjà dans le discours au Temple, nous avons noté un premier « adoucissement » quant à l'implication des Romains dans la mort de Jésus, puisque Pierre faisait référence à la volonté de Pilate de vouloir relâcher Jésus.

⁷⁶ Sur le titre « initiateur » accordé à Jésus, voir 3,15 (Chap III, p. 244, note 28). Sur le titre « sauveur », attribué directement pour la première fois à Jésus, voir 2,40b et 4,12. Ce titre lui sera à nouveau donné en 13,23. Pour d'autres remarques sur les titres ἀρχηγὸν et σωτήρα, voir : R. N. LONGENECKER, *The*

suspendu Jésus au bois » (v. 30), et l'action qui, au v. 31, porte sur le don de « la repentance *et* du pardon des péchés ».

Du point de vue des actions qui sont posées, on remarque que Dieu est le sujet de celle qui consiste « à *exalter* Jésus à sa droite » (ὑψωσεν τῇ δεξιᾷ)⁷⁷. Par ailleurs, il est beaucoup plus difficile de dire qui est le sujet de l'action qui vise à « *donner* repentance et pardon des péchés à Israël (δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν)⁷⁸. Est-ce Dieu qui accomplit directement cette action ou bien est-ce plutôt Jésus qui, en vertu de son exaltation à la droite de Dieu, peut désormais l'accomplir ? Ce qui est certain, c'est que l'enchaînement entre les deux actions — *exalter et donner* — est assuré par l'article τοῦ, de telle sorte que la seconde action (donner) dépend de la première (exalter). Dans le contexte, l'exaltation de Jésus n'est donc pas présentée comme ayant sa propre fin en elle-même mais plutôt en fonction d'une action seconde qui consiste à donner.

Éventuellement, nos réflexions sur la caractérisation de Dieu dans le discours d'Ac 5 nous conduiront à réfléchir plus en profondeur sur le lien qui, d'emblée, semble plutôt problématique, entre « exaltation » et « repentance / pardon des péchés » (2.3). Pour

Christology of Early Jewish Christianity (Studies in Biblical Theology, 17), London, SCM Press, 1970, p. 53-58 et 141-144.

⁷⁷ Comme en 2,33, la traduction de l'expression « τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ » demeure problématique puisqu'il peut s'agir, soit d'un datif locatif, soit d'un datif instrumental. Voir Chap. II, p. 123, note 49.

⁷⁸ Sur l'expression « pardon des péchés » (ἄφεσιν ἁμαρτιῶν), voir N. CALDUCH BENAGES, « El término ἄφεσις en los papiros griegos y en el Nuevo Testamento », dans *Revista Catalana de Teologia*, 14 (1989), p. 267-272 [voir en particulier la p. 270].

l'instant, contentons-nous de signaler que ce lien n'est pas antithétique comme dans le cas de 5,30 qui porte sur la mort et la résurrection. Précisons également, que le v. 31 n'établit aucun lien explicite entre le fait d'avoir mis Jésus à mort, d'une part, et la nécessité, pour les autorités religieuses, de se repentir ou d'obtenir le pardon des péchés, d'autre part. Une telle séquence était davantage présente dans le discours d'Ac 3 où Pierre, après avoir rappelé aux Juifs leur rôle dans la mise à mort de Jésus (3,13-15), leur déclare qu'ils ont agi par ignorance (3,17) et les invite, pour finir, à se repentir et à se convertir pour obtenir le pardon des péchés (3,19). En 5,31, rien de tel. Le lien entre les deux actions (exalter et donner repentance) n'est pas explicité et les motifs pour lesquels il faut se repentir et obtenir le pardon des péchés ne sont pas davantage précisés. De plus, en relisant le discours à la Pentecôte, le lecteur constate qu'en cette occasion Pierre avait plutôt tendance à faire le lien entre l'exaltation de Jésus et le don de l'Esprit plutôt qu'avec la repentance et le pardon des péchés (2,33). Par ailleurs, on doit noter qu'en 5,31 la référence au repentir et au pardon des péchés vise directement Israël, c'est-à-dire l'ensemble du peuple, et non les seules autorités religieuses à qui Pierre s'adresse.

Pour terminer, on remarquera que l'une des caractéristiques assez inusitées du v. 31 est la reprise massive de termes déjà rencontrés dans les discours précédents. Sur dix-huit

mots dont est composé le verset, dix sont des reprises de ces discours : le titre θεός⁷⁹ ; le titre ἀρχηγός (3,15) ; le titre σωτήρ, donné ici à Jésus pour la première fois, rappelle le verbe σώζω et le substantif σωτηρία⁸⁰ (2,21.40 ; 4,9.12) ; le verbe ὑψώω (2,33) ; l'adjectif δεξιός (2,25.33) ; le verbe δίδωμι (2,19.27 ; 3,16 ; 4,12) ; le substantif μετάνοια qui renvoie au verbe correspondant, μετανοέω. (2,38 ; 3,19) ; le substantif Ἰσραήλ (2,36 ; 4,10) ; le substantif ἄφεσις (2,28) ; le substantif ἁμαρτία (2,38 ; 3,19).

Le v. 32 qui clôt le discours, comporte lui aussi une référence théo-logique explicite (ὁ θεός), et a comme principale caractéristique de former une inclusion avec le v. 29. Celle-ci est opérée par les termes ὁ θεός et πειθαρχέω qui encadrent ainsi l'ensemble du discours.

Tableau 4.13

v. 29	(a) πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ	(b) μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις
v. 32	(b') ἔδωκεν ὁ θεός τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ	(a')

La transition avec ce qui précède est assurée par un καί, à la suite duquel est introduite une affirmation qui porte sur la fonction de témoin que sont appelés à exercer les Apôtres : « ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων ». Si la présence de ce thème en 5,31 évoque la parole de Jésus en Ac 1,8 (καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες), on doit également prendre en compte

⁷⁹ Ac 2.17.22.23.24.30.32.33.36.39 ; 3,13.15.18.21.22.25.26 ; 4,10.

⁸⁰ L'unique autre emploi du substantif σωτήρ appliqué à Jésus se trouve en 13,23.

que c'est la troisième fois qu'un discours d'évangélisation applique le titre *μάρτυς* aux Apôtres (2,32 ; 3,15 ; 5,32). On observera cependant que l'emploi de *μάρτυς* en 2,32 et 3,15 est directement mis en relation avec la résurrection de Jésus par Dieu, tandis qu'en 5,31 la référence au témoignage demeure plus vague puisqu'il s'agit de témoigner de *τῶν ῥημάτων τούτων*⁸¹. À quoi ces « paroles-événements » renvoient-elles exactement ? Nous aborderons cette question lors de l'examen de la figure narrative de Dieu (2.3.6 ci-dessous).

Si le thème du témoignage apostolique est connu du lecteur, le fait de lui adjoindre une référence à l'Esprit Saint constitue une nouveauté. Le v. 32 affirme donc que la fonction de témoignage n'appartient pas seulement aux Apôtres, mais aussi à l'Esprit Saint (*καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*). Plusieurs commentateurs ont fait le rapprochement entre ce verset et l'affirmation d'Ac 4,8 suivant laquelle Pierre s'exprime *πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου*. Il est vrai que les deux passages comportent une référence explicite à l'Esprit Saint, en plus d'utiliser des verbes qui renvoient à une prise de parole (« dire » en 4,8 et « témoigner » 5,32). Pourtant Ac 5,32 a la particularité de situer côte à côte les Apôtres et l'Esprit Saint dans leur fonction de témoin. Ce sont les Apôtres *et* (*καὶ*) l'Esprit Saint qui sont appelés à témoigner de « ces paroles-événements » et non pas les Apôtres remplis d'Esprit Saint (2,4 ; 4,8.31 ; 9,17). Bien que les termes « *μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων* » ne soient pas répétés,

⁸¹ Sur la fonction de témoin que sont appelés à exercer les Apôtres (et peu importe l'objet formel du témoignage), voir : 2,32 et 5,20.

il reste que le sens du verset demeure le suivant : *et* (καί) nous sommes (c'est-à-dire les Apôtres) témoins de ces paroles-événements *et* (καί) l'Esprit Saint, (aussi, est témoin de ces paroles-événements).

La suite du verset se rapporte directement au don de l'Esprit Saint en précisant qu'il est donné par Dieu (ἔδωκεν ὁ θεός), non pas indistinctement, mais bien à ceux qui lui obéissent (τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ). À cet égard, on se souviendra qu'Ac 2,38 constituait une longue affirmation où les thèmes du repentir, du pardon des péchés et du don de l'Esprit étaient présents. Dans ce cas, toutefois, ces trois thèmes étaient liés au baptême « au nom de Jésus Christ ». C'est du repentir et du baptême que découlaient le pardon des péchés et le don de l'Esprit. En 5,32, les références au baptême et au nom de Jésus ont disparu au profit d'une référence théo-logique. Dans les deux cas, cependant, le don de l'Esprit est conditionnel, soit au baptême (2,38), soit à l'obéissance à Dieu (5,32).

Tableau 4,14 (v. 32b)

Personnage (Esprit Saint / ceux)	Verbes	Personnage (Dieu)
ὁ ⁸²	ἔδωκεν	ὁ θεός
τοῖς	πειθαρχοῦσιν	αὐτῷ

⁸² Le pronom relatif ὁ renvoie à son antécédent πνεῦμα τὸ ἅγιον.

2.2.2. Conclusion à propos de la structure et du contenu d'Ac 5,29-32

L'examen du contenu et de la structure du quatrième discours d'évangélisation nous autorise à dégager trois conclusions.

- 2.2.2.1. Le discours est construit autour d'une inclusion qui porte sur l'obéissance. Dans les deux cas, ce thème est directement mis en relation avec Dieu : « il faut *obéir* à Dieu (v. 29) / [...] Dieu donne l'Esprit à ceux qui lui *obéissent* » (v. 32)⁸³. Dieu apparaît ainsi au point de départ et au point d'arrivée du discours. La seconde référence à l'obéissance (v. 32) est particulièrement intéressante, du fait qu'elle concerne le don de l'Esprit Saint qui participe, conjointement avec les Apôtres, à la fonction de témoin.
- 2.2.2.2. L'analyse des composantes du discours d'Ac 5,29-32 démontre que celui-ci est dominé par un grand nombre de structures bi-polaires dont certaines sont synthétiques et d'autres antithétiques. Ainsi avons-nous les binômes antithétiques suivants : 1- « obéir à Dieu » *versus* « obéir aux hommes » (v. 29) ; 2- « Dieu » *versus* « vous » (v. 30) ; 3- « réveillé » *versus* « tué » (v. 30). Concernant les binômes synthétiques, nous avons : 1- deux actions divines qui portent sur la vie = « réveillé / exalté » (vv. 30-31) ; 2- deux verbes pour parler de la mort de Jésus = « tué / ayant suspendu au bois » (v. 31) ; 3- deux titres christologiques = « initiateur / sauveur » ; 4- deux actions liées au salut = « repentance / pardon des péchés » (v. 31) ; 5- deux dons = « don de la repentance (accordé soit par Dieu, soit par Jésus, v. 31) / don de l'Esprit Saint (accordé par Dieu, v. 31-32) ; 6- deux témoins = « nous / l'Esprit Saint » (v. 32) ; 7- deux références à l'obéissance = « obéir à Dieu / ceux qui lui obéissent » (vv. 29.32).
- 2.2.2.3. À la différence du discours d'Ac 4,8-12, celui d'Ac 5 comporte de nombreuses références explicites à Dieu et à son action. Le titre *θεός* apparaît à quatre reprises et, de toute évidence, Dieu est le personnage central du discours. Dans les deux premiers versets (vv. 29-30) il est clairement mis en opposition avec d'autres personnages, à savoir : les « humains » (v. 29) et « vous » (v. 30). Ces structures

⁸³ S. SABUGAL, « Los kerygmas de Pedro ante el Sanedrín judaico (Act 4,8-12 ; 5,29-32) » p. 6.

d'opposition disparaissent pourtant aux vv. 31-32. Par ailleurs, dans l'ensemble du discours Dieu n'est jamais présenté seul, mais plutôt en relation avec d'autres personnages : « les humains » (v. 29), « les pères » (v. 30), « Jésus » (vv. 30.31), « vous » (v. 30), « Israël » (v. 31), « l'Esprit Saint » (v. 32), « ceux qui lui obéissent » (v. 32). Enfin, à la différence des discours d'Ac 2 et 3, le rôle de Dieu dans la mort de Jésus ou l'idée selon laquelle cette mort fait partie du plan de Dieu, n'est pas repris.

2.3. Caractérisation de la figure narrative de Dieu en Ac 5,29-32

Le discours prononcé par Pierre en 5,29-32 est le plus bref mais aussi le plus théologique de ceux qui ont été étudiés jusqu'ici⁸⁴. Sur bien des points, il reprend des thèmes déjà rencontrés dans les discours précédents. Notre étude de la figure narrative de Dieu comportera l'examen des sept points suivants. Tout d'abord, nous présenterons les deux types de langages théo-logiques — explicites et implicites — qui sont présents dans le discours (2.3.1). Nous nous intéresserons ensuite à l'action de Dieu (2.3.2) ainsi qu'aux thèmes théo-logiques abordés en 5,29-32 (2.3.3). Puis, nous tâcherons de voir comment Jésus est situé par rapport à Dieu (2.3.4). Nous formulerons également quelques remarques sur le plan de salut de Dieu ou son dessein salvifique (2.3.5). Nous examinerons ensuite le

⁸⁴ Comme preuve que les présupposés ont la vie dure, on lira le commentaire de M. L. Soards sur le discours d'Ac 5. Dès le départ, l'auteur divise Ac 5,29-32 en deux parties (vv. 29-30 et 31-32) auxquels il donne les titres suivants : a) « Christological Kerygma » et b) « Confirmation of the Kerygma ». La place et le rôle de la théo-logie, pourtant si obvie dans le discours, ne sont pratiquement pas signalés. L'analyse proposée par Soards, si elle demeure sérieuse et pertinente quant aux questions de détails (répétition de mots et d'expressions, parallèles avec d'autres passages des Actes, du Nouveau Testament ou encore de la littérature extra-biblique) semble entièrement reposer sur le présupposé suivant : les discours d'évangélisation

contenu du témoignage apostolique (2.3.6) ainsi que le rôle joué par l'Esprit Saint comme témoin (2.3.7). Nous dirons quelques mots sur la construction de la « crédibilité » des Apôtres et la déconstruction de celle des autorités religieuses (2.3.8). Une conclusion viendra clore cette présentation de la figure narrative de Dieu dans le discours d'Ac 5,29-32 (2.3.9).

2.3.1. Langage explicite et implicite

La première affinité entre le second discours devant le Sanhédrin et les autres discours d'évangélisation porte sur le langage utilisé par Pierre pour nommer Dieu. Les deux types de langages théo-logiques — explicites et implicites — déjà rencontrés en Ac 2,14-40 ; 3,12-26 et 4,8-12 sont à nouveau présents en 5,29-32. Ainsi, au compte du langage théo-logique explicite (ou direct), il faut mettre les quatre occurrences du titre θεός qui se retrouvent dans chacun des versets. À trois reprises, celui-ci est donné sans autre précision (vv. 29.31.32). Seul le v. 30 indique qu'il s'agit du ὁ θεός τῶν πατέρων ἡμῶν. Si la formule reprend mot pour mot celle d'Ac 3,13, elle joue également un rôle important dans la caractérisation de la figure narrative de Dieu. D'une part, elle indique que le Dieu auquel Pierre se réfère dans son discours est connu de ses auditeurs (Il est le Dieu des pères) et,

adressés aux Juifs sont, d'emblée, de nature christologique et, pour cette raison, il convient de leur trouver une structure ou un plan qui soit lui-même christologique (*The Speeches in Acts*, p. 51).

d'autre part, en utilisant le pronom personnel ἡμεῖς pour qualifier le terme πατήρ, Pierre affirme qu'il s'associe lui-même directement à la foi en ce Dieu des ancêtres (ce n'est pas le Dieu de *vos* pères, mais bien le Dieu de *nos* pères). Le destinataire et les destinataires du discours partagent un point en commun : ils ont le même Dieu. Par ailleurs, les titres πατήρ et κύριος sont tout à fait absents du discours. La distribution des titres divins présents dans les quatre discours étudiés jusqu'ici peut être résumée dans le tableau suivant :

Tableau 4.15

	Ac 2,14-40			Ac 3,12-26			Ac 4,8-12			Ac 5,29-32		
	T ⁸⁵	P	C	T	P	C	T	P	C	T	P	C
θεός	10	10	0	10	8	2	1	1	0	4	4	0
κύριος.	5 ⁸⁶	1 ⁸⁷	4	2	1	1	0	0	0	0	0	0
πατήρ	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

Quant au langage théo-logique implicite (ou indirect) il est plus discret. On note, tout d'abord, la présence du verbe impersonnel δεῖ (v. 29. Voir aussi 3,21 et 4,12) dont nous avons déjà amplement parlé dans les chapitres précédents⁸⁸. Ajoutons deux autres désignations indirectes de Dieu. Une première, au v. 31, dans la formule « τῆ δεξιᾷ αὐτοῦ »

⁸⁵ T = *total* des occurrences dans le discours ; P = occurrence(s) présente(s) dans les paroles propres de *Pierre* ; C = occurrence(s) présente(s) dans une *citation* de l'Ancien Testament.

⁸⁶ Nous comptons ici les trois occurrences du titre κύριος qui désignent Dieu de manière exclusive ou univoque (v. 25, v. 34 (le premier κύριος) et v. 39). Nous ajoutons le cas du v. 21 où le sens du titre est polysémique et sert à désigner soit Dieu, soit Jésus, ainsi que le v. 20 (« Jour du Seigneur ») dont la portée est également théo-logique.

⁸⁷ Ac 2,39.

⁸⁸ Voir Chap. I, p. 28-29 et Chap. III, p. 263-264.

que le lecteur connaît pour l'avoir déjà rencontrée dans le discours à la Pentecôte (τῆ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεῖς, 2,33). Dans les deux cas, l'expression est employée dans un contexte identique : celui de l'exaltation de Jésus. Ensuite, en 5,32, Dieu est désigné par le biais du pronom personnel αὐτός donné au datif (« ceux qui obéissent à *lui* »).

2.3.2. *L'action de Dieu*

Ac 5,29-32 partage un autre point commun avec les discours précédents dans la mesure où Dieu y est toujours présenté comme le sujet d'une action. Ce Dieu, éminemment actif, est donc celui qui « a réveillé Jésus d'entre les morts » (ὁ θεός [...] ἤγειρεν Ἰησοῦν, v. 30), « a exalté Jésus à sa droite » (τοῦτον ὁ θεός [...] ὑψωσεν τῆ δεξιᾷ αὐτοῦ, v. 31), « a donné l'Esprit Saint » (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ ἔδωκεν ὁ θεός, v. 32). De plus, sans être comme tel le sujet du verbe « obéir » (v. 29), on doit néanmoins reconnaître que Dieu est celui auquel il faut obéir (πειθαρχεῖν δεῖ). La répétition du même terme à fin du discours (ὁ θεός τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ, v. 32), mais cette fois en lien avec le don de l'Esprit, révèle qu'il s'agit là d'un thème important du discours, mais surtout qu'il s'agit d'une caractéristique importante de Dieu. Celui-ci demande non seulement qu'on lui obéisse, mais cette obéissance est liée, à cause

de l'emploi du verbe δεῖ, à une nécessité divine qui n'est pas étrangère à la réalisation du plan de Dieu : « il *faut* obéir à Dieu » (v. 29)⁸⁹.

Il est par ailleurs plus difficile de dire avec précision à qui il faut attribuer l'action qui consiste à « donner » (δοῦναι) la repentance à Israël ainsi que le pardon des péchés (v. 31). Est-ce à Dieu ou à Jésus⁹⁰ ? Ce qui est certain, c'est que Dieu a posé une première action — il a *exalté* Jésus à sa droite — et que cette action a pour conséquence d'en générer une deuxième — *donner* (δοῦναι) « repentance et pardon des péchés » —. Une partie de la difficulté réside dans la manière dont le lecteur interprétera la formule « τοῦ δοῦναι ». Faut-il comprendre que c'est Dieu qui continue seul à donner « la repentance et le pardon des péchés » à Israël, le titre « ὁ θεός » demeurant alors l'unique sujet du verbe δοῦναι ? Ou faut-il plutôt comprendre que Dieu a exalté Jésus pour que celui-ci puisse désormais faire le don de « la repentance et du pardon des péchés » ? Difficile de trancher.

Toutefois, au moins cinq éléments semblent assurés. Premièrement, Ac 5,31 ne laisse jamais entendre qu'il y ait eu une substitution complète par laquelle Dieu aurait cédé à Jésus sa capacité de donner « repentance et pardon des péchés ». La question n'est donc pas de savoir si la fin du verset doit être comprise de manière théo-logique, mais plutôt de savoir quelle part y joue la christologie. Deuxièmement, en exaltant Jésus à sa droite et en

⁸⁹ « Gli apostoli hanno coscienza che le loro obbligazioni etico-religiose devono essere in consonanza con la volontà salvifica di Dio : 'δεῖ, bisogna' » (M. ADINOLFI, « 'Obbedire a Dio piuttosto che agli uomini'. La Comunità cristiana e il Sinedrio in Atti 4,1-31 ; 5,17-42 », p. 89).

lui donnant les titres et les fonctions « d’initiateur et de sauveur ». Dieu lui accorde un certain pouvoir. L’expression « exalté à la droite », qui constitue d’ailleurs une analepse renvoyant au discours à la Pentecôte (τῆ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς, 2,33), signifie que Jésus, désormais victorieux de la mort, se situe au même niveau que Dieu. D’où la question : parmi les pouvoirs dont dispose maintenant Jésus exalté comme initiateur et sauveur, n’a-t-il pas justement celui de donner « la repentance et la pardon des péchés » ? Le lien entre le titre σωτήρα et l’action qui porte sur le ἄφεσιν ἁμαρτιῶν pourrait constituer une indication en ce sens. Troisièmement, si, par hypothèse, Dieu conservait seul l’exclusivité du don de « la repentance et le pardon des péchés », il faudrait alors expliquer quelle serait « l’utilité » de l’exaltation de Jésus comme initiateur et sauveur. Autrement dit, pourquoi Dieu poserait-il une action dont Jésus serait le sujet, si cette action n’entraînait aucune conséquence ? Quatrièmement, on note que, d’un point de vue littéraire, le lecteur a déjà rencontré les termes « convertir / pardon des péchés » en 2,38 dans un contexte qui était alors nettement christologique (μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν). Cinquièmement, tout en admettant la portée christologique du verset, il reste que l’origine du don fait à Israël vient de Dieu. Même en acceptant que Jésus puisse donner « repentance et pardon des péchés », il ne peut le faire qu’en vertu des conséquences liées à son exaltation par Dieu. Sans celle-ci, et donc sans l’action de Dieu au point de départ,

⁹⁰ Voir section 2.2.1, p. 447.

Jésus ne peut prétendre jouer de rôle dans le don de la « repentance et du pardon des péchés ».

En conséquence, la lecture d'Ac 5,31 révèle que la fonction de « donner la repentance et le pardon des péchés » appartient certainement à Dieu, car il est celui qui rend possible cette action, mais que, par ailleurs, Jésus participe désormais à cette fonction. Comme nous l'avons observé dans d'autres discours, la fonction de médiateur que Dieu donne à Jésus d'exercer est fortement soulignée. On aboutit ainsi à un élargissement des fonctions ou des actions théo-logiques en ce sens que Dieu agit désormais soit *avec*, soit *par* Jésus de Nazareth. Il y a, sur certains aspects du moins, un partage des fonctions jusque-là réservées à Dieu⁹¹. Encore une fois, l'exemple d'Ac 5,31 montre à quel point la christologie des discours se situe à l'intérieur de la théo-logie. Terminons en signalant que l'une des activités ou des actions importantes de Dieu mentionnées dans le discours d'Ac 5 est celle qui consiste à *donner*. Dieu *donne* la repentance, il *donne* le pardon des péchés et il *donne* l'Esprit Saint. La dimension gratuite ou gracieuse de l'action divine s'en trouve fortement accentuée.

Parce qu'à travers Ac 5,29-32 Dieu est caractérisé à partir des actions qu'il pose ou qu'il a posées, on doit conclure que la technique narrative utilisée dans le discours pour

⁹¹ Pour un cas similaire, voir les remarques faites aux pages 410-411 à propos de la polysémie du titre « Seigneur », appliqué à Jésus, et de la capacité que celui-ci a, tout comme Dieu, de sauver.

présenter la théo-logie est celle du *showing*⁹². Ajoutons que ces actions de Dieu, si on les considère du point de vue temporel, appartiennent à cette catégorie que, dans les chapitres précédents, nous avons nommée le « passé récent »⁹³.

2.3.3. Reprise de mêmes thèmes

Les trois actions exclusivement théo-logiques présentées en Ac 5,29-32 sont déjà connues du lecteur. Elles constituent, en effet, des reprises de ce qui a été dit dans les trois discours analysés jusqu'ici. Si Dieu est caractérisé par ses actions, on doit admettre que le discours d'Ac 5 n'évoque aucune action nouvelle. Nous aurons à nous interroger sur la portée et le sens de cette technique narrative par laquelle le narrateur ou un personnage du récit répète, de manière constante, une même idée, un même thème, une même affirmation.

Tableau 4.16

Ac 5,29-32	Actions	Références aux autres discours
v. 30 ὁ θεός [...] ἤγειρεν Ἰησοῦν	Résurrection	Ac 3,10
v. 31 τοῦτον ὁ θεός [...] ὑψωσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ	Exaltation	Ac 2,33
v. 32 τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ ἔδωκεν ὁ θεός	Don de l'Esprit	Ac 2,33.38

2.3.4. La figure narrative de Jésus

Une troisième ressemblance entre le discours d'Ac 5 et les discours précédents provient de la place qu'y occupe la figure narrative de Jésus. Les quatre versets du discours

⁹² Voir Chap II, p. 161-162.

reprennent les mêmes constantes christologiques précédemment observées. Ainsi, remarque-t-on que :

- 1- Jésus demeure dépendant de l'action des deux autres personnages que sont Dieu et les autorités religieuses (désignées par le pronom personnel « vous » [ὄν ὑμεῖς], v. 30).
- 2- L'action de Dieu et celle des autorités religieuses à l'égard de Jésus s'opposent l'une à l'autre dans un rapport de mort/vie.
- 3- L'action de Dieu à l'endroit de Jésus est double. Elle porte sur la résurrection (ἤγειρεν, v. 30) et l'exaltation de celui-ci (ὑψώσεν, v. 31).
- 4- Le fait d'avoir exalté Jésus entraîne pour celui-ci une double conséquence. La première porte sur *l'être* de Jésus. Son exaltation par la droite de Dieu le *fait être* « initiateur » (ἀρχηγόν) et « sauveur » (σωτήρα). La seconde conséquence porte sur ce que Jésus peut désormais accomplir ou *faire* : « δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραήλ » et « [δοῦναι] ἄφεσιν ἁμαρτιῶν » (v. 31).
- 5- Jésus devient un sujet actif — qui donne à Israël la repentance et le pardon des péchés — uniquement parce que Dieu a agi le premier en l'exaltant et faisant de lui l'initiateur et le sauveur. Comme partout ailleurs, l'action de Dieu demeure déterminante et fondamentale puisqu'elle permet à d'autres personnages du récit d'agir à leur tour.

Bref, comme pour la théo-logie, on note que la christologie développée par Pierre en 5,29-32 reprend pour l'essentiel ce qui a été dit dans les autres discours. Même les deux titres donnés à Jésus, qui n'apparaissent pas tels quels dans les discours précédents, auront quelques résonances familières aux oreilles du lecteur. Le titre ἀρχηγόν est quasi identique au

⁹³ Voir Chap. II, p. 299-304.

titre « ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς » d'Ac 3,15, tandis que celui de σωτήρα rappelle l'affirmation faite en 4,12 : « οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς ».

On doit pourtant être attentif au fait que c'est la première fois que le titre de *Sauveur* est « officiellement » accordé à Jésus. La lecture successive des quatre premiers discours d'évangélisation montre, encore une fois, le développement progressif de la pensée christologique. En effet, chacun de ces discours comporte, à propos des liens entre christologie et sotériologie, une affirmation qui mérite d'être prise en considération. La première, tirée du discours à la Pentecôte, soulève la question de l'identité du Seigneur dont il faut invoquer le *Nom* pour être *sauvé* (2,21). La deuxième, extraite du discours au Temple, rappelle à deux reprises que c'est la *foi* dans le *Nom* de Jésus qui a affermi l'infirme de naissance (3,16). La guérison « *par le Nom* » n'est pourtant pas encore explicitement exprimée en termes de salut mais plutôt en termes « d'affermissement » et du don de « la pleine vigueur ». Le lien entre « la guérison par le Nom de Jésus » et « le salut » n'apparaîtra que dans le troisième discours : « ἐπὶ εὐεργεσίᾳ ἀνθρώπου ἀσθενοῦς ἐν τίνι οὗτος σέσεται » (4,9). Une affirmation semblable est reprise à la fin du discours : « καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἢ σωτηρία » (4,12). Par ailleurs, même après qu'il a été dit que le *Nom de Jésus* *sauve*, le lecteur doit attendre le discours d'Ac 5 pour voir le titre σωτήρ attribué à Jésus (v. 31).

Si les trois premiers discours développent progressivement l'affirmation suivant laquelle Jésus sauve et, ce faisant, accomplit une fonction jusque-là réservée à Dieu, il reste que c'est seulement en 5,31 que le titre de sauveur lui est enfin donné. L'intérêt du v. 31 vient également du fait qu'il renseigne le lecteur sur *l'origine* de cette capacité de sauver qui est donnée à Jésus. C'est Dieu qui l'exalte *comme sauveur*, c'est lui qui permet à Jésus d'être ce qu'il est et de faire ce qu'il fait. Dès lors, le lecteur sait non seulement que Jésus est sauveur, mais également d'où lui vient cette capacité. Ainsi, la théo-logie, la christologie et la sotériologie apparaissent-elles comme trois composantes des discours intimement liées les unes aux autres. Car, si la finalité recherchée demeure le salut (sotériologie), l'origine de cette volonté salvifique vient de Dieu (théo-logie), qui réalise désormais ce salut par l'intermédiaire de Jésus de Nazareth (christologie).

La présentation des différents textes à valeur sotériologique, — ceux d'Ac 2,21 ; 3,16 ; 4,12 et 5,31 — démontre très bien qu'une question soulevée par la lecture d'un texte — dans ce cas-ci, quel est ce Seigneur qui apporte le salut ? (2,21) — ne trouvera bien souvent de réponse que plus loin dans le texte. C'est dire, du même coup, qu'une étude, aussi rigoureuse soit-elle, qui se serait limitée à la seule analyse du discours à la Pentecôte, aurait sans doute conduit à laisser cette question sans réponse ou, au mieux, à lui apporter une réponse fortement hypothétique. De là, on peut conclure que l'analyse narrative, parce qu'elle se prête bien à l'étude de larges ensembles littéraires, comporte un avantage non

négligeable dans la mesure où elle permet d'éclaircir certaines obscurités d'un texte en forçant le lecteur à poursuivre sa lecture au-delà d'une péricope qui ne comporte bien souvent que quelques versets. De plus, le fait de trouver dans les troisième et quatrième discours d'évangélisation la réponse à une question posée dans le premier, révèle à quel point ces discours sont habilement construits et comment la lecture conjointe de ceux-ci révèle à la fois la progression de la pensée de l'auteur impliqué et la profonde cohérence des discours eux-mêmes.

2.3.5. Le plan de salut de Dieu

La première particularité de ce bref discours réside dans le fait qu'il présente au lecteur, plus clairement que tous les autres discours et de manière extrêmement concise, une relecture du plan salvifique de Dieu. En fait, même si le discours est adressé par Pierre aux autorités religieuses mentionnées en 5,17, il reste que ce dessein salvifique vise le peuple d'Israël (v. 31). Dieu fait donc « quelque chose » pour Israël par l'intermédiaire de Jésus exalté et fait sauveur. Et ce « quelque chose » est exprimé dans le discours en termes de repentance et de pardon des péchés (v. 31). C'est donc cette offre de salut que Dieu adresse à Israël qui devrait être accueillie. La Bonne Nouvelle dont il est ici question et dont Pierre se fait le porte-parole ne porte donc pas sur Jésus pris pour lui-même, mais plutôt sur Dieu et sur son plan de salut qu'il choisit de réaliser par l'intermédiaire de

Jésus. La théo-logie passe donc au premier plan. L'on observe d'ailleurs que Pierre ne reprend plus, en Ac 5, les énoncés en faveur du « nom de Jésus » qui étaient pourtant attestés dans les deux discours précédents (Ac 3,16 ; 4,10.12).

En considérant les divers personnages mentionnés dans le discours, on constate que les deux principaux qui sont mis l'un en face de l'autre sont Dieu et Israël⁹⁴.

Tous les autres personnages viennent, pour ainsi dire, en second et sont au service de cette rencontre entre Dieu et son peuple. Ainsi, Jésus ressuscité et exalté est celui par qui Dieu offre le salut à Israël (vv. 30-31). Il joue le rôle d'intermédiaire entre Dieu et le peuple. Les autorités religieuses, en crucifiant Jésus, tentent de mettre en échec ce plan salvifique (v. 30). Les Apôtres, pour leur part, doivent « obéir à Dieu » (v. 29) et « témoigner de ces paroles-événements » (v. 32). L'Esprit Saint participe avec les Apôtres à cette fonction de témoignage (v. 32).

Tableau 4.17

DIEU	→	Réalise son dessein salvifique qui consiste à donner repentance et pardon des péché à	→	ISRAËL
	↘			

1	Les APÔTRES témoignent de ce plan de salut et, ce faisant, obéissent à Dieu.			
2	JÉSUS, ressuscité et exalté est l'INTERMÉDIAIRE qui réalise le dessein de salut.			
3	En tuant l'intermédiaire, les AUTORITÉS religieuses s'opposent à la réalisation de ce dessein salvifique.			
4	L'ESPRIT SAINT participe à la fonction de témoignage à propos de ce plan.			

Le contenu de la Bonne Nouvelle annoncée par Pierre porte donc clairement sur la théo-logie. De plus, si l'enjeu principal du discours est la réalisation du dessein salvifique de Dieu à l'égard d'Israël, l'inclusion qui encadre le discours — et qui porte sur l'obéissance (πειθαρχεῖν / πειθαρχοῦσιν) — prend tout son sens. Ce à quoi il faut obéir ou se soumettre, c'est à ce plan de salut de Dieu qui se réalise concrètement par le biais des diverses actions dont Dieu est le sujet. L'affirmation de départ — Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux humains — se trouve donc précisée par la suite du discours. Les Apôtres doivent se soumettre non pas à Dieu « en général » mais à Dieu qui réalise son plan 1- en ressuscitant/exaltant Jésus, 2- en donnant, avec Jésus fait initiateur et sauveur, repentance et pardon des péchés, et 3- en donnant l'Esprit Saint à ceux qui lui obéissent.

Cela dit, l'opposition entre « obéir à Dieu / obéir aux humains », surtout si elle est liée à la réalisation du plan de Dieu, vient caractériser la figure narrative de Dieu. Cette opposition oriente en effet le lecteur en lui disant très clairement la supériorité du personnage Dieu sur tous les autres personnages. Et elle prend un sens particulier dans la mesure où Pierre adresse son discours à des personnages qui sont eux-mêmes caractérisés par le fait 1- d'être directement reliés au monde de Dieu et de pouvoir parler en son nom (v. 27) 2- de détenir, au sein du monde « religieux », des postes de commande qui leur

⁹⁴ C'est d'ailleurs l'une des conclusions à laquelle nous étions arrivé en étudiant la structure du discours. Voir p. 446-447.

confèrent une grande puissance (grand-prêtre, Sanhédrin, etc), 3- d'être ceux à qui le peuple devrait normalement obéir. Pourtant, le discours montre bien que la seule obéissance *nécessaire* (δεῖ) revient à Dieu et non à des êtres humains, ces derniers fussent-ils les plus hautes instances religieuses d'Israël. Encore une fois l'ironie lucanienne joue pleinement.

2.3.6. De quoi ou de qui les Apôtres doivent-ils témoigner ?

De plus, il est important de signaler que le discours se termine par une référence au témoignage apostolique : « καὶ ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων » (v. 32). C'est la troisième fois que Pierre utilise le terme μάρτυς dans ses discours. Pour les deux premiers cas, l'objet du témoignage est clairement donné : les Apôtres sont témoins de ce que *Dieu a fait* en ressuscitant Jésus d'entre les morts (2,32 et 3,15). Par contre, la formule utilisée en 5,32 est beaucoup plus vague puisqu'il est alors question du témoignage à propos « de ces paroles-événements » (τῶν ῥημάτων τούτων)⁹⁵. Mais quelles sont ces paroles-événements ? De toute évidence, le pronom démonstratif τούτων qui qualifie le substantif ῥῆμα indique qu'il s'agit de celles qui viennent tout juste d'être énoncées par Pierre dans le discours. Ainsi, les Apôtres doivent-ils témoigner de tout ce que Dieu accomplit, soit directement (résurrection et exaltation de Jésus, don du Saint Esprit), soit par l'intermédiaire de Jésus (don de la

⁹⁵ G. KITTEL, « λέγω, λόγος, ῥῆμα, λαλέω », dans G. KITTEL (éditeur), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. IV, p. 69-140

repentance et du pardon des péchés)⁹⁶. En d'autres termes, les ῥήματα dont les Apôtres doivent témoigner ont comme première caractéristique d'être toutes éminemment théologiques, le discours christologique se situant à l'intérieur de ce témoignage qui a Dieu pour premier objet. Cherchant à mieux articuler la théo-logie et la christologie, on dira donc que les Apôtres sont appelés à témoigner de tout ce que Dieu fait et, à titre spécial, de ce qu'il accomplit *pour* et *par* Jésus. On peut même affirmer, en élargissant la perspective, que c'est le témoignage entourant l'action de Dieu et la réalisation de son Plan de salut qui explique et éclaire l'ensemble des événements racontés dans le récit commencé en Ac 3 : guérison, persécution, libération, assurance, conversion, etc.

2.3.7. *L'Esprit Saint, un personnage théo-logique qui participe au témoignage*

Les Apôtres ne sont pas laissés à eux-mêmes dans leur fonction de témoins puisque l'Esprit Saint y participe aussi (ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες [...] καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, v. 32). Le texte précise cependant que ce dernier est donné *par* Dieu à ceux qui lui obéissent. Du point de

⁹⁶ Cherchant à préciser le sens de l'expression « τῶν ῥημάτων τούτων », on est surpris de lire les conclusions auxquelles aboutissent certains exégètes. On voit mal, par exemple, comment C. L'Éplattienier peut affirmer, sans faire aucune place à la théo-logie, que « [...] l'Esprit Saint, [...] est, avec les Apôtres, témoins de tout cela, c'est-à-dire *de la glorification du Christ* et de toutes ses conséquences salutaires [...] » (*Le livre des Actes*, p. 66). Des positions très semblables sont prises par : G. A. KRODEL *Acts*, p. 128 ; I. H. MARSHALL, *The Acts of the Apostles*, p. 120 ; D. J. WILLIAMS, *Acts*, p. 110.

vue narratif, l'Esprit se présente donc comme un personnage⁹⁷ qui, après avoir été l'objet d'une action divine (Dieu *le* donne), se trouve désormais en mesure d'accomplir une fonction spécifique (il est *témoin*, avec les Apôtres). On peut d'ailleurs percevoir un certain parallèle entre l'Esprit Saint et Jésus puisque tous deux sont initialement l'objet d'une action de Dieu (ἐγείρω / ὑψώω dans le cas de Jésus ; διδάμι dans le cas de l'Esprit Saint) qui les habilite à accomplir une fonction particulière (participer au don de la repentance et du pardon des péchés dans le cas de Jésus, v. 31 ; participer à la fonction de témoignage dans le cas de l'Esprit Saint, v. 32). Toutefois, la mention de l'Esprit Saint en 5,32 vient compléter, toujours du point de vue théo-logique, ce qui a été dit à propos du témoignage. En effet, après avoir dit que l'objet du témoignage portait en priorité sur la théo-logie — sur ce que Dieu a fait et sur la réalisation de son plan — on voit maintenant que c'est Dieu lui-même qui donne aux Apôtres ce qui leur est nécessaire pour témoigner de lui. En conséquence, la validité ou la véracité du contenu du discours est garantie, *via* l'Esprit Saint, pour celui-là même dont le discours parle. Dieu, par l'intermédiaire de ce personnage qu'est l'Esprit Saint, donne aux Apôtres ce qu'il leur faut pour bien parler de lui. En ce sens, Dieu est non seulement l'objet du témoignage apostolique, mais il en est la source.

⁹⁷ Voir la thèse de W. H. SHEPHERD, *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series 147), Atlanta, Scholars Press, 1994.

2.3.8. *Construction et déconstruction de la crédibilité*

Considérant maintenant la crédibilité (*reliability*) des personnages, on note que le discours continue, d'une part, à construire celle des Apôtres, témoins et porte-parole de Dieu, et, d'autre part, à déconstruire celle des autorités religieuses. Dans le conflit qui oppose les Apôtres aux autorités, le lecteur découvre rapidement de quel côté se situe Dieu. Face aux deux groupes qui parlent de lui et qui prétendent agir en son nom, Dieu prend franchement position pour les Apôtres. La crédibilité de ces derniers provient non seulement de ce qu'ils parlent *de Dieu* — car, sur ce point, les autorités religieuses prétendent en faire autant — mais parce que Dieu donne aux Apôtres ce qui leur est nécessaire pour bien parler de lui (Voir 2.3.7 ci-dessus).

À l'opposé, la déconstruction de la crédibilité des autorités s'opère de deux manières différentes quoique solidaires l'une de l'autre. Premièrement, à l'intérieur même des discours d'Ac 4 et 5, Pierre montre constamment comment les autorités se sont opposées à Dieu, en crucifiant Jésus (4,10 ; 5,30) et en le rejetant (4,11). Cette action est d'ailleurs toujours étroitement mise en relation avec la résurrection de Jésus *par Dieu*. À ce premier niveau d'opposition, il faut en ajouter un second, qui concerne plus directement celui de l'histoire racontée dans les chapitres 4 et 5. En effet, la double arrestation des Apôtres, leur comparution devant les autorités et l'interdiction qui leur est faite de parler, laissent clairement entendre que les autorités s'opposent à Dieu ou, à tout le moins, qu'ils

éprouvent de la difficulté à comprendre son Plan de salut et la manière dont il se réalise. De plus, en intervenant par l'entremise de son Ange pour libérer les Apôtres emprisonnés (vv. 19-20), Dieu manifeste encore plus clairement son parti-pris pour ses Témoins et, inversement, son opposition aux projets des autorités. En d'autres termes, nous observons deux formes d'oppositions théo-logiques de la part des autorités religieuses. La première s'est manifestée vis-à-vis de Jésus, le Messie *de Dieu*, qui est surtout présente dans les discours prononcés par Pierre. La seconde, qui concerne les Apôtres, c'est-à-dire les Témoins et les porte-parole de Dieu, est surtout présente dans l'histoire racontée en Ac 4—5.

Lorsque les personnages d'un texte *religieux* s'opposent à Dieu de manière aussi constante et par des moyens aussi variés que ceux qui sont utilisés par les autorités religieuses, on peut conclure que le résultat final, du point de vue du lecteur, consistera à évaluer négativement ces personnages et à les considérer comme *non-crédibles*. Autant les discours de Pierre que le récit dans lequel ils sont insérés favorisent l'identification du lecteur avec les Apôtres et, inversement, sa distanciation d'avec le monde des autorités religieuses.

2.3.9. Conclusion

La présentation de la figure narrative de Dieu qui se dégage du discours d'Ac 5,29-

32 peut maintenant être résumée sous la forme de six propositions.

- 2.3.9.1. Alors que le langage théo-logique implicite dominait dans le discours d'Ac 4, c'est le langage théo-logique explicite qui est davantage utilisé en 5,29-32. Chacun des versets comporte le titre θεός. De plus, au v. 31, l'expression le « Dieu *de nos pères* » révèle que le destinataire et les destinataires du discours partagent une même foi théo-logale ; ils ont en commun un même Dieu (2.3.1).
- 2.3.9.2. Dans le discours d'Ac 5, Dieu est un personnage actif qui a agi dans un « passé récent ». Il est présenté comme le sujet des actions suivantes : il a *réveillé* Jésus des morts (v. 30), il l'a *exalté* à sa droite (v. 31) et il a *donné* l'Esprit Saint (v. 32). Ces actions théo-logiques constituent des reprises de ce qui a déjà été affirmé dans les discours précédents (2.3.3). Autre élément de caractérisation important : Dieu est un personnage à qui il faut « obéir » (thème répété aux vv. 29,32). Quant à l'action qui consiste à donner « la repentance et le pardon des péchés » (v. 31), nous avons vu qu'elle appartient certainement à Dieu, bien que Jésus, en vertu de son exaltation par Dieu, participe désormais à cette fonction (2.3.2). Il y a donc reprise de la tendance rencontrée dans les discours précédents : Dieu fait quelque chose *pour* les humains, *par* l'intermédiaire de Jésus.
- 2.3.9.3. La portion christologique d'Ac 5,29-32 reprend les constantes déjà rencontrées dans les autres discours. Jésus est un personnage *situé* par rapport à Dieu. Il est l'objet d'actions divines qui portent autant sur son *être* — Jésus est fait « initiateur » et « sauveur » — que sur son *faire* — Jésus peut désormais donner la repentance et le pardon des péchés à Israël —. Bien que l'affirmation selon laquelle Jésus sauve était implicitement présente dans les autres discours (2,21 ; 3,16 ; 4,12), c'est la première fois que Jésus reçoit le titre de « Sauveur » (5,31). Il s'ensuit que, sur ce point précis, on peut déduire la profonde unité qui lie la théologie, la christologie et la sotériologie. La finalité recherchée est le salut des êtres humains (sotériologie), ce salut tire sa source du vouloir de Dieu (théo-logie) mais il est désormais réalisé par l'intermédiaire de Jésus (christologie) (2.3.4).

- 2.3.9.4. Nous avons également pris conscience que l'enjeu principal du discours d'Ac 5 est la réalisation du dessein salvifique de Dieu. Ce à quoi il faut « obéir » (vv. 29.32) c'est à ce plan qui se réalise *via* les diverses actions posées par Dieu, notamment lorsqu'il 1- ressuscite et exalte Jésus, 2- donne, *par* Jésus, repentance et pardon des péchés à Israël, 3- donne l'Esprit Saint à ceux qui lui obéissent (2.3.5). L'opposition entre l'obéissance à Dieu et l'obéissance aux humains — même si ces hommes appartiennent à la plus haute autorité religieuse d'Israël — montre que seule la première est *nécessaire* (δεῖ, v. 29).
- 2.3.9.5. Nous avons aussi conclu au caractère profondément théo-logique des « paroles-événements » à propos desquelles les Apôtres doivent témoigner (v. 32). Le témoignage apostolique porte sur ce que Dieu accomplit *directement* (résurrection/exaltation de Jésus, don de l'Esprit, etc) et *indirectement* (la repentance et le pardon des péchés par l'intermédiaire de Jésus). Bref, le témoignage concerne le *faire* de Dieu, un *faire* théo-logique qui a des incidences sur la christologie (2.3.6). De plus, la véracité du témoignage est garantie par cet intermédiaire théo-logique qu'est l'Esprit Saint. Avec l'Esprit, Dieu donne aux Apôtres ce qui leur est nécessaire pour témoigner de lui et de son plan de salut. D'où une ultime conclusion sur le sujet : en plus d'être l'*objet* du témoignage apostolique, Dieu en est la *source* (2.3.7).
- 2.3.9.6. Enfin, nous avons vu que l'opposition entre les Apôtres et les autorités religieuses a des incidences sur la théo-logie des discours. Face à ces deux groupes qui prétendent s'exprimer et agir au nom *de Dieu*, il est clair que celui-ci se situe du côté des Apôtres. De plus, l'ensemble des chapitres 4 et 5 montre bien que les autorités éprouvent de la difficulté à comprendre l'agir de Dieu et la manière dont il réalise son plan de salut. Cette difficulté s'est traduite dans le passé par l'opposition manifestée envers Jésus le Messie *de Dieu*, et elle se manifeste dans le présent par l'opposition aux Apôtres, porte-parole *de Dieu* (2.3.8).

2.4. Le discours d'Ac 5,29-32 dans son contexte

L'examen du contexte dans lequel est inséré le discours d'Ac 5 nous conduira à développer les six thèmes suivants. Après avoir montré que l'hostilité des autorités

religieuses croît à mesure que le récit progresse (2.4.1), nous nous interrogerons sur les motifs de cette hostilité (2.4.2). Nous présenterons ensuite la dimension fortement théologique de la prière des Apôtres en 4,24-30 (2.4.3). Nous poursuivrons en présentant la double intervention de l'Ange du Seigneur puis de Gamaliel qui agissent comme deux intermédiaires théo-logiques (2.4.4). Nous formulerons ensuite quelques remarques complémentaires sur la transmission de l'information théo-logique par les Apôtres (2.4.5). Nous terminerons en montrant l'unité de l'ensemble Ac 3—5 qui se compose d'une série d'actions/réactions qui s'emboîtent les unes dans les autres (2.4.6). Une courte synthèse viendra mettre un point final à l'examen du discours d'Ac 5,29-32 dans son contexte (2.4.7).

2.4.1. Une hostilité toujours croissante

Il est clair que l'un des thèmes importants qui traversent les chapitres 3—5 et en assurent l'unité est celui du conflit entre les autorités religieuses de Jérusalem et les Apôtres⁹⁸. Ce conflit, qui tire son origine de la guérison de l'infirmes par Pierre (3,1-11) et de l'interprétation que ce dernier en donne dans son discours (3,12-26), joue un rôle déterminant dans le déroulement de l'action décrite aux chapitres 4 et 5. Non seulement les autorités vont-elles réagir à ce qui s'est passé en Ac 3, mais cette réaction tend à

⁹⁸ On ne peut que contester le caractère trop radical de l'affirmation faite par E. GRAESSER, « Acta-Forschung seit 1960 », dans *Theologische Revue*, 42 (1977), p.1-68 [p. 24 en particulier] pour qui

s'exacerber au fur et à mesure que le récit progresse. La comparaison des deux péricopes — Ac 4,5-22 et 5,12-42 — à l'intérieur desquelles sont insérés les deux brefs discours d'évangélisation permet de voir cette accentuation ou cette progression de l'hostilité des autorités religieuses vis-à-vis des Apôtres⁹⁹.

1. Alors qu'en 4,2 les autorités sont « agacées » (διαπονούμενοι) par l'enseignement des Apôtres, en 5,17 elles sont « remplies de jalousie » (ἐπλήσθησαν ζήλου).
2. À la suite du discours d'Ac 4,8-12, les autorités religieuses 1) sont étonnées (ἐθαύμαζον, v. 13), 2) s'interrogent sur ce qu'il convient de faire (τί ποιήσωμεν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις, v. 16) et 3) décident d'imposer le silence aux Apôtres (ἀπειλησώμεθα αὐτοῖς μηκέτι λαλεῖν, v. 17). Mais, après le second discours d'Ac 5,29-32, elles sont 1) « en rage » et 2) veulent faire mourir les Apôtres (Οἱ δὲ [...] καὶ ἐβούλοντο ἀνελεῖν αὐτούς, 5,33). Le changement ici est double. Il concerne les sentiments éprouvés par les autorités (de l'étonnement à la rage)

l'oppression et la persécution des Apôtres ne débutent pas avant Ac 6 (martyre d'Étienne). Au contraire, des scènes comme celles d'Ac 4,1-3 et 5,17-40 montrent déjà une communauté en proie à la persécution.

⁹⁹ Comment interpréter cette hostilité des autorités juives ? Certains auteurs affirment qu'après le discours d'Ac 5, l'offre de la repentance et du pardon des péchés ne s'applique désormais plus aux autorités religieuses parce que celles-ci viennent de rejeter Jésus une seconde fois. C'est la position de L. T. JOHNSON, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series, 39), Missoula, Scholars Press, 1977, p. 69 et de C. H. TALBERT, *Reading Acts*, p. 61. Une telle interprétation nous semble exagérée. En effet, en lisant l'ensemble du livre des Actes, on constate que les Apôtres, et notamment Paul, vont continuer, jusqu'à la fin du récit, de s'adresser à l'élite de la nation juive (autant celle de Jérusalem que celle de la diaspora). À cet égard, la finale du livre des Actes, raconte comment Paul, arrivé à Rome, invite à son domicile les « notables juifs » (τῶν Ἰουδαίων πρώτους, 28,17) qui, le jour suivant, viennent encore « en plus grand nombre » (πλείονες, v. 23). Devant cet auditoire, Paul se livre alors à une annonce de la Bonne Nouvelle puisqu'il « rend témoignage au Règne de Dieu [...] et s'efforce de les convaincre en parlant de Jésus à partir de la Loi de Moïse et des prophètes » (v. 23). Or, si certains refusent de croire, d'autres, parmi ces autorités juives de la diaspora, décident de croire (καὶ οἱ μὲν ἐπέιθοντο τοῖς λεγομένοις, v. 24). Ainsi, l'annonce de la Bonne Nouvelle auprès des Juifs se poursuivant jusqu'au chapitre 28, d'une part, et cet Évangile étant accueilli par certains représentants de la nation juive, d'autre part, on ne voit pas comment les positions de Johnson et de Talbert (et d'autres auteurs qui vont dans le même sens) peuvent être maintenues.

et la sentence qu'elles entendent imposer aux Apôtres (de l'imposition du silence à la volonté de les faire mourir).

3. Si la finale d'Ac 4,5-22 comporte le prononcé de la sentence (interdiction de parler et d'enseigner le nom de Jésus) ainsi que la remise en liberté des Apôtres, Ac 5,12-42 ajoute, en plus de ces deux éléments, la punition corporelle dont les Apôtres sont l'objet : « ils appelèrent les Apôtres et *les firent battre* » (δειραντες, v. 40).

2.4.2. *Les motifs de l'hostilité*

Quant au motif de cette hostilité, il est clairement exprimé par le narrateur en 4,2 :

« ils (les autorités religieuses) étaient agacés par le fait que eux (les Apôtres) enseignaient (διδάσκειν) le peuple et annonçaient (καταγγέλλειν) en Jésus la résurrection des morts ». Le motif d'irritation porte donc sur le *contenu* du message transmis par Pierre dans son discours (3,12-26).

Pourtant, une première surprise attend le lecteur puisque, lors de la comparution des Apôtres devant les autorités religieuses, ces dernières semblent ignorer les motifs pour lesquels, la veille au soir, elles ont mis les Apôtres en prison (*enseigner et annoncer* au peuple la résurrection de Jésus). La question qui est maintenant adressée aux Apôtres ne porte pas sur l'annonce de la résurrection de Jésus mais sur *l'origine* de la guérison de l'infirmes : « Par quelle puissance ou quel nom avez-vous fait cela, vous ? » (4,7). La réponse de Pierre, fort semblable à celle donnée en 3,16, reprend les termes de la question

du grand-prêtre : « par quel *nom* ? » // « c'est par le *nom* de Jésus Christ ... » (ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου, 4,10).

Cette réponse conduit les autorités, d'une part, à interdire aux Apôtres de parler et d'enseigner le nom de Jésus (4,17-18) et, d'autre part, à fournir les motifs qui justifient cette interdiction : « afin que cela ne soit pas répandu dans le peuple » (4,17). En d'autres termes, les autorités ne veulent pas que le peuple *sache quelque chose*, c'est-à-dire que c'est par le nom de Jésus, ressuscité par Dieu, que l'infirme a été sauvé. Les autorités veulent la non-information du peuple et, dès lors, l'opposition entre ceux-ci et les Apôtres apparaît clairement. Pour les Apôtres, il s'agit de *faire savoir* au peuple ce qui est arrivé grâce au nom de Jésus, tandis que pour les autorités il s'agit de taire cette information.

La réponse de Pierre, qui fait suite à l'interdiction, transmet au lecteur le dénouement de ce premier conflit : « nous ne pouvons pas ne pas prêcher/annoncer ce que nous avons vu et entendu » (4,20). Il est clair que ce dénouement laisse présager l'échec du programme des autorités religieuses puisque Pierre annonce son refus d'obtempérer à l'interdiction de parler. La suite du récit confirme cet échec. En 4,31 tout d'abord, le narrateur dit que les Apôtres « prêchaient la Parole de Dieu avec assurance ». Les Apôtres continuent donc de parler, bien que l'objet de cette prédication ne soit pas précisé. Il faut poursuivre la lecture jusqu'en 4,33 pour apprendre que cet enseignement porte sur la résurrection de Jésus. La correspondance entre 4,3 et 4,33 (« [les autorités] étaient agacées

par le fait qu'ils [...] annonçaient la *résurrection de Jésus* » // « ...ils rendaient témoignage à la *résurrection de Jésus* ») indique la non-réalisation du programme des autorités religieuses.

2.4.3. Une prière adressée à Dieu

Entre la remise en liberté des Apôtres (4,21.23) et le témoignage qu'ils rendent à la résurrection de Jésus, l'auteur impliqué a inséré une prière de la communauté qui, à l'intérieur de la narration, ménage une habile transition entre la fin de la péricope d'Ac 4,5-22 et le chapitre 5. Pour notre propos, signalons quatre éléments intéressants que comporte cette prière.

Premièrement, celle-ci s'adresse à Dieu et, plus spécialement encore, au Dieu créateur de toutes choses (δέσποτα, 4,24). Le caractère théo-logique de la prière est donc fortement souligné. De plus, Jésus, lorsqu'il est mentionné, n'apparaît pas seul mais en relation avec Dieu : « Jésus, *ton serviteur*, que tu avais oint » (v. 27) et « Jésus, *ton saint serviteur* » (v. 30).

Deuxièmement, la seconde affirmation théo-logique de la prière dit que c'est Dieu qui, autrefois, « a mis par l'Esprit Saint ces paroles dans la bouche de notre père David » (ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου στόματος Δαυὶδ παιδὸς σου εἰπῶν, v. 25). L'affirmation comporte trois éléments importants. Elle montre tout d'abord que Dieu parle (εἶπον). Elle indique

aussi que cette prise de parole se fait, non pas directement, mais *via* un intermédiaire : « (Dieu) ayant dit *par la bouche de David* ». Elle signale enfin que cette prise de parole divine par l'entremise d'un humain implique le don de l'Esprit (διὰ πνεύματος). Dès lors, si Dieu s'exprime par la bouche d'intermédiaires, le lecteur est invité à découvrir quels sont, parmi les personnages du récit, ceux qui, remplis d'Esprit Saint, assurent cette transmission de la Parole de Dieu. Le rapprochement entre David, porte-parole de Dieu, et l'Apôtre Pierre se fait de lui-même dans la mesure où le lecteur sait : 1- que le discours de Pierre à la Pentecôte fait suite au récit du don de l'Esprit¹⁰⁰ (c'est donc rempli d'Esprit que Pierre prononce ce premier discours), 2- que le discours devant le Sanhédrin (Ac 4,8-12) est également prononcé par Pierre « rempli d'Esprit Saint » (Πέτρος πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου εἶπεν, 4,8). Le lecteur apprendra également qu'à la suite de la prière d'Ac 4,24-30, l'Esprit sera à nouveau répandu sur l'assemblée (καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες τοῦ ἁγίου πνεύματος, v. 31) avec comme première conséquence l'annonce de la Parole de Dieu avec assurance (καὶ ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μετὰ παρρησίας)¹⁰¹. Bref, l'affirmation faite sous forme de prière en 4,25 indique au lecteur qu'à travers les paroles de Pierre dites précédemment c'est Dieu lui-même qui s'exprime. De plus, cette même affirmation, renforcée par le récit de la deuxième Pentecôte (4,31), signifie que les paroles éventuellement dites par Pierre dans la suite du récit auront

¹⁰⁰ Qui plus est, à l'intérieur de ce discours, Pierre utilise une citation qui fait référence à Dieu donnant l'Esprit qui rend prophète.

également pour fonction de transmettre ce que Dieu veut dire. Le lecteur devra s'en souvenir lorsque les Apôtres auront à nouveau à s'expliquer devant le Sanhédrin en 5,17-42.

Troisièmement, si l'un des buts de la prière des Apôtres est de demander à Dieu l'assurance nécessaire pour annoncer la Parole (4,29), elle comporte également une seconde demande qui porte sur la réalisation de « guérisons, de signes et de prodiges » par le nom de Jésus » (διὰ τοῦ ὀνόματος 4,30). Si cette dernière expression est déjà connue du lecteur — elle renvoie à la guérison de l'infirmes, 3,6.16 ; 4,10.12 —, elle annonce également ce qui va suivre au chapitre 5 alors que le narrateur rapporte les signes et les prodiges qui s'accomplissent par la main des Apôtres (5,12-16). Autrement dit, en voyant les Apôtres annoncer la Parole avec assurance en 4,31.33 et réaliser des signes et des prodiges en 5,12-16¹⁰², le lecteur découvre que les deux principales demandes formulées dans la prière des Apôtres ont été exaucées. Le récit vient ainsi confirmer que Dieu a répondu affirmativement à la prière de la communauté.

Quatrièmement, la prière fait référence à la fois au rejet de Jésus et à sa condamnation (vv. 26-28) de même qu'au rejet des Apôtres (v. 29). L'allusion est ici

¹⁰¹ Voir les correspondances verbales — reprise du verbe λαλέω et du substantif παρησία — entre la demande formulée dans la prière (v. 29) et le commentaire du narrateur (v. 31).

¹⁰² Notons la correspondance entre l'expression donnée dans la prière (ἰασιν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα, v. 30) et le commentaire du narrateur en 5,12-16 (ἐγίνετο σημεῖα καὶ τέρατα). Sur cette question, voir : R. C. TANNEHILL *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. vol. Two*, p. 63.

doublement analeptique en ce sens qu'elle renvoie, dans le cas de Jésus, au récit de la passion raconté dans le troisième évangile (Lc 22,54—23,25) et, dans le cas des Apôtres, à la scène de la comparution devant le Sanhédrin (Ac 4,5-22). Le parallèle entre le sort de Jésus et de ses disciples est alors fortement souligné.

Tableau 4.18

Ac 3,1-26	Ac 4,1-7	Ac 4,8-12	Ac 4,16-18	Ac 4,19-20	Ac 4,24-30	Ac 4,31
Guérison d'un infirme de naissance et discours de Pierre.	Agacement des autorités, mise en prison des Apôtres et procès.	Nouveau discours de Pierre, rempli d'Esprit Saint.	Interdiction de parler et d'enseigner le nom de Jésus.	Rejet de l'interdiction par Pierre	<p>Prière de la communauté</p> <p>1- Affirmation théo-logique : Dieu s'exprime par la bouche des « ayant reçu l'Esprit ».</p> <p>2 Rappel du sort de Jésus et des Apôtres (rejet)</p> <p>3- Demandes : avoir l'assurance de prêcher la Parole de Dieu</p> <p>avoir la capacité de réaliser des guérisons, des prodiges et des signes</p>	Don de l'Esprit qui permet non seulement l'annonce de la Parole avec assurance mais également d'exprimer ce que Dieu veut dire.

voir Lc 23—24

La lecture du tableau précédent montre que la prière des Apôtres (4,24-30) joue un rôle de première importance dans l'ensemble Ac 3—5. En plus d'évoquer divers événements racontés précédemment (passion de Jésus, première comparution des Apôtres, etc), la prière assure la transition avec la suite du récit en annonçant certains événements encore à venir (prêcher la Parole avec assurance, opérer des guérisons, etc). D'un point de vue théo-logique, l'importance de cette prière est double puisque, d'une part, elle s'adresse

à Dieu et, d'autre part, elle rappelle que Dieu s'exprime par la bouche d'intermédiaires humains qui ont reçu l'Esprit (v. 25).

2.4.4. *L'Ange du Seigneur et Gamaliel*

L'examen des deux péripécies étudiées au cours de ce chapitre — Ac 4,5-22 et 5,17-42 — a permis de constater que toutes deux sont caractérisées par un fort accent judiciaire. Dans les deux cas, on observe la présence des diverses étapes que peut comporter un procès. De plus, à l'intérieur de cette démarche, les discours de Pierre (4,8-12 et 5,29-32) tiennent lieu de « Plaidoirie des accusés ».

Tableau 4.19

	Ac 4,5-22	Ac 5,17-42
Présentation des juges	v. 5	v. 17
Interrogatoire	v. 7	v. 27-28
Plaidoirie de l'accusé — DISCOURS	vv. 8-12	vv. 29-32
Réaction des juges	vv. 13-14	v. 33
Délibération des juges	vv. 15-17	vv. 34-39
Rappel des Apôtres et sentence	v. 18	v. 40a
Nouvelle réponse de Pierre et Jean	v. 19-20	
Remise en liberté des Apôtres	v. 21	v. 40b

Au-delà des ressemblances, Ac 5,17-42 comporte, en plus de l'accentuation de l'hostilité des autorités religieuses (voir 2.4.1), deux scènes absentes d'Ac 4,2-22. La première concerne la libération des Apôtres par l'intervention de l'Ange du Seigneur ainsi que la description des conséquences qui en découlent (vv. 19-26). La seconde montre

l'intervention du pharisien Gamaliel (vv. 34-39) qui convainc les autorités religieuses de ne pas supprimer les Apôtres (v. 33). Ces deux scènes sont importantes à cause de leur fort contenu théo-logique.

En faisant intervenir l'Ange du Seigneur (ἄγγελος δὲ κυρίου) aux vv. 19-26, Luc utilise ce langage théo-logique implicite ou indirect que nous avons déjà maintes fois évoqué. Ces intermédiaires de Dieu — spécialement les Anges — non seulement transmettent ce que Dieu veut dire, mais agissent également avec puissance¹⁰³. Qui plus est, l'Ange ne se contente pas d'ouvrir les portes de la prison (ἀνοίξας τὰς θύρας τῆς φυλακῆς), ce qui semblerait largement suffisant, mais il les fait sortir de prison, il les accompagne à l'extérieur du lieu de détention (ἐξαγαγών). Quoiqu'il en soit, dans le cas présent, l'Ange libère les Apôtres et, ce faisant, contrecarre le dessein des autorités religieuses¹⁰⁴. L'opposition entre l'emprisonnement et la libération des Apôtres, entre la « mise en prison » de ces derniers (ἔθεντο αὐτούς ἐν τηρήσει, voir aussi 4,3) et « l'ouverture des portes » de la prison (ἀνοίξας τὰς θύρας) apparaît clairement. En plus du geste posé par l'Ange, les paroles qu'il transmet aux Apôtres viennent elles aussi contrecarrer le projet des

¹⁰³ F. BOVON, « Le Dieu de Luc », p. 222-224 ; A. GEORGE, « Les Anges », p. 149-183.

¹⁰⁴ Notons que le récit des Actes comporte trois récits de libération miraculeuse de prison : Ac 5,19 (L'Ange du Seigneur ouvre les portes de la prison dans laquelle sont emprisonnés les Apôtres), Ac 12,7 (Un Ange intervient pour délivrer Pierre de sa prison), Ac 16,25 (Paul est libéré de sa prison par un tremblement de terre).

autorités¹⁰⁵. Si les Apôtres sont libérés, c'est en effet pour aller dans le Temple pour prêcher à tout le peuple les paroles de vie. La parole des autorités et celle de l'Ange s'opposent :

Tableau 4.20

	Référence à la parole	Objet de la prédication	Référence au peuple
Autorités religieuses Ac 4,17-18	« ne pas parler ni enseigner... »	« ... le nom de Jésus »	« ...afin que ne soit pas répandu dans le peuple »
Ange du Seigneur Ac 5,	« aller et prêcher dans le temple... »	« ...toutes les paroles de vie... »	« ...au peuple »

C'est donc l'intervention de Dieu, par l'intermédiaire de son Ange, qui permet la poursuite du récit et, plus précisément, la réalisation du programme des Apôtres (4,20 ; 4,31) et la non-réalisation du programme des autorités religieuses (« [Les Apôtres] entrèrent dès l'aurore dans le Temple et ils enseignaient », (5,21)).

La remise en liberté des Apôtres n'est que de courte durée puisqu'ils sont à nouveau conduits devant le Sanhédrin. L'intervention du grand-prêtre rappelle aux Apôtres le non-respect de l'interdiction exprimée en 4,17-18. La formule utilisée par le grand-prêtre en 5,28 s'articule autour des termes *διδάσκω* et *διδασχῆ* qui sont alors utilisés de manière antithétique (« ne pas enseigner avec le nom » / « remplir de votre enseignement »). Les sept occurrences de ces termes que l'on retrouve tout au long des chapitres 4—5 révèlent la

¹⁰⁵ Commentant l'intervention de l'Ange, R. C. Tannehill a raison de dire que l'aspect le plus

présence d'un thème important. En y ajoutant des termes connexes comme « annoncer » (καταγγέλλω), « parler-prêcher » (λαλέω), « émettre un son » (φθέγγομαι), la liste devient impressionnante.

Tableau 4.21

4,2	narrateur	διαπονούμενοι διὰ τὸ διδάσκειν αὐτοὺς τὸν λαὸν καὶ καταγγέλλειν ἐν τῷ Ἰησοῦ
4,17	autorités religieuses	μηκέτι λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι
4,18	narrateur	μη φθέγγεσθαι μηδὲ διδάσκειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ
4,20	Apôtres	οὐ δυνάμεθα γὰρ ἡμεῖς ἃ εἶδαμεν καὶ ἠκούσαμεν μὴ λαλεῖν
4,29	Communauté	καὶ δὸς τοῖς δούλοις σου μετὰ παρρησίας πάσης λαλεῖν τὸν λόγον σου
4,31	narrateur	καὶ ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μετὰ παρρησίας
5,20	ange	πορεύεσθε καὶ σταθέντες λαλεῖτε ἐν τῷ ἱερῷ
5,21	narrateur	ἀκούσαντες δὲ εἰσῆλθον ὑπὸ τὸν ὄρθρον εἰς τὸ ἱερόν καὶ ἐδίδασκον
5,25	narrateur	ἐστῶτες καὶ διδάσκοντες τὸν λαόν
5,28	grand-prêtre	μὴ διδάσκειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τούτῳ
5,28	grand-prêtre	πεπληρώκατε τὴν Ἱερουσαλὴμ τῆς διδαχῆς ὑμῶν
5,29	communauté	καὶ δὸς τοῖς δούλοις σου μετὰ παρρησίας πάσης λαλεῖν τὸν λόγον σου
5,40	narrateur	παρήγγειλαν μὴ λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ
5,42	narrateur	οὐκ ἐπαύοντο διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι τὸν χριστὸν Ἰησοῦν

L'intervention du grand-prêtre suscite, de la part de Pierre et des Apôtres, un nouveau discours (5,29-32) qui entraîne à son tour une double réaction de la part des autorités : elles sont en *rage* (Οἱ δὲ ἀκούσαντες διεπρίοντο...) et veulent *faire mourir* les Apôtres (...καὶ ἐβούλοντο ἀνελεῖν αὐτούς). Dès lors, si le but recherché par les autorités demeure toujours le même — réduire les Apôtres au silence —, les moyens utilisés pour y arriver se sont, quant à eux, considérablement modifiés. En les faisant mourir, les autorités veulent mettre un terme de manière définitive et irréversible aux prises de parole des Apôtres. Dans ces

important de cette scène « is not the miraculous rescues as such but the impotence of human authorities to

conditions, la tension dramatique du récit atteint son paroxysme et seule l'intervention inattendue de Gamaliel, un homme « honoré de tout le peuple » (5,34), permet d'éviter le pire et de modifier le cours de l'histoire.

Le discours de Gamaliel, fortement persuasif, se divise en deux parties, l'une historique et l'autre théo-logique¹⁰⁶. La première rappelle à ses auditeurs deux récentes révoltes conduites respectivement par Theudas et Judas le Galiléen. Tous les deux, après avoir entraîné derrière eux des disciples, ont été pourchassés, mis à mort et leur mouvement a été dispersé. Gamaliel tire alors argument de ce double échec pour mettre les autorités religieuses en garde. Si le mouvement suscité par Jésus de Nazareth ne procède que de motifs humains, il s'effondrera de lui-même. Par contre, s'il vient vraiment de Dieu, rien ne pourra lui faire obstacle (ὅτι εἴαν ἡ ἐξ ἀνθρώπων ἢ βουλή αὐτῆ [...] καταλυθῆσεται, εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἐστίν, οὐ

control the course of events » (*The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. vol. Two*, p. 66.

¹⁰⁶ Sur Gamaliel on pourra lire, en plus des commentaires habituels, les études suivantes : M. ADINOLFI, « 'Obbedire a Dio piuttosto che agli uomini'. La Comunità cristiana e il Sinedrio in Atti 4,1-31 ; 5,17-42 », p. 91-93 ; H. BÖHLIG, « Der Rat des Gamaliel in Apg. 5,28-29 », dans *Theologische Studien und Kritiken*, 86 (1913), p. 112-120 ; W. C. BURHOP, « Was Gamaliel's Counsel to the Sanhedrin Based on Sound Reasoning ? », dans *Concordia Theological Monthly*, 10 (1939), p. 676-683 ; B. DEHANDSCHUTTER, « La persécution des Chrétiens dans les Actes des Apôtres », dans KREMER, J. (éditeur), *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie*, p. 541-546 ; J. W. SWAIN, « Gamaliel's Speech and Caligula's Statue », dans *Harvard Theological Review*, 37 (1944), p. 341-349. Comme complément à ces études, on pourra aussi lire : J. T. SANDERS, « The Pharisees in Luke-Acts », dans D. E. GROH, R. JEWETT (éditeurs), *The Living Text : Essays in Honor of Ernest W. Saunders*, Lanham, University Press of America, 1985, p. 141-188 ; G. D. SCHWARTZ, « The Pharisees and the Church », dans *The Bible Today*, 31 (1993), p. 301-304. Enfin, P. Tavadon propose, à propos de l'intervention de Gamaliel, un certain nombre de remarques intéressantes sur les variantes entre le texte occidental et le texte alexandrin (*Le texte alexandrin et le texte occidental des Actes des Apôtres. Doublets et variantes de structure*, p. 121-126.).

δυνήσεσθε καταλύσαι αὐτούς, μήποτε καὶ θεομάχοι εὐρεθῆτε. ἐπέισθησαν δὲ αὐτῶ, vv. 8-39)¹⁰⁷. Devant cette incertitude, mieux vaut laisser faire le temps pour éviter « d’entrer en guerre contre Dieu » (μήποτε καὶ θεομάχοι εὐρεθῆτε, v. 39).

L’intervention de Gamaliel a porté fruit. Il a convaincu les autorités religieuses de ne pas exécuter les Apôtres. Ces derniers sont donc à nouveau convoqués devant le Sanhédrin, battus, puis relâchés. Il ne reste plus au narrateur qu’à tirer la conclusion finale, ce qu’il fait en 5,42 : « Chaque jour, au Temple et à la maison, ils ne cessaient d’enseigner et d’annoncer la Bonne Nouvelle du Christ Jésus ». D’un point de vue narratif, ce verset montre la réalisation ou la poursuite du programme des Apôtres, programme déjà commencé en 4,2 (les Apôtres annonçaient la résurrection de Jésus d’entre les morts), et conséquemment la non-réalisation du programme des autorités religieuses (faire taire les Apôtres, en les tuant si nécessaire). Pourtant, entre 4,2 et 5,42, les Apôtres ont dû surmonter plusieurs tentatives visant à mettre un terme à ce programme. Les deux arrestations, les interdictions de parler et d’enseigner, les menaces de mort et les sévices physiques n’ont pas su freiner l’annonce de la Bonne Nouvelle. La ressemblance entre 4,2 et 5,42 se vérifie

¹⁰⁷ Selon Tannehill, la construction des vv. 38-39 — avec leur opposition *si des humains // si de Dieu* — laisserait entendre que Gamaliel n’est pas neutre mais fait sienne l’interprétation selon laquelle l’œuvre des Apôtres est *de Dieu* : « [...] Gamaliel shifts from the conditional sentence with *ἐάν* and subjunctive to *εἰ* and indicative. The latter construction often, as here, comes close to the causal meaning ‘since’. The shift in construction suggests that ‘this purpose’ really is from God, showing that the implied author’s view is being placed in the mouth of Gamaliel » (*The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. vol. Two, p. 67*).

également du point de vue : 1- du *lieu* (le Temple)¹⁰⁸, 2- des *personnages* (les Apôtres¹⁰⁹), 3- de l'*action réalisée* (« enseigner et annoncer » en 4,2 ; « enseigner et annoncer la Bonne Nouvelle » en 5,42) et, finalement, 4- du *contenu* des paroles dites par les Apôtres (« enseigner et annoncer en Jésus la résurrection des morts » (4,2) et « enseigner et annoncer la Bonne Nouvelle de Jésus Christ » (5,42)).

Nous pouvons maintenant clore notre développement sur la double intervention de l'Ange et de Gamaliel, en formulant les six remarques suivantes.

- 1- Le récit de la libération des Apôtres par l'Ange du Seigneur (vv. 19-26) et celui de l'intervention de Gamaliel (vv. 34-39) constituent deux ajouts importants qui distinguent la péricope Ac 5,12-42 de celle d'Ac 4,5-22.
- 2- Ces deux ajouts comportent une dimension fortement théo-logique. Aux vv. 19-26 il s'agit d'une intervention indirecte de Dieu *via* un intermédiaire qui parle en son nom et agit en son nom (théo-logie indirecte). Aux vv. 34-39, la finale de l'intervention de Gamaliel ou, si l'on préfère, sa conclusion, est également théo-logique. Elle porte sur ce que Dieu veut ou ne veut pas, autrement dit sur la réalisation du plan de Dieu (voir la double utilisation du terme θεός). En conséquence, si le discours de Pierre en Ac 5,29-32 est, comme nous l'avons montré, un discours théo-logique, celui-ci se trouve inséré dans un contexte qui est lui-même théo-logique.
- 3- La double intervention de l'Ange et de Gamaliel nous conduit à dégager la tendance suivante : plus l'hostilité des autorités religieuses croît — et nous avons montré que cette croissance se vérifie à mesure que le lecteur progresse dans sa lecture des

¹⁰⁸ Bien que le terme *ιερόν* soit absent de 4,2, il est manifeste que l'action se déroule au Temple de Jérusalem. Quant à Ac 5,42 il comporte un ajout par rapport à 4,2 puisqu'il est question du Temple et de la maison (*καὶ κατ' οἶκον*).

¹⁰⁹ En 4,2 il est question de Pierre et Jean, tandis qu'en 5,42 il s'agit des Apôtres en général.

chapitres 3 à 5 —, plus l'intervention de Dieu est nécessaire. Toutefois, celle-ci se présente par le biais d'intermédiaires (un Ange et un pharisien)¹¹⁰.

- 4- Tant l'intervention de l'Ange que celle de Gamaliel ont comme caractéristique principale de permettre la poursuite du récit en faisant échec au plan des autorités religieuses. L'Ange assure la remise en liberté des Apôtres afin de leur permettre d'annoncer la Bonne Nouvelle dans le Temple, ce qui s'oppose à la volonté des autorités exprimée en 4,17-18.30.33. Gamaliel, grâce à son discours, évite aux Apôtres la peine de mort (5,33) — ce qui mettrait un terme au récit — et leur permet de poursuivre l'annonce de la Parole (5,42). Les deux interventions, celle de l'Ange et de Gamaliel, jouent donc, narrativement parlant, un rôle semblable.
- 5- Concernant le discours de Gamaliel, nous devons être attentif au fait que celui-ci a comme particularité de s'écarter, du moins à première vue, de l'objet principal qui polarise l'attention des autorités religieuses. Alors que les autorités veulent empêcher les Apôtres d'enseigner ou d'annoncer le nom de Jésus, l'intervention de Gamaliel ne porte pas directement sur cette question. Il ne parle pas du danger que représente l'annonce du nom de Jésus, mais plutôt du danger de s'opposer à Dieu et à la réalisation de son plan (5,39). En d'autres termes, son intervention n'est pas d'abord christologique mais bien théo-logique. Il y a ici comme un glissement ou, plus précisément, un « recentrement » de la perspective. Gamaliel invite ses coreligionnaires à voir plus large en leur montrant que l'action des Apôtres annonçant le nom de Jésus — discours christologique — exige d'être située à l'intérieur de plan de Dieu — discours théo-logique —. Cet enseignement des Apôtres — au-delà de son contenu — fait-il ou non partie du vouloir de Dieu ou de son plan ? Pour Gamaliel, c'est là la seule vraie question. En disant cela, nous voyons comment Gamaliel évoque, à sa manière, la tendance déjà observée au chapitre III à propos de la christologie, à savoir que celle-ci ne prend tout son sens qu'à l'intérieur du discours théo-logique¹¹¹. Et dès lors qu'il est question du plan de Dieu, il faut compléter l'affirmation faite précédemment au numéro 2 et dire que l'intervention de Gamaliel — et on pourrait en dire autant de celle de

¹¹⁰ Voir B. DEHANDSCHUTTER, « La persécution des Chrétiens dans les Actes des Apôtres », p. 541-546 [p. 543 en particulier]. Concernant la thèse de cet auteur, notre seule réserve porte sur l'affirmation selon laquelle l'impossibilité pour les hommes d'arrêter l'activité des disciples est le fruit de *l'Esprit* et de *Dieu*. À notre avis, l'Esprit et Dieu ne peuvent pas être placés sur le même pied. L'Esprit, comme les autres intermédiaires mentionnés dans les Actes, est donné *par* Dieu. De sorte que si l'Esprit guide le développement du message chrétien dans le monde, c'est parce que Dieu, le premier, l'a donné ou versé.

¹¹¹ Voir Chap. III, p. 336-339.

l'Ange — permet non seulement au récit de se poursuivre mais surtout au plan de Dieu de s'accomplir ou, à tout le moins, de progresser.

- 6- L'examen des diverses scènes qui entourent les deux discours de Pierre et en constituent le contexte immédiat (notamment la scène où l'on voit la communauté en prière ainsi que celle décrivant l'intervention de l'Ange du Seigneur et de Gamaliel), nous conduit à formuler une dernière remarque à propos de la manière dont la christologie et la théo-logie s'articulent l'une sur l'autre. Si l'on s'en tient à la seule christologie des discours, on constate que celle-ci s'organise autour d'un certain nombre de thèmes comme, par exemple, la condamnation à mort de Jésus par les Juifs (4,10 ; 5,30), sa résurrection-exaltation d'entre les morts (4,10 ; 5,30-31), la guérison de l'infirmes opérée par son nom (4,10), le salut et le pardon des péchés accordés aux hommes (4,12 ; 5,31). Même si notre recherche a pour but de montrer la place fondamentale qu'occupe la théo-logie dans les discours d'évangélisation, il reste que ceux-ci développent un contenu christologique important.

2.4.5. La transmission de l'information

Si l'on considère maintenant les personnages qui transmettent l'information au sujet de Jésus de Nazareth, nous constatons qu'il s'agit, au premier chef, de Pierre *via* ses discours (4,8-12 ; 5,29-32) et aussi, dans une moindre mesure, du narrateur (5,33.42). Quant aux autorités religieuses, elles cherchent par tous les moyens à empêcher cette transmission d'informations.

Mais ces actions opposées — parler / réduire au silence — prennent un sens particulier dès lors qu'on cherche à les comprendre à la lumière des deux affirmations auxquelles l'analyse du contexte nous a conduit : l'une touchant la double intervention de Dieu, par l'intermédiaire de l'Ange et de Gamaliel, grâce à laquelle les Apôtres disent ce

qu'ils ont à dire à propos de Jésus ; l'autre tirée de la prière des Apôtres (4,24-30), voulant que Dieu lui-même s'exprime par la bouche d'intermédiaires qui ont reçu l'Esprit. Ces deux affirmations théo-logiques conditionnent le sens des discours d'une double manière.

Premièrement, si l'intervention de Dieu permet aux Apôtres d'enseigner le nom de Jésus de Nazareth et sa résurrection des morts, le lecteur doit en conclure que cette annonce est conforme à ce que Dieu veut. Ainsi, ce qui, pour le lecteur, valide le programme des Apôtres qui enseignent et annoncent le nom de Jésus, ce n'est pas seulement le fait qu'ils soient libérés à deux reprises, mais c'est plutôt parce que derrière les intermédiaires qui permettent ces deux libérations, c'est-à-dire l'Ange et Gamaliel, le lecteur sait que c'est Dieu lui-même qui agit. Et si Dieu met en œuvre des moyens pour que les Apôtres soient libérés et parlent de Jésus, c'est donc, d'une part, qu'il acquiesce à la réalisation de ce programme et, d'autre part, qu'il se désolidarise du programme des autorités religieuses. Du point de vue de la narration, nous voyons donc que les discours de Pierre, avec la part de christologie qu'ils comportent, dépendent directement du vouloir de Dieu ou du plan de Dieu. La théo-logie est donc en quelque sorte antérieure ou première par rapport à la christologie puisque, sans le vouloir de Dieu, exprimé par la double libération des Apôtres, il n'y aurait tout simplement pas eu de discours christologique ou d'annonce de Jésus.

Deuxièmement, la prière de la communauté apostolique a appris au lecteur que Dieu s'exprime par la bouche d'intermédiaires remplis d'Esprit. C'est du moins le cas de David

qui, dans la prière, sert à exemplifier ce principe (4,25). Le lecteur sait aussi que désormais les Apôtres, dont Pierre, ont également reçu l'Esprit, une première fois en Ac 2 et une seconde fois en 4,31. Remplis d'Esprit Saint, les Apôtres ont donc la capacité de transmettre ce que Dieu veut dire. D'où là conclusion : ce que les Apôtres enseignent, c'est-à-dire autant ce qui porte sur Jésus (christologie) que sur Dieu lui-même (théo-logie), est conforme à ce que Dieu veut. C'est donc Dieu qui permet aux Apôtres, c'est-à-dire à des intermédiaires humains ayant reçu l'Esprit, de bien parler de lui et de Jésus. Une fois de plus, c'est la crédibilité des personnages qui est évoquée ici. Le récit présente et construit, en la personne des Apôtres, des personnages fortement crédibles — et dont il faut écouter ce qu'ils ont à dire — puisque le lecteur sait que Dieu s'exprime par eux.

Ainsi, nous constatons la place de première importance qu'occupe la théo-logie dans le contexte des deux discours étudiés, ainsi que le double mouvement qui l'anime. Un premier mouvement porte sur *l'action* même d'annoncer et d'enseigner (Dieu veut que les Apôtres parlent, entre autres choses, de Jésus), auquel se greffe un second mouvement qui porte sur le *contenu* du message transmis (Dieu permet à ses intermédiaires de bien parler de lui et de Jésus).

2.4.6. Unité d'Ac 3—5

Au point de départ de ce chapitre, nous avons affirmé la nécessité de ne pas établir de coupure tranchée entre le discours de Pierre qui fait suite à la guérison de l'infirmes de naissance (Ac 3) et les deux discours suivants prononcés devant le Sanhédrin (Ac 4,8-12 ; 5,29-32). Les analyses faites jusqu'à présent montrent en effet que les chapitres 3—5 des Actes comportent une série d'actions/réactions qui s'enchaînent les unes aux autres de manière tout à fait cohérente. Cet enchaînement peut être synthétisé dans le tableau suivant :

Tableau 4.22

ACTES 3		
<i>récit</i>		
situation initiale :	En montant au Temple, Pierre et Jean rencontrent un infirme de naissance . (1)	Celui-ci pose une première...
action :	il demande une aumône... (3),	qui provoque, de la part des Apôtres une ...
action :	« Au nom de Jésus Christ, marche (4).	La guérison conduit l'infirmes à une nouvelle
action :	Il entra dans le Temple en louant Dieu (8).	La guérison conduit la foule à une...
réaction :	de stupéfaction et de désorientation... (9)	qui suscite, de la part de Pierre, une...
<i>discours</i>		
explication :	« Pourquoi vous étonnez-vous... » (12-26)	L'explication suscite chez les autorités religieuses une...
ACTES 4		
<i>récit</i>		
réaction :	« Ils étaient excédés... » (2)	qui, à son tour, provoque une...
action :	Ils les firent mettre en prison. (3)	L'interrogatoire du lendemain débute par une...
question :	« À quel nom avez-vous eu recours ». (7)	Cette question permet à Pierre de donner une...
<i>discours</i>		
explication :	« Chefs du peuple et anciens... ». (9-12)	Les chefs donnent un 1 ^{er} verdict qui prend la forme d'une...
interdiction	d'enseigner le nom de Jésus (17-18).	Cette interdiction n'est pas respectée puisque nous avons droit, de la part des autorités religieuses, à une nouvelle...

ACTES 5		
<i>récit</i>		
réaction :	Ils furent remplis de fureur (17)	Cette réaction conduit, de la part des chefs, à une nouvelle
action :	Ils les jetèrent en prison (18)	L'interrogatoire qui suit comporte une...
question :	voulez-vous faire retomber le sang... (28)	Pierre prononce un discours qui prend la forme d'une...
<i>discours</i>		
explication :	« Il faut obéir à Dieu ». (29-32)	Les chefs donnent un 2 ^e verdict qui prend la forme d'une...
punition :	ils projetaient de les faire mourir (33).	La punition est commuée en châtiment corporel et l'interdiction de prononcer le nom de Jésus est renouvelée.
situation finale :	Chaque jour, au Temple [...] ils ne cessaient d'enseigner la Bonne Nouvelle de Jésus Messie (42).	

Cette brève présentation du contenu des chapitres 3 à 5 permet de voir l'unité narrative des trois chapitres. Mais sur quoi porte exactement cette unité ? Certes, nous avons dit que c'est la guérison de l'infirmes et le discours de Pierre (3,12-26) qui deviennent l'occasion, pour les autorités religieuses, d'imposer le silence aux Apôtres et, pour ceux-ci, d'annoncer la Bonne Nouvelle (4,9-12 et 5,29-32)¹¹². L'infirmes de naissance demeure donc virtuellement présent à l'ensemble des chapitres 3 —5 comme la cause, parfois immédiate (Ac 4), parfois plus lointaine (Ac 5), qui fait progresser l'action. À la suite du discours d'Ac 3, on remarque que chacun des deux discours suivants — ceux des chapitres 4 et 5 — se trouve encadrés, d'un côté par les menaces des autorités religieuses (« [...] et ils mirent

¹¹² Tannehill, a donc raison de dire que « The first hearing before the Sanhedrin continues the development of the paradigmatic significance of the healed lame man. The question of the Sanhedrin in 4 :7 borrows the language previously used by Peter in connection with the healing, [...] thereby connecting this

les mains sur eux et les placèrent (les Apôtres) en prison », (4,2.3) et « Se levant, le grand-prêtre et son entourage [...] mirent les mains sur les Apôtres et les placèrent en prison publique », (5,17-18)) et, de l'autre côté, par l'interdiction d'enseigner le nom de Jésus (« Ils leur enjoignirent fermement de ne pas prononcer ni enseigner le nom de Jésus » (4,18) et « [...] ils [leur] enjoignirent de ne pas parler au nom de Jésus » (5,40b)).

Tableau 4,23

Ac 3	Ac 4	Ac 5
guérison — discours	menaces — discours — interdiction	menaces — discours — interdiction

Par ailleurs, l'affirmation faite en 3,22-23 à propos de l'action de Dieu suscitant, en la personne de Jésus de Nazareth, un prophète semblable à Moïse, semble avoir des incidences sur la compréhension de l'ensemble des chapitres 4 et 5. On se rappellera en effet que si Dieu suscite le prophète Jésus, c'est pour que celui-ci soit d'abord « écouté » (v. 22). Il est d'ailleurs précisé que la « non écoute » du prophète entraînera, pour ceux qui s'en rendront coupables, le rejet du peuple (v. 23). Cette annonce, et la menace qui lui est assortie, prennent donc un sens éminemment concret aux chapitres 4 et 5, dans la mesure où les autorités religieuses, en tant qu'elles sont une portion du peuple d'Israël, semblent justement se situer du côté des « non-écoutants ». Après avoir observé ce que font les

scene to the preceding narrative and providing a perfect setup for Peter's disclosure of the full meaning of the healing » (« The Composition of Acts 3—5 », p. 224).

Apôtres et entendu ce qu'ils disent, les autorités religieuses manifestent une opposition qui va en s'accroissant¹¹³. Le discours d'Ac 3 se présente donc comme le point de départ d'une opposition qui, prenant des proportions toujours plus grandes, atteindra un point culminant avec le martyre d'Étienne (Ac 7). Bref, les deux discours d'Ac 4 et 5 s'inscrivent dans cette histoire de l'opposition progressive des Juifs à la prédication apostolique, histoire qui aura démarré en Ac 3 par la guérison d'un infirme.

Cela dit, la première réaction du lecteur pourrait être de conclure que la « non-écoute » et le « non-accueil » des autorités juives portent essentiellement sur Jésus. C'est lui qui n'aurait pas été reconnu. Sans doute une telle affirmation est-elle vraie. Mais est-elle complète ?

Dans la mesure où l'on accepte le résultat des analyses qui précèdent, il nous semble beaucoup plus juste de dire que ce qui est rejeté — ou « non-écouté » — c'est Jésus, mais Jésus en tant qu'il est un personnage *situé* par rapport à Dieu¹¹⁴. Car, en définitive, ce que les autorités n'acceptent pas, est-ce vraiment Jésus, pris pour lui-même ? Ou n'est-ce pas plutôt Jésus en tant qu'il est le prophète semblable à Moïse *envoyé par Dieu* (3,22) ? Jésus en tant qu'il est *glorifié/ressuscité par Dieu* (3,13.15 ; 4,10 ; 5,30.31) ? Jésus en tant qu'il est l'objet de la prédication de *tous les prophètes de Dieu* (3,24) ? Jésus en tant qu'il doit

¹¹³ Voir p. 474-476.

¹¹⁴ Voir p. 472.

demeurer au ciel jusqu'au temps de la restauration de tout *ce dont a parlé Dieu* (3,21)? Jésus en tant que *Dieu* lui donne de participer ou coopérer au salut (4,12. 5,31) ? Jésus que Dieu fait passer de l'état de « pierre méprisée à celui de « tête de l'angle » (4,11) ? etc.

La lecture du discours d'Ac 3 a permis de montrer que Dieu avait agi dans un passé lointain (il a parlé par les prophètes) et récent (il a ressuscité Jésus), mais aussi qu'il agirait dans le futur (il restaurera tout et enverra Jésus à nouveau). Entre ces deux pôles, c'est-à-dire le passé (lointain et récent) et le futur, nous avons montré que, puisque Dieu s'exprime par tous ceux qui reçoivent l'Esprit prophétique, il doit donc encore, dans le présent, poursuivre cette activité particulière qui consiste à s'exprimer par la bouche d'intermédiaires¹¹⁵. En resituant le discours d'Ac 3 dans son contexte, nous constatons que l'action de Dieu, dans le présent, ne se limite pas aux diverses prises de paroles par la bouche des « ayant-reçu-l'Esprit ». Donnons quelques exemples. Si le Nom de Jésus est à l'origine de la guérison de l'infirmes (3,1-10), n'est-ce pas parce que Dieu a d'abord glorifié/ressuscité son Messie ? On imagine mal, en effet, qu'un mort — qui serait demeuré dans la mort — puisse être l'auteur d'une guérison. Et si le local où les Apôtres sont réunis pour « prier Dieu » (ἦραν φωνὴν πρὸς τὸν θεὸν καὶ εἶπαν 4,24) est rempli de l'Esprit Saint (καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες τοῦ ἁγίου πνεύματος 4,31), n'est-ce pas parce que Dieu a entendu la prière des Apôtres et a répandu l'Esprit ? Et, si les Apôtres sont délivrés de leur prison, n'est-ce pas

parce que Dieu a envoyé son Ange (5,19-20) ? N'est-ce pas aussi parce que Dieu agit dans le présent que Gamaliel signale le danger de s'opposer à lui en voulant faire périr les Apôtres (5,33-39) ? De plus, n'est-ce pas parce que Dieu agit encore dans le présent de l'histoire racontée, que « tout le monde » (πάντες) peut lui « rendre gloire » (ἐδόξαζον τὸν θεόν) (4,21) ? Bref, les chapitres 3 à 5 montrent à l'évidence que Dieu continue d'agir dans la communauté. L'action de Dieu englobe donc le passé, le présent et le futur, et le lecteur découvre que, dans le présent, l'action divine est multiforme (il exauce les prières, donne l'Esprit, libère les prisonniers, donne l'assurance de témoigner, etc). En d'autres termes, l'examen des chapitres 3 à 5 des Actes révèle qu'il y a bel et bien, pour reprendre la terminologie de l'analyse narrative, une *intrigue* de l'histoire de Dieu qui chapeaute l'ensemble de ces chapitres, et qu'à l'intérieur de celle-ci, Jésus occupe une place de premier plan.

2.4.7. Conclusion

Les cinq paragraphes qui suivent non seulement résument le résultat de la lecture du discours d'Ac 5,29-32 dans son contexte immédiat, mais ils incluent également un certain nombre de remarques sur l'ensemble Ac 3—5 dans lequel les deux discours étudiés dans ce chapitre sont insérés.

¹¹⁵ Voir p. 478-479.

- 2.4.7.1. Il a été démontré que le thème de l'opposition ou du conflit entre les autorités religieuses et les Apôtres était fort important dans l'ensemble Ac 3—5. Ce conflit a tendance à s'exacerber à mesure que le récit progresse (2.4.1). Les motifs de cette hostilité sont donnés en 4,2 et en 4.7. Ces deux versets révèlent que ce qui est en jeu c'est l'annonce de la résurrection de Jésus par Dieu (4,2) et aussi *l'origine* de la guérison de l'infirmes de naissance (4,7). Plus fondamentalement, nous avons vu que les autorités veulent empêcher la communication d'information au peuple, tout particulièrement que c'est par le Nom de Jésus, ressuscité par Dieu, que l'infirmes se trouve guéri. Quant aux Apôtres, ils veulent à tout prix communiquer cette information. Les vv. 4,20.31.33 montrent l'échec de l'interdiction lancée par les autorités religieuses (2.4.2).
- 2.4.7.2. Entre Ac 4,4-22 et Ac 5,17-42, qui sont les deux péripécies dans lesquelles se trouvent insérés les discours d'évangélisation, nous avons vu que l'auteur impliqué a intercalé une prière. Celle-ci est d'importance puisque : 1- elle s'adresse explicitement à Dieu (4,24) ; 2- elle affirme que Dieu s'exprime par la bouche d'intermédiaires qui, comme David, ont reçu l'Esprit Saint (4,25) ; 3- elle formule deux demandes dont l'une porte sur la capacité d'annoncer la Parole avec assurance et l'autre de réaliser des « guérisons, signes et prodiges » (4,29-30). La suite du récit va montrer — voir 4,31.33 et 5,12-16 — que Dieu a répondu affirmativement aux prières de la communauté.
- 2.4.7.3. Le contexte dans lequel est inséré Ac 5,29-32 comporte deux scènes particulièrement importantes à cause de leur forte implication théo-logique : 1- l'une décrivant l'intervention de l'Ange qui libère les Apôtres retenus prisonniers (vv. 19-26) et 2- l'autre rapportant les propos tenus par Gamaliel devant le Sanhédrin.
- À propos de l'Ange, nous avons vu que l'intervention de ce personnage, agissant à titre d'intermédiaire *de Dieu*, permet au récit de continuer. En libérant les Apôtres et en leur donnant l'ordre de parler, il vient contrecarrer le projet des autorités qui veulent retenir les Apôtres en prison et les empêcher de parler. L'opposition entre le vouloir de Dieu et celui des autorités est fortement soulignée (2.4.4 et tableau 4,20).
- Concernant l'intervention de Gamaliel, nous pouvons retenir trois choses. La première, qui est la plus évidente, c'est que la conclusion à laquelle il aboutit est fortement théo-logique (vv. 38-39, voir 2.4.4). La deuxième, c'est que,

narrativement parlant, Gamaliel joue, tout comme l'Ange, le rôle d'intermédiaire théo-logique qui, par ses actes et ses propos, permet la poursuite du récit. La troisième touche le contenu des paroles dites par Gamaliel. Son intervention déplace la problématique ou plutôt recentre celle-ci sur le personnage de Dieu. Alors que les autorités sont préoccupées de l'annonce de Jésus et de sa résurrection parmi le peuple, Gamaliel, lui, s'interroge plutôt sur le danger de s'opposer à Dieu et à son plan de salut. Est-ce que l'enseignement des Apôtres, dans ses dimensions théo-logiques et christologiques, fait partie du *vouloir de Dieu* ? Voilà pour Gamaliel la seule question importante.

- 2.4.7.4. Retenons également comme une conclusion importante le fait que l'action de Dieu, par la médiation de l'Ange et de Gamaliel, permet au récit de se poursuivre et que, très concrètement, cette poursuite se traduit par l'annonce du Nom de Jésus. D'où il faut comprendre que la transmission des discours de Pierre *avec la part christologique qu'ils comportent* dépend ultimement du vouloir de Dieu qui rend possibles ces discours. Sans le vouloir de Dieu, manifesté par la double libération des Apôtres, l'annonce de Jésus Christ n'aurait pas été possible. De plus, la prière adressée à Dieu (vv. 24-30) a appris au lecteur que Dieu s'exprime par la bouche de personnages qui sont habités par l'Esprit. Or, puisque Pierre et les Apôtres ont reçu cet Esprit, il s'ensuit que leur parole, qu'elle soit théo-logique ou christologique, est conforme à ce que Dieu veut. C'est Dieu qui donne ce qu'il faut aux Apôtres pour que ceux-ci puissent bien parler à son sujet.
- 2.4.7.5. La lecture des chapitres 3—5 montre à quel point ceux-ci sont unifiés par une série d'actions/réactions qui s'enchaînent rigoureusement les unes aux autres (tableau 4.22). Nous avons montré que si le rejet des Apôtres par les autorités religieuses va en s'accroissant, ce rejet ne porte pas seulement sur le contenu christologique des discours. Ce que les autorités refusent touche en effet autant la théo-logie que la christologie, c'est-à-dire, par exemple, Jésus le prophète semblable à Moïse et *envoyé par Dieu* (3,22), Jésus *ressuscité/glorifié par Dieu* (3,13.15 ; 4,10 ; 5,30.31), Jésus à propos duquel tous les prophètes *de Dieu* ont parlé (3,24), Jésus en tant que *Dieu* lui donne de coopérer au salut (4,12 ; 5,31). Bref, l'examen d'Ac 3—5 a révélé que l'intrigue développée par ces chapitres est celle de *l'histoire de Dieu*, dans laquelle le personnage Jésus occupe une place prépondérante.

3. Conclusion

Les pages précédentes ont permis d'étudier les deux petits discours prononcés par Pierre aux chapitres 4 et 5 des Actes. À cause peut-être de leur brièveté, ces discours ont été négligés par les interprètes. On considère souvent qu'ils ne font que reprendre, sans grande originalité, quelques-uns des thèmes déjà développés dans les deux plus longs discours qui précèdent (2,14-40 et 3,12,26). Pourtant, ces discours apportent du neuf, du moins quant à la manière dont la figure narrative de Dieu est caractérisée. Ce sont ces éléments plus « nouveaux » que la présente conclusion tentera de souligner.

Toutefois, avant de les présenter, une double remarque s'impose. La première a pour but de rappeler que les discours d'Ac 4,8-12 et 5,29-32 se situent dans le cadre plus large que constituent les chapitres 3 à 5 des Actes. Au point de départ des deux discours, il y a l'événement de la guérison du boiteux et le discours d'évangélisation prononcé par Pierre (3,12-26). Ce sont ces deux événements — guérison et discours du chapitre 3 — qui provoquent la poursuite du récit avec, entre autres, la réaction négative des autorités religieuses, la mise en prison des Apôtres et les explications de Pierre devant les chefs religieux. La seconde remarque veut simplement rappeler que le langage théo-logique utilisé dans les deux discours n'est pas le même. Alors que ce langage est essentiellement implicite en Ac 4,8-12, celui utilisé en Ac 5,29-32 est beaucoup plus explicite puisque chacun des versets de ce discours comporte le titre $\theta\epsilon\omicron\varsigma$.

Cela dit, on doit reconnaître que l'une des particularités importantes des deux discours étudiés dans ce chapitre concerne les relations entre ces deux personnages que sont les Apôtres et les autorités religieuses. Dès le départ, on observe une très nette opposition entre ces deux groupes, une opposition qui s'exacerbe au fur et à mesure que l'action du récit progresse. On a d'ailleurs pu constater que les deux discours comportaient un nombre important de couples antithétiques utilisés pour décrire l'action des Apôtres *versus* l'action des autorités religieuses. Ce qu'il faut surtout retenir pour notre propos, c'est que cette opposition porte pour une part importante sur la théo-logie ou, plus précisément, sur la manière de comprendre le personnage Dieu et sur ce qu'il fait à l'endroit de Jésus. Bref, la source de l'opposition entre les Apôtres et les autorités religieuses provient de deux manières divergentes de comprendre et d'interpréter le personnage Dieu. Cette divergence est particulièrement mise en relief lorsqu'il est question de dégager le sens du « signe » (σημεῖον, 4,16) de la guérison du boiteux, une guérison dont nous avons montré l'enracinement théo-logique. Ce conflit d'interprétation est à la fois étrange et ironique puisque le récit montre au lecteur que ce sont les spécialistes de la religion juive — en termes narratifs : les spécialistes du personnage Dieu — qui se révèlent, tant par leurs propos que par leurs gestes, les moins compétents lorsqu'il s'agit de comprendre ce personnage. Or, affirmer que les Apôtres et les autorités religieuses proposent deux interprétations opposées du personnage Dieu, c'est déjà identifier un élément indirect de

caractérisation, à savoir que Dieu est une figure devant laquelle les autres personnages — Apôtres et autorités religieuses — doivent *se positionner*. Manifestement, on ne peut pas être neutre devant le personnage Dieu.

Par ailleurs, Dieu n'est pas neutre lui non plus. Face aux deux personnages qui prétendent s'exprimer *à son propos* et *en son nom*, Dieu prend nettement position en faveur de l'interprétation donnée par le groupe apostolique. Ce « préjugé favorable » envers les Apôtres, Dieu le manifeste d'une double manière, c'est-à-dire par l'intermédiaire de l'action de l'Ange qui ouvre les portes de la prison où sont enfermés les Apôtres et par l'intervention de Gamaliel qui permet aux Apôtres d'éviter la peine capitale. Cette double intervention est révélatrice d'un autre trait de la figure narrative de Dieu : il manifeste sa volonté d'agir de telle manière que le récit puisse se poursuivre.

On peut préciser davantage en rappelant que c'est en vertu de cette intervention divine que les Apôtres peuvent continuer leur principale activité qui est de *témoigner* ou, si l'on préfère, de *communiquer de l'information*. Or, il a été démontré que le témoignage apostolique portait entre autres sur Dieu, c'est-à-dire sur ce qu'il accomplit directement (résurrection/exaltation de Jésus, don de l'Esprit, etc) et indirectement (pardon des péchés par l'intermédiaire de Jésus). La portée du témoignage apostolique est à la fois théo-logique *et* christologique. De plus, ce témoignage se fait avec l'assistance de l'Esprit Saint que Dieu a donné aux Apôtres. D'où un nouveau trait de la figure narrative de Dieu : celui-ci, en

intervenant de telle manière que le récit puisse continuer, permet aux Apôtres de parler — et de *bien* parler — de lui et de cette autre figure narrative en faveur de laquelle il a massivement agi, Jésus de Nazareth. C'est une caractéristique du Dieu des discours d'évangélisation que d'être un personnage qui veut que l'on parle de lui. La figure narrative de Dieu met tout en œuvre pour que ce qu'il *est* et ce qu'il *fait* soient connus.

Précisons maintenant quelques autres éléments de caractérisation du personnage Dieu. Tout d'abord, que le discours d'Ac 4 fait le lien entre Dieu et le thème du salut — celui du boiteux d'abord (4,9-10) puis celui de toute personne ensuite (4,11) — et ce salut fait partie du vouloir de Dieu (« il faut être sauvé » (δεῖ σωθῆναι), 12b). De plus, bien que Dieu demeure la source ultime du salut, le discours montre que celui-ci s'opère désormais par l'intermédiaire de Jésus ressuscité *par Dieu* et mis à la tête de l'angle *par Dieu*. En d'autres termes, pour réaliser le salut, Dieu passe par le personnage Jésus à l'endroit duquel il a posé des actions lui permettant d'exercer cette activité salvifique. La lecture de 4,12 a d'ailleurs permis de confirmer l'affirmation faite dans le discours à la Pentecôte (2,21) à propos du « Seigneur qui sauve ». Désormais il y a deux personnages qui peuvent porter ce titre — le *Seigneur Dieu* et le *Seigneur Jésus* — et ces deux personnages ont en commun de poser une action identique, celle qui consiste à *sauver*. En conclusion, retenons que Dieu est une figure narrative qui *veut* le salut des personnes et qui *réalise effectivement* ce salut par l'intermédiaire de Jésus de Nazareth. Retenons également que cette action particulière

de Dieu est doublement médiatisée. Elle l'est par l'intermédiaire du personnage Jésus, mais elle l'est aussi par l'intermédiaire des Apôtres qui « sauvent » l'infirmes de naissance en invoquant le « Nom de Jésus » fait « Sauveur » par Dieu.

Un principe très semblable se vérifie dans le discours d'Ac 5, mais cette fois à propos du pardon des péchés (5,31). Si cette fonction appartient en propre à Dieu, il est clair qu'en vertu de son exaltation par Dieu (v. 31), Jésus de Nazareth, fait « initiateur » et « sauveur », participe désormais à cette fonction. En conclusion, retenons que chacun des discours permet de caractériser la figure narrative de Dieu en présentant deux de ses volontés qui, d'un point de vue thématique, demeurent apparentées, à savoir la volonté de *sauver* et la volonté de *pardoner les péchés*.

Une autre caractéristique du personnage Dieu bien attestée dans le discours d'Ac 5 est qu'il exige l'« obéissance » (5,29.32). Cette obéissance, qui s'oppose à celle due aux hommes, porte sur un domaine précis : la réalisation du plan de salut de Dieu. Or, ce plan se réalise concrètement par les actions dont Dieu est le sujet, par exemple, lorsqu'il exalte Jésus, lorsqu'il accorde le pardon des péchés, lorsqu'il donne l'Esprit Saint, lorsqu'il s'assure que les Apôtres puissent continuer leur témoignage. Bref, Dieu se présente comme une figure narrative qui a un plan qu'il entend réaliser et qui prend les moyens nécessaires pour y arriver.

CHAPITRE V

Le discours de Pierre chez Corneille (Ac 10,34-43)

1. Introduction et précision méthodologique

Des deux discours prononcés par Pierre devant les autorités religieuses d'Israël (4,8-12 et 5,29-32) nous passons maintenant à celui que l'Apôtre adresse à Corneille et sa maisonnée. Avant d'entreprendre l'analyse du texte proprement dit, deux remarques s'imposent.

1.1. Préparation de l'ouverture missionnaire d'Ac 10,1—11,18

La première remarque concerne la narration des Actes. Il ne faut pas perdre de vue qu'entre le début du chapitre 6 et le début du chapitre 10 plusieurs événements d'importance majeure se sont déroulés. Alors que l'hostilité croissante des autorités juives rend de plus en plus problématique l'annonce de la Bonne Nouvelle en milieu juif, on assiste, à partir du chapitre 6, à un déplacement, discret mais progressif, de l'activité missionnaire en direction des non-Juifs ; un déplacement qui sera d'ailleurs achevé avec le baptême de Corneille et

des siens¹. Sans entrer dans les détails, signalons quelques-unes des grandes étapes qui jalonnent cette ouverture progressive de la mission.

- 1.1.1. La première, racontée au début du chapitre 8, se situe dans le sillage de la persécution contre l'Église de Jérusalem, lorsque les croyants se dispersent en Judée et en Samarie (8,1-4). À partir de là, Philippe se met à annoncer « la Bonne Nouvelle du règne de Dieu et du nom de Jésus Christ » en Samarie (εὐαγγελιζομένῳ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, voir 8,4-25). Cette nouvelle étape constitue une avancée non seulement géographique (voir Ac 1,8) mais aussi religieuse. Le lecteur impliqué, surtout s'il a lu la première partie de l'ouvrage à Théophile (voir Lc 9,52-55), sait à quel point l'antagonisme entre Juifs et Samaritains était profond ; les deux groupes religieux étant séparés par un schisme religieux qui durait depuis le retour d'Exil. La progression apparaît dès lors évidente puisque l'annonce de l'Évangile en Samarie constitue la première sortie du message chrétien hors du cadre strict du judaïsme où il a pris naissance. On sent alors très bien la progression. L'Évangile n'est plus seulement annoncé à Jérusalem mais bien dans tout le territoire palestinien (8.5.25.40 ; 9,31).
- 1.1.2. Le deuxième épisode qui traduit l'élargissement de l'annonce missionnaire se trouve dans le récit du baptême de l'eunuque éthiopien par Philippe (8,26-40). Qui est exactement ce haut fonctionnaire de la reine Candace ? Peut-être s'agit-il d'un Juif vivant en Éthiopie ou, plus probablement, d'un prosélyte, c'est-à-dire d'un Gentil converti au Judaïsme. Dans ce cas, l'intention de l'auteur impliqué semble évidente puisqu'il s'agit de montrer une nouvelle avancée de l'Évangile qui atteint des catégories de personnes de plus en plus éloignées de son point de départ. On observe d'ailleurs que la manière dont l'eunuque est caractérisé souligne deux traits qui le distinguent des Juifs. Tout d'abord, cet homme est un étranger, puisqu'il est Africain. Il réside en Éthiopie. Ensuite, il a subi une mutilation qui, selon la Loi juive, l'exclut de l'assemblée des fils d'Israël (Dt 23,1). Cet eunuque n'entre donc pas dans les cadres du judaïsme orthodoxe. Malgré ces obstacles, Philippe, obéissant

¹ D. L. MATSON, *Household Conversion Narratives in Acts. Pattern and Interpretation*, (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 123), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996. p. 92 ; B. R. GAVENTA, *From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the New Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1989, p. 122 ; J. B. TYSON, « The Gentile Mission and the Authority of Scripture in Acts », dans *New Testament Studies*, 33 (1987), p. 624.

aux ordres de l'Ange du Seigneur (v. 26) et de l'Esprit (v. 29), entreprend d'instruire l'eunuque avant de le baptiser.

- 1.1.3. Le récit de la conversion de Saul (9,1-31) joue également un rôle important dans la mesure où, lors du dialogue dramatique entre le Seigneur et Ananias, le Ressuscité annonce très clairement que Saul est celui par qui la Bonne Nouvelle sera annoncée « *aux nations païennes, aux rois et aux israélites* » (ἐνώπιον ἐθνῶν, v. 15). Ici, c'est toute la seconde partie des Actes qui est annoncée.

De toute évidence, ces épisodes préparent le lecteur à la visite de Pierre chez Corneille. Mais, si le récit des événements qui se déroulent à Césarée est si bien préparé par ce qui précède, c'est sans doute parce que ce récit joue un rôle fondamental dans la trame narrative des Actes. En fait, Ac 10—11 — improprement nommé « La conversion de Corneille »² — constitue un point tournant dans le processus qui conduit à l'accueil officiel des non-Juifs dans l'Église³. À partir d'Ac 10, l'auteur impliqué entreprend le récit de la

² On doit en effet se demander qui, de Pierre ou de Corneille, est celui qui subit la plus grande conversion. Est-ce Corneille qui reçoit le don de l'Esprit Saint suivi du baptême ? Ou n'est-ce pas plutôt Pierre qui, découvrant ce que Dieu veut, en vient à changer sa manière de percevoir les non-Juifs et sa manière d'agir vis-à-vis d'eux ? E. Erwin résume bien cette question lorsqu'il affirme : « Traditionally, we have viewed this biblical narrative as the conversion of Cornelius to Christianity. However, we may ask whether Luke [...] is emphasizing the conversion of the apostle to a spirit of impartiality as much as he is depicting the conversion of Cornelius » (« Acts 10:34-43 » dans *Interpretation*, 49 (1995), p. 179). Voir aussi D. L. MATSON, *Household Conversion Narratives in Acts*, p. 106. Certains ajoutent également que l'attitude de l'assemblée de Jérusalem décrite en 11,18 (« Ils se turent et glorifièrent Dieu... ») correspond à la conversion, non plus de Pierre, mais de l'Église. Commentant Ac 11,1-18, B. R. Gaventa souligne que « the conversion of the first Gentile required the conversion of the Church as well » (*From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the New Testament*, p. 109).

³ Certains auteurs parlent même de la première offre *corporative* ou collective du salut faite à des non-Juifs. Pointe dans cette direction le fait qu'au chapitre 15, alors que Pierre et Jacques se réfèrent aux événements qui se sont déroulés chez Corneille, il n'est jamais question de la conversion d'un individu mais bien d'un groupe. Voir l'utilisation des termes et expressions suivants : τὰ ἔθνη, (v. 7) ; αὐτοῖς, (v. 8) ; καὶ αὐτῶν, (v. 9) ; τὰς καρδίας αὐτῶν, (v. 9) ; κακεῖνοι, (v. 11). On pourrait également ajouter, comme argument

troisième et dernière étape du mandat missionnaire transmis aux Apôtres en 1,8 par le Ressuscité. Après avoir témoigné de la Bonne Nouvelle à *Jérusalem* (Voir les discours d'évangélisation prononcés en 2,14-41 ; 3,12-26 ; 4,8-12 et 5,29-32) puis *en Samarie* (8,14-17 ; 8,25 ; 9,31-32), il reste encore à annoncer l'Évangile à toutes les nations. Ce dernier pas sera franchi par Pierre, en Ac 10—11⁴.

1.2. Précision méthodologique

Notre seconde remarque porte, non pas sur la narration des Actes proprement dite, mais plutôt sur une question d'ordre méthodologique. Considérant que notre recherche entend préciser la nature et la fonction de la figure narrative de Dieu dans les discours d'évangélisation prononcés par Pierre, on peut se demander si notre démarche ne souffre pas d'une double lacune. La première peut se formuler ainsi : n'y a-t-il pas un risque de vouloir comprendre puis présenter la manière dont un auteur impliqué présente un personnage de son récit — la manière dont il le caractérise — en ne choisissant, dans la

supplémentaire, le fait qu'en 10,48 ce n'est plus Corneille qui invite Pierre à demeurer quelques jours à Césarée, mais bien *le groupe* qui vient d'être baptisé : τότε ἠρώτησαν αὐτὸν ἐπιμεῖναι ἡμέρας τινάς. Le dernier personnage qui apparaît au chapitre 10 est donc un personnage collectif, un « ils ». Sur l'offre corporative du salut dans les Actes, on consultera : D. L. MATSON, *Household Conversion Narratives in Acts*, p. 87 ; B. R. GAVENTA, *From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the New Testament*, p. 96-122 ; R. C. TANNHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. vol. Two : The Acts of the Apostles*, p. 128-145.

⁴ Le lien entre la finale d'Ac 1,8 (« Vous serez mes témoins [...] jusqu'aux extrémités de la terre ») et l'épisode de Césarée a été bien démontré, entre autres, par F. J. MATERA, « Acts 10:34-43 », dans *Interpretation*, 41 (1987), p. 62-63.

trame du récit, que quelques textes pris ici et là — les discours d'évangélisation — ? La question prend une acuité toute particulière lorsqu'on constate qu'entre le dernier discours étudié (Ac 5,29-32) et l'épisode de Césarée (10,1—11,18), c'est presque cinq chapitres des Actes que nous laissons volontairement dans l'ombre. La seconde lacune vise plus directement encore les discours des Actes. En effet, en passant directement d'Ac 5 à Ac 10, nous escamotons le plus long discours des Actes, celui prononcé par Étienne (7,2-53), dont le contenu est, de surcroît, profondément marqué par la théo-logie. Or, si l'analyse de la figure narrative de Dieu, limitée au seul discours, soulève au point de départ une question d'ordre méthodologique, le fait d'opérer une nouvelle sélection à l'intérieur même du corpus discursif risque d'apparaître encore plus suspect.

Deux remarques permettront d'atténuer les éventuelles conséquences négatives des choix auxquels nous avons dû nous résoudre. La première se veut un simple rappel des limites que comporte notre recherche. En effet, étudier la figure narrative de Dieu en se limitant aux seuls discours d'évangélisation prononcés par Pierre c'est, inévitablement, renoncer à faire une présentation globale de la théo-logie des Actes⁵. Une telle entreprise nécessiterait une analyse, longue et minutieuse, de la figure narrative de Dieu dans l'ensemble du livre, autant dans les sections narratives que dans les sections discursives. Or, une telle tâche ne pouvait être envisagée dans le cadre restreint d'une recherche comme la

nôtre. Un tel travail reste donc encore à faire. En ce qui nous concerne, notre rôle aura simplement consisté à poser une pierre à l'édifice qui, pour une bonne part, reste encore à construire. D'éventuelles études sur la figure narrative de Dieu dans d'autres textes que les discours d'évangélisation prononcés par Pierre viendront sans doute compléter, nuancer, voire même rectifier nos conclusions.

Ceci nous conduit à formuler une seconde remarque. Elle a trait au discours d'Étienne. Même si ce discours joue certainement un rôle fondamental dans la compréhension de la figure narrative de Dieu, trois raisons nous autorisent à en omettre l'analyse. La première, et la plus obvie, c'est qu'il n'est pas prononcé par Pierre. Or, l'un des critères dont nous nous sommes servi pour délimiter notre corpus fut précisément de choisir des discours prononcés par *un seul et unique personnage*. Deuxièmement, nous avons choisi d'étudier des discours *d'évangélisation*. Or, une majorité d'exégètes admettent aujourd'hui que le discours d'Étienne n'appartient pas à cette catégorie. Même s'il s'adresse à un auditoire composé de Juifs, le discours d'Étienne serait d'abord de type judiciaire : « (The) speech, delivered by (Stephen) is not kerygmatic or missionary, even though addressed to Jews. It purports rather to be a defense speech, even if it does not really answer all the charges »⁶. Troisièmement, ce discours ne comporte aucune annonce de

⁵ Voir Chap I, p. 11-12 pour un aperçu des caractéristiques communes que partagent ces discours.

⁶ J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 364. C. L'Éplattienier qualifie le discours d'Étienne de « défense qui tourne au réquisitoire » (*Le livre des Actes*, p. 77). Cherchant à identifier la fonction du

Jésus Christ ou une annonce de ce que Dieu a accompli pour et par Jésus. Son but est autre. Il s'agit plutôt de présenter à des Juifs, dans un style qui s'apparente à celui des discours rabbiniques, un survol de l'histoire sainte d'Israël dans le but, d'une part, de faire une critique radicale du Judaïsme et, d'autre part, de légitimer théologiquement l'existence de l'Église chrétienne naissante⁷.

Ces remarques étant faites, nous pouvons procéder à l'analyse du discours de Pierre à Césarée en reprenant les quatre étapes habituelles de notre démarche. Après avoir pris le temps de délimiter la péricope dans laquelle est inséré le discours et de montrer comment celui-ci s'y intègre (2), nous présenterons le contenu d'Ac 10,34-43 et nous proposerons une structure possible de ce discours (3). Par la suite, nous verrons comment l'auteur impliqué caractérise la figure narrative de Dieu en Ac 10,34-43 (4). Nous terminerons notre étude en

discours d'Étienne, I. H. Marshall conclut que celui-ci est à la fois « a defense to the charges brought against Stephen » et « an attack on the Jews [...] » (*The Acts of the Apostles*, p. 133). T. Walker retient également l'expression « defense speech » pour qualifier le discours d'Étienne (*Acts of the Apostles*, p. 182). Il en est de même pour P. W. Walaskay qui donne à l'ensemble de son commentaire sur le discours d'Étienne le titre de « Defense speech » (*Acts*, p. 72). Pour F. F. Bruce, le discours en est un de défense et d'apologie (*The Book of the Acts*, p. 130). W. J. Larkin va dans le même sens lorsqu'il affirme qu'Étienne en Ac 7 « exposes the falseness of the charges as he affirms his loyalty to God's law » (*Acts*, p. 105). M. L. Soards affirme qu'Ac 7,2-53 emprunte plusieurs éléments à la « rhétorique judiciaire » (*The Speeches in Acts*, p. 58). G. A. Krodel, même s'il refuse de voir dans le discours d'Étienne « a defense speech », ne qualifie pourtant jamais celui-ci de discours d'évangélisation (ou discours missionnaire). Selon lui, il s'agit plutôt d'un discours qui présente un résumé de l'histoire d'Israël (« Instead of a defense speech we hear a summary of Israel's history », *Acts*, p. 137). R. C. Tannehill va jusqu'à assimiler le discours d'Étienne à un discours politique (*political speech*) (*The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. vol. Two*, p. 89).

⁷ L. T. Johnson a d'ailleurs montré que le discours prononcé par Étienne comportait quelques ressemblances à certains écrits découverts à Qumran, notamment avec le Document dit « de Damas ». Parmi ces ressemblances, Johnson note la manière dont Étienne présente les infidélités d'Israël et critique les

formulant quelques remarques sur le contexte dans lequel est inséré le discours. Ce faisant, nous essaierons de voir comment et dans quelle mesure ce contexte éclaire la présentation de la figure narrative de Dieu qui est faite dans le discours (5). Quelques pages rassembleront en une dernière synthèse les résultats de notre analyse du discours de Pierre à Césarée (6)

2. Délimitation du texte

Le discours prononcé par Pierre devant Corneille et sa maisonnée est inséré dans un ensemble littéraire qui recoupe le chapitre 10 et une partie du chapitre 11 des Actes⁸. Cette péricope comporte tout d'abord deux scènes se déroulant tantôt à Césarée (10,1-8), tantôt à Joppé (10,9-23) et qui ont pour fonction de préparer la rencontre entre les deux principaux personnages que sont Pierre et Corneille (10,24-48). C'est dans cette dernière scène, qui se

institutions du Judaïsme dans le but de montrer que, désormais, c'est la communauté messianique qui constitue le véritable Israël (*The Acts of the Apostles*, p. 135).

⁸ Cette délimitation du texte est également retenue par : G. A. KRODEL, *Acts*, p. 189 (avec quelques différences) ; C. L'ÉPLATTENIER, *Le livre des Actes*, p. 109-110 ; F. J. MATERA, « Acts 10:34-43 », p. 62 [cet auteur divise ensuite l'ensemble 10,1—11,18 en six scènes différentes] ; L. PANIER, « Parcours pour lire les Actes des Apôtres », dans *Sémiotique et Bible*, 32 (1983), p. 27-32 [en particulier, p. 27-29] ; D. L. MATSON, *Household Conversion Narratives in Acts*, p. 91 ; P. DE VILLIERS, « Exegesis and Proclamation. "God raised him on the third day and made him manifest... and he commanded us to preach to the People..." (Acts 10,34-40) », dans *Journal of Theology for Southern Africa*, 70 (1990), p. 55-63. De Villiers divise toutefois la péricope d'une manière différente de la nôtre en proposant sept scènes distinctes : 10,1-8 ; 10,9-16 ; 10, 17-21 ; 10,23-33, 10,34-43 (discours) ; 10,44-48 ; 11,1-18 (voir p. 56-57). Pourtant, on perçoit mal les critères qui conduisent de Villiers à diviser le texte de cette manière. Par exemple, il nous apparaît pour le moins hasardeux de faire du discours de Pierre (10,34-43) une scène au sens propre du terme. Aucun indice

déroule à Césarée, qu'est inséré le discours de Pierre. Par la suite, les événements qui se sont déroulés au chapitre 10 sont rapportés par Pierre aux Apôtres réunis à Jérusalem (11,1-18)⁹.

Examinons plus attentivement la péricope dans laquelle est inséré le discours de Pierre, prêtant attention aux indications de changement de temps (2.1), de lieux (2.2) et de personnages (2.3). Nous verrons comment toute la péricope s'articule sur le thème de la rencontre (2.4). Celle-ci, décrite en 10,23b-48 est, d'une part, longuement préparée dans les versets précédents (vv. 1-23a) et, d'autre part, soumise à une évaluation en 11,1-18¹⁰. Nous terminerons cette section par une brève synthèse (2.5).

La prise en compte de ces quatre paramètres devrait permettre de montrer l'unité de l'ensemble 10,1—11,18 et la place qu'occupe le discours à l'intérieur de cet ensemble.

de changement de temps, de lieu ou de personnage ne permet de séparer ces versets de ceux qui précèdent immédiatement le discours (vv. 24-33).

⁹ Avec d'autres exégètes, P. G. Bolt a raison de dire que l'épisode de Corneille et de Pierre joue un rôle de première importance dans le récit des Actes. Cette importance se manifeste clairement lorsqu'on prend conscience que l'épisode est repris trois fois. Il est raconté au chapitre 10, il est raconté une nouvelle fois au chapitre 11 (11,1-18) et il demeure à l'arrière-plan des discussions qui ont lieu à Jérusalem (Ac 15,6-8) (« Mission and Witness », dans *Witness to the Gospel. The Theology of Acts*, p. 203). Affirmation reprise dans : F. J. MATERA, (« Acts 10:34-43 », p. 64) ; D. L. MATSON, *Household Conversion Narratives in Acts*, p. 103. Dans la même veine, on lira, sur cette technique littéraire qui consiste à raconter un même événement plusieurs fois : W. S. KURZ, « Effects of Variant Narrators in Acts 10—11 », dans *New Testament Studies*, 43 (1997), p. 570-586 ; R. D. WITHERUP, « Cornelius Over and Over and Over Again : 'Functional Redundancy' in the Acts of the Apostles », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 49 (1993), p. 45-66.

¹⁰ La prise de parole par Pierre en 11,4-17 est qualifiée de discours de « défense » par F. F. Bruce (*The Book of Acts*, p. 220-223), J. D. G. Dunn (*The Acts of the Apostles*, p. 148), L. T. Johnson (*The Acts of the Apostles*, p. 200). E. Haenchen préfère parler de « Die Rechtfertigung des Petrus in Jerusalem »

2.1. Changements de temps

Dans la dernière scène du chapitre 9 des Actes, le narrateur signale qu'à la suite de la réanimation de Tabitha, Pierre demeure à Joppé « un bon nombre de jours » (ἡμέρας ἱκανάς, 9,43). En passant au chapitre 10, il faut attendre le v. 3 pour découvrir une première indication temporelle : « ὥσει περὶ ὥραν ἐνάτην τῆς ἡμέρας » (10,3)¹¹. Deux nouvelles indications sont données par le narrateur au v. 9, alors qu'il est fait mention du « lendemain » (τῆ δὲ ἐπαύριον) et de la sixième heure (περὶ ὥραν ἕκτην). Puis, aux vv. 23-24, deux indications temporelles, identiques dans leur formulation, sont fournies au lecteur : τῆ δὲ ἐπαύριον. Ac 10 se termine par la mention du séjour de Pierre à Césarée pendant « quelques jours » (ἡμέρας τινάς, 10,48).

Ces informations permettent d'établir, pour le chapitre 10, une chronologie sur quatre jours : jour I (v. 8), jour II (v. 9), jour III (v. 23), jour IV (v. 24)¹². Aux indications de changement de jour, on doit ajouter les deux références aux heures (v. 3 et v. 9).

(*Die Apostelgeschichte*, p. 299), tandis que J. A. Fitzmyer lui donne le titre de « Peter's self-defense at Jerusalem » (*The Acts of the Apostles*, p. 469).

¹¹ Le texte grec, s'il comporte une référence à l'heure où se déroule la vision de Corneille, ne mentionne toutefois pas le jour où a lieu cette vision. C'est donc sans raison apparente que la *Traduction œcuménique de la Bible* traduit le v. 3 par « Un jour, vers trois heures de l'après-midi ». Plus littérale est la traduction proposée par la *Bible de Jérusalem* : « Il eut une vision. Vers la neuvième heure du jour [...] ».

¹² Si, de manière habituelle, les indications de changement de temps sont transmises au lecteur par le biais du narrateur, on remarque le cas particulier que constitue le v. 30. En cette occasion, c'est Corneille, c'est-à-dire un personnage du récit, qui vient confirmer, en rapportant à Pierre les événements qui se sont déroulés chez lui (vv. 1-8), la séquence chronologique d'abord fournie par le narrateur : « ἀπὸ τετάρτης ἡμέρας μέχρι ταύτης τῆς ὥρας ἤμην τὴν ἐνάτην προσευχόμενος [...] ».

De plus, les références temporelles précises du chapitre 10 — tel jour à telle heure, le lendemain, etc. — sont encadrées par deux références temporelles beaucoup plus générales : « un bon nombre de jours » (9, 43) et « quelques jours » (10,48)¹³.

Quant au discours de Pierre proprement dit (vv. 34-43), il est prononcé le quatrième jour (v. 24), à la suite de la rencontre entre Pierre et Corneille. Du point de vue de la temporalité, notons que Pierre ne dispose pas de suffisamment de temps pour achever son discours. Celui-ci est interrompu par la venue de l'Esprit alors que Pierre est *encore* en train de parler (Ἐτι λαλοῦντος, v. 44).

Le début d'Ac 11 ne fournit pas d'indication de changement de temps, du moins de manière explicite. On doit cependant admettre qu'une certaine période de temps s'est écoulée puisque Pierre, ayant quitté Césarée, se rend à Jérusalem (Ὅτε δὲ ἀνέβη Πέτρος εἰς Ἱερουσαλήμ, 11,2). À partir du chapitre 11, ce n'est donc plus ni le temps du séjour à Joppé, ni celui du séjour à Césarée. Il s'agit d'un nouveau temps narratif, celui du séjour à Jérusalem. Par ailleurs, il faut s'empresse d'ajouter que, du point de vue de la temporalité, le chapitre 11 demeure fortement lié au chapitre 10 puisque Pierre, en faisant le récit de ce qui s'est passé au cours des derniers jours, renvoie ses auditeurs — mais aussi le lecteur — au temps dont il fut question en Ac 10¹⁴.

¹³ Voir tableau 5.1, p. 519.

¹⁴ 11,5-12 = 10, 9-23 = Jour II ; 11,13-14 = 10,1-8 = Jour I et 11,15 = 10,34-48 = Jour IV.

2.2. Changements de lieux

En lisant la finale du chapitre 9, le lecteur apprend que Pierre demeure dans la ville de *Joppé* (9,43). Il apprend également que Pierre demeure dans un lieu précis identifié comme la résidence d'un certain Simon, corroyeur de son état (παρά τινι Σίμωνι βυρσεῖ, v. 43). En 10,6, l'Ange apparu à Corneille précise que cette maison est située au bord de la mer (οἰκία παρά θάλασσαν).

À partir d'Ac 10,1, un premier changement de lieu s'opère puisque le lecteur se trouve transporté à Césarée. La transition entre 9,43 et 10,1 se fait de manière plutôt abrupte : « Pierre demeura [...] à *Joppé* [...] Il y avait à *Césarée* un homme nommé Corneille ». D'Ac 10,1 à 10,8 l'action se déroule donc à Césarée. Puis, à partir du v. 9, le lecteur est de nouveau transporté à Joppé, sur la terrasse du lieu où Pierre réside (δῶμα). Cette fois, la transition entre la scène de Césarée (vv. 1-8) et celle de Joppé (vv. 9-23) est assurée par les vv. 5 et 8 qui mettent dans la bouche de l'Ange, puis dans celle du narrateur, le nom de la ville où Pierre se trouve : « envoie des hommes à *Joppé* » (v. 5) et « il les envoya à *Joppé* » (v. 8). Du v. 9 jusqu'à 23a, le récit se déroule donc dans cette ville.

Au v. 24, l'action se transporte de nouveau à Césarée, dans la demeure de Corneille (v. 27). C'est en ce lieu que Pierre va prononcer son discours (vv. 34-43). On apprend aussi qu'à la suite de la venue de l'Esprit et du baptême de la maisonnée de Corneille, Pierre va demeurer dans cette ville pendant quelques jours (ἡμέρας τινάς, v. 48). Retenons donc qu'Ac

10 est construit autour des deux pôles géographiques que sont Césarée et Joppé, et que l'action se déroule en alternance entre Césarée (vv. 1-8), Joppé (vv 9-23) et Césarée (vv. 24-48).

Par ailleurs, il importe de tenir compte du fait qu'entre chacune de ces trois scènes, le narrateur prend soin d'indiquer au lecteur les déplacements qui s'opèrent d'une ville à l'autre. Les références à la route ainsi que les verbes indiquant les déplacements entre les deux villes constituent un élément important qui assure le lien entre les trois scènes du chapitre 10. Ainsi, apprend-on que Corneille *envoie* (ἀπέστειλεν) ses gens vers Joppé (v. 8), que ceux-ci sont *en chemin* (ὁδοιπορούντων, v. 9), *s'approchent de la ville* (τῇ πόλει ἐγγιζόντων, v. 9) et *se tiennent à la porte* (ἐπέστησαν ἐπὶ τὸν πυλῶνα, v. 17). Plus loin, le mouvement contraire est raconté par le narrateur lorsque Pierre quitte Joppé (ἐξένισεν, v. 23b) puis *entre* successivement dans Césarée (εἰσῆλθεν εἰς τὴν Καισάρειαν, v. 24) et dans la maison de Corneille (Ὡς δὲ ἐγένετο τοῦ εἰσελθεῖν, v. 25).

Ce n'est qu'à partir d'Ac 11,1-2 qu'un changement de lieu important se produit, puisqu'il est d'abord question des « frères établis *en Judée* », mais surtout du retour de Pierre à Jérusalem (Ὅτε δὲ ἀνέβη Πέτρος εἰς Ἱερουσαλήμ). Cependant, tout comme dans le cas des changements de temps, nous observons que Pierre, en faisant le récit des événements, fait référence aux deux principaux lieux mentionnés tout au long du chapitre 10 : « Moi, j'étais

dans la ville *de Joppé* » (v. 5), « trois hommes [...] ayant été envoyés *de Césarée* » (v. 11) :
 « Envoie [quelqu'un] à *Joppé* » (v. 13).

Si l'action se déroule à Jérusalem de 11,1 à 11,18, à partir d'Ac 11,19 le récit subit un nouveau déplacement. Il est alors question de ceux qui, à la suite du martyre d'Étienne, se sont déplacés « en Phénicie, à Chypre et à Antioche » (11,19). À partir d'Ac 11,20 l'action se situe essentiellement dans la ville d'Antioche (Ἀντιόχεια), qui sera d'ailleurs mentionnée à quelques reprises dans les versets suivants (vv. 22.26.27).

On peut résumer dans le tableau suivant l'ensemble des résultats concernant les changements de temps et de lieux pour l'ensemble Ac 10,1—11,18 :

Tableau 5.1

Temps			Lieux	
Référence générale	9,43	ἡμέρας ἰκανάς	9,43	Joppé
Jour I	10,3	ὡσεὶ περὶ ὥραν ἐνάτην τῆς ἡμέρας	10,1	Césarée
Jour II	10,9	Τῇ δὲ ἐπαύριον περὶ ὥραν ἕκτην	10,8	Route
			10,9	Joppé
Jour III	10,23	Τῇ δὲ ἐπαύριον	10,23	Route
Référence générale	10,48	ἡμέρας τινάς	10,48	Césarée
Référence indirecte	11,2	Ὅτε δὲ ἀνέβη Πέτρος εἰς Ἱερουσαλὴμ	11,2	Jérusalem ¹⁵

¹⁵ Le récit qui s'étend des vv. 2 à 18 comporte des références à Joppé et à Césarée.

2.3. Changements de personnages

L'épisode de la réanimation de Tabitha (9,36-43) se termine par la mention de deux personnages dont seul le premier, Pierre, est connu du lecteur. Quant au second, Simon le corroyeur, il apparaît pour la première fois comme l'hôte chez qui Pierre s'est installé.

Dans la première scène du chapitre 10 (Jour I = vv. 1-8) un nouveau personnage, Corneille, apparaît dans la trame du récit. L'importance de ce dernier se laisse deviner aux éléments de caractérisation dont il est l'objet. Ainsi, le lecteur apprend-il que Corneille est un homme (ἄνθρωπος, v.1)¹⁶, qu'il est militaire dans l'armée romaine (ἐκατοντάρχης, v.1) et qu'il appartient à la cohorte nommée *Italique* (ἐκ σπειρης τῆς καλουμένης Ἰταλικῆς, v.1)¹⁷. Aux qualités professionnelles, le narrateur s'empresse d'ajouter les qualités religieuses. Il est pieux (εὐσεβής, v. 2), craignant Dieu (φοβούμενος τὸν θεόν, v. 2) — non pas tout seul mais avec « toute sa maison » (σὺν παντὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ) — et il prie Dieu en tout temps (δεόμενος τοῦ θεοῦ διὰ παντός, v. 2). Le narrateur mentionne aussi la générosité de Corneille envers les Juifs : « ποιῶν ἐλεημοσύνας πολλάς τῷ λαῷ » (v. 2)¹⁸. De plus, au v. 28, Pierre qualifiera Corneille « d'étranger »

¹⁶ Sur le sens du nom Corneille, voir : J. TAYLOR, *Les Actes des deux Apôtres* (Études bibliques, nouvelle série, 23), Vol. V, Commentaire historique (Act. 9,1—18,22), Paris, Gabalda, 1994, p. 49.).

¹⁷ Sur le terme « centurion », voir M. HENGEL, « Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte », dans *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 99 (1983), p. 171ss [voir les repères bibliographiques donnés à la note 109].

¹⁸ Lorsque, au v. 22, les émissaires de Corneille rencontreront Pierre à Joppé, ces derniers vont présenter leur maître en des termes qui se rapprochent de ceux déjà utilisés par le narrateur en Ac 10,1-2. Les deux envoyés présentent alors Corneille comme un centurion (v. 22 = v. 1) qui craint Dieu (v. 22 = v. 2). L'affirmation suivant laquelle Corneille fait preuve de largesse envers le peuple juif n'est pas reprise comme telle, elle est plutôt remplacée par celle voulant que le centurion jouisse d'une bonne réputation au sein de la

(ἀλλοφύλω) par opposition aux Juifs (ἄνδρι Ἰουδαίω). Corneille apparaît aussi en 10,33, alors qu'il invite Pierre à prendre la parole, de même qu'aux vv. 44-48, alors qu'il est question du groupe sur lequel l'Esprit est tombé (πάντας τοὺς ἀκούοντας τὸν λόγον, v. 44 ; ἐπὶ τὰ ἔθνη, v. 45 ; αὐτῶν, v. 46 ; τούτους, v. 47 ; αὐτούς, v. 48).

Toujours dans la première scène d'Ac 10, un autre personnage fait son entrée, au v. 3. Il s'agit de l'Ange de Dieu (ἄγγελον τοῦ θεοῦ) auquel Corneille donne le titre de κύριος (v. 4). Nous aurons l'occasion de revenir, dans l'étude du discours de Pierre dans son contexte, sur la double fonction de l'Ange qui, d'une part, transmet un message théo-logique à Corneille (αἱ ἐλεημοσύναι σου ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ, v. 4) et qui, d'autre part, lui ordonne d'envoyer des gens de sa maison vers Pierre (v. 5). Pour l'heure, contentons-nous de signaler que l'intervention de l'Ange sera rapportée à Pierre par les émissaires de Corneille, au v. 22 ainsi que par Corneille lui-même au v. 30 (qui cette fois désigne l'Ange comme « un homme aux vêtements éclatants » (ἄνθρωπος ἔστι ἐνώπιόν μου ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ)).

Enfin, au v. 7, trois nouveaux personnages font leur apparition. Tout d'abord, deux domestiques (οἰκετῶν), dont le lecteur peut déduire qu'ils sont « pieux et craignant Dieu » puisque, suivant l'affirmation d'Ac 10,2, les qualités de Corneille sont partagées par « toute sa maison ». Puis, un soldat (στρατιώτην), caractérisé par sa piété (εὐσεβῆ) et par sa fidélité (τῶν

nation juive (μαρτυρούμενός τε ὑπὸ ὅλου τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων, v. 22). Par ailleurs, la référence à la piété de Corneille (v. 2) a disparu au profit d'une référence à la justice (δικαίος, v. 22).

προσκαρτερούντων αὐτῶ). Tous trois constituent l'ambassade dépêchée par Corneille à Joppé. Ils réapparaissent aux vv. 8, 9, 17, 19-23.

Au v. 13, qui correspond au Jour II du récit (vv. 9-23), on remarque qu'en plus de Pierre, un nouveau personnage est mentionné. Il s'agit d'une voix (φωνή) qui s'adresse à l'Apôtre à deux reprises (vv. 13.15) et qui reçoit, comme pour l'Ange (v. 4), le titre de κύριος. Lorsque Pierre entreprendra de raconter ce qui s'est passé aux gens de Jérusalem, il mentionnera à deux reprises l'intervention de cette voix (11,7.9. Voir aussi la reprise du titre κύριε qui lui est donné au v. 8).

Mais la voix n'est pas le seul personnage qui s'adresse à Pierre puisque l'Esprit (τὸ πνεῦμα, v. 19), qui est déjà connu du lecteur (Ac 2), lui transmet l'ordre d'accompagner les trois envoyés de Corneille (v. 20). L'Esprit apparaît également au v. 44 comme celui qui « tombe » sur l'assemblée réunie autour de Pierre alors qu'il prononce son discours. Cette double intervention de l'Esprit — qui parle à Pierre (v. 20) et qui tombe sur l'assemblée (v. 44) — sera racontée soit par l'Apôtre lui-même (10,47 ; 11,12), soit par le narrateur (10,45).

Lorsque Pierre se met en route vers Césarée (10,23a = Jour III), il se fait accompagner de « quelques frères » (τινες τῶν ἀδελφῶν τῶν ἀπὸ Ἰόππης) qui seront qualifiés, au v. 45, de « croyants circoncis » (οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοί). Lors du récit des événements fait par

Pierre aux frères de Jérusalem, le lecteur apprendra que ces croyants étaient au nombre de six (11,12).

Parmi les derniers personnages à apparaître au chapitre 10 — qui correspond au Jour IV (vv. 24-48) —, il faut inclure les « parents et intimes amis » qui entourent Corneille au moment de l'arrivée de Pierre à Césarée (τοὺς συγγενεῖς αὐτοῦ καὶ τοὺς ἀναγκαίους φίλους, v. 24). Plus loin, le narrateur précise que tous ceux qui se sont rassemblés chez Corneille sont « nombreux » (πολλοὺς, v. 27). Cette double référence n'est pas sans rappeler le début du chapitre 10, alors qu'il était question de Corneille et de « toute sa maison » (παντὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, v.2). Une nouvelle référence à cette assemblée est donnée en 10,44 au moment de l'effusion de l'Esprit : « [...] l'Esprit Saint tomba sur πάντας τοὺς ἀκούοντας τὸν λόγον ». Au v. 45, les personnages présents chez Corneille et sur lesquels a été répandu l'Esprit seront qualifiés de « païens » (ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη).

Enfin, lors de la rencontre entre Pierre et les frères de Jérusalem, Pierre désignera simplement ces personnages par le pronom personnel αὐτός (ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα [...] ἐπ' αὐτούς, 11,15). Ce récit des événements fait par Pierre suppose également l'existence d'auditeurs qui acceptent de l'entendre, c'est-à-dire, dans ce cas-ci : « οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν » (11,1).

À partir d'Ac 11,19, le monde des personnages se trouve modifié par l'entrée en scène de « ceux qui avaient été dispersés à la suite [...] (de la mort) d'Étienne » (11,19) et,

plus précisément, de « certains d'entre eux originaires de Chypre et de Cyrène » (τινες ἐξ αὐτῶν ἄνδρες Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι). Au v. 22, apparaît le personnage de Barnabas.

Si nous reprenons la liste des personnages présents de 10,1 jusqu'à 11,18 et que nous les disposons suivant l'ordre d'apparition, nous obtenons le tableau suivant.

Tableau 5.2

Personnages							
Jour I	10,1-8				Ange		
Jour II	10,9-23a			Une voix			
Jour III	10,23b			Esprit			Frères
Jour IV	10,24-48			Esprit			Frères
Référence générale	11,1-18						Apôtres Frères de Judée

En examinant le tableau précédent, nous constatons comment l'unité des différentes scènes — ces scènes correspondant *grosso modo* aux quatre jours durant lesquels se déroule l'action — est assurée par la présence continue de certains personnages comme Pierre, Corneille, les domestiques du centurion, les frères qui accompagnent Pierre, etc., qui apparaissent d'une scène à l'autre.

¹⁹ Le discours de Pierre à Jérusalem, parce qu'il fait le récit des événements racontés en Ac 10, mentionne les personnages suivants : Corneille, une voix, l'Esprit, les domestiques, les frères, l'ange, etc.

2.4. Unité thématique de la péricope

Le chapitre 10 marque un tournant important dans le livre des Actes. L'annonce de la Bonne Nouvelle dans sa double dimension théo-logique et christologique, jusque-là réservée au peuple juif (discours d'Ac 2 et d'Ac 3) et à ses autorités religieuses (discours d'Ac 4 et d'Ac 5), est désormais étendue aux nations de la gentilité, dont Corneille et sa maisonnée sont les représentants. La section qui s'étend d'Ac 10,1 à 11,18, qui constitue la plus longue séquence suivie des Actes, pose la justification théologique de l'expansion universelle de l'Église, qui sort du monde juif pour s'ouvrir au monde des nations.

L'examen d'Ac 10,1—11,18 révèle que le thème dominant de cette péricope porte sur la rencontre entre les deux personnages qui sont Pierre et Corneille. Cette rencontre se fait en trois temps : 1- elle est d'abord préparée en 10,1-23a ; elle a lieu en 10,23b-48 ; 3- elle est finalement évaluée en 11,1-18.

Ainsi, au centre du récit se situe la rencontre entre Pierre et Corneille, c'est-à-dire la rencontre entre un Juif et un Gentil (Jour IV = 10,24-48). Toute l'intrigue d'Ac 10,1—11,18 est au service de cette rencontre entre les deux personnages et de la communication qui s'instaure entre eux. Lorsqu'on regarde en amont de cette rencontre, on constate que celle-ci est longuement préparée — certains diraient « programmée »²⁰ —. En effet, les premiers versets du chapitre 10 (vv. 1-23) constituent la phase préparatoire qui

doit conduire à la rencontre des deux personnages. Par ailleurs, lorsqu'on considère la portion du récit qui fait suite à la rencontre (11,1-18), on constate que celle-ci permet l'évaluation de ce qui s'est passé au moment de la rencontre. La discussion entre les frères de Jérusalem et l'Apôtre Pierre, ainsi que les explications fournies par ce dernier, conduisent les auditeurs à « se taire et à rendre gloire à Dieu » (11,18). L'action qui s'est déroulée d'Ac 10,1 à 10,48 est évaluée positivement par les personnages du récit qui, à travers les échanges d'Ac 11,1-18, en arrivent à la conclusion que désormais, « Dieu a donné aux païens la conversion qui mène à la vie » (v. 18).

2.5. Conclusion

L'examen des différents critères de délimitation d'un texte permet de tirer les trois conclusions suivantes qui touchent les divers niveaux d'unité.

- 2.5.1. Du point de vue du thème abordé, l'ensemble 10,1—11,18 constitue certainement une intrigue épisodique qui porte sur la rencontre entre Pierre et Corneille. Cette rencontre se fait en trois temps (préparation — rencontre proprement dite — évaluation). Tout ce qui est raconté avant et après cet épisode ne concerne pas cette rencontre. La finale d'Ac 9 montre Pierre allant successivement à Lydda où il guérit Énée, puis à Jaffa où il réanime Tabitha. À partir d'Ac 11,19, il n'est plus question de la rencontre entre l'Apôtre et le Centurion, mais de la dispersion des croyants jusqu'en Phénicie.

²⁰ C. L'Éplatténier parle de « rencontre providentielle » (*Le livre des Actes*, p. 111).

- 2.5.2. À l'intérieur de l'ensemble 10,1—11,18, le chapitre 10 apparaît lui-même assez bien unifié. Même si le récit se déroule sur quatre jours — ce qui autoriserait à éventuellement subdiviser le chapitre 10 en plus petites unités littéraires —, le temps dont il est question en Ac 10 est celui d'une rencontre qui se prépare (Jour I, II et III = vv. 1-23) et qui a finalement lieu (vv. 24-48). Quant au lieu où se déroule l'action, il est clair qu'à l'intérieur du chapitre 10 tout se joue autour des deux pôles constitués par les villes de Joppé et de Césarée. En utilisant le vocabulaire développé par l'analyse narrative, on pourrait dire qu'Ac 10 est constitué de divers *tableaux*²¹ sur lesquels l'auteur impliqué, travaillant comme un cinéaste, pointe successivement sa caméra. Des deux villes, celle de Césarée joue ici un rôle fondamental. Tout d'abord parce que c'est à cet endroit que Pierre et Corneille se rencontrent. Ensuite, parce que la ville de Joppé ne prend son sens, d'un point de vue narratif, qu'en fonction de Césarée. En effet, si les émissaires de Corneille vont à Joppé, c'est pour que Pierre accepte de quitter cette ville et se rende à Césarée. Enfin, du point de vue des personnages, l'unité du chapitre 10 est assurée, entre autres, par la présence continue de Corneille et des siens, mentionnés au début et à la fin du récit (vv. 1-2 et v. 48). Ceux-ci n'avaient jamais été mentionnés dans les chapitres précédents et ne réapparaîtront pas dans la suite des Actes.
- 2.5.3. Troisièmement, à l'intérieur du chapitre 10, on remarque que les vv. 24-48, dans lesquels est inséré le discours de Pierre, constituent un *tableau* autonome. Le v. 24 comporte d'ailleurs des indices de changement de temps et de changement de lieu : « le *lendemain* », puis « dans *Césarée* ». De plus, toujours au v. 24, Corneille est de nouveau mentionné, lui dont la dernière apparition remontait au v. 8. Ainsi, du v. 24 jusqu'au v. 48, le lecteur se trouve dans un même lieu (Césarée), dans un même temps narratif (le lendemain), et avec des personnages identiques (Corneille et les gens de sa maison ainsi que Pierre et ses compagnons). À partir d'Ac 11,1 l'ensemble de ces données se trouveront modifiées : 1) de Césarée, l'action se déplace à Jérusalem ; 2) quelques jours se sont écoulés depuis les événements de Césarée ; 3) Corneille et les siens ont disparu de la scène narrative.

²¹ Le tableau se présente comme une sous-unité d'un micro-récit (D. MARGUERAT, D. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, p. 44)

3. Structure et contenu d'Ac 10,34-43

La présentation de la structure et du contenu du discours de Pierre à Césarée se fera en deux temps. Le premier (3.1) sera l'occasion de présenter chacune des trois principales sections que comporte le discours, c'est-à-dire celle qui ouvre le discours et qui est nettement théo-logique (vv. 34-36), celle qui porte sur le ministère terrestre de Jésus (vv. 37-39a) et enfin celle qui traite du mystère pascal de Jésus dans ses diverses composantes (la mort-résurrection, les apparitions et la fonction judiciaire du ressuscité, vv. 39b-42). L'analyse de chacune de ces sections sera également l'occasion de montrer le rôle et la place qu'y tient Dieu. Dans un second temps, nous formulerons quatre remarques visant à résumer les résultats des analyses faites précédemment (3.2).

3.1. Présentation de la structure et du contenu d'Ac 10,34-43

Le cinquième discours d'évangélisation prononcé par Pierre devant le centurion Corneille et sa maisonnée débute par la formule « Ἀνοιξας δὲ Πέτρος τὸ στόμα εἶπεν » (v. 34). L'expression « Ἀνοιξας [...] τὸ στόμα » qui annonce une prise de parole est utilisée à trois autres occasions dans les Actes (8,32.35 ; 18,14)²². Quant au verbe εἶπον, il a déjà servi en

²² L'expression « Ἀνοιξας δὲ Πέτρος τὸ στόμα » vise à attirer l'attention du lecteur sur des propos jugés importants. Voir : F. F. BRUCE, *The Book of Acts*, p. 260.

4,8 et 5,29 à introduire les paroles de Pierre et des Apôtres²³. On remarque cependant que le discours ne comporte aucune adresse particulière qui en désignerait les auditeurs de manière explicite. Sur ce point, Ac 10,34-43 se distingue nettement des autres discours précédemment étudiés (voir le *ἄνδρες Ἰουδαῖοι* de 2,14, le *ἄνδρες Ἰσραηλῖται* de 3,12, le *ἄρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ πρεσβύτεροι* de 4,8. Seul le discours d'Ac 5,29-32 ne comporte aucune adresse et débute directement par la formule *πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις*).

Les vv. 34-35 du discours, dont le contenu théo-logique émerge au premier coup d'œil, se composent de deux propositions introduites chacune par une conjonction. La première (*ὅτι*) introduit une proposition complétive tandis que la deuxième (*ἀλλὰ*) vient préciser, par voie de contraste, le contenu de la première proposition. Toutes deux sont précédés de l'expression « *ἐπ' ἀληθείας* » (également présente en 4,27) et du verbe « *καταλαμβάνω* ». Le verbe « saisir » ou « percevoir », placé en tête du v. 34, est donc fondamental dans la structure des vv. 34-35 puisque ce que Pierre « saisit » se trouve précisé ou détaillé par les deux propositions qui suivent. La structure globale du verset se présente donc de la manière suivante : « En vérité, je saisis (*καταλαμβάνομαι*) : / *que* — *ὅτι* (première proposition) /, / *mais* — *ἀλλὰ* (deuxième proposition) / . Si l'on cherche à préciser la structure de ces deux propositions, nous en remarquons les éléments suivants.

²³ Le discours à la Pentecôte est introduit par le verbe *ἀποφθέγγομαι* (2,14) et le discours au Temple par *ἀποκρίνομαι* (3,12)

Tout d'abord, les vv. 34-35 débutent et se terminent de manière semblable, c'est-à-dire par la reprise du verbe εἶμι, donné tout d'abord de manière négative (οὐκ ἔστιν) puis de manière positive (ἐστίν)²⁴, auquel est associée, dans les deux cas, une référence à Dieu. Le contenu des vv. 34-35 se trouve ainsi encadré par des expressions nettement théo-logiques : « Dieu n'est pas partial » — première proposition — et « ...à lui (Dieu) est agréable »²⁵ — deuxième proposition —. De plus, dans la première proposition, Dieu est nommé directement (ὁ θεός), tandis que dans la seconde il est désigné à deux reprises par le biais du pronom personnel αὐτός donné respectivement à l'accusatif puis au génitif.

Ensuite, Dieu n'est pas le seul à apparaître dans ces versets, puisque la deuxième proposition fait référence, quoique de manière très générale, au « craignant Dieu » (litt : le craignant lui — ὁ φοβούμενος αὐτόν)²⁶ ainsi qu'au « pratiquant la justice » (ἐργαζόμενος δικαιοσύνην)²⁷. Dans les deux cas, le référent auquel renvoient ces expressions est éthico-

²⁴ J. DUPONT, « Dieu l'a oint d'Esprit Saint (Ac 10,34-38) », dans *Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres*, p. 320.

²⁵ La plupart des exégètes affirment que le terme δεκτός comporte des résonances culturelles et rituelles. Suivant ce qu'en dit le Lévitique, le croyant se rend « agréable » à Dieu en lui offrant des sacrifices (1,3 ; 19,5 22,18-29). Les chercheurs lisent à peu près tous le v. 35 en s'inspirant de l'étude de W. GRUNDMANN, « δεκτός », dans G. KITTEL (éditeur), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. II, p. 57-59. Il faudrait pourtant prendre en considération le fait que parmi les cinq emplois néotestamentaires de ce terme, trois se retrouvent dans l'œuvre de Luc (2 fois dans l'évangile et 1 fois dans les Actes) mais dans un contexte qui n'est pourtant pas culturel (« proclamer une année d'accueil [δεκτόν] par le Seigneur », 4,19 ; « aucun prophète ne trouve accueil [δεκτός] dans sa patrie », 4,24). Voir aussi M. 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. 163-164.

²⁶ Expression déjà utilisée aux vv. 2 et 22 pour caractériser Corneille.

²⁷ Le terme δικαίος est également utilisé au v. 22 pour décrire le personnage de Corneille.

religieux, il permet de situer les personnages dans leurs rapports à Dieu et aux autres. Les vv. 34-35 portent donc globalement sur la manière dont les deux personnages suivants, c'est-à-dire « Dieu », d'une part, et les « craignant Dieu et les pratiquant la justice », d'autre part, entrent en relation les uns avec les autres, et sur comment le premier — Dieu — en vient à considérer favorablement (δεκτὸς αὐτῷ ἐστίν) les seconds — les craignant Dieu et les pratiquant la justice.

Enfin, le début de la deuxième proposition entend donner la provenance de ces « craignant Dieu » et de ces « pratiquant la justice » qui plaisent à Dieu. Ceux-ci ne proviennent pas seulement du peuple d'Israël, mais bien de « toutes les nations » (ἐν παντί ἔθνει, v. 35). La perspective est ici on ne peut plus large. Le lien entre cette affirmation au v. 35 et le v. 34 se fait dès lors de lui-même : puisque Dieu n'est pas partial (v. 34), il est normal que ceux qu'il considère « agréables » à cause de leur « crainte de Dieu » et de leur « pratique de la justice » appartiennent à *toutes les nations* (ἐν παντί ἔθνει), sans qu'aucune restriction fondée sur la race ou la culture ne soit donnée au point de départ. La structure des vv. 34-35 peut être résumée dans le tableau suivant.

Tableau 5.3 (vv. 34-35)

Affirmation de départ		ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι		
Théo-logie = Verbe « être » + Dieu		ὅτι	οὐκ ἔστιν προσωπολήπτης ὁ θεός.	1 ^{re} proposition
↕	Personnages / Universalité	ἀλλ'	ἐν παντί ἔθνει	2 ^e proposition
	Personnages / Référent religieux	ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην		
Théo-logie = Verbe « être » + Dieu		δεκτὸς αὐτῷ ἐστίν.		

Formulons une dernière remarque sur la traduction du terme προσωπολήπτης (v. 34), toujours difficile à rendre en français. Les deux principales versions françaises de la bible proposent de le rendre par « [...] Dieu n'est pas *partial* », dans le cas de la *Traduction œcuménique de la Bible*, et « [...] Dieu ne fait pas acception des personnes », dans le cas de la *Bible de Jérusalem*²⁸. Étymologiquement, ce terme traduit l'expression « prendre le visage » — λαμβάνειν πρόσωπον — utilisée à l'origine pour désigner, dans le contexte des cours royales de l'ancien Orient, le geste du souverain qui relève le visage ou la face de celui qui le salue en s'inclinant devant lui²⁹. De la version de la LXX, on retiendra principalement la portée judiciaire du terme. En effet, dans le Deutéronome, les juges sont invités à ne pas témoigner de préférence et à juger avec justice (Dt 1,17). Toujours selon le Deutéronome, Dieu est présenté comme celui qui juge de manière impartiale et incorruptible (Dt 10,17). Si le terme προσωπολήπτης n'apparaît qu'une seule fois dans le Nouveau Testament, en l'occurrence dans le texte d'Ac 10,34, le substantif προσωποληψία est utilisé à quatre reprises (Rm 2,11 ; Ep 6,9 ; Col 3,25 ; 1 P 1,17). Retenons enfin que, si le contexte dans lequel ce

²⁸ L'*American Standard Version* propose la traduction « [...] God is no respecter of persons », tandis que la *New Revised Standard Version* opte pour « God shows no partiality ».

²⁹ « Diese Wendungen erklären sich aus der ehrfürchtigen orientalischen Begrüßung, bei der man das Antlitz demütig zu Boden senkt oder zur Erde niederfällt » E. LOHSE, « προσωποληψία, προσωπολήπτης, προσωποληπτέω, ἀπροσωπολήπτως », dans G. KITTEL (éditeur), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. VI, p. 780-781.

mot est utilisé peut varier, quant au sens, celui-ci « wird mehrfach im Hinblick auf Gottes Gericht verwendet, vor dem es kein Ansehen der Person gibt »³⁰.

Le v. 36, parce qu'il pose plusieurs difficultés d'ordre grammatical, a fait dire à certains exégètes qu'il s'agissait de l'un des textes « les plus difficiles du Nouveau Testament »³¹. Certains auteurs n'hésitent d'ailleurs pas à affirmer que la phrase est plutôt mal construite³². Par exemple, on comprend difficilement pourquoi l'expression « τὸν λόγον » qui ouvre le verset est donnée à l'accusatif, alors que le nominatif conviendrait mieux. Il est également problématique de dire à quel verbe se rattache cette expression. À ce sujet, deux hypothèses se font concurrence et ont chacune leurs défenseurs. Une majorité d'interprètes affirme que « τὸν λόγον » est en apposition à ce qui vient d'être dit aux vv. 35-36 et qu'en conséquence l'expression se réfère au verbe καταλαμβάνομαι (v. 34). Le sens de la phrase serait alors le suivant : « En vérité, je saisis (καταλαμβάνομαι) que Dieu n'est pas partial [...] (c'est) la parole qu'il a envoyée aux fils d'Israël [...] »³³. L'autre hypothèse consisterait

³⁰ E. LOHSE, « προσωπολήψια, προσωπολήπτῃς, προσωπολήπτῶ, ἀπροσωπολήπτως », p. 781.

³¹ J. DUPONT, « Dieu l'a oint d'Esprit Saint (Ac 10,34-38) », p. 323.

³² « this is not a properly constructed sentence » (H. CONZELMANN, *Acts of the Apostles*, p. 83) ; « The syntax of vv. 36-37 is difficult and variously explained », (J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 463) ; « The grammar of these lines, especially v. 36, is difficult », (M. L. SOARDS, *The Speeches in Acts*, p. 73). Voir également : F. BOVON, *L'œuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie* (Lectio divina, 130), Paris, Cerf, 1987, p. 113-117 ; J. DUPONT, « Dieu l'a oint d'Esprit Saint (Ac 10,34-38) », p. 323-324 ; B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, p. 333-334 ; G. STÄHLIN, *Die Apostelgeschichte* (Das Neue Testament Deutsch, 5), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, p. 154.

³³ Optent pour cette lecture : P. de VILLIERS, « Exegesis and Proclamation », p. 57 ; J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 463 ; C. LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto. Indagine sulla*

à rattacher « τὸν λόγον » au verbe οἶδατε du v. 37. Dans ce cas, ce que les auditeurs du discours « sauraient » (ὕμεις οἶδατε), c'est « la parole [qu'] il a envoyée aux fils d'Israël [...] » (v. 36)³⁴. Parmi les autres difficultés que comporte Ac 10,36, retenons la présence du pronom relatif ὃν, dont la suppression, aux dires de certains exégètes, pourrait faciliter la compréhension de l'ensemble du verset³⁵. L'identification du sujet du verbe εὐαγγελιζόμενος est également source d'embarras. Ce participe présent sert-il seulement à préciser l'action de Dieu qui envoie sa parole : « la parole qu'il a envoyée [...] *en annonçant la Bonne Nouvelle* », ou sert-il aussi à exprimer le but poursuivi par Dieu : « la parole qu'il a envoyée [...] *pour annoncer la Bonne Nouvelle* » ? Quant au terme λόγος, quel sens doit-on lui donner ? Sert-il à désigner une prise de parole divine parmi d'autres ou vise-t-il directement Jésus en tant que Parole envoyée par Dieu ? De plus, y a-t-il une raison pour

coerenza letteraria e tematica della pericope di Cornelio (Atti 10,1—11,18) (Europäische Hochschulschriften XXIII, 484) Frankfurt/New York, P. Lang, 1993, p. 141 ; F. NEIRYNCK, « Acts 10,36a τὸν λόγον ὃν », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 60 (1984), p. 118-123 ; M. L. SOARDS, *The Speeches in Acts*, p. 73 ; R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. vol. Two*, p. 139 (note 27). Ces auteurs semblent s'appuyer sur les travaux de H. RIESENFELD, « The Text of Acts 10:36 » dans E. BEST, R. McL. WILSON (éditeurs), *Text and Interpretation. Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 191-194.

³⁴ R. F. O'TOOLE, R. F., « εἰρήνη, an Underlying Theme in Acts 10,34-43 », dans *Biblica*, 77 (1996), p. 462-463.

³⁵ En ce qui nous concerne, nous considérons que, en plus d'être toujours hautement hypothétique, ce genre de manœuvre semble être une solution de facilité. Mieux vaut prendre le texte tel qu'il se donne à lire, sans chercher à n'en rien retrancher.

laquelle Pierre utilise l'expression τὸν λόγον au v. 36 puis γινόμενον ῥῆμα au v. 37 ? Ces deux termes sont-ils synonymes ou ont-ils, dans le contexte, un sens différent³⁶ ?

Le but de notre recherche n'est certes pas de régler l'ensemble de ces difficultés. Il importe néanmoins d'être conscient qu'au-delà du v. 35, le discours de Pierre comporte des difficultés grammaticales importantes qui rendent problématiques toute proposition d'une structure bien définie. Limitons-nous donc à formuler quelques remarques qui nous semblent plus assurées.

Premièrement, le v. 36 implique la présence de plusieurs personnages dont Dieu — désigné de manière implicite comme sujet des verbes ἀποστέλλω et εὐαγγελιζόμενος —, les « fils d'Israël », « Jésus Christ » le « Seigneur » et finalement, « tous ».

Deuxièmement, Dieu apparaît dans ce verset comme un personnage actif. Il est celui qui « envoie » la Parole (Litt. « Il a envoyé », ἀπέστειλεν) et qui « annonce » la Bonne Nouvelle » (Litt. « annonçant la Bonne nouvelle », εὐαγγελιζόμενος). C'est d'ailleurs la seule fois, autant dans les Actes que dans le troisième évangile, où Dieu est présenté comme l'auteur de cette action qui consiste à annoncer la Bonne Nouvelle³⁷. Dans l'évangile, ce sont des Anges (Lc 1,19 ; 2,10), Jean le Baptiste (Lc 3,18), les Douze (Lc 9,6) et surtout Jésus (Lc 4,18.43 ; 7,22 ; 8,1 ; 16,16 ; 20,1) qui se livrent à cette activité. Tandis que dans les Actes, ce sont surtout les Apôtres (5,42 ; 8,4.12.25.35.40 ; 10,36 ; 11,20 ; 13,32 ; 14.7.15.21 ; 15,35 ; 16,10 ; 17,18).

Troisièmement, l'expression εὐαγγελιζόμενος est qualifiée par le substantif εἰρήνην. Cette mention d'une « Bonne Nouvelle de la paix », sans être la reprise directe d'un

³⁶ Pour R. F. O'Toole, les termes λόγος (v. 36), ῥῆμα (v. 37) et Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ (v. 38) seraient sémantiquement équivalents (« εἰρήνη, an Underlying Theme in Acts 10,34-43 », p. 464).

³⁷ R. F. O'TOOLE, « εἰρήνη, an Underlying Theme in Acts 10,34-43 », p. 461-476 (p. 461).

texte de l'Ancien Testament, pourrait constituer une allusion au texte d'Is 61.1³⁸. Quant au sens du mot εἰρήνη, il peut être éclairé par l'utilisation que Luc fait de ce terme dans l'ensemble de son œuvre (Évangile et Actes). Dans le récit de l'enfance, par exemple, εἰρήνη est utilisé à quelques reprises dans un contexte universaliste et, plus particulièrement, dans un contexte où il est question de l'offre du salut faite par Dieu à toute personne. Ainsi en est-il dans le récit de la visite de l'Ange aux bergers (Lc 2,14)³⁹ ainsi que dans la prière de Syméon (2,29-32)⁴⁰. Cette tendance à comprendre la paix dans une perspective universelle correspond bien à l'esprit du v. 36 (Jésus Christ est le Seigneur *de tous*) de même qu'à celui des vv. 34-35 qui précèdent (Dieu ne fait pas acception des personnes [...]. De toutes les nations [...]).

Quatrièmement, alors que les vv. 34-35 sont exclusivement théo-logiques, le v. 36 développe un contenu christologique. Jésus, dont le nom est clairement donné (Ἰησοῦ), reçoit les titres de Messie (Χριστοῦ) et Seigneur (κύριος), en plus d'être désigné indirectement par le pronom personnel οὗτός (οὗτός ἐστιν πάντων κύριος). La première référence christologique explicite que comporte le verset met Jésus dans la position d'objet ou d'instrument par rapport à Dieu. Jésus est celui *par qui* (διὰ) Dieu fait quelque chose. Quant à la seconde affirmation, elle entend plutôt présenter ce que Jésus est — voir le verbe d'état εἰμι de l'expression οὗτός ἐστιν πάντων κύριος — plutôt que ce qu'il fait. À ce propos, on observe que les vv. 34 et 36 caractérisent Dieu et Jésus par le biais de verbes d'état, ce qui est assez inhabituel dans les discours d'évangélisation. Alors que la première affirmation du discours présente Dieu comme un être « qui n'est pas partial » (οὐκ ἔστιν, v. 34), la dernière affirmation

³⁸ G. SCHNEIDER, « Die Petrusrede von Kornelius. Das Verhältnis von Tradition und Komposition in Apg 10,34-43 », dans *Lukas Theologe der Heilsgeschichte. Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk*, (Bonner Biblische Beiträge, 59), Bonn, P. H. Verlag, 1985, p. 275.

³⁹ « δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας », auquel on peut ajouter le texte de 2,11 où il est question de Jésus Christ présenté à la fois comme Seigneur et « Sauveur » (σωτήρ). Le lien entre le salut offert par Dieu en Jésus Christ et la paix aux hommes que (Dieu) aime, est ici clairement affirmé. R. C. Tannehill a dressé une série de parallèles entre Ac 10,36 — en particulier en ce qui concerne l'annonce de la Bonne Nouvelle de la paix — et le récit de l'annonce de Jésus aux bergers en Lc 2,8-17. Selon cet auteur, les vv. 36-43 du discours de Pierre constitueraient même un résumé de l'évangile de Luc et des différentes étapes de la vie de Jésus (*The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. vol. Two*, p. 138-139). On trouvera des remarques similaires dans R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, vol. 1, p. 343 et surtout dans C. BURCHARD, « A note on 'PHMA in JosAs 17:1 F.; Luke 2:15,17; Acts 10:37 », dans *Novum Testamentum*, 27 (1985), p. 281-295 (voir en particulier les p. 290-294).

⁴⁰ [...]κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ (v.29) ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου (v.30) ὃ ἠτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν (v.31). Ici, les trois termes apparaissent clairement. Il est question 1- de la paix, 2- du salut dont Dieu a l'initiative 3- et qui concerne tous les peuples (universalité).

du v. 36 porte sur Jésus qui « *est* le Seigneur de tous » (οὗτός ἐστιν). Au-delà de la similitude des formes verbales, on remarque que les deux expressions utilisées pour caractériser Dieu et Jésus ont la particularité de situer ces personnages dans un réseau de relations qui se veut le plus large possible et qui pointe résolument en direction de l'universalité. Ce que Dieu et Jésus « sont » concerne *toutes les personnes* (Dieu n'est pas partial ou ne fait pas acception *des personnes* (v. 34)) et, conséquemment, *de toutes les nations*, ceux qui le craignent et pratiquent la justice lui sont agréables (v. 35), tandis que Jésus *est* le Seigneur *de tous* (v. 36). La correspondance entre le début du v. 34 et la fin du v. 36 apparaît clairement dans le tableau suivant.

Tableau 5.4

v. 34-35	οὐκ ἔστιν προσωπολήπτης ὁ θεός, [...] ἀλλ' ἐν παντί ἔθνει			
	Dieu (Personnage)	n'est pas (Verbe « être »)	partial (Ce que le personnage est)	mais de toutes les nations Universalité
v. 36c	οὗτός ἐστιν πάντων κύριος			
	Celui-ci (Jésus) (Personnage)	est (Verbe « être »)	Seigneur (Ce que le personnage est)	de tous Universalité

Cinquièmement, l'expression οὗτός ἐστιν πάντων κύριος semble également se rapporter aux vv. 42-43. En effet, au moment de clore son discours, Pierre affirme que Jésus a été établi, par Dieu, juge des « vivants et des morts » (ζώντων καὶ νεκρῶν, v. 42b), c'est-à-dire, dans une perspective on ne peut plus large, juge de toute personne. Puis, immédiatement après, Pierre ajoute que *tous ceux* qui croient en Jésus (πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν, v. 43) peuvent obtenir la rémission des péchés. Ainsi, autant le dernier membre du v. 36 que la finale du discours (42b-43) comportent la même touche christologique de tendance universaliste⁴¹.

À la lumière des cinq remarques précédentes, il semble clair qu'au-delà des difficultés grammaticales que peut comporter le v. 36, le sens de ce dernier est le suivant :

⁴¹ Cette ressemblance entre le début et la fin du discours à Césarée a déjà été signalée par : D. LOTZ, « Peter's Wider Understanding of God's Will. Acts 10:34-48 », dans *International Review of Mission*, 77 (1988), p. 201-207 ; R. F. O'TOOLE, R. F., « εἰρήνη, an Underlying Theme in Acts 10,34-43 », p. 467-468 et 473 ; M. L. SOARDS, *The Speeches in Acts*, p. 72-73 ; U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, p. 64-65.

Dieu fait quelque chose — envoyer la Parole et annoncer la Bonne Nouvelle de la paix — pour les « fils d'Israël », par l'intermédiaire de Jésus Christ (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) qui est le Seigneur de tous. D'un point de vue plus formel, les deux premiers membres du v. 36 présentent donc trois choses : premièrement, *ce que Dieu fait* (envoyer / annoncer), deuxièmement, *pour qui il le fait* (les fils d'Israël) et, troisièmement, *comment il le fait* (par Jésus Christ).

La mise en parallèle des deux premiers membres du v. 36 — τὸν λόγον [ὄν] ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἐτ̄ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ — permet de découvrir quelques correspondances thématiques intéressantes. Premièrement, chacune des propositions comporte un verbe qui précise en quoi consiste l'action ou le faire de Dieu, c'est-à-dire « envoyer » et « annoncer ». Deuxièmement, dans chaque cas, une double précision sur le contenu de ces actions est ajoutée. Ce qui est « envoyé », c'est une « parole » et ce qui est « annoncé », c'est la « Bonne Nouvelle de la paix ». Le faire de Dieu se trouve donc caractérisé par des termes qui se réfèrent à une prise de parole. Troisièmement, les deux premières propositions du v. 36 comportent la mention de deux personnages — les « fils d'Israël » et « Jésus Christ » — qui sont tous deux placés en position de complément par rapport au verbe dont ils dépendent — complément d'objet indirect dans le cas des « fils d'Israël » et complément circonstanciel de manière dans le cas de « Jésus Christ ».

Tableau 5.5 (v. 36)

Sujet de qui dépend l'action	Action		Autres personnes liées à l'action
Dieu	Double action et double référence à la parole	τὸν λόγον [ὄν] ἀπέστειλεν la parole (qu') il a envoyée	← Ce que Dieu fait <i>Pour qui</i> il le fait → τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ aux fils d'Israël
Dieu		εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην Annonçant la BN de la paix	← Ce que Dieu fait <i>Comment</i> il le fait → διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ par Jésus Christ

Dans le dernier membre du v. 36, exclusivement christologique celui-là (οὗτός ἐστιν πάντων κύριος), on observe qu'un autre personnage est placé en position de complément. Il s'agit de « tous » (πάντων). Dès lors, la correspondance entre le complément du premier membre et le complément du troisième membre du v. 36 se présente dans un rapport qui va de la partie au tout, c'est-à-dire des « fils d'Israël » à « tous » ou, si l'on préfère, du particulier à l'universel. En ce sens, la finale universaliste du v. 36 reprend l'affirmation initiale du discours sur l'impartialité divine et contribue à unifier l'ensemble des vv. 34-36.

Terminons ces remarques sur le v. 36 par deux affirmations supplémentaires à propos de la structure. Premièrement, nous retenons que ce verset comporte trois membres distincts dans lesquels la structure ternaire apparaît dominante : 36a = a) parole, b) envoyer, c) fils d'Israël ; 36b = a) Bonne Nouvelle de la paix, b) annoncer, c) Jésus Christ ; 36c = a) celui-ci, Seigneur, b) être, c) de tous. Deuxièmement, pris comme un tout, le v. 36 semble s'articuler sur un certain nombre de termes, donnés sous forme de couples, qui se correspondent et se complètent : a) envoyer / annoncer ; b) Jésus / celui-ci ; c) Christ / Seigneur ; d) parole / Bonne nouvelle de la paix ; e) fils d'Israël / Tous.

Au v. 37, Pierre interpelle directement ses auditeurs au moyen du pronom personnel ὑμεῖς, mis en position emphatique, et fait appel à leur savoir (οἶδα) : « Vous, vous savez... ». Ce savoir des auditeurs porte sur la parole-événement qui s'est réalisée (τὸ γενόμενον ῥῆμα)⁴². Le participe γενόμενον, donné à l'aoriste, indique que cette action appartient à un passé qu'il est par ailleurs possible de situer, à la fois d'un point de vue géographique (καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας), et d'un point de vue temporel (μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης). La proposition de départ du v. 37 demeure fondamentale (les auditeurs savent qu'une parole-événement s'est réalisée⁴³) tandis que la suite ne fait que préciser les conditions ou les modalités de réalisation de cette parole-événement. Ces précisions sur la géographie et le temps de l'événement sont clairement repérables par la présence de trois propositions (καθ' — ἀπὸ — μετὰ), dont les deux premières se rapportent aux lieux (Galilée, Judée) et la dernière au temps (après le baptême proclamé par Jean).

Tableau 5.6 (v. 37)

Affirmation de départ		ὑμεῖς οἶδατε τὸ γενόμενον ῥῆμα
Précision géographique / Borne finale	καθ'	καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας.
Précision géographique / Borne initiale	ἀπὸ	ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας
Précision temporelle	μετὰ	μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης.

⁴² Rappelons le changement qui s'opère entre le v. 36, qui utilise le terme λόγον et le v. 37, qui lui préfère celui de ῥῆμα. Voir p. 535, note 36.

⁴³ L'affirmation de Pierre selon laquelle ses auditeurs « savent » (οἶδατε) déjà ce qui s'est passé en Judée et en Galilée est pour le moins surprenante. Rien n'est dit dans le texte sur la manière dont Corneille et sa maisonnée auraient acquis les connaissances auxquelles Pierre fait référence. Nous avons là, semble-t-il, un bel exemple de ce que l'analyse narrative nomme un *gap* (voir Chap. II, p. 95, note 21).

Deux remarques termineront l'examen du v. 37. Premièrement, l'utilisation du participe *γενόμενον*, qui se rapporte au substantif *ῥῆμα*, laisse clairement entendre que la parole-événement dont il est question existait déjà, mais qu'à un moment précis de l'histoire humaine (*μετὰ τὸ βάπτισμα ὁ ἐκήρυξεν Ἰωάννης*) elle s'est réalisée. Or, parler de réalisation d'une parole c'est aussi évoquer son accomplissement. Sans trop anticiper sur la démarche de caractérisation de la figure narrative de Dieu, nous pouvons déjà nous demander quelle est l'origine ou la source de cet accomplissement ou de cette réalisation.

Deuxièmement, le v. 37 comporte une allusion analeptique. À l'intérieur du macro-texte lucanien, la référence au « baptême qu'a proclamé Jean » rappelle au lecteur la péricope de Luc 3,1-18 qui décrit l'activité baptismale de Jean.

La phrase qui correspond au v. 38 débute par une mention de Jésus de Nazareth dont Pierre entend présenter quelques éléments du ministère terrestre. Par son contenu, cette phrase s'apparente à Ac 2,22 qui faisait mention de Jésus « l'ayant-été-désigné par Dieu [...] par des miracles, des prodiges et des signes »⁴⁴. C'est aussi la première et unique fois dans les Actes que Jésus sera désigné comme « τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ ». L'auteur impliqué lui

⁴⁴ La présence, tant dans le discours à la Pentecôte que dans celui à Césarée, d'une référence à la fois à la vie terrestre de Jésus (2,22 / 10,38) et à sa résurrection par Dieu (2,24.31.32ss / 10, 40) rend problématique l'affirmation de P. de Villiers pour qui « The Sermon (10:34-43) is unique because the resurrection is placed in the context of the earthly life of Jesus. Other sermons in Acts tend to omit such references » (« Exegesis and Proclamation », p. 57).

préfère, avec six occurrences, la formule « le Nazoréen »⁴⁵ plutôt que celle « de Nazareth » utilisée ici.

La lecture de cette phrase révèle que Jésus est tout d'abord l'objet d'une action divine (*χρῖω*) et que celle-ci conduit à un double résultat, puisqu'elle permet à Jésus d'être oint à la fois d'Esprit Saint et de puissance. L'association de ces deux termes est plutôt rare dans le récit des Actes ; on ne la retrouve qu'en Ac 1,8 (*ἀλλά λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος*). Tout aussi rare dans les Actes est l'affirmation qui porte sur l'onction donnée par Dieu à Jésus. Une telle référence n'apparaît qu'en 4,27, dans la prière des Apôtres qui suit le troisième discours d'évangélisation (4,8-12) et dont nous avons déjà parlé⁴⁶. Certains auteurs croient reconnaître dans le v. 38 une allusion au texte d'Is 61,1 (« Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ. οὐ εἶνεκεν ἔχρισέν με· εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με. ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῆ καρδίᾳ... »)⁴⁷. Ce n'est pas impossible, d'autant plus qu'on détecte la présence de ce texte dans le troisième évangile et notamment dans l'épisode qui, à la synagogue de Nazareth, marque l'inauguration du ministère public de Jésus (Lc 4,18-19, voir aussi Lc

⁴⁵ « Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον » (2,22), « ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου » (3,6), « ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου » (4,10), « Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος » (6,14), « Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος » (22,8), « πρὸς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου » (26,9)

⁴⁶ Chapitre IV, p. 478.

⁴⁷ Entre autres J. DUPONT, « Dieu l'a oint d'Esprit Saint (Ac 10,34-38) », p. 327.

7,22). Dans le cas qui nous occupe, les points de contact entre 10,38 et Is 60,1 se limitent à la reprise des verbes *χρίω* et *ιάομαι*, ainsi que du substantif *πνεῦμα*⁴⁸.

La seconde partie de la phrase révèle qu'à la suite du don que lui a fait Dieu, Jésus devient le protagoniste de deux actions : il a passé en faisant le bien (*ὡς διῆλθεν εὐεργετῶν*)⁴⁹ et a guéri tous les tyrannisés par le diable (*καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου*)⁵⁰. Ce genre d'affirmation est plutôt rare dans les discours d'évangélisation puisque, nous l'avons maintes fois constaté, Jésus n'est que très rarement présenté comme un personnage qui agit ; il apparaît plutôt comme un personnage objet d'une action, soit de la part de Dieu, soit de la part des hommes. Par ailleurs, même si Jésus « fait le bien et guérit les tyrannisés », la finale du verset prend soin d'ajouter que si Jésus peut agir ainsi c'est parce que Dieu était avec lui (*ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ*).

Concernant la structure du v. 38, nous pouvons retenir les éléments suivants. Dans un premier temps, Jésus apparaît comme un personnage important qui est mentionné à quatre reprises. Il est désigné une fois, en tête du verset, par son nom propre, *Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ*, deux fois par le pronom personnel *αὐτός* et une fois par le pronom relatif *ὡς*. Puis, nous retrouvons une double référence théo-logique au début et à la fin du verset (*ὡς ἔχρισεν*

⁴⁸ Par ailleurs, dans le v. 36 du discours, on remarque la présence du verbe *εὐαγγελίζω* également présent en Is 60,1.

⁴⁹ Ac 10,38 est le seul texte du Nouveau Testament où l'on retrouve le verbe *εὐεργετέω*.

⁵⁰ Le terme *καταδυναστεύω* n'est utilisé que deux fois dans le Nouveau Testament, en Ac 10,38 et en Jc 2,6.

αὐτὸν ὁ θεὸς *et* ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ.). Ces deux références sont construites de manière assez semblable puisqu'elles comportent chacune une conjonction de subordination, un verbe au passé (soit à l'aoriste, soit à l'imparfait), une référence à Jésus (αὐτός) et enfin le titre θεός. Seul l'ordre dans lequel les termes apparaissent n'est pas identique. Enfin, tant l'action de Dieu que celle de Jésus sont exprimées par deux expressions données sous forme de couples dont les termes sont unis au moyen de la conjonction *καί*. Ainsi, Dieu a-t-il oint Jésus d'Esprit Saint *et* de puissance, tandis que Jésus a passé en faisant le bien *et* en guérissant les tyrannisés.

Après ces remarques sur le ministère terrestre de Jésus et sur le rôle joué par Dieu dans ce ministère, le lecteur s'attendrait normalement à ce que suive une affirmation portant sur la mort et la résurrection de Jésus. Il n'en est rien. Le v. 39 débute par une brève phrase qui porte sur la fonction de « témoin »⁵¹. La transition avec ce qui précède est assurée par

⁵¹ La littérature portant sur le témoignage dans les Actes des Apôtres (ou encore sur la fonction de témoin) est abondante. Concernant les études anciennes sur le sujet (H. Strathmann, L. Cerfaux, E. Günther, P. H. Menoud, O. Soffritti, N. Brox, E. Kränkl), on lira le résumé de chacune des positions de ces auteurs dans F. BOVON, *Luc le théologien*, p. 387-389. Voir également sur cette question les repères bibliographiques plus récents donnés par J. DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, p. 120, note 19, ainsi que par M. DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation*, p. 244-250 (voir en particulier p. 246, note 38 qui fournit quelques titres sur le témoignage en lien avec les questions plus actuelles touchant l'herméneutique et le langage). Nous limitant à notre sujet, nous pouvons faire remarquer que la très grande majorité de ces études ont surtout insisté, au-delà des perspectives et des méthodes propres à chacune, sur la portée christologique du témoignage. Les Apôtres — auxquels on peut ajouter Paul et Étienne — auraient pour fonction de témoigner de Jésus, de son ministère, de sa mort-résurrection, etc. Ce n'est certes pas inexact. Mais on peut se demander si cette position n'est pas trop restrictive et si elle ne laisse pas dans l'ombre toute la question de la théo-logie. Nous en tenant au seul discours d'Ac 10, on constate au moins ceci. Premièrement, que le témoignage à propos de « tout ce que Jésus a fait dans la contrée des Juifs » (v. 39) ne doit pas faire oublier que ce qui fut fait par Jésus dépend, pour une bonne part, de Dieu qui « l'a oint d'Esprit saint » et qui

un simple *καὶ* auquel fait suite le pronom personnel *ἡμεῖς* mis en position emphatique. Mais quels personnages sont visés par ce « nous » ? Pour le lecteur qui a déjà parcouru les dix premiers chapitres des Actes, le pronom *ἡμεῖς* peut désigner les membres du groupe apostolique mentionné en 1,13 auquel s'est ajouté Matthias (1,25. Voir aussi 1,21-22). À cet égard, le lien que pose le v. 39 entre le « nous » (*ἡμεῖς*) et la fonction de témoignage que ceux-ci sont appelés à exercer (*μάρτυρες*) ne peut que rappeler au lecteur les nombreuses affirmations faites précédemment dans les Actes — spécialement dans les discours d'évangélisation — à propos des Apôtres, le plus souvent désignés par le pronom *ἡμεῖς*, qui témoignent de Jésus (1,8.22 ; 2,32 ; 3,15 ; 5,32 ; 8,25). Par ailleurs, du point de vue des personnages qui sont présents dans le micro-récit d'Ac 10,1—11,18, le « nous » du v. 39 peut simplement renvoyer à Pierre puisque, dans le texte, rien ne laisse supposer que Corneille et sa maisonnée aient déjà entendu parler des autres Apôtres.

Le v. 39a précise trois choses. Il indique la fonction remplie par ce « nous », c'est-à-dire être « témoins » (*μάρτυρες*). Il définit l'objet sur lequel porte le témoignage, à savoir : « tout ce que [Jésus] a fait » (*πάντων ὧν ἐποίησεν*) ; si, prise pour elle-même, cette formule semble plutôt vague, elle est précisée par le v. 38 qui précède, avec sa double référence à

« était avec lui » (v. 38). Deuxièmement, que les témoins dont il est question au v. 41 ont « d'avance été choisis par Dieu » et qu'ils ont pour fonction de rendre témoignage à ce Jésus que « Dieu a ressuscité le troisième jour ». Troisièmement, que les Apôtres sont invités à « attester » que Jésus est juge des vivants et des morts, mais un juge qui a d'abord été « établi » comme tel « par Dieu ». Ces trois exemples montrent qu'il

l'activité de Jésus « faisant le bien » et « guérissant tous les tyrannisés ». Enfin, le v. 39 fixe les lieux géographiques où se sont réalisées les actions de Jésus dont il faut maintenant témoigner (ἐν τε τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ [ἐν] Ἱερουσαλήμ).

Concernant la structure du discours, il est intéressant de noter, en relisant les vv. 37-39a, que chacun d'eux débute par la mention de personnages : « ὑμεῖς », c'est-à-dire les auditeurs du discours (v. 37), « Ἰησοῦν [...] ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεός » (v. 38) et « καὶ ἡμεῖς » (v. 39). Pierre commence donc par rappeler à ses auditeurs qu'ils savent quelque chose à propos de ce qui s'est passé en Judée et en Galilée (« vous, vous savez », v. 37). Il explique ensuite ce que Dieu a fait pour Jésus et ce que Jésus a fait durant son ministère terrestre (v. 38). Et il termine en disant que lui, conjointement avec d'autres personnages (c'est-à-dire « ἡμεῖς »), est témoin de ce que Jésus a fait (v. 39). Nous aurons l'occasion de revenir sur l'opposition entre un « vous » qui *sait* (οἶδατε, v. 37) mais qui ne témoigne pas, d'une part, et un « nous » qui témoigne de ce qu'il sait, d'autre part (v. 39).

Enfin, toujours en considérant comme un tout les vv. 37-39a du discours de Pierre, on peut remarquer qu'ils rappellent à la mémoire du lecteur le texte d'Ac 1,8 qui ouvre le livre des Actes. En effet, des termes comme « Judée », « Jérusalem », « Esprit Saint », « puissance » et « témoins » sont présents dans ces deux passages, pourtant séparés l'un de

est pour le moins risqué de restreindre la fonction de témoin à sa dimension christologique qui, tout en demeurant fondamentale, n'est pas exclusive.

l'autre par une dizaine de chapitres. S'agit-il d'une simple coïncidence ? Ou ne faut-il pas plutôt comprendre ce procédé comme un signal que l'auteur impliqué envoie à son lecteur afin de lui indiquer que les paroles du Ressuscité, données en 1,8, se réalisent progressivement à travers des événements comme ceux qui se déroulent chez Corneille ? On peut penser que ce n'est pas simplement l'effet du hasard si des termes présents dans un verset qui *annonce* la sortie de la foi chrétienne hors des limites du Judaïsme, se retrouvent dans un discours d'évangélisation qui s'adresse à des non-Juifs et qui marque la *réalisation* progressive d'Ac 1,8.

La deuxième partie du v. 39 (v. 39b) marque le début d'une longue phrase qui ne se termine qu'au v. 42. Cette phrase s'apparente à Ac 10,37-39a, dans la mesure où elle reprend, quoique en les traitant différemment, les trois grands thèmes rencontrés précédemment, à savoir : la christologie, la théo-logie et le témoignage apostolique.

Pourtant, si 37-39a et 39b-42 abordent les mêmes thèmes, chacune de ces deux parties les traite selon une perspective chronologique qui lui est propre. Ainsi, en 37-39a, les événements et les thèmes abordés se situent dans le cadre du ministère terrestre de Jésus ou, si l'on préfère, dans le cadre des événements qui précèdent Pâques (vv. 37-39a). En 39b-42, les thèmes touchant la christologie, la théo-logie et le témoignage sont abordés cette fois en se situant dans la perspective du mystère pascal (mort et résurrection) et des conséquences qui en découlent (apparitions et établissement de Jésus comme juge des

vivants et des morts). Il existe ainsi une nette démarcation entre ces deux parties, une démarcation qui peut s'exprimer en termes « d'avant » Pâques et « d'après » Pâques. Conséquemment, c'est la lecture des deux parties (vv. 37-42) qui permet d'avoir une vue d'ensemble 1) du personnage Jésus — considéré à la fois dans son ministère terrestre et dans son mystère pascal —, 2) du personnage Dieu et du rôle qu'il joue par rapport au personnage Jésus, 3) de l'importance du témoignage apostolique qui porte autant sur « l'avant Pâques » (v. 39a) que sur « l'après Pâques » (vv. 41a.42).

D'un point de vue plus formel, on remarque que l'unité formée par les vv. 39b-42 comporte trois grandes propositions. La première porte sur la mise à mort de Jésus et sa résurrection par Dieu (vv. 39b-40a), la seconde sur les apparitions pascales (vv. 40b-41), la troisième sur le témoignage apostolique (v. 42). Chacune de ces propositions est introduite par la formule structurelle suivante : conjonction *καί*, pronom (relatif ou personnel), verbe à l'aoriste. Seul l'ordre dans lequel apparaissent ces termes varie quelque peu. Concrètement, l'ensemble 39b-42 se présente ainsi :

Tableau 5.7 (vv. 39b-42)

					Thèmes abordés
39b-40a	Et	lui que	ils ont supprimé	ὄν καί ἀνεΐλαν	Christologie — Théologie
40b-41	Et	a donné	lui	καί ἔδωκεν αὐτόν	Christologie — Théologie — Témoignage
42	Et	il a prescrit	à nous	καί παρήγγειλεν ἡμῖν	Christologie — Théologie — Témoignage

Reprenant l'une des constantes majeures rencontrées lors de l'analyse des discours précédents, les vv. 39b-40 traitent de la mort et de la résurrection de Jésus (voir Ac 2,23-24 ; 3,15 ; 4,10 ; 5,30). Pierre commence ainsi par évoquer la mise à mort de l'homme de Nazareth (v. 39b) pour ensuite affirmer sa résurrection par Dieu (v. 40). La manière dont l'Apôtre présente la mort de Jésus — il a été suspendu au bois — rappelle l'expression utilisée en 5,30 (κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου). On peut se demander ce que signifie pour les auditeurs du discours le verbe ἀναιρέω donné sans aucune précision et traduit par « supprimé » ? Ces derniers connaissent-ils vraiment ces « ils » qui ont « suspendu Jésus au bois » ? Pour le lecteur impliqué toutefois, le « *ils* ont supprimé » ne peut que désigner les Juifs, et encore, depuis les discours d'Ac 4 et 5, les autorités religieuses du peuple juif (4,10 ; 5,30). Quant à l'affirmation de la résurrection, elle comporte quelques ajouts par rapport aux affirmations similaires que l'on retrouve dans les autres discours. Entre autres, c'est la première fois qu'apparaît l'expression « τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ». Mais, plus significative est la mention, faite ici pour la première fois, des apparitions du ressuscité : « καὶ ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι » (v. 40b). Cette nouvelle affirmation sera développée au v. 41.

Concernant la structure des vv. 39b-40, on prendra en considération les éléments suivants. Premièrement, nous retrouvons clairement exprimée l'opposition vie/mort déjà rencontrée dans les autres discours. Deuxièmement, l'opposition porte à la fois sur les verbes utilisés (supprimé / ressuscité) et sur les personnages qui agissent sur Jésus (ils /

Dieu). Troisièmement, chacune des propositions débute par une référence à Jésus, donnée soit par un pronom relatif, soit par un pronom démonstratif (« et lui que » [ὅν] / « celui-ci » [τούτον]). Quatrièmement, les deux propositions se terminent par une précision concernant l'action accomplie : ils ont supprimé Jésus « en le suspendant au bois » (v. 39b) et Dieu a ressuscité Jésus « le troisième jour » (v. 40a).

Tableau 5.8 (vv. 39b-40a)

	Référence à Jésus	Personnages antagonistes qui agissent sur Jésus	Actions opposées	Précision sur l'action
v. 39b	ὅν και	—— (Juifs / Autorités juives)	ἀνεῖλαν	κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου
v. 40a	τούτον	ὁ θεός	ἤγειρεν	[ἐν] τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ

La suite du v. 40 apprend maintenant au lecteur que l'action de Dieu accomplie en faveur de Jésus ne s'est pas arrêtée à la résurrection. Dieu joue en effet un rôle déterminant dans les apparitions du ressuscité puisque c'est lui qui « donne » à Jésus de « devenir visible » (ἔδωκεν αὐτόν ἐμφανῆ γενέσθαι). Puis, au v. 41, Pierre présente les destinataires de ces apparitions. Pour ce faire, il procède par contraste en montrant que le ressuscité n'est pas apparu à « tout le peuple » (οὐ παντὶ τῷ λαῷ) mais à certains « témoins » (ἀλλὰ μάρτυσιν). C'est la seconde fois que ce terme μάρτυς apparaît dans le discours (voir v. 39) et il est intéressant de noter que celui-ci est présent dans chacune des deux parties dont nous avons parlé précédemment, celle qui porte sur le ministère terrestre de Jésus (vv. 37-39a) et celle qui porte sur le mystère pascal (vv. 39b-42). De plus, dans les deux cas, l'identification entre

les « témoins » et les « Apôtres » est assurée par la reprise du terme *μάρτυς* ainsi que par le pronom personnel *ἡμεῖς* (*καὶ ἡμεῖς μάρτυρες*, v. 39 ; *ἀλλὰ μάρτυσιν [...]* *ἡμῖν*, v. 41). C'est donc « nous », de dire Pierre, qui sommes « témoins ». Toutefois, le v. 41 apporte du neuf par rapport au v. 39, puisque les témoins sont caractérisés d'un point de vue théo-logique. Ces derniers sont dits « avoir été choisis d'avance par Dieu » (*τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ*)⁵². La suite du verset précise qu'en plus de ce choix divin, les témoins ont comme caractéristique d'avoir « mangé et bu » avec le Ressuscité (*ἡμῖν. οἷτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*)⁵³.

Des vv. 40b–41, qui portent principalement sur les apparitions et sur les témoins de ces apparitions, nous pouvons retenir les éléments suivants. Premièrement, il est clair que les apparitions sont envisagées d'un double point de vue, celui de Dieu qui donne au Ressuscité la possibilité de devenir visible (v. 40b) et celui des Apôtres qui sont les témoins du Ressuscité et de ses apparitions. (v. 41). Les deux affirmations se complètent mutuellement. Deuxièmement, si la première affirmation est résolument théo-logique — Dieu donne à Jésus de devenir visible (v. 40b) — la seconde ne l'est pas moins. En effet, le témoignage apostolique dont il est question au v. 41 demeure indissociablement lié à la théo-logie puisque, si les Apôtres peuvent exercer la fonction de témoins, c'est parce que

⁵² Seul emploi de *προκεχειροτονέω* dans tout le Nouveau Testament.

Dieu les a d'abord désignés ainsi (τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ). Troisièmement, les bornes initiales et finales de la section 40b-41 sont assez semblables dans la mesure où toutes les deux comportent un verbe à l'aoriste dont Dieu, sans être nommé directement, demeure l'agent principal (c'est Dieu qui a donné [ἔδωκεν] à Jésus de devenir visible, v. 40b et c'est Dieu qui a relevé [ἀναστήναι] Jésus d'entre les morts⁵⁴, v. 41). De plus, chacune des bornes de la section 40b-41 comporte une mention de Jésus, désigné par le pronom personnel αὐτός à l'accusatif (« il a donné *lui* [αὐτόν] », v. 40b ; « après le être relevé *lui* [αὐτόν] », v. 41). Quatrièmement, au centre de la section nous retrouvons la double référence aux « témoins », d'abord donnée de manière explicite (μάρτυσιν) puis par le pronom personnel ἡμῖν. Cinquièmement, chacune de ces mentions introduit une précision sur la fonction de témoins dont on apprend, dans un premier temps, qu'ils sont choisis par Dieu (v. 41a) puis, dans un second temps, que cette fonction est réservée à ceux qui ont mangé et bu avec le Ressuscité (v. 41b).

Le v. 42 correspond à la troisième et dernière section de la phrase qui avait débuté au v. 39b (voir tableau 5.7). Le premier verbe que le lecteur rencontre dans ce verset révèle que Jésus est le sujet d'une nouvelle action : il « prescrit » (παρήγγειλεν). C'est la seconde

⁵³ D. L. Matson formule une remarque intéressante lorsqu'il dit « Peter's reference to 'eating and drinking' at 10.41 not only recalls Jesus' post-resurrection eating activity with his disciples but the table-fellowship practice of his earthly career » (*Household Conversion Narratives in Acts*, p. 111-112.).

⁵⁴ Notons que le discours utilise les deux termes traditionnels pour parler de la résurrection de Jésus, soit ἐγείρω, au v. 40a et ἀνίστημι, au v. 41.

fois, dans le discours d'Ac 10, que Jésus est présenté comme le protagoniste d'une action (voir v. 38b)⁵⁵. En 10,42, la prescription à laquelle Pierre se réfère vise directement les Apôtres — « et il a prescrit à nous » — qui deviennent ainsi les *destinataires* de la parole du Ressuscité (voir aux vv. 39 et 41 la reprise du pronom ἡμεῖς qui sert à désigner les Apôtres). Puis, est donné *l'objet* de la prescription, c'est-à-dire « proclamer et attester » (κηρύξαι [...] διαμαρτύρασθαι). Enfin, les *destinataires* visés par cette proclamation sont clairement identifiés : « τῷ λαῷ ». L'examen du v. 42a permet donc d'en arriver à la séquence suivante : le destinateur (Jésus), une 1^{re} action (prescrire), les destinataires de la 1^{re} action (nous/Apôtres), une 2^e action qui dépend de la 1^{re} (proclamer et attester), les destinataires de cette 2^e action (peuple).

Si la première partie du v. 42 porte sur la transmission d'un message, la seconde entend préciser le contenu du message à transmettre. Celui-ci comporte deux aspects importants, l'un à propos de la christologie — Jésus est juge —, l'autre à propos de la théologie — c'est Dieu qui établit Jésus dans cette fonction. L'action de Dieu est donc déterminante et apparaît comme la cause qui rend possible l'exercice de la fonction

⁵⁵ C'est par ailleurs la seconde fois dans les Actes que le verbe παραγγέλλω se rapporte à Jésus puisque, au tout début du récit, celui-ci « prescrit » aux Apôtres de ne pas s'éloigner de Jérusalem (1,4). De plus, il s'avère intéressant de noter que, dans les 10 premiers chapitres des Actes, le verbe παραγγέλλω revient en tout cinq fois et qu'à deux reprises il est mis en relation avec Jésus qui « prescrit » quelque chose à ses Apôtres (rester à Jérusalem, 1,4 et proclamer au peuple, 10,42) tandis que, dans les trois autres cas, il est mis en relation avec les autorités religieuses qui, par diverses formules, « prescrivent » aux Apôtres — donc aux

judiciaire du Ressuscité. Ainsi, au point de départ, avons-nous une première action de Dieu (il établit) qui vise un premier *destinataire* (οὐτός, c'est-à-dire Jésus). Puis, est précisée la *fonction* pour laquelle Dieu établit Jésus (κριτής) et, enfin, les *destinataires* de cette fonction (ζώντων και νεκρῶν). Nous aboutissons, en 42b, à une séquence quasi identique à celle déjà observée en 42a, c'est-à-dire : un destinateur (Dieu), une 1^{re} action (établit), le destinataire de cette 1^{re} action (Jésus), la conséquence de la première action — qui, ici, n'est pas une nouvelle action mais bien une *fonction* — (juge), les destinataires de cette fonction (les vivants et les morts).

Tableau 5.9 (v. 42)

	42a	42b
Destinateur	Jésus	Dieu
1^{re} action	Prescrire	Établit
Destinataire	Nous / Apôtres	Celui-ci / Jésus
2^e action (ou fonction en 42b)	Proclamer et attester	Juge
2^e destinataire	Le peuple	Les vivants et les morts

La structure du v. 42 émerge assez clairement et tient dans les éléments suivants. Tout d'abord, ce verset comporte deux parties, dont Jésus demeure le sujet. En 42a il est présenté comme celui qui *fait* quelque chose (il « prescrit », παρήγγειλεν), tandis qu'en 42b on insiste davantage sur ce qu'il *est* (ἐστίν [...] κριτής ζώντων και νεκρῶν). Structuellement

mêmes personnages auxquels Jésus s'est adressé — de ne pas parler ou enseigner le Nom de Jésus (4,18 ; 5,28 ; 5,40).

parlant, les deux affirmations comportent quelques similitudes. Toutes deux sont introduites par une formule qui se compose d'une conjonction (καί / ὅτι), d'un verbe dont Jésus est le sujet (παρήγγειλεν / ἐστίν) et d'un pronom (ἡμῖν / οὗτός). Suivent alors deux parallélismes au rythme binaire. Le premier, de type synonymique, porte sur ce que doivent faire les témoins du ressuscité, c'est-à-dire « proclamer et attester » (v. 42a). Le second, de type antithétique, porte plutôt sur les personnages qui sont visés par la fonction judiciaire du ressuscité, c'est-à-dire « les vivants et les morts » (v. 42b). Dans les deux cas, les termes du binôme sont coordonnés par un simple καί. On remarque également que les deux parties du v. 42 comportent chacune la référence à trois personnages. En 42a, il s'agit de Jésus (il *prescrit*), de « nous » (les Apôtres qui doivent témoigner) et du peuple. En 42b, il s'agit plutôt de Jésus (il *est*), de Dieu (qui établit Jésus) puis des « vivants et des morts ». Jésus demeure donc bien présent dans chacune des deux parties et le troisième personnage est, dans les deux cas, un personnage collectif (le peuple / les vivants et les morts). Toutefois, dans l'expression « ζώντων καὶ νεκρῶν », les termes antithétiques sont moins restrictifs que le substantif λαός puisqu'ils englobent l'humanité tout entière. Cela dit, il reste que le principal ajout qui distingue 42b de 42a, concerne l'action décisive et chronologiquement première par laquelle Dieu établit Jésus (ὁ ᾠρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ) « juge des vivants et des morts ».

Tableau 5.10 (v. 42)

42a	Conjonction (a)	Verbe (b)	Pronom personnel (c)
	καί	παρήγγειλεν	ἡμῖν
Parallélisme synonymique	κηρύξαι τῷ λαῷ καί		διαμαρτύρασθαι
42b	Conjonction (a)	Pronom démonstratif (c')	Verbe (b')
	ὅτι	οὗτός	ἔστιν
Action théo-logique	ὁ ἀρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ		
Parallélisme antithétique	κριτῆς ζώντων	καί	νεκρῶν.

Terminons l'examen du v. 42 en formulant deux remarques à propos du témoignage apostolique⁵⁶. Tout d'abord, en affirmant que les Apôtres doivent « proclamer et attester » (v. 42) que Jésus a été établi, par Dieu, juge des vivants et des morts, Pierre est en train de dire, bien qu'il n'emploie ni le substantif *μάρτυς* ni le verbe *μαρτυρέω*, que les Apôtres ont pour fonction d'être des témoins. Dès lors, on peut affirmer que le thème du témoignage apostolique apparaît comme l'une des composantes essentielles du discours de Pierre. Ce thème revient en effet trois fois dans les vv. 34-43 et dans un contexte chaque fois différent. Les Apôtres sont d'abord appelés à être les témoins de ce que Jésus a accompli au cours de son ministère terrestre (*καὶ ἡμεῖς μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν*, v. 39). Puis ils sont les témoins des apparitions du Ressuscité (*μάρτυσιν τοῖς προκεχειροτονημένοις*, v. 41). Enfin, ils doivent « proclamer et attester » que Jésus a été établi, par Dieu, dans sa fonction judiciaire (v. 42). La seconde remarque concerne le lien entre le témoignage et la théo-logie. Il nous semble significatif que les trois affirmations portant sur le témoignage apostolique soient faites dans un contexte où Dieu est impliqué. On remarque, par exemple, qu'au v. 39 la première

référence au témoignage des Apôtres se situe immédiatement après l'affirmation selon laquelle, tout au long du ministère terrestre de Jésus, *Dieu* était avec lui (ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ). Dans le second cas, c'est-à-dire au v. 41, le Ressuscité est vu des témoins qui « ont été choisis d'avance *par Dieu* » (προκεχειροτημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ). Enfin, en 10,42, la fonction des Apôtres ne se limite pas à témoigner du fait que Jésus est juge des vivants et des morts, mais bien qu'il *a été établi par Dieu*, juge des vivants et des morts (ὁ ὀρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ). Cette triple association, en moins de dix versets, entre le témoignage des Apôtres, d'une part, et Dieu, d'autre part, ne peut certes pas être attribuée au hasard.

Le v. 43, qui marque la fin du discours de Pierre, pose le lien entre la rémission des péchés, d'une part, et la foi en Jésus ressuscité qui a été établi par Dieu juge des vivants et des morts, d'autre part. Les études traditionnelles sur les discours d'évangélisation, celles de M. Dibelius, C. H. Dodd et J. Dupont entre autres, ont cherché à montrer que ces discours, hormis ceux prononcés à Lystres et à Athènes, étaient tous construits suivant un schéma à peu près identique, habituellement en six points, le dernier consistant en une exhortation invitant les auditeurs soit à se repentir, soit à croire⁵⁷. Dans le cas qui nous

⁵⁶ Sur cette question, voir ce qui a déjà été dit à la p. 544 (note 51).

⁵⁷ Voir Chap. I, p. 47-48. Voir également Chap IV, p. 401, note 37 où nous avons signalé que dans certains discours l'un ou l'autre point du schéma — notamment l'appel à la conversion ou au repentir ainsi que l'annonce du pardon des péchés — était absent.

occupe, on remarque que la rémission des péchés (ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν) n'est pas liée directement au repentir mais plutôt à la foi en Jésus (πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν)⁵⁸.

Concernant la structure du v. 43, nous retiendrons les éléments suivants. La présence du personnage Jésus demeure fondamentale tout au long du verset. Sans être nommé directement, celui-ci apparaît non seulement au début et à la fin du verset (τούτω et εἰς αὐτόν) — formant ainsi une inclusion —, mais également au centre (τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ). Jésus est mis en relation avec les deux groupes que sont les prophètes et les croyants. Si les premiers apparaissent au début du verset, les seconds ne sont mentionnés qu'à la fin. Par ailleurs, ces deux groupes ont en commun d'être précédés de l'adjectif de totalité πᾶς (πάντες οἱ προφῆται et πάντα τὸν πιστεύοντα). L'examen du début et de la fin du verset permet de découvrir la structure suivante : Jésus (a) — tous les prophètes (b) — tous les croyants (b') — Jésus (a'). Entre ces deux pôles se trouve inséré le cœur du message prophétique auquel Pierre fait référence. Ce message comporte trois aspects distincts mais solidaires, à savoir *l'action* que posent les prophètes — ils témoignent (μαρτυροῦσιν) —, *l'objet* du témoignage — ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν —, le *moyen* par lequel cet objectif est atteint — διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ —. L'ensemble de la structure du v. 43 peut être résumé ainsi :

⁵⁸ Sur le lien entre le pardon des péchés et la foi en Jésus, voir J. Dupont (« Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres », p. 450-451).

Tableau 5.11 (v. 43)

	τούτω (Jésus — a)	πάντες οἱ προφῆται (Tous les prophètes — b)	
Cœur du message	μαρτυροῦσιν		Action
	ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν		But de l'action
	διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ		Moyen par lequel l'action est réalisée
	πάντα τὸν πιστεύοντα (Tous les croyants — b')	εἰς αὐτόν (Jésus — a')	

La double présence de l'adjectif πᾶς au v. 43 invite le lecteur à considérer la présence de ce terme dans l'ensemble du discours. En effet, ce terme est utilisé sept fois, dans des contextes assez différents. Au départ, il est question de « toute nation » (v. 35), puis, « du Seigneur de tous » (v. 36), de « tous les tyrannisés par le diable » (v. 38), de « tout ce que Jésus a fait » (v. 39), de « tout le peuple » (v. 41a), de « tous les prophètes » et de « tous les croyants » (v. 43)⁵⁹. Dans tous ces emplois, le terme πᾶς se rapporte à des personnes : les nations, tout le monde, les tyrannisés, le peuple, les prophètes, les croyants.

Une fois de plus, ce n'est sans doute pas un hasard si un terme qui exprime l'universalité et qui ne laisse place à aucune exclusion se retrouve dans un discours lui-même inséré dans une série qui parle de l'ouverture de l'annonce de la Bonne Nouvelle aux non-Juifs⁶⁰.

⁵⁹ On pourrait également ajouter cet autre adjectif de totalité qu'est le terme ὅλος, donné au v. 37, dans l'expression : « toute la Judée ».

⁶⁰ Sans le dire aussi clairement, J. Dupont propose quelques réflexions sur l'universalité qui vont dans le même sens (« Dieu l'a oint d'Esprit Saint (Ac 10,34-38) », p. 323).

3.2. Conclusion

La présentation du contenu et de la structure du discours prononcé par Pierre devant Corneille et sa maison⁶¹ nous autorise à dégager les quatre conclusions suivantes.

3.2.1. Alors que les discours prononcés à la Pentecôte (Ac 2) et au Temple de Jérusalem (Ac 3), comportaient de claires indications autorisant le découpage de ces micro-textes en un certain nombre de parties⁶¹, le discours de Pierre prononcé à Césarée se présente d'un seul trait.

Tout au plus constatons-nous qu'Ac 10,34-43 se déroule en trois temps. Le premier, qui correspond aux vv. 34-36, est avant tout théo-logique, avec une triple mention de Dieu (l'une directe [ὁ θεός], les deux autres indirectes [αὐτὸν / αὐτῶ]). Les trois propositions qui composent les vv. 34-35 s'articulent sur la répétition du verbe εἰμι dans la première proposition (Dieu *est*) et dans la troisième (Dieu *n'est pas*).

Le deuxième temps du discours correspond aux vv. 37-39a et porte sur le ministère terrestre de Jésus. Celui-ci n'est toutefois pas le seul personnage à apparaître dans cette section et le lecteur demeure étonné par l'impressionnante liste de personnages mentionnés en moins de trois versets : Jean, Dieu, l'Esprit Saint, les étant-tyrannisés, le diable, les témoins. Les bornes initiales et finales de cette section comportent la mention de lieux géographiques (ὅλης τῆς Ἰουδαίας / Γαλιλαίας au v. 37 et χώρα τῶν Ἰουδαίων / Ἱερουσαλήμ au v. 39a). Ces vv. 37-39a ont comme particularité de reprendre plusieurs termes présents en Ac 1,8 (Judée, Jérusalem, Esprit Saint, puissance, témoins).

Le troisième temps du discours, qui correspond aux vv. 39b-42, n'insiste plus sur le ministère terrestre de Jésus mais porte plutôt sur tout ce qui fait suite à ce ministère. Ainsi, ces versets développent-ils, sous la forme de trois propositions, ce qui a trait à la mort et la résurrection de Jésus (vv. 39b-40a), aux apparitions pascales (vv. 40b-41) et à la fonction judiciaire exercée par le Ressuscité (v. 42). Si l'affirmation de la résurrection, exprimée par la double opposition « supprimé / ressuscité » et « ils / Dieu », constitue une constante rencontrée dans tous les discours d'évangélisation déjà étudiés, c'est par ailleurs la première fois que le thème des

⁶¹ Par exemple Ac 2,14-40 se divisait en quatre parties (vv. 14-21 ; vv. 22-28 ; vv. 29-36 ; vv. 37-40), Ac 3,12-26 comportait deux divisions, l'une regroupant les vv. 12-16 et l'autre les vv. 17-26.

apparitions et de la fonction judiciaire du Christ est traité. Les trois propositions qui composent les vv. 39b-42 sont introduites par la formule structurale suivante : conjonction, pronom, verbe à l'aoriste.

- 3.2.2. L'analyse de la structure et du contenu d'Ac 10,34-43 révèle que Dieu est un personnage de première importance dont la présence et l'action se manifestent tout au long du discours. En effet, même dans les vv. 37-39a et 39b-42, souvent considérés comme typiquement christologiques, Dieu demeure un personnage présent et agissant. Aux vv. 37-39a, il est le sujet des verbes ἔχρισεν et ἦν (v. 38), et probablement aussi du verbe ἀπέστειλεν (selon la lecture que l'on fait du v. 36). Aux vv. 39b-42, il est celui qui ressuscite Jésus (ἤγειρεν, v. 40) et lui donne de devenir visible (ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι), il choisit également les témoins à qui Jésus se rendra visible (προκεχειροτονημένοις, v. 41) et il est celui qui établit le Ressuscité dans sa fonction de juge (v. 42). En d'autres termes, Dieu agit aussi bien durant la période qui correspond au ministère terrestre de Jésus (vv. 37-39a) que dans les événements qui touchent le mystère pascal (mort, résurrection, apparition, etc. vv. 39b-42). Concernant la christologie, qui constitue également un aspect fondamental du discours, il convient de rappeler la double référence à l'action de Jésus qu'on y retrouve. Alors que Jésus est habituellement présenté dans les discours comme objet d'une action, soit humaine, soit divine, Ac 10,34-43 le présente comme le protagoniste de deux actions qui sont évoquées dans la deuxième et la troisième partie du discours : Jésus est celui qui « est passé en faisant le bien » et qui « a guéri tous les étant-tyrannisés » (v. 38) ; il est également celui qui, une fois ressuscité, « a prescrit » aux Apôtres de proclamer et d'attester que Dieu l'a établi juge des vivants et des morts (v. 42). Hormis ces deux cas, on remarque que Jésus demeure, le plus souvent, dépendant des actions que Dieu pose à son endroit.
- 3.2.3. Parmi les thèmes importants développés par Ac 10,34-43, celui du témoignage apostolique occupe une place de choix. Ce thème revient à trois reprises (vv. 39.41.42 [κηρύξαι καὶ διαμαρτύρασθαι]) et nous avons observé qu'il était, entre autres choses, très lié à la théo-logie. De plus, la question du témoignage est reprise dans chacune des deux dernières parties du discours, celle qui porte sur le ministère terrestre (vv. 37-39a) et celle qui touche le mystère pascal (vv. 39b-42).
- 3.2.4. Nous avons également observé la fréquente répétition de l'adjectif de totalité πᾶς dans le discours. Sur les sept occurrences de ce terme, cinq servent à désigner des personnages (les nations, tout le monde, les tyrannisés, le peuple, les prophètes, les

croyants). La répétition de ce terme n'est certainement pas étrangère à la portée universaliste de la scène.

4. Caractérisation de la figure narrative de Dieu en Ac 10,34-43

L'examen de la figure narrative de Dieu en 10,34-43 nous conduira à prendre en considération les éléments suivants. Tout d'abord, quelques brèves remarques seront formulées sur la manière dont Dieu est désigné dans le discours (4.1). Les actions posées par Dieu (4.2) et la manière dont elles se présentent dans le temps (4.3) seront ensuite examinées. Puis, seront abordés plus longuement le début et la fin du discours qui comportent, l'un comme l'autre, de nombreux éléments de caractérisation de la figure narrative de Dieu. Ainsi, sera traitée la question de l'impartialité divine (4.4) ainsi que le processus, résolument analeptique, par lequel Pierre en vient à annoncer cette impartialité (4.5). Par la suite, une analyse du v. 35 (4.6) permettra de cerner, toujours dans le contexte du discours (vv. 2 et 22), la signification des termes tels que « pieux » (4.6.1), « pratiquant la justice » (4.6.2) et « les craignant Dieu » (4.6.3). Les implications théo-logiques rattachées à ces expressions seront ensuite dégagées (4.6.4). La recherche se poursuivra par l'analyse du v. 36 et un effort de clarification de quelques-unes des difficultés qu'il soulève (4.7). L'étude de ce verset sera également l'occasion de réfléchir sur la manière dont s'articule l'une sur l'autre la théo-logie et la christologie des discours. On verra ainsi comment, dans le discours à Césarée, les personnages « Dieu » et « Jésus » se situent,

narrativement parlant, l'un par rapport à l'autre. Quelques brèves réflexions sur le v. 42 et sur l'action de Dieu établissant Jésus comme « Juge des vivants et des morts », viendront clore cette analyse de la figure narrative de Dieu (4.8). Finalement, une synthèse rassemblera les principaux acquis de cette analyse (4.9).

4.1. Les titres donnés à Dieu

L'examen des titres théo-logiques présents dans le discours à Césarée ne suscite aucune surprise particulière. Le seul titre utilisé pour désigner Dieu est celui de ὁ θεός, et il revient six fois en tout aux vv. 34.38(2 fois).40.41.42. Il est intéressant d'observer que ce terme est présent dans chacune des trois parties du discours que nous avons identifiées lors de l'examen de la structure (voir 2.2). Qui plus est, le titre ὁ θεός est distribué de telle manière que le nombre des occurrences, dans chacune des trois parties, va toujours en augmentant. Il apparaît une seule fois dans les vv. 34-36 (1^{re} partie), deux fois dans les vv. 37-39a (2^e partie), trois fois dans les vv. 39b-42 (3^e partie). Signalons également ce qui peut être considéré comme une particularité du discours d'Ac 10, à savoir l'utilisation, à deux reprises, de la formule ὑπὸ τοῦ θεοῦ (vv. 41.42). Cette formule est plutôt rare dans les Actes puisque, hormis sa double reprise dans le discours à Césarée, elle ne réapparaît qu'en Ac 26,6 (« la promesse faite *par Dieu*). Enfin, à ces six désignations directes ou explicites,

il faut ajouter la double utilisation du pronom personnel αὐτός, au v. 35, qui se rapporte à Dieu (« le craignant *lui* » et « agréable à *lui* »).

Quant aux deux autres titres théo-logiques rencontrés dans les précédents discours, à savoir πατήρ et κύριος, eux non plus ne posent aucune difficulté particulière. D'une part, le titre πατήρ est tout à fait absent du discours d'Ac 10⁶² et, d'autre part, le titre κύριος n'apparaît qu'une seule fois et est utilisé pour désigner Jésus (Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτός ἐστιν πάντων κύριος). C'est dire que la difficulté concernant l'ambivalence ou le double sens que peut prendre le titre κύριος dans les Ac — difficulté déjà rencontrée en Ac 2 et 3 — ne se pose pas ici. Au v. 36, le Seigneur dont il est question se rapporte au pronom démonstratif οὗτός et ce pronom désigne à son tour le nom propre qui précède, c'est-à-dire Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Enfin, puisque le discours d'Ac 10,34-43 ne comporte aucune citation explicite de l'Écriture, les diverses utilisations du titre ὁ θεός se retrouvent donc toutes dans les paroles propres de Pierre. Le tableau suivant fournit un résumé de la distribution des titres théo-logiques dans l'ensemble des discours étudiés :

⁶² Voir nos remarques sur ce titre qui n'est utilisé, pour désigner Dieu, que dans les deux premiers chapitres des Ac (1,4.7 ; 2,33), (p. 157-158).

Tableau 5.12

	Ac 2,14-40			Ac 3,12-26			Ac 4,8-12			Ac 5,29-32			Ac 10,34-43		
	T ⁶³	P	C	T	P	C	T	P	C	T	P	C	T	P	C
θεός	10	10	0	10	8	2	1	1	0	4	4	0	6	6	0
κύριος.	5 ⁶⁴	1 ⁶⁵	4	2	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0
πατήρ	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

4.2. Les actions posées par Dieu

L'analyse de la structure d'Ac 10,34-43 a montré que Dieu est un personnage présent et actif dans l'ensemble des trois parties du discours. Il est le sujet de plusieurs verbes que nous devons éventuellement examiner.

Commençons toutefois par signaler ce qui semble bien être une particularité du discours à Césarée. Nous avons vu, lors de l'analyse des autres discours d'évangélisation, que Dieu était massivement caractérisé par les diverses actions qu'il posait, notamment à l'endroit de Jésus de Nazareth. Dieu était, à quelques exceptions près, le sujet de verbes d'action, il *faisait* quelque chose. Or, si le discours d'Ac 10 maintient cette même tendance, il a la particularité de caractériser Dieu, et ce à trois reprises, non à partir de ce qu'il *fait* (verbes d'action), mais à partir de ce qu'il *est* (verbes d'état).

⁶³ T = *total* des occurrences dans le discours ; P = occurrence(s) présente(s) dans les paroles propres de *Pierre* ; C = occurrence(s) présente(s) dans une *citation* de l'Ancien Testament.

⁶⁴ Nous comptons ici les trois occurrences du titre κύριος qui désignent Dieu de manière exclusive ou univoque (v. 25, v. 34 (le premier κύριος) et v. 39). Nous ajoutons le cas du v. 21 où le sens du titre est polysémique et sert à désigner soit Dieu, soit Jésus, ainsi que le v. 20 (« Jour du Seigneur ») dont la portée est également théo-logique.

⁶⁵ Ac 2,39.

Ainsi, d'entrée de jeu, Pierre affirme que Dieu « n'est pas partial » (οὐκ ἔστιν προσωπολήπτης, v. 34). Puis au v. 35, le lecteur apprend qu'en toutes nations, quiconque craint Dieu et pratique la justice *est* agréable à Dieu (δεκτὸς αὐτῷ ἔστιν, v. 35). Dans ce cas, bien que Dieu ne soit pas le sujet du verbe ἔστιν, on perçoit tout de même que cette affirmation constitue un élément de caractérisation important de la figure narrative de Dieu puisqu'elle précise le genre ou le type de personne qui lui est agréable, à savoir : les « craignant lui » et les « pratiquant la justice ». L'affirmation est d'autant plus importante qu'il est rare de voir les discours d'évangélisation faire état des goûts ou des préférences divines. La seconde raison qui rend l'affirmation du v. 35 précieuse pour le lecteur, c'est qu'elle assure le lien entre le discours lui-même et le récit qui précède. En effet, en disant que Dieu trouve agréables ceux qui le craignent et pratiquent la justice, Pierre reprend, avec quelques modifications, la manière dont le narrateur avait caractérisé le centurion Corneille au début du chapitre 10. Ainsi, lorsqu'on compare Ac 10,35 avec 10,2 et 10,22 on remarque, dans les trois cas, la présence de l'expression « craignant Dieu » (φοβούμενος τὸν θεόν, v. 2, φοβούμενος τὸν θεόν, v. 22 et ὁ φοβούμενος αὐτὸν v. 35). Par ailleurs, si l'expression « pratiquer la justice » (ἐργαζόμενος δικαιοσύνην, v. 35) ou « homme juste » (ἄνθρωπος δίκαιος, v. 22) n'est pas reprise directement en 10,2, la référence aux multiples aumônes faites au peuple juif par Corneille constitue une illustration très concrète de ce qu'est « pratiquer la justice » (ποιῶν ἐλεημοσύνας πολλὰς τῷ λαῷ, v. 2). En effet, le lien entre aumône et œuvres de piété/justice n'est

certainement pas étranger à un lecteur impliqué, familier avec l'univers religieux du judaïsme. Ce faisant, le lecteur peut déduire, à partir de la lecture d'Ac 10.2 ; 10,22 et 10,35, un élément important qui caractérise la figure narrative de Dieu, à savoir que le centurion Corneille, parce qu'il est juste (v. 22) — ou pratique des aumônes (v. 2) — et craint Dieu, est agréable à Dieu (v. 35).

Retenons donc que l'affirmation de départ du discours — la première partie — n'insiste pas du tout sur ce que Dieu fait, mais plutôt sur ce qu'il est. À ces deux emplois du verbe *être*, il convient d'ajouter, lorsque Pierre aborde la question du ministère terrestre de Jésus, l'indication selon laquelle Dieu « était » avec Jésus (ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ, v. 38). Dans ce cas, l'insistance porte sur la dimension relationnelle qui existe entre Dieu et Jésus. Pour Dieu il ne s'agit plus seulement d'*être quelque chose* mais bien d'*être avec* quelqu'un.

Si nous considérons maintenant les verbes d'action, nous observons que Dieu est à l'origine des actions suivantes : il « a envoyé la parole » (τὸν λόγον [ὄν] ἀπέστειλεν, v. 36), « oint Jésus de Nazareth d'Esprit Saint et de puissance » (ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεός, v. 38), « ressuscité Jésus » (ὁ θεός ἤγειρεν, v. 40), lui « a donné de devenir visible » (ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι, v. 40), a « choisi des témoins d'avance » (τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ, v. 41), a établi Jésus dans sa fonction de juge (ὠρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτής, 42).

Cette liste serait incomplète si l'on n'ajoutait pas l'expression « μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν », utilisée au v. 41 pour décrire la résurrection de Jésus. En effet, bien que Dieu ne

soit pas désigné de manière explicite et n'apparaisse pas comme le sujet du verbe ἀνίστημι, il est évident que c'est lui et personne d'autre qui est à l'origine du « relèvement » de Jésus. Le v. 40 qui précède, même s'il utilise le verbe ἐγείρω, montre bien que c'est Dieu qui est le sujet de l'action par laquelle Jésus passe de la mort à la vie. De plus, le lecteur qui a déjà lu le discours à la Pentecôte se souviendra qu'en 2,24.32, Dieu est très clairement désigné comme le sujet du verbe ἀνίστημι.

4.3. Les actions divines et le temps

Le classement des actions divines selon une séquence chronologique révèle que la plupart d'entre elles appartiennent à un passé qui, pour reprendre la terminologie déjà utilisée, doit être qualifié de *récent*. Rappelons que, par *passé récent*, nous entendons un passé qui se rapporte essentiellement aux événements qui entourent la vie de Jésus, qu'il s'agisse de son ministère terrestre ou encore des événements entourant sa mort et sa résurrection. Nous distinguons ce passé *récent* d'un passé plus éloigné qui, lui, porte, par exemple, sur l'action de Dieu créant le monde ou s'exprimant à travers les prophètes de l'Ancien Testament. Dans cette catégorie du passé récent, nous pouvons donc inclure les verbes suivants qui indiquent que Dieu : a oint Jésus d'Esprit Saint (v. 38), était avec lui durant son ministère terrestre (v. 38), l'a ressuscité des morts (v. 40 ; voir aussi le ἀναστῆναι du v. 41) et lui a donné de devenir visible (v. 41). On peut aussi inclure dans cette liste

l'action par laquelle Dieu établit Jésus dans sa fonction de Juge (v. 42). Car même si le moment précis de cet établissement n'est pas précisé, la position même du verbe *ᾠρισμένος*, qui fait suite à une double affirmation de la résurrection (v. 40 et 41) et des apparitions pascales (v. 40), invite le lecteur à comprendre que l'exercice de la fonction judiciaire de Jésus Christ se situe dans le prolongement de sa résurrection par Dieu⁶⁶. En ce sens, on peut admettre sans trop de difficulté que le verbe théo-logique *ᾠρισμένος* appartient au passé récent. Ajoutons que deux caractéristiques concernant ces actions théo-logiques émergent au premier coup d'œil. D'une part, tous les verbes mentionnés sont, hormis le « était avec lui » du v. 38 qui est à l'imparfait, donnés à l'aoriste. D'autre part, tous ces verbes, sans exception, se rapportent à Jésus qui est objet d'une action divine.

Demeure plus problématique le cas du verbe *προεχειροτονημένοις* utilisé au v. 41. Car même après avoir dit que Dieu a choisi d'avance les témoins des apparitions pascales, il reste difficile de dire à quel moment il les a effectivement choisis. S'agit-il d'un choix qui appartient au passé récent, ou s'agit-il plutôt d'un choix que Dieu aurait fait de toute éternité ? Le texte ne permet pas de trancher cette question.

⁶⁶ Notons d'ailleurs que l'affirmation « Dieu l'a établi juge des vivants et des morts » ressemble à celle qui clôt la première partie du discours à la Pentecôte ; « Dieu l'a fait Seigneur et Christ » (2,36). Dans les deux cas, nous avons affaire à une action de Dieu accomplie en faveur de Jésus et qui a pour conséquence de donner à celui-ci la possibilité d'exercer une fonction, celle de « Christ » en 2,36 et celle de juge en 10,42.

Le verbe προκεχειροτονημένοι nous amène cependant à signaler ce cas très particulier dont nous avons traité au chapitre II et qui concerne les actions qui prennent place dans ce que nous avons alors appelé « le temps de Dieu ».

En plus des actions qui appartiennent au passé, le discours comporte deux verbes théo-logiques donnés au présent. Il s'agit du verbe « être » utilisé de manière antithétique aux vv. 34 et 35 (n'est pas / est). Si Dieu a posé diverses actions dans un passé récent, il demeure, dans le présent, un personnage qui *n'est pas partial* (v. 34) et aux yeux de qui « *est agréable* celui qui le craint et pratique la justice ». Enfin, on remarque que le discours ne comporte aucune référence à des actions théo-logiques qui pointeraient en direction du futur.

4.4. L'impartialité de Dieu

L'analyse de la structure du discours prononcé par Pierre à Césarée a montré que celui-ci débute par une longue affirmation théo-logique qui traverse les vv. 34-35. Cette affirmation fait état de l'impartialité de Dieu (οὐκ ἔστιν προσωπολήπτης ὁ θεός, v. 34) et entend également préciser les catégories de personnes qui lui sont « agréables » (δεκτός), c'est-à-dire « ceux qui le craignent » (ὁ φοβούμενος αὐτόν, v. 35) puis « ceux qui pratiquent la justice » (ἐργαζόμενος δικαιοσύνην, v. 35). Parce que ces deux versets comportent plusieurs éléments de

caractérisation de la figure narrative de Dieu, on comprendra la nécessité de s'y arrêter plus longuement.

Demandons-nous tout d'abord quel sens il convient de donner au terme *προσωπολήμπτης* et sur quoi exactement porte cette impartialité de Dieu. Pour répondre à cette question, tout en demeurant dans la perspective synchronique qui est la nôtre, il convient de se limiter le plus possible au discours lui-même et à son contexte immédiat.

Nous remarquons, tout d'abord, que la phrase qui marque le début du discours à Césarée est déclarative. Pierre affirme que Dieu « ne fait pas acception des personnes », mais il n'entend ni justifier cette affirmation de manière rigoureuse, ni démontrer qu'il s'agit là de l'ultime conclusion d'un raisonnement philosophique abstrait. Cette déclaration théologique se présente plutôt comme la conclusion que Pierre s'autorise à tirer des faits racontés précédemment dans le récit, c'est-à-dire ceux dont il a été lui-même le témoin (vv. 9-16), mais également ceux qui lui sont rapportés par Corneille (vv. 30-33) et ses émissaires (v. 22)⁶⁷. Plus fondamentalement, la déclaration théo-logique du v. 34 traduit la *compréhension*, et partant l'*interprétation*, que Pierre donne des événements racontés aux vv. 1 à 33⁶⁸. Cela dit, on ne doit pas perdre de vue le fait que cette conclusion permet aussi

⁶⁷ « In vv. 34-35 Peter publicly announces the conclusion to which he has been led by preceding events » (R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. vol. Two*, p. 137).

⁶⁸ L'emploi, au v. 34, d'un verbe à la première personne du singulier — *Je saisis* (καταλαμβάνομαι) — témoigne de cette interprétation personnelle que Pierre donne des événements racontés en 10,1-33. C'est *lui* qui saisit. D'ailleurs, pris pour lui-même, le verbe καταλαμβάνω traduit l'effort de compréhension accompli par

de relire et de comprendre plus profondément le sens des événements racontés aux versets 1-33. D'où une première conclusion : Ac 10,34 éclaire le récit d'Ac 1-33 et, réciproquement, est éclairé par lui.

L'affirmation de l'impartialité de Dieu découle donc de la manière dont Pierre, dans un premier temps, comprend la vision qu'il a reçue alors qu'il séjourne à Joppé. Prise pour elle-même, cette vision demeure ambiguë tant qu'elle n'est pas interprétée par la voix (v. 13.15). C'est elle qui, la première, indique à Pierre qu'il ne faut plus déclarer souillé ce que Dieu a rendu pur (v. 15). Bien qu'il ne soit pas encore question de l'impartialité de Dieu vis-à-vis des personnes, l'affirmation faite par la voix exprime clairement que Dieu n'entend plus désormais tenir compte des distinctions alimentaires entre ce qui, jusque-là, était considéré comme des aliments purs et d'autres jugés impurs⁶⁹. Mais l'interprétation donnée

Pierre, puisqu'il renvoie à cet acte par lequel quelqu'un se met en mesure de comprendre ou d'embrasser un objet par la perception, les sens ou par la raison. Ajoutons que cet engagement personnel de Pierre dans le processus d'interprétation apparaît aussi dans la première conclusion de l'Apôtre donnée au v. 28 avec l'emploi de l'expression *καμοί* : « et, à moi, Dieu a montré ».

⁶⁹ Certains auteurs ont d'ailleurs fait remarquer que l'abolition de la distinction entre la nourriture pure et impure, comprise comme faisant partie de la volonté de Dieu (v. 15 et 28), a pour première conséquence de permettre aux Juifs et non-Juifs de manger ensemble, de partager un même repas. Or, de dire ces mêmes auteurs, cette communauté de table est signalée dans l'ensemble 10,1—11,18. Premièrement, en acceptant de recevoir les émissaires de Corneille dans la maison de Simon le corroyeur, on peut supposer, même si cela n'est pas affirmé clairement, que Pierre accepte aussi de manger avec ces personnes (v. 23). Le verbe *εισκαλεσάμενος* —« appeler chez soi » ou « inviter » — pointe dans cette direction. Deuxièmement, en acceptant de « demeurer quelques jours » chez Corneille (*ἠρώτησαν αὐτὸν ἐπιμεῖναι ἡμέρας τινάς*, v. 43), Pierre accepte aussi de prendre ses repas avec des non-Juifs. Les Apôtres et les frères de Jérusalem reviendront sur cette question en 11,3 (*καὶ συνέφαγες αὐτοῖς*), puisqu'à leurs yeux, Pierre s'est rendu coupable d'une compromission inadmissible. On lira des interprétations qui vont dans ce sens chez P. F. ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivation of Lucan Theology* (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 57), London, Cambridge University Press, 1987, p. 85 ; M. DIBELIUS, *Aufsätze*

par Pierre au v. 34 dépend également des informations qui lui sont transmises, d'abord par les émissaires de Corneille (v. 22), puis par Corneille lui-même (vv. 30-33). Ces nouvelles informations constituent, en fait, le résumé de la scène racontée en 10,1-8. Pierre apprend à cette occasion que Corneille a non seulement reçu la visite d'une médiation divine — l'Ange de Dieu (v. 3) —, mais que cette médiation est porteuse d'un message qui traduit l'impartialité de Dieu. En effet, Corneille, un personnage issu de la Gentilité, découvre que « ses prières et ses aumônes sont montées en mémorial devant Dieu » (v. 4). Dieu manifeste qu'il « ne fait pas acception des personnes » en agréant les gestes de piété — prière et aumônes — d'un étranger.

Remarquons que les deux interventions qui conduisent Pierre à formuler la conclusion du v. 34 (les vv. 9-16 ainsi que les vv. 1-8 rapportés aux v. 22 et aux vv. 30-33) partagent trois points communs. Premièrement, dans les deux cas, il n'y a aucune intervention directe de Dieu mais plutôt celle d'une médiation théo-logique : « l'Ange de Dieu » (v. 3) puis « une vision » accompagnée d'une « voix » (vv. 11.13). Deuxièmement, ces deux interventions comportent la présence d'éléments visuels et auditifs. Dans le cas de Corneille, celui-ci commence par « voir dans une vision » (εἶδεν ἐν ὁράματι, v. 3) pour ensuite recevoir un message de l'Ange qui lui est apparu (εἶπεν δὲ αὐτῷ αἱ προσευχαί [...], v. 4). Le

zur Apostelgeschichte, p. 100 ; D. L. MATSON, *Household Conversion Narratives in Acts. Pattern and Interpretation*, p. 114-116 ; J. T. SQUIRES, « The Function of Acts 8,4—12,25 », p. 612.

même scénario se répète dans la scène suivante (vv. 9-16), puisque Pierre commence par « observer un objet » qui descend du ciel (καὶ θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον καὶ καταβαῖνον σκευὸς τι ὡς ὀθόνην, v. 11) pour ensuite être interpellé par une voix (καὶ ἐγένετο φωνὴ πρὸς αὐτόν, v. 13). Troisièmement, aucune des médiations impliquées n'exprime clairement et directement le fait que Dieu soit impartial, bien que leur intervention respective pointe dans cette direction. C'est pourtant à Pierre que revient le rôle d'interpréter théo-logiquement ces interventions et d'en dégager la conclusion (v. 34).

En nous situant cette fois d'un point de vue chronologique, on constate que l'ordre dans lequel le personnage Pierre, d'une part, et le lecteur impliqué, d'autre part, prennent connaissance des faits qui débouchent sur la conclusion énoncée au v. 34, n'est pas identique. Pour le lecteur, cette chronologie correspond assez bien aux quatre jours identifiés lors de la délimitation du passage. Ainsi, prend-t-il successivement connaissance 1- de l'apparition de l'Ange au Centurion (JOUR I = vv. 1-8), 2- de la vision reçue par Pierre (JOUR II = vv. 9-16), 3- des paroles des émissaires (JOUR II = v. 22) puis de celles de Corneille (JOUR IV = vv. 30-33) qui rapportent toutes deux l'événement des vv. 1 à 8, 4- et, finalement, de la conclusion portant sur l'impartialité de Dieu (JOUR IV = vv. 34ss).

Dans le cas de Pierre, le parcours est plus sinueux. Au moment où il fait l'expérience de la vision des animaux (JOUR II = vv. 9-16), il ignore encore ce qui s'est passé, le jour précédent, chez le Centurion Corneille. Il ne prendra connaissance des faits, et encore que

partiellement, qu'au moment où il recevra les émissaires du Centurion. Cette rencontre (vv. 21-22), doublée de l'expérience de la vision des animaux faite le jour précédent, conduit Pierre à formuler une première conclusion qui prépare et annonce déjà celle du v. 34 : « Dieu vient de me faire comprendre qu'il ne fallait déclarer aucun homme impur ou souillé » (v. 28). Du même coup, le lecteur constate que l'interprétation des événements à laquelle Pierre se livre vient de changer de niveau. Elle ne concerne plus l'abolition de la distinction entre une nourriture jugée pure et une autre jugée impure — « tue et mange [...] je n'ai rien mangé d'immonde ou impur [...] » (v. 13-14) —, mais bien l'abolition de la distinction entre des personnes considérées pures (= les Juifs) et d'autres considérées comme impures (= les Gentils). C'est dire que la vision dont Pierre est le bénéficiaire a, au-delà de sa présentation littérale, une portée d'ordre symbolique⁷⁰. En dégagant le sens profond de la vision, Pierre comprend que, tout Juif qu'il soit, il peut désormais entrer en relation avec des non-Juifs. D'ailleurs, le récit qui précède la conclusion du v. 28 montre comment la division entre Juifs et Gentils, c'est-à-dire entre les personnes, est progressivement abolie puisque, aux vv. 24-27, Pierre fait trois entrées successives dans des

⁷⁰ M. Lods a bien montré ce point lorsque, commentant le récit de la vision de Pierre, il dit : « la question qu'elle amorce est celle des relations entre Juifs et païens, exactement celle-ci : un Juif a-t-il ou non la possibilité de frayer avec un non-Juif ? » (« Corneille et les trois enseignements d'Actes 10 (note exégétique) », dans *Positions Luthériennes*, 31 (1983), p. 55. J. Taylor retient aussi cette interprétation lorsqu'il dit : « la vision viendrait d'une tradition indépendante dont la fonction était de justifier l'abolition de la distinction entre pur et impur. Dans son nouveau contexte, elle sert un but analogue : abolir la distinction entre Juifs et Païens » (J. TAYLOR, *Les Actes des deux Apôtres*, Vol. V, p. 50-51). Position que l'on retrouve

lieux qui le rapprochent toujours davantage de Corneille. Il « entre » dans Césarée (εισηλθεν εις την Καισάρειαν, v. 24), il « entre » dans la propriété de Corneille (Ως δὲ ἐγένετο τοῦ εἰσελθεῖν, v. 25) et il « entre » finalement dans la maison du Centurion (καὶ συνομιλῶν αὐτῷ εἰσηλθεν v. 27). En prenant la parole devant la maisonnée de Corneille, Pierre continue toutefois de faire référence à l'interdiction faite aux Juifs de fréquenter des non-Juifs : « Vous, vous savez qu'il est interdit à un homme juif d'être en contact ou de s'approcher d'un étranger » (v. 28). Et pourtant, c'est au moment même où Pierre énonce le principe qui est source de division entre Juifs et Gentils — « il est interdit à un homme juif de... » — qu'il transgresse ce même interdit en entrant chez Corneille. Pourquoi ? Parce qu'il a désormais compris que « ... Dieu [lui] a montré qu'il ne fallait déclarer aucun homme souillé ou bien impur » (v. 28).

Cependant, à la différence du lecteur, si Pierre sait à ce moment-là qu'un Ange a visité Corneille (v. 22), il ne connaît pas encore toute la teneur du message transmis par le messager. Pour l'instant, Pierre sait que Corneille est un homme « juste et craignant Dieu » qui jouit d'une bonne réputation parmi les Juifs et il sait également que le Centurion veut le recevoir chez lui (v. 22). Mais il ignore encore que les prières et les aumônes de Corneille sont « montées en mémorial devant Dieu » (v. 4). Ces paroles de l'Ange ne seront connues

également dans G. LÜDEMANN , *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 130-139 [en particulier p. 132-133 et 137-138].

de l'Apôtre qu'aux vv. 30-31, lorsque Corneille lui en fera part. Autrement dit, Pierre ne prendra connaissance de la totalité du message de l'Ange, énoncé au v. 4, qu'après avoir formulé sa première conclusion (v. 28). Et c'est une fois en possession de l'ensemble de ces données — celles que recoupe le récit de la vision de Corneille (racontée au v. 22 puis aux vv 30-31) et celle de la vision de Pierre (vv. 9-16 et 19-20) — que la conclusion théologique du v. 34 pourra être formulée.

4.5. Relecture et analepse

Si l'on considère maintenant le *processus* qui permet à Pierre d'arriver à la conclusion théo-logique du v. 34, on remarque que celui-ci est fondamentalement analeptique. En effet, l'affirmation de l'impartialité divine demeure narrativement dépendante de l'ensemble des événements racontés précédemment aux vv. 1 à 33. C'est parce que Pierre *se souvient* des divers événements survenus au cours des derniers jours et qu'il cherche à leur donner une signification profonde, qu'il parvient à dégager la conclusion formulée au v. 34. Ainsi, en plus de l'effort d'interprétation ou d'herméneutique auquel nous avons déjà fait référence, il apparaît que la conclusion dégagée par Pierre au v. 34 implique aussi un effort de *mémoire* ou de souvenance. Ce n'est pas la première fois que, dans cette étude, nous montrons que la juste appréciation de la théo-logie des discours

de Pierre implique le rappel de ce que Dieu a dit ou fait dans le passé. Théologie et analepse apparaissent ainsi intimement liées.

Plus précisément, le type de lecture analeptique présent en 10,34 peut être qualifié d'une double manière. D'une part, il s'agit d'un cas typique d'analepse interne, c'est-à-dire une analepse qui, par son amplitude, ne déborde pas le cadre de l'histoire racontée en Ac 10,1-33. La conclusion de Pierre ne repose, ni sur la lecture renouvelée d'un texte de l'Ancien Testament évoquant l'ouverture de la mission aux non-Juifs, ni sur la reprise d'une scène du troisième évangile, mais sur des événements survenus durant les derniers jours de l'histoire racontée et que le narrateur a présentés en une trentaine de versets.

D'autre part, parmi les multiples fonctions que peuvent jouer les analepses⁷¹, celle d'Ac 10,34 a la particularité d'être à la fois théo-logique et sémantique⁷². Elle est théo-logique en ce sens qu'elle permet au personnage Pierre d'affirmer quelque chose au sujet du personnage de Dieu, en somme de le caractériser. Mais elle est aussi sémantique, parce qu'elle contribue à construire la signification du récit. Sans le retour interprétatif de Pierre sur les événements du passé, en l'occurrence ceux qui sont racontés aux vv. 1-33, la signification profonde de ces mêmes événements n'aurait pas émergé.

⁷¹ D. MARGUERAT, D. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, p. 116-120.

⁷² D. MARGUERAT, D. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, p. 116.

De plus, l'impact sémantique de l'analepse se vérifie par le fait qu'à partir de 10.34-48, les Actes prennent un nouveau tournant dont l'influence se fera sentir jusqu'à la fin du récit. En effet, la conclusion de Pierre énoncée au v. 34, si elle met en jeu une relecture des événements du passé, a également la particularité d'ouvrir et d'engager l'avenir, bref, de conférer un nouveau sens à cet avenir. En « saisissant que Dieu ne fait pas acception des personnes », Pierre découvre l'une des qualités de Dieu apparemment inconnues jusqu'alors des personnages du récit — mais aussi, probablement, du lecteur impliqué — et qui aura des conséquences pour la suite du récit. La plus obvie parmi celles-ci demeure certainement celle de l'ouverture progressive de la mission à toutes les nations. Cette ouverture, perçue comme faisant partie intégrante du projet d'un Dieu qui « ne fait pas acception des personnes », sera abondamment racontée dans les quinze derniers chapitres des Actes. L'impartialité de Dieu a ainsi pour conséquence d'infléchir le sens de l'histoire qu'il reste encore à raconter. En d'autres termes, l'ouverture missionnaire est directement liée à l'enrichissement sémantique du terme « Dieu », désormais caractérisé comme un personnage impartial.

Qui plus est, rien n'indique que cette qualité ou cette caractéristique divine soit appelée à disparaître. Si Dieu, dans le présent, ne manifeste aucune partialité, on peut supposer, à moins d'indication contraire, qu'il n'en manifestera pas davantage dans l'avenir. Pointe dans cette direction le fait que le v. 34 ne comporte aucun verbe se rapportant à une

action ponctuelle et transitoire de Dieu. Le seul verbe théo-logique du verset est un verbe d'état — Dieu n'est pas partial (ὅτι οὐκ ἔστιν). Or, à moins d'indication contraire donnée par le récit, on peut supposer que ce que Dieu *est*, et que Pierre vient de découvrir, n'est pas appelé à se modifier.

Nous avons dit plus haut que le contenu du v. 34 reposait sur l'interprétation, donnée par Pierre, des faits racontés en 10,1-33. Pourtant, si le lecteur sait désormais que « Dieu ne fait pas acception des personnes », il ne sait toujours pas *pourquoi* il en est ainsi. Il lui manque encore la justification théologique de cette affirmation. Que Dieu soit impartial, soit. Mais pourquoi en est-il ainsi ? Ce *blanc* du texte n'est pas encore comblé.

4.6. Ceux qui sont agréables à Dieu

Pierre poursuit, au v. 35, en décrivant les catégories de personnes qui sont agréables (δεκτός) à Dieu. Ces catégories sont au nombre de deux : les « craignant Dieu » (ὁ φοβούμενος αὐτόν) et les « pratiquant la justice » (ἐργαζόμενος δικαιοσύνην). Comme dans le cas de l'impartialité divine (v. 34), les deux expressions du v. 35 prennent un sens particulier dans le contexte du chapitre 10. Elles s'apparentent en effet à la manière dont le narrateur (v. 2) puis les émissaires envoyés à Joppé (v. 22) présentent le Centurion Corneille, c'est-à-dire quelqu'un d' « εὐσεβῆς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν » (v. 2) puis de « δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεόν » (v. 22). Nous prendrons maintenant le temps de considérer chacune des trois expressions —

« pieux » (4.6.1), « pratiquant la justice » (4.6.2) et « craignant Dieu » (4.6.3) —. À première vue, on pourrait s'étonner d'une telle démarche puisque ces expressions ne concernent pas directement la caractérisation du personnage Dieu, mais plutôt celle d'autres personnages comme Corneille et tous ceux qui agissent comme lui. Toutefois, il faut prendre en considération que les personnes « pieuses », « craignant Dieu » et « pratiquant la justice » sont présentées dans le texte comme des personnes qui sont « agréables à Dieu ». Conséquemment, ces expressions contribuent à caractériser indirectement la figure narrative de Dieu, puisqu'elles précisent les catégories de personnes que Dieu considère avec sympathie. C'est aussi l'occasion de se rappeler que le personnage d'un récit, dans ce cas-ci Dieu, se définit toujours par rapport à l'ensemble des relations qu'il entretient avec d'autres personnages⁷³. Nous avons vu, par exemple, que la relation entre Dieu et Jésus était fondamentale pour une juste compréhension de la figure de Dieu. Par comparaison, il en est de même dans le discours d'Ac 10 où l'on voit Dieu considérer favorablement le ὁ φοβούμενος αὐτόν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην.

Tableau 5.13

Discours	v. 35	Pierre	ὁ φοβούμενος αὐτόν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστίν
Récit	v. 22	Émissaires	Κορνήλιος ἑκατοντάρχης, ἀνὴρ δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεόν.
	v. 2	Narrateur	Ἄνθρωπος δὲ τις ἐν Καισαρείᾳ [...] εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν σὺν παντὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ

⁷³ Voir Chap. I, p. 17.

La dépendance littéraire entre les vv. 35 et 22 transparait d'elle-même. Les deux paires d'expressions sont reprises avec seulement quelques légères modifications. Les φοβούμενους τὸν θεόν (v. 22) deviennent les φοβούμενους αὐτὸν (v. 35) tandis que dans la seconde paire d'expressions on retrouve les termes δικαιοσύνην et δίκαιος qui appartiennent à la même racine⁷⁴. Une première conclusion peut déjà être tirée de l'affirmation faite par Pierre au v. 35 : le centurion Corneille, parce qu'il a été précédemment qualifié d'homme juste et craignant Dieu (v. 22), appartient à cette catégorie de personnes qui est « agréable » à Dieu (v. 35). Par ailleurs, le lien qui unit le v. 35 au v. 2 soulève une difficulté. Car, si l'expression φοβούμενος τὸν θεόν est utilisée par le narrateur au v. 2 pour décrire Corneille, la référence à la justice — celle de Corneille (v. 22) et celle des personnes appartenant à « toutes les nations » (v. 35) — n'est pas mentionnée. Le narrateur choisit plutôt de faire état de la « piété » (εἰσεβής) du Centurion. D'où la nécessité de préciser les trois expressions suivantes, celle qui se rapporte à la « piété » de Corneille (4.7.1), celle qui concerne la « justice » ou la « pratique de la justice » (4.7.2), celle enfin qui porte sur la « crainte de Dieu » (4.7.3). L'analyse de ces trois expressions nous permettra de dégager quelques conclusions portant sur la caractérisation de la figure narrative de Dieu dans le v. 35 (4.7.4).

⁷⁴ Rappelons que, dans les Actes, Jésus reçoit également le titre de « Juste » en 3,14 ; 7,52 ; 22,14.

4.6.1. La piété de Corneille (v. 2)

Bien que le terme εὐσεβής (v. 2) ne soit pas repris comme tel en 10,35, la dépendance de ce verset avec Ac 10,22 et 10,2 (voir Tableau 5,13) rend son examen nécessaire. Au point de départ du récit, le narrateur affirme que la piété du centurion se manifeste par l'offrande d'aumônes au peuple (ποιῶν ἐλεημοσύνας πολλὰς τῷ λαῷ, v. 2) ainsi que par la prière (δεόμενος τοῦ θεοῦ, v. 2). Lorsqu'on considère les trois emplois du terme εὐσεβής (ou de ses dérivés) dans le livre des Actes (3,12 ; 10,2 ; 17,23), on remarque que ceux-ci ne sont présents que dans les discours d'évangélisation. En 3,12, Pierre dit que ce n'est pas en vertu de sa propre « piété » (ἡ εὐσεβεία) que l'infirme de naissance se trouve guéri. Puis, en 17,23, Paul affirme que le dieu inconnu que les Athéniens adorent (εὐσεβεῖτε) sans le savoir, c'est précisément ce Dieu-là qu'il vient leur annoncer. Dans les trois cas, les textes font référence aux comportements justes et droits que l'être humain peut avoir à l'égard de Dieu et le champ sémantique évoqué par les termes εὐσεβής, εὐσεβεία et εὐσεβεῖτε se situe donc clairement sur le plan théologique⁷⁵. Dans le cas de Corneille toutefois, l'affirmation est porteuse d'une certaine ironie, puisque le lecteur s'attendrait normalement à ce que l'existence d'un « païen » soit qualifiée en termes d'ἀσέβια plutôt que d'εὐσεβής. Ce genre d'ironie a été diversement interprété par les auteurs. A. Barbi par exemple, qui s'inspire des

⁷⁵ Sur le sens du terme εὐσεβής, on sera d'accord avec A. Barbi pour dire que « [...] Luca mantenga l'antica sfumatura dell'aggettivo che esprime il retto comportamento in genere verso il mondo divino »

travaux de C. Lukasz⁷⁶, y voit une affirmation de type apologétique : « [...] la prima caratterizzazione di Cornelio avrebbe già *una sfumatura apologetica* : la sua pietà sarebbe all'opposto di quella empietà che solitamente era attribuita ai pagani »⁷⁷. Retenons pour l'instant que la première paire d'expressions utilisées par le narrateur pour qualifier Corneille (εὐσεβῆς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν, v. 2), vise essentiellement à faire état de ses attitudes religieuses ou, si l'on préfère, de sa manière d'être devant Dieu.

4.6.2. *La pratique de la justice (v. 22 et v. 35)*

En quoi consiste exactement cette justice que Dieu considère « agréable » et à laquelle les émissaires de Corneille font référence lorsqu'ils parlent de leur maître (v. 22), et que Pierre reprend à son tour, de manière plus générale, au début de son discours (v. 35) ? Il semble bien que, pour en comprendre la teneur, il faille retourner aux paroles du narrateur (v. 2), à celles de l'Ange qui leur font suite (v. 4) ainsi qu'aux paroles prononcées par Corneille, juste avant le discours de Pierre (v. 31).

Après avoir dit, au v. 2, que Corneille est εὐσεβῆς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν, le narrateur précise que cette double attitude se traduit par l'offrande « de nombreuses aumônes au

(« Cornelio (At 10,1—11,18) : percorsi per una piena integrazione dei pagani nella chiesa », dans *Ricerche Storico Bibliche*, 8 (1996), p. 277-295 [p. 279]).

⁷⁶ C. LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto : Indagine sulla coerenza letteraria e tematica della pericope di Cornelio (Atti 10,1-11,18)*, p. 52-54.

peuple » (ποιῶν ἐλεημοσύνας πολλάς τῷ λαῷ) ainsi que par des prières « adressées à Dieu en tout temps » (καὶ δεόμενος τοῦ θεοῦ διὰ παντός). Cette précision est certainement importante, puisque l'Ange reprend à son compte les mêmes propos, mais dans l'ordre inverse : « αἱ προσευχαὶ σου καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ » (v. 4). Enfin, en racontant à Pierre ce qui s'est passé chez lui quatre jours auparavant, Corneille va de nouveau citer les paroles de l'Ange qui portent sur la prière et les aumônes (εἰσηκούσθη σου ἡ προσευχή καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου, v. 31).

En y regardant de près, on constate donc que l'affirmation de ce qu'*est* Corneille, c'est-à-dire un homme « pieux » et « craignant Dieu » (v. 2) ou « juste et craignant Dieu », (v. 22), est toujours suivie d'une autre affirmation qui porte sur le *faire* du Centurion. Et ce *faire*, bien que rapporté par diverses instances narratives et en des termes quelque peu différents (par exemple, le δεόμενος du v. 2 devient προσευχαὶ au v. 4), demeure toujours le même : « faire des aumônes » et « prier Dieu ».

⁷⁷ A. BARBI, « Cornelio (At 10,1—11,18) : percorsi per una piena integrazione dei pagani nella chiesa », p. 279.

Tableau 5.14

Instance narrative				καὶ	φοβούμενος τὸν Θεόν
v. 2	Narrateur	Ce que Corneille fait	ποιῶν <u>ἐλεημοσύνας</u> πολλὰς τῷ λαῷ Aumônes	καὶ	δεόμενος τοῦ θεοῦ διὰ παντός Prières
v. 4	Ange	Ce que Corneille fait	αἱ <u>προσευχαί</u> σου Prières	καὶ	αἱ <u>ἐλεημοσύναι</u> σου Aumônes
v. 22	Corneille	Ce que Corneille fait	ἐπιεικής σου	καὶ	φοβούμενος τὸν Θεόν
v. 31	Corneille ⁷⁸	Ce que Corneille fait	εἰσηκούσθη σου ἡ <u>προσευχή</u> Prières	καὶ	αἱ <u>ἐλεημοσύναι</u> σου Aumônes
			ἐπιεικής σου	καὶ	ἐπιεικής δικαιοσύνην

Il semble dès lors nécessaire de comprendre la « piété » de Corneille ou « la pratique de la justice » (v. 22 et v. 35) à la lumière des données du tableau précédent. Autrement dit, l' *εὐσεβής* ou la *δικαιοσύνη*, dont on perçoit ici la proche parenté quant au sens, se traduisent en termes d'aumônes et de prière. Dans ce contexte, le lecteur est invité à comprendre le v. 35 du discours de la manière suivante : de toutes les nations, ceux qui pratiquent la justice, c'est-à-dire ceux qui, comme Corneille, font des aumônes et prient Dieu en tout temps, sont agréables à Dieu. On peut préciser davantage cette idée en rappelant que les deux réalités dont il est question — faire des aumônes et prier — constituent deux manières, parmi d'autres, de se positionner par rapport à certains personnages. En effet, celui qui prie s'adresse à Dieu et se situe devant lui comme croyant. Tandis que celui qui fait des aumônes se situe davantage devant les autres dont il s'efforce de soulager les misères. Dans un tel contexte, sont donc « agréables » à Dieu (v. 35) ceux

qui, de toutes les nations, « pratiquent la justice et craignent Dieu », c'est-à-dire ceux qui parviennent à se situer d'une manière juste et droite autant devant les autres que devant Dieu.

4.6.3. *La crainte de Dieu (v. 2, v. 22 et v. 35)*

L'expression φοβούμενος τὸν θεὸν (vv. 2.22.35), qui n'apparaît que dans les Actes⁷⁹ et encore dans les treize premiers chapitres⁸⁰, peut s'entendre de deux manières différentes. Jusqu'à ces dernières années, la plupart des commentateurs ne retenaient de cette expression que son sens technique. Selon celui-ci, les « craignant Dieu » étaient des non-Juifs qui avaient adopté partiellement les mœurs juives, sans toutefois aller aussi loin que les prosélytes, dont l'engagement pour la foi d'Israël les conduisait jusqu'à la circoncision. De plus, en ce qui a trait aux comportements religieux, on affirmait habituellement que les « craignant Dieu » fréquentaient la synagogue⁸¹, pratiquaient le repos du sabbat et

⁷⁸ Citant l'ange de Dieu (v. 4).

⁷⁹ Cette présence des φοβούμενος τὸν θεὸν, limitée aux seuls Actes des Apôtres, a fait dire à certains que l'expression était un lucanisme. M. WILCOX, « The "God-Fearers" in Acts — A Reconsideration », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 13 (1981), p. 102-122.

⁸⁰ Ac 10,2.22.35 ; 13,16.26.

⁸¹ Cette opinion a toutefois été fortement contestée par les travaux de A. T. Kraabel. Cet auteur a bien montré que l'existence de « craignant Dieu » participant pleinement à la vie synagogale repose en fait sur des preuves archéologiques et épigraphiques des plus minces (« The Disappearance of the God-fearers », dans *Numen*, 28 (1981), p. 115-117).

s'efforçaient de conformer leur vie à certaines exigences de la Torah⁸². Mais, depuis environ vingt-cinq ans, la définition généralement donnée aux « φοβούμενος τὸν θεόν » s'est élargie au point de rendre plus difficile l'identification des personnes visées par cette expression et, conséquemment, de devoir l'expliquer à chaque fois dans son contexte⁸³. Par exemple, pour N. J. McEleney, l'expression « craignant Dieu » recoupe trois niveaux de sens différents puisque, au premier siècle, elle peut s'appliquer « to the Jew by birth, to the proselyte or full convert, and to other practitioners of Judaism in varying degrees, or even to monotheistic sympathizers »⁸⁴. D'où la question : quel sens prend l'expression φοβούμενος τὸν θεόν (vv. 2.22)

— οὐ ὁ φοβούμενος αὐτὸν (v. 34) — dans le contexte de l'épisode de Césarée ?

4.6.3.1. On observe d'abord que, dans les trois cas étudiés, l'expression φοβούμενος τὸν θεόν n'apparaît jamais seule, mais est toujours donnée par paires. Elle est précédée ou suivie d'une autre expression qui renvoie soit à la piété d'une personne, soit à la

⁸² Dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* par exemple, H. Balz donne ce sens strict aux cinq emplois du terme φοβούμενος qui se trouvent dans les Ac (10,2.22.35 ; 13,16.26), sans toutefois fournir les raisons qui le conduisent à une telle conclusion : «[...] Bezeichnung der heidnischen Anhänger jüdischen Glaubens, die der urchristlichen Mission offenstehen » (« φοβέω, φοβέομαι, φόβος, δέος », dans G. KITTEL (éditeur), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. IX, p. 209). Voir aussi : B. LIFSHITZ, « Du nouveau sur les 'Sympathisants' », dans *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods*, 1 (1970), p. 77-84 ; K. ROMANIUK, «Die 'Gottesfürchtigen' im Neuen Testament », dans *Aegyptus*, 44 (1964), p. 66-91 ; F. SIEGERT, « Gottesfürchtige und Sympathisanten », dans *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods*, 4 (1973), p. 109-164.

⁸³ « [...] the meaning of the term (Theosebeis) must be determined in each instance from the context » (J. MURPHY-O'CONNOR, « Lots of God-Fearers ? *THEOSEBEIS* in the Aphrodisias Inscription », dans *La Revue biblique*, 99 (1992), p. 424). Ce point a également été bien démontré par M. WILCOX, « The "God-Fearers" in Acts — A Reconsideration », p. 102-122.

⁸⁴ N. J. MCELENEY, « Conversion, Circumcision and the Law », dans *New Testament Studies*, 20 (1974), p. 326.

pratique de la justice — εὐσεβῆς καὶ . . . (v. 2) ; δίκαιος καὶ . . . (v. 22). . . . καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην (v. 35) —.

4.6.3.2. Dans le cas des vv. 2 et 22, aucune indication n'est donnée qui permettrait d'affirmer que Corneille appartient à une catégorie particulière de non-Juifs gravitant autour de la Synagogue. Sur ce point, le texte reste silencieux. Les seules informations sur les rapports entre Corneille et le peuple Juif apparaissent en 10,2, lorsque le narrateur précise que Corneille « faisait beaucoup d'aumônes au peuple » (ποιῶν ἐλεημοσύνας πολλὰς τῷ λαῷ) puis ajoute qu'en retour Corneille est « objet de bon témoignage » de la part des Juifs (μαρτυρούμενός τε ὑπὸ ὅλου τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων, v. 22). Rien n'est dit de plus. Le discours de Pierre (v. 35) ne reviendra pas non plus sur cette idée et l'expression ὁ φοβούμενος αὐτὸν sera alors donnée sans aucune autre précision. Or, c'est une chose d'être généreux envers les Juifs (ποιῶν ἐλεημοσύνας) et, pour cette raison, en être bien vu ; c'en est une autre d'affirmer la participation de Corneille ou des membres de sa maison à la vie synagogale.

4.6.3.3. Devant le manque d'évidence permettant d'affirmer le rattachement de Corneille à un groupe d'adhérents au Judaïsme, il vaut mieux comprendre l'expression φοβούμενος τὸν θεόν, non dans son sens technique, mais plutôt comme une référence à la manière dont Corneille se situe devant Dieu, en d'autres termes comme une référence à sa piété personnelle⁸⁵.

4.6.4. Conclusion

Les remarques précédentes sur les expressions « εὐσεβῆς », « ἐργαζόμενος δικαιοσύνην » et « φοβούμενος τὸν θεόν » permettent de dégager quelques conclusions à propos de la manière dont la figure narrative de Dieu est caractérisée au v. 35.

⁸⁵ On trouve une conclusion semblable chez M. Wilcox lorsqu'il affirme : « The very strength of this description suggests that it is his personal quality of devotion and not his being a synagogue-adherent (if in fact he was) which Luke is seeking to stress » (« The "God-Fearers" in Acts — A Reconsideration », p. 105), ainsi que dans M. DUMAIS, « Le salut en dehors de la foi en Jésus-Christ ? », p. 165.

- 4.6.4.1. Tout d'abord, ce verset prolonge l'affirmation faite en 10,34 à propos de l'impartialité divine. Après avoir dit que Dieu ne fait pas « acception des personnes », Pierre dégage les implications qui découlent de cette affirmation, à savoir que « de toutes les nations, ceux qui craignent (Dieu) et pratiquent la justice lui sont agréables » (v. 35). Autant le v. 34 que le v. 35 comportent ainsi une nette tendance à l'ouverture : « Dieu ne fait pas acception des personnes... » (v. 34) et « de toutes les nations... » (v. 35). D'où un premier trait important du personnage de Dieu : celui-ci ne pose d'emblée aucune limite quant aux personnes qui peuvent entrer en relation avec lui. L'espace relationnel ainsi créé est on ne peut plus large, il vise les personnes de toutes races et de toutes cultures. Pour être « agréables » à Dieu, il n'est pas nécessaire d'appartenir ni à Israël (voir le sens que nous avons donné à l'expression φοβούμενος τὸν θεόν), ni même à la jeune communauté chrétienne.
- 4.6.4.2. Ceci étant admis, on doit cependant s'empresser d'apporter une nuance. Car, si Dieu est disposé à entrer en relation avec « toutes les nations » il n'en demeure pas moins que le v. 35 comporte une clause restrictive. Celle-ci se trouve précisée par les deux qualités ou les deux traits qui rendent les personnes « agréables » à Dieu, c'est-à-dire « la pratique de la justice » et « crainte de Dieu ». Conséquemment, ce ne sont pas *toutes* les personnes de *toutes* les nations qui sont automatiquement « agréables » à Dieu. La manifestation de ce trait divin dépend de la conduite des personnes. Le v. 35 comporte donc deux pôles qui doivent être maintenus dans une tension dialectique : celui de l'ouverture de Dieu qui, d'emblée, veut entrer en relation avec « toutes les nations » et celui de la double condition — pratiquer la justice et craindre Dieu — qui, du côté des hommes, peut, ou bien rendre possible cette relation, ou bien la contrecarrer.
- 4.6.4.3. Dire de Dieu qu'il manifeste une ouverture envers toutes les nations (v. 35) et qu'il ne fait pas acception des personnes (v. 34) pose également, dans un contexte nouveau, la question des liens entre lui et le peuple d'Israël. Car, si des personnes provenant de « toutes les nations » peuvent désormais, en vivant une existence juste et droite centrée sur Dieu et le prochain (ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην), entrer en relation avec Dieu au même titre que n'importe quel membre du peuple d'Israël, que reste-t-il alors de ce qu'on nomme traditionnellement « l'élection » ou la « vocation » particulière d'Israël (Dt 7,6-8) ? Dieu vient-il d'abroger le privilège ? Se détourne-t-il d'Israël au profit des non-Juifs ? Sans entrer dans les détails, disons que vouloir tirer du v. 35 un argument en faveur de

l'abolition du privilège de l'élection d'Israël outrepasserait ce que dit le texte. La suite du récit des Actes montre d'ailleurs que l'annonce de la Bonne Nouvelle faite aux Juifs se poursuit, et ce jusqu'au dernier chapitre (28,23-24). Ce qu'on peut toutefois déduire du v. 35, c'est qu'il y a une relativisation du privilège de l'élection, qui dès lors n'est plus l'apanage du seul peuple juif. Disons la chose autrement : le v. 35 montre que Dieu étend le privilège de l'élection — et la capacité d'entrer en relation avec Dieu qui y est rattachée — à tout être humain.

- 4.6.4.4. **Prise pour elle-même, l'affirmation du v. 35 demeure cependant bien théorique tant qu'elle n'est pas resituée dans le contexte global d'Ac 10,1-11,18. La « pratique de la justice » et la « crainte » qui sont agréables à Dieu constituent des expressions qui ne prennent pleinement leur sens qu'en fonction du personnage Corneille dont on dit qu'il est lui-même *δικαιος et φοβούμενος τὸν θεόν* (Vv. 2[εὐσεβής].22). Corneille, apparaît ainsi comme une illustration concrète de ceux qui, parmi les nations, sont agréables à Dieu (v. 35). Du même coup, s'éclaire le rapport qui existe entre le v. 35 et le reste de la péricope. En effet, alors que le v. 35 permet d'affirmer de manière plus théorique un trait de la figure narrative de Dieu, le récit qui précède et qui suit le discours montre la réalisation ou la *manifestation* concrète de ce trait divin à travers le personnage de Corneille. Dieu n'est donc pas seulement celui de qui l'on peut *dire* qu'il considère agréables ceux qui de toutes nations pratiquent la justice et le craignent, mais il est celui qui *manifeste* ou qui *agit* en conformité avec ce qu'il est et que Pierre proclame à ses auditeurs. Car, si Dieu considère Corneille comme quelqu'un « d'agréable », il lui en a donné la preuve en lui envoyant son Ange (10,1-8) et en agissant de telle sorte que la rencontre entre lui et Pierre devienne possible (10,9-33). Qui plus est, au moment du discours, Dieu n'a pas encore fini de montrer à Corneille qu'il lui est « agréable », puisque reste encore à venir le don de l'Esprit qui conduira le Centurion et sa maisonnée à recevoir le baptême (10,44).**
- 4.6.4.5. **Si l'on considère les « silences » d'Ac 10,35, c'est-à-dire ce que le verset ne dit pas, on note immédiatement l'absence de référence christologique. Tout se joue entre Dieu, d'une part, et ceux qui, de toutes les nations, « pratiquent la justice et le craignent », d'autre part. Ces deux personnages sont, pour ainsi dire, mis immédiatement en présence l'un de l'autre, sans qu'aucune forme d'intermédiaire ou de médiation ne s'interpose entre eux. Les φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιосύνην entrent directement en relation avec Dieu qui, en retour, les considère favorablement. Du point de vue de Dieu, on dira donc que celui-ci accepte non**

seulement d'entrer en relation avec des personnes provenant de toutes races et de toutes cultures (ἐν παντί ἔθνει), mais également de considérer favorablement des personnes qui n'ont jamais entendu parler de Jésus Christ et qui ne l'ont pas encore accueilli dans la foi. En d'autres termes, le critère qui rend des personnages « agréables » à Dieu n'est pas d'abord christologique mais bien éthique — craindre Dieu et pratiquer la justice. Encore que cette éthique, nous l'avons montré plus haut (4.7.2), demeure profondément théologique ou théocentrique. Notons que cette absence de référent christologique, qui n'empêche pas d'entrer dans une véritable relation avec Dieu, est à nouveau parfaitement exemplifiée par le personnage de Corneille. Celui-ci possède les deux traits qui le rendent « agréable » aux yeux de Dieu (φοβούμενος αὐτόν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην, v. 22), et ce avant toute annonce explicite de Jésus Christ — qui, du reste, n'apparaît dans le discours qu'à partir du v. 36 et qui ne sera définitivement accueilli par Corneille et les siens qu'au moment de recevoir le baptême ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ (v. 48).

- 4.6.4.6. Ceci étant admis, on ne saurait toutefois déduire du v. 35 que le fait d'être considéré favorablement par Dieu constitue le *terminus ad quem* de la relation que l'être humain est appelé à nouer avec Dieu. La suite du discours de Pierre va montrer comment Jésus Christ et tout ce que Dieu fait pour lui, apporte du neuf dans l'ordre de la communion avec Dieu. Si la pratique de la justice et la crainte permettent à tout être humain d'être considéré favorablement par Dieu, la finale du discours insiste pour rappeler que Jésus a été établi par Dieu comme juge des vivants et des morts, c'est-à-dire de toutes personnes (v. 42), et qu'il est le personnage par qui la rémission des péchés devient possible (v. 43). Dans la même ligne, la finale de la péricope (11,17-18) montre comment l'accueil de Jésus Christ, manifesté par le don de l'Esprit et la réception du baptême, constitue un « don donné [sic] par Dieu » (δωρεάν ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεός, v. 17) et que ce don entraîne la « conversion qui mène à la vie » (τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν, v. 18). La relation qui se noue entre Dieu et les φοβούμενος αὐτόν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην apparaît ainsi comme une première étape dans le projet de communion entre Dieu et les humains. Cette étape, nécessaire mais non suffisante, en suppose une autre, celle de la reconnaissance et de l'accueil de ce que Jésus *est et fait*, ou plutôt de ce que Dieu donne à Jésus d'*être et faire*. Le terme δεκτός utilisé au v. 35 pour décrire l'attitude de Dieu est révélateur à cet égard. En effet, le texte ne dit pas que ceux qui craignent Dieu et pratiquent la justice sont *sauvés* par Dieu — ou par Dieu qui agit par l'intermédiaire de Jésus Christ — mais bien qu'ils sont *agréables* à Dieu. Par ailleurs — et c'est là qu'on perçoit le caractère éminemment délicat de la

question —, dire des « craignant Dieu et des pratiquant la justice » qu'ils sont appelés à entrer dans une véritable relation avec Dieu et que cette relation est à mettre au compte du projet de communication et de communion entre Dieu et les humains, n'est-ce pas déjà, en quelque sorte, parler de salut pour ces personnes ? Nous reviendrons sur cette question dans les sections 4.9 et 5.6.

4.7. Le difficile v. 36

En présentant la structure du discours, nous avons signalé que le v. 36 comportait plusieurs difficultés grammaticales. Commençons par formuler quelques remarques sur ce verset — ces remarques prendront en compte ce qui a déjà été dit sur la structure⁸⁶ — et exprimons clairement quelques-unes des questions ou des difficultés qui, dans la perspective propre à l'analyse narrative, sont soulevées par ce texte.

On note tout d'abord que le premier membre du verset (v. 36a) comporte les trois éléments obligatoirement impliqués dans la transmission d'un message, c'est-à-dire un destinataire, un destinataire et un objet ou un message transmis. Les destinataires dont il est question, ce sont les « fils d'Israël » (τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ). Le destinataire correspond au sujet du verbe ἀποστέλλω, c'est-à-dire à Dieu. Et l'objet transmis consiste en une « parole » (τὸν λόγον). Dès le début du v. 36, Dieu est donc présenté comme celui qui envoie une parole aux fils d'Israël.

⁸⁶ Voir p. 533-539.

Toutefois, cette parole demeure difficile à identifier. Lors de l'examen de la structure du v. 36, nous avons vu qu'une majorité d'exégètes rattachait l'expression τὸν λόγον aux vv. 34-35, de telle sorte que la parole envoyée par Dieu serait celle portant sur l'impartialité divine (« je saisis que Dieu ne fait pas acception des personnes [...] (c'est) la parole qu'il a envoyée [...] »)⁸⁷. C'est là une possibilité et le texte n'exclut pas une telle lecture. Par ailleurs, puisque le verset fait référence à Dieu qui « envoie » quelque chose, il semble nécessaire de prendre en considération les diverses utilisations du verbe ἀποστέλλω dans les Actes des Apôtres. Si ce verbe revient en tout vingt-quatre fois, on remarque que Dieu n'en est le sujet qu'à quatre reprises. Or, ces quatre occurrences ont la particularité de se retrouver toutes dans des discours : une fois dans le discours final de Paul (28,28), une fois dans le discours d'Étienne (7,34) et deux fois dans le discours de Pierre prononcé au Temple de Jérusalem (3,20.26). Ce sont ces deux derniers cas qui nous intéressent davantage. À cette occasion, d'une part, Dieu apparaît comme le sujet du verbe ἀποστέλλω et, d'autre part, les destinataires de cet envoi sont identifiés comme étant les Juifs, auditeurs du discours (ὕμῖν, v. 20 et ὑμᾶς, v. 26). Toutefois, à la différence d'Ac 10,36, ces mêmes deux versets ont la particularité de préciser clairement ce que Dieu envoie, c'est-à-dire la personne de Jésus Christ (τὸν προκεχειρισμένον [...] χριστὸν Ἰησοῦν, v. 20 et τὸν παῖδα αὐτοῦ

⁸⁷ Voir p. 533, note 33.

ἀπέστειλεν αὐτόν, v. 26). Or, en comparant 3,20.26 avec 10,36, on remarque la structure assez semblable qui unit ces trois versets :

Tableau 5.15

	Destinateur	Action	Ce qui est envoyé	Destinataires
3,20	Le Seigneur (Dieu)	envoie	le ayant été désigné Messie Jésus	pour vous
3,26	Dieu	a envoyé	le serviteur de lui	vous bénissant
10,36	Dieu	a envoyé	la parole	aux fils d'Israël

La mise en parallèle de ces versets nous autorise à poser la question suivante : comment le lecteur, qui a déjà pris connaissance d'Ac 3,20.26 et qui se trouve désormais éclairé par ces textes, risque-t-il de comprendre Ac 10,36 ? La question n'est pas banale, surtout si l'on prend en compte le fait que le lecteur accumule, au fil de sa lecture, des informations qui l'aident, voire qui le conditionnent, dans sa compréhension d'un texte. Autrement dit, si Ac 10,36a pris pour lui-même et lu indépendamment des chapitres qui le précèdent peut conduire à diverses interprétations du terme λόγον, qu'en est-il lorsque ce même texte est lu à la suite des deux affirmations présentes dans le discours au Temple (Ac 3,20.26) ? Sans proposer une réponse définitive, on peut au moins suggérer qu'une lecture christologique de 36a est possible. La parole envoyée par Dieu aux fils d'Israël pourrait être Jésus Christ, et ce serait « par lui » (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) que Dieu annoncerait la Bonne Nouvelle de la paix.

Si le lecteur n'identifie pas la « parole envoyée par Dieu » à Jésus et choisit plutôt de maintenir que cette parole vise exclusivement le contenu des vv. 34-35, deux questions se posent alors. La première : *par qui* cette parole portant sur l'impartialité divine fut-elle transmise aux « fils d'Israël » ? Est-ce par Dieu directement ? S'agit-il plutôt des prophètes qui, dans un texte ou l'autre de l'Ancien Testament, se seraient jadis exprimés au sujet de l'impartialité divine ? Dieu aurait-il plutôt envoyé sa parole sur l'impartialité par les intermédiaires dont il est question en 10,1—11,18, c'est-à-dire l'Ange, la vision, la voix, l'Esprit Saint, Pierre lui-même, etc. ?

La seconde question peut se formuler ainsi : *quand* ou à *quelle(s) occasion(s)* Dieu aurait-il envoyé cette parole ? S'agit-il d'une parole ou d'un ensemble de paroles contenues dans l'Ancien Testament et dont Israël n'aurait compris ni le sens, ni la portée ? Mais alors, de quelle(s) parole(s) s'agit-il, puisque le v. 36 ne comporte aucune référence métatextuelle ? On peut également se demander si cette parole n'aurait tout simplement pas été envoyée par Dieu à travers les actions et les paroles de Jésus. Dans les cas évoqués, on voit qu'il ne faut pas chercher à identifier trop vite et de manière trop exclusive la parole dont il est question en 10,36.

Ce premier membre du v. 36 comporte aussi un élément de surprise. En effet, après avoir dit, au v. 34, que Dieu « ne fait pas acception des personnes » et considérant que Pierre s'adresse à un auditoire composé de non-Juifs, le lecteur s'attendrait normalement à

ce que l'Apôtre poursuit sur sa lancée et dégage de nouvelles implications de cette impartialité divine à l'endroit de personnes issues de la gentilité. Or, il n'en est rien. Ce que Pierre annonce à son auditoire, c'est que Dieu a envoyé une parole — qu'il s'agisse de Jésus ou non — qui ne s'adresse pas à eux, mais bien aux « fils d'Israël ».

La suite du verset (v. 36b) vient ajouter une précision. En envoyant une parole aux fils d'Israël, Dieu se trouve, du même coup, à annoncer une Bonne Nouvelle (εὐαγγελιζόμενος). La prise de parole divine se trouve ainsi qualifiée. Il ne s'agit pas de n'importe quel type de parole, mais d'une Bonne Nouvelle qui, de surcroît, se voit à son tour qualifiée par le substantif εἰρήνην. Dieu a donc envoyé aux « fils d'Israël » une parole dont le contenu consiste en une « Bonne Nouvelle de paix ». Toutefois, l'ambiguïté signalée précédemment persiste : en quoi les non-Juifs, en l'occurrence Corneille et sa maisonnée, sont-ils concernés par cet envoi destiné à Israël ?

Ajoutons que cette annonce de la « Bonne Nouvelle de la paix » (36b) implique l'action de Jésus qui agit ici à titre d'intermédiaire. Dieu fait quelque chose à l'endroit des « fils d'Israël » *par* Jésus Christ (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ). Mais, cette nouvelle affirmation est également source d'embarras. En effet, quel lien le lecteur doit-il faire entre l'annonce de « la Bonne Nouvelle de la paix », d'une part, et Jésus Christ, d'autre part ? Faut-il comprendre que Jésus est celui qui, au nom de Dieu, transmet un message qualifié de « Bonne Nouvelle de la paix » ? L'expression εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην servirait alors à désigner

le contenu du message annoncé par Jésus. Mais, du même coup, ceci fait surgir une nouvelle question : de quel contenu s'agit-il exactement ? S'agit-il de celui qui recouvre l'ensemble de la prédication de Jésus, c'est-à-dire ce qui se trouve dans le troisième évangile et dans le premier chapitre des Actes ? Ou s'agit-il plutôt d'un contenu plus défini et mieux circonscrit qui, dans le contexte du discours, viserait uniquement les paroles de Jésus se rapportant à l'impartialité de Dieu qui ne fait pas acception des personnes (par exemple, l'épisode de la guérison de l'esclave du Centurion romain en Lc 7,1-10) ? Quoi qu'il en soit, dans les deux hypothèses l'accent serait nettement mis sur la fonction d'intermédiaire-de-la-parole exercée par Jésus, celui-ci faisant entendre aux « fils d'Israël » ce que Dieu a à leur dire et transmettant, à travers sa prédication, un fort contenu théo-logique. Par ailleurs, une autre lecture du v. 36b est possible. Elle consiste à comprendre que la Bonne Nouvelle de la paix envoyée par Dieu s'identifie, non pas au message ou au contenu comme tel, mais à Jésus Christ lui-même. Dans ce cas, l'expression ne viserait pas d'abord ce que Jésus annonce, c'est-à-dire le contenu de sa prédication, mais plutôt sa personne⁸⁸. C'est la personne de Jésus qui serait la Bonne Nouvelle de la paix annoncée par Dieu.

Le dernier membre du v. 36 est nettement christologique. Jésus y reçoit le titre de κύριος et Pierre affirme que cette seigneurie s'étend à « tous » (πάντων). Pour le lecteur,

⁸⁸ À notre avis, c'est beaucoup trop rapidement que J. R. Donahue (« The Good News of Peace », dans *The Way*, 22 (1982), p. 88-99) identifie la « Bonne Nouvelle de la paix » avec « the work of Jesus » (p. 88) ou encore avec « the life of Jesus » (p. 98).

l'affirmation se situe dans le prolongement de celle déjà rencontrée dans la finale du discours à la Pentecôte — « καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός » (2,36) — et vient en quelque sorte la compléter. En effet, si le lecteur sait déjà que Dieu est celui qui permet à Jésus d'exercer la fonction seigneuriale, il apprend maintenant que cette fonction, loin de se limiter aux seuls Juifs, s'étend désormais sur « tous ». Ainsi, Dieu fait-il quelque chose pour Jésus — il le fait Seigneur (2,36) —, mais ce quelque chose concerne tout le monde (10,36). Cette touche universaliste s'insère d'ailleurs fort bien dans la foulée des vv. 34-35. En effet, si Dieu « ne fait pas acception des personnes » (v. 34), on comprendrait mal qu'il fasse de Jésus le Seigneur de quelques-uns seulement.

Cette dernière remarque illustre bien comment les discours missionnaires construisent progressivement l'image de Dieu en ajoutant, à mesure que le lecteur impliqué progresse dans sa lecture, des traits ou des éléments de caractérisation absents des premiers discours. Alors que le message transmis aux auditeurs de Pierre en 2,36 s'adressait à « toute la maison d'Israël » (πᾶς οἶκος Ἰσραήλ), celui d'Ac 10, 36 concerne toutes les personnes (πάντων).

Dégageons maintenant quelques conclusions à partir des remarques précédentes. Ces conclusions intégreront également ce qui a été dit à propos de la structure du v. 36⁸⁹.

- 4.7.1. Le début et la fin de la section 34-36 comportent une affirmation sur ce que *sont* les personnages Dieu et Jésus, et cette affirmation les met tous les deux en rapport avec d'autres personnages dans une perspective qui se veut la plus large possible (toutes les nations / tous)⁹⁰.
- 4.7.2. Si la section 34-36 débute par une affirmation théo-logique et se termine par une affirmation christologique, on perçoit néanmoins que les deux personnages dont il est question — Dieu et Jésus — ne se situent pas sur le même plan narratif. Jésus est et demeure sous la dépendance narrative de Dieu, dont l'action apparaît toujours déterminante. Ainsi, la seigneurie exercée sur *tous* par Jésus Christ ne prend véritablement son sens que dans le contexte de l'impartialité divine affirmée au v. 34. Dieu n'a pas seulement fait de Jésus « le Seigneur et le Christ » (2,36. Voir aussi 10,36), mais, en vertu de son impartialité, il fait de Jésus le Seigneur *de tous* (10,36c). Or, en agissant ainsi, Dieu fait deux choses. Tout d'abord, il pose à l'endroit d'un autre personnage du récit, une action qui est conforme à ce qu'il est profondément. C'est parce que Dieu *est* impartial et qu'il n'écarte personne, qu'il fait de Jésus le Seigneur *de tous* et pas seulement de quelques-uns. Mais, en agissant ainsi, Dieu permet à Jésus de participer à l'une des qualités ou l'un des traits qui, jusque-là, lui appartenait en propre. Jésus devient, tout comme Dieu, un personnage qui ne fait pas de distinction entre les personnes puisqu'il est le Seigneur *de tous*. En d'autres termes, Jésus devient — et désormais *est* — ce que Dieu est lui-même. Jusqu'à présent, l'analyse des discours de Pierre avait surtout permis de démontrer que Dieu *agissait* par des intermédiaires ou des médiations, notamment lorsqu'il s'agissait des prises de parole (Ac 3,21-24). Nous pouvons maintenant ajouter que Dieu donne aussi à des personnages du récit, dans ce cas-ci Jésus de Nazareth, la possibilité d'*être* ce qu'il est lui-même. Il y a pour ainsi dire passage d'une dimension plus fonctionnelle à une dimension ontologique.

Tableau 5.16

vv. 34-35	Dieu <i>est</i> quelque chose	« Dieu n'est pas partial.
v. 36ab	Dieu agit dans la ligne de ce qu'il est par l'intermédiaire de Jésus.	« Sa Parole il l'a envoyée [...], annonçant la BN de la paix par J. C. [...] »
v. 36c	Jésus <i>est</i> ce que Dieu lui donne d'être, c'est-à-dire qu'il <i>est</i> Seigneur <i>de tous</i> . (parce que Dieu l'a fait tel, 2,36).	« Celui-ci est le Seigneur de tous »

⁸⁹ Voir p. 533-539.

⁹⁰ Voir p. 536-537 (Tableau 5.4).

- 4.7.3. Jésus de Nazareth, fait Christ et Seigneur *de tous*, se voit donc placé dans la position d'intermédiaire ou de médiateur de l'impartialité divine. D'ailleurs, ne peut-on penser que cette impartialité divine, comme du reste la plupart des traits de Dieu présents dans les discours, n'est manifestée que par des intermédiaires ? En élargissant la perspective, on remarque, par exemple, que l'impartialité de Dieu vis-à-vis de Corneille, est médiatisée, au début du chapitre 10, par l'intervention d'un Ange. Quant à l'impartialité de Dieu qui rejette la distinction entre la nourriture pure et impure, elle se manifeste à Pierre par l'intermédiaire d'une vision et d'une voix. Finalement, l'impartialité de Dieu qui conduit des non-Juifs à recevoir le baptême est rendue possible par l'action de cet autre intermédiaire de Dieu qu'est l'Esprit. Jésus se situe donc dans la série des intermédiaires de l'impartialité divine présents en 10,1—11,18.
- 4.7.4. Même après avoir dit que Dieu *est* impartial et qu'en faisant de Jésus Christ le Seigneur *de tous* il donne à ce dernier d'être impartial à son tour, il reste qu'une action importante du récit a été escamotée. Car Jésus a beau être ce qu'il est, c'est-à-dire « le Seigneur de tous », encore faut-il qu'il puisse agir comme tel. Autrement dit, Jésus ne peut pas simplement se contenter d'être (être le Seigneur), il doit aussi agir comme « Seigneur *de tous* ». La finale du v. 36 traduit bien cette idée en rappelant que Jésus *est* quelque chose — Seigneur —, non pour lui-même mais pour d'autres —*de tous*. Toutefois, pour que Jésus puisse jouer pleinement ce rôle, ne faut-il pas qu'il soit *envoyé* vers tous ? Un intermédiaire qui ne serait pas envoyé vers d'autres ne pourrait prétendre jouer ce rôle⁹¹. Si tel est le cas, ce n'est sans doute pas l'effet du hasard si le début du v. 36 fait justement référence à l'envoi (ἀπέστειλεν) d'une parole par Dieu (τὸν λόγον) et que ce même verset poursuit en évoquant l'annonce de la Bonne Nouvelle « par Jésus Christ ». La parole dont il est question en 36a pourrait alors viser Jésus Christ en tant qu'il est, nous venons de le démontrer, l'intermédiaire de l'impartialité divine. Et d'ailleurs, puisqu'il s'agit ici de s'interroger sur la manière dont Dieu médiatise ce qu'il est — en l'occurrence son impartialité —, on doit prendre en compte que l'expression « τὸν λόγον [ὄν] ἀπέστειλεν » appartient précisément à un type de langage qui se réfère à la médiation. En effet, la

⁹¹ Ce principe est d'ailleurs valable pour les diverses médiations de l'impartialité divine présentes en 10,1—11,18. Les intermédiaires, pour jouer pleinement la fonction qui est la leur, doivent entrer en relation avec les autres personnages du récit. L'Ange de Dieu « entre » chez Corneille (εἰσελθόντα, v. 3), les émissaires de Corneille « sont envoyés » à Joppé (ἀπέστειλεν, v. 8), la vision « descend » vers Pierre (καταβαῖνον, v. 11) et la voix « vient vers lui » (ἐγένετο φωνὴ πρὸς αὐτόν, v. 13), Pierre se rend à Césarée et « entre » chez Corneille (εἰσελθεῖν, v. 25), l'Esprit vient sur l'assemblée en « tombant » (ἐπέπεσεν, v. 44).

parole « ὁ λόγος » constitue toujours une médiation, un intermédiaire au service d'un objet ou d'un message qui doit être transmis. Enfin, l'identification de la « parole envoyée » avec le personnage de Jésus, s'appuie aussi sur les deux emplois du verbe ἀποστέλλω dans le discours d'Ac 3 et dont Dieu est le sujet.

- 4.7.5. En admettant que les remarques précédentes soient exactes, ne doit-on pas comprendre l'ensemble 10,34-36 de la manière suivante : Dieu, en tant que personnage du récit qui ne fait pas acception des personnes, manifeste ce qu'il est par un intermédiaire. Il envoie sa parole (τὸν λόγον [ὄν] ἀπέστειλεν), c'est-à-dire Jésus Christ, annonce par lui (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) la Bonne Nouvelle de la paix (v. 36ab) et manifeste ou médiatise ainsi ce qu'il est. Or, et c'est la finale du v. 36c qui nous l'apprend, Dieu a raison d'envoyer un tel intermédiaire puisque celui-ci *est*, tout comme Dieu, un personnage impartial. Il est le Seigneur de tous. Cherchant à exprimer cette même réalité en termes narratifs, nous pouvons dire que Jésus est un personnage particulièrement crédible et même, d'une certaine manière, plus crédible que les autres médiations de l'impartialité divine présentes en 10,1—11,18. Cette crédibilité tire son origine de ce que Jésus n'est pas seulement un intermédiaire de l'impartialité de Dieu, mais *est* lui-même impartial ou, plus exactement, est rendu impartial par Dieu qui l'a fait Seigneur de tous. C'est d'ailleurs sur ce point que Jésus se distingue des autres médiations — l'Ange, la vision, la voix et l'Esprit —, puisqu'il est la seule médiation dont Pierre affirme clairement qu'elle *est* elle-même impartiale (il *est* le Seigneur *de tous*).
- 4.7.6. En donnant un sens christologique au v. 36, nous surmontons également l'ambiguïté signalée plus haut à propos de la parole envoyée par Dieu aux « fils d'Israël » et non aux Gentils à qui Pierre s'adresse. Car si l'expression τὸν λόγον du v. 36 s'identifie à Jésus, on comprend pourquoi Pierre affirme que cette parole a été envoyée aux fils d'Israël. Ce sont eux qui, de fait, sont les premiers bénéficiaires de cet envoi. C'est à Israël que Dieu a d'abord envoyé Jésus. Ici, c'est tout le troisième évangile, racontant le ministère terrestre de Jésus à travers le territoire juif qui est rappelé à la mémoire du lecteur (Lc 4,44 ; 5,17 ; 6,17 ; 7,17 ; 23,5). Mais il y a plus. Car cette idée selon laquelle Dieu envoie Jésus — ou sa Parole — aux fils d'Israël en premier lieu est également reprise au v. 39 du discours. Pierre situe alors très clairement le champ d'action où s'est déroulé le ministère terrestre de Jésus dans « la contrée des Juifs et à Jérusalem » (ἐν τῇ χώρῃ τῶν Ἰουδαίων καὶ [ἐν] Ἱερουσαλήμ), c'est-à-dire là où vivent les « fils d'Israël ». Cela étant affirmé, rien n'empêche plus que, par la suite, Pierre dégage la portée universelle de cet envoi : même si Jésus a d'abord été envoyé

aux fils d'Israël, « celui-ci est le Seigneur de tous » (v. 36). On peut même aller plus loin et se demander, pour autant qu'on admette l'unité des vv. 34-36, si l'affirmation de la Seigneurie universelle de Jésus Christ (v. 36c) ne fait pas aussi partie de ce que Pierre a désormais « saisi » (καταλαμβάνομαι, v. 34). L'herméneutique pétrinienne jouerait donc sur deux plans distincts mais solidaires. D'une part, à la lumière des événements racontés en 10,1-33, Pierre « saisit » que Dieu n'est pas partial et, d'autre part, éclairé par cette information théo-logique mais aussi par ce qu'il sait du ministère de Jésus — la parole que Dieu a envoyé aux fils d'Israël — Pierre « saisit » également la portée universelle de cet envoi : Jésus Christ est le Seigneur de tous.

- 4.7.7. Vient appuyer cette lecture du v. 36 le fait que la suite du discours (vv. 37-43) reprend assez fidèlement les thèmes majeurs rencontrés en 10,36. Parmi ceux-ci, nous avons identifié : 1) le fait que Dieu désigne Jésus comme intermédiaire envoyé vers d'autres, 2) l'annonce de la Bonne Nouvelle par cet intermédiaire désigné par Dieu, 3) l'envoi de cet intermédiaire vers les Juifs, 4) l'affirmation de la portée universelle de cet envoi.

Tableau 5.17

Dieu a envoyé sa Parole	Dieu désigne quelqu'un (un intermédiaire) qu'il envoie	Dieu a oint Jésus de Nazareth d'Esprit Saint et de Puissance (v. 38).
annonçant la Bonne Nouvelle de la paix par Jésus Christ	Dieu annonce la Bonne Nouvelle par cet intermédiaire	lui (Jésus) qui a passé en faisant le bien et en guérissant tous les tyrannisés [...] car Dieu était avec lui (v. 38).
[...] aux Fils d'Israël	Cet intermédiaire est d'abord envoyé aux Juifs	[...] tout ce qu'il a fait (Jésus) dans la contrée des Juifs et à Jérusalem (v. 39)
celui-ci est le Seigneur de tous	Référence à la portée universelle de cet intermédiaire	celui-ci est le juge des vivants et des morts établi par Dieu (v. 42) + tous ceux qui croient en lui peuvent recevoir la rémission des péchés (v. 43).

La mise en parallèle d'Ac 10,36 avec les vv. 37-43 montre bien comment Dieu est omniprésent et comment son action est massivement dirigée vers Jésus. C'est Dieu qui envoie (v. 36a) et oint Jésus d'Esprit Saint (v. 38). C'est Dieu qui annonce la Bonne Nouvelle (35b) par Jésus et demeure présent à celui-ci alors qu'il passe en guérissant et en faisant le bien (v. 39). C'est encore lui qui fait de Jésus le Seigneur de tous (v. 36) et le juge des vivants et des morts (v. 42). Du même coup, on perçoit

comment le discours à Césarée est unifié par la reprise des mêmes thèmes et surtout comment la théo-logie, loin de se limiter aux seuls vv. 34-35, traverse l'ensemble du discours tout en demeurant profondément unie à la christologie⁹².

4.8. Dieu l'a établi juge des vivants et des morts

Si le début du discours de Pierre comporte plusieurs éléments de caractérisation de la figure narrative de Dieu, la finale de ce même discours n'en est pas dépourvue. Le v. 42, montre que Dieu se situe d'une manière différente par rapport aux trois personnages suivants : les Apôtres (ἡμῖν), le peuple (τῷ λαῷ) et Jésus (οὗτός). Ainsi, *Dieu* agit en faveur de Jésus en l'établissant Juge des vivants et des morts. Les Apôtres ont pour mission de « proclamer et d'attester » ce que *Dieu* a fait pour Jésus. Et, finalement, le peuple apprend, de la bouche des Apôtres, que *Dieu* a établi Jésus dans sa fonction judiciaire.

Le contenu d'Ac 10,42 permet de confirmer certaines tendances sur les liens entre la théo-logie et la christologie, déjà rencontrées lors de l'analyse des autres discours d'évangélisation.

La première tendance concerne le caractère médiatisé de l'action divine. Dieu fait quelque chose par l'intermédiaire de Jésus. Il ne juge donc pas directement les personnes, mais il le fait par l'entremise d'un autre personnage qu'il établit dans cette fonction⁹³.

⁹² Voir remarques 3.2.2. (p. 561) sur la structure du discours.

⁹³ Voir Chap II, p. 124 ; 134 (2.3.4), 183-184 ; Chap. III, p. 367-369.

La deuxième tendance commune à la plupart des discours porte sur les destinataires de cette action. Dieu fait quelque chose par Jésus, et ce quelque chose vise d'autres personnages⁹⁴. Dans ce cas-ci, il s'agit des « vivants et des morts » (ζώντων και νεκρών). Le fait que *tous* soient concernés par la fonction judiciaire de Jésus s'insère d'ailleurs fort bien dans le contexte universaliste du discours.

De plus, en poursuivant la lecture jusqu'au v. 43, le lecteur observe que Jésus, une fois établi dans sa fonction judiciaire, apporte la rémission des péchés (ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν) à « tous les croyant en lui » (πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν). De nouveau Jésus fait quelque chose pour d'autres personnes et ce dans une perspective qui se veut la plus large possible. Dès lors, le parallèle entre les vv. 42-43 émerge de lui-même :

Tableau 5.18

	Ce que Jésus est / Ce que Jésus fait	Destinataires (tous, sans exception)
v. 42	« le ayant été établi par Dieu, <i>Juge...</i> »	«... des vivants et des morts »
v. 43	« la rémission des péchés recevoir par le nom de lui...»	«... tout croyant en lui »

Mais parler de la fonction de Juge (v. 42) et faire référence à la rémission des péchés (v. 43) qui concerne l'ensemble des croyants, n'est-ce pas évoquer toute la question

⁹⁴ Voir Chap. III, p. 371.

du salut, sans jamais toutefois utiliser explicitement le terme⁹⁵ ? Sur ce point, les correspondances entre Ac 10,42-43 et d'autres affirmations des discours d'évangélisation sont nombreuses. Par exemple, en 2,21 (discours à la Pentecôte), il est question du salut pour tous ceux qui « invoqueront le nom du Seigneur ». Les destinataires du salut, ce sont *toutes les personnes* — voir l'adjectif de totalité *πᾶς* —, ce qui n'est pas sans rappeler les « ζώντων καὶ νεκρῶν » et le « πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν » d'Ac 10,42-43. En 4,12 (premier discours devant les autorités religieuses), Pierre annonce « qu'aucun autre Nom sous le ciel n'est offert aux hommes (*ἐν ἀνθρώποις*), qui soit nécessaire à notre salut (*δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς*) ». L'offre de salut se situe, comme en 10,42-43, dans une perspective universelle. Ce sont tous les hommes qui sont concernés par le salut. Enfin, en 5,31 (premier discours devant les autorités religieuses), Pierre annonce que Dieu a fait Jésus « sauveur » (*σωτήρα*), pour Israël, en vue « de la rémission des péchés ». Si la perspective est moins universaliste qu'en 10,42 — le salut ne vise ici qu'Israël (*τῷ Ἰσραὴλ*) — la finalité du salut est identique dans les deux cas, puisqu'il s'agit d'obtenir « la rémission des péchés » (*ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, 5,31 et 10,42). De ces comparaisons, on retiendra que les vv. 42-43 du discours à Césarée font référence au salut et que ce salut parvient à tous les hommes par l'intermédiaire de Jésus Christ que Dieu a d'abord établi « Juge » et auquel « tous les prophètes » ont ensuite rendu témoignage.

⁹⁵ « Le discours de Pierre chez Corneille touche à des thèmes connexes de celui du salut mais le mot n'est pas prononcé » (J. DELORME, « Salut », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Tome 11, Paris, Letouzey et Ané, 1988, coll. 653).

Ainsi, en liant les thèmes de la théo-logie, la christologie et la sotériologie, Ac 10,42-43 poursuit la tendance déjà observée dans les autres discours d'évangélisation, tendance suivant laquelle Jésus participe désormais à la fonction salvifique dont Dieu est le premier dépositaire.

4.9. Conclusion

Les résultats de l'analyse de la figure narrative de Dieu dans le discours à Césarée peuvent être résumés en cinq propositions.

4.9.1. On retiendra d'abord qu'Ac 10,34-43 n'utilise que le titre θεός pour désigner Dieu de manière explicite. Ce titre revient six fois et il est présent uniquement dans les paroles propres de Pierre. La distribution du titre dans les trois parties du discours se présente de la manière suivante : une seule fois dans les vv. 34-36, deux fois dans les vv. 37-39a et trois fois dans les vv. 39b-42 (4.1).

En considérant les actions dont Dieu est le sujet, nous avons noté une particularité qui est propre au discours à Césarée, à savoir que Dieu, en plus d'être caractérisé par ce *qu'il fait*, est également caractérisé à deux reprises par le biais du verbe « être » (v. 34-35 = première partie du discours). À ces deux cas particuliers, on doit aussi ajouter l'utilisation du verbe εἰμί au v. 38 pour décrire la relation entre Dieu et Jésus (ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ) (4.2).

Le classement des actions théo-logiques selon le registre temporel a révélé que la majorité d'entre elles appartenaient au « passé récent » et se rapportaient toutes au personnage Jésus qui est l'objet d'une action divine. (4.3). Seulement deux actions théo-logiques sont données au présent (vv. 34.35) et une seule (προκεχειροτονημένοις, v. 41) se situe dans ce que nous avons appelé le « temps de Dieu ».

4.9.2. Au point de départ du discours, Dieu est caractérisé comme un personnage « qui ne fait pas acception des personnes » (προσωπολήμπτης, v. 34). Cette importante déclaration théo-logique se présente comme la conclusion que Pierre s'autorise à

tirer des faits racontés précédemment dans le récit et dont il a progressivement pris connaissance (vv. 1-33). Cette conclusion implique aussi un travail herméneutique de la part de Pierre. Concrètement, la découverte de l'impartialité divine s'effectue à partir de la relecture que Pierre fait des deux scènes suivantes : celle qui raconte la visite de l'ange à Corneille (vv. 1-8 repris aux vv. 22 et 30-33) et celle qui raconte l'expérience faite par Pierre sur le toit de la maison de Simon le corroyeur (vv. 9-16). Ces interventions ont entre elles quelques points communs dont les plus importants sont 1) la présence dans chacune d'elles d'une médiation théo-logique (ange, apparition, voix) ; 2) le fait que ces interventions comportent des indices qui, sans affirmer explicitement l'impartialité de Dieu, laissent entendre que Dieu est un personnage impartial. Enfin, nous avons remarqué que l'interprétation que Pierre donne de la vision dont il a été le bénéficiaire (vv. 9-16) implique le passage d'une lecture littérale de cet événement à une lecture symbolique. En effet, si Dieu manifeste son impartialité, ce n'est pas tant par l'abolition de la distinction entre une nourriture jugée pure et une autre jugée impure (lecture littérale), mais bien par l'abolition de la distinction entre des personnes considérées pures et d'autres considérées impures (lecture symbolique. Voir 4.4). Quant au processus qui permet à Pierre de conclure que Dieu « ne fait pas acception des personnes » (v. 34), nous l'avons qualifié d'analeptique. Plus précisément, nous avons reconnu être en présence d'une analepse interne dont la portée est à la fois théo-logique — elle permet de dire quelque chose à propos de la figure narrative de Dieu — et sémantique — elle permet de construire la signification du récit (4.5).

- 4.9.3. L'analyse d'Ac 10,35 nous a conduit à étudier les expressions « εὐσεβῆς », « φοβούμενος τὸν θεὸν » et « ἐργαζόμενος δικαιοσύνην ». Toutes trois se sont révélées importantes puisque, si elles ne caractérisent pas directement la figure narrative de Dieu, elles permettent néanmoins de préciser les catégories de personnes que Dieu considère avec sympathie. Ces trois expressions permettent donc d'affirmer quelque chose à propos de la figure narrative de Dieu (4.6). L'affirmation selon laquelle « de toutes les nations » les « ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην » sont « agréables » (δεκτός) à Dieu, comporte deux éléments solidaires qui doivent être maintenus dans une tension dialectique, à savoir que, d'une part, Dieu ne pose d'emblée aucune restriction quant aux personnes qui peuvent entrer en relation avec lui et que, d'autre part, cette relation n'est pas « automatique » puisqu'elle exige, de la part des hommes, la « pratique de la justice » et « la crainte de Dieu ». Mais ce trait du personnage Dieu demeure d'une certaine façon très théorique tant qu'il n'est pas situé dans le contexte immédiat dans lequel le discours est prononcé. En effet,

Dieu n'apparaît pas seulement comme un personnage à *propos duquel* on peut dire qu'il considère agréables ceux qui pratiquent la justice et le craignent, mais il est un personnage qui *manifeste concrètement* ce trait en la personne du centurion Corneille. Il reste toutefois surprenant de constater que, dans cette relation entre Dieu et les « pratiquant la justice et les craignant Dieu », Jésus n'est pas mentionné. Dieu accepte d'entrer dans une véritable relation avec des personnes — les craignant Dieu et les pratiquant la justice —, d'une manière directe, sans qu'aucun intermédiaire — Jésus de Nazareth fait Seigneur et Christ — ne soit mentionné.

- 4.9.4. Après avoir longuement étudié le v. 36 du discours, nous avons constaté qu'il fournissait quelques éléments intéressants de caractérisation de la figure narrative de Dieu et des liens qu'elle entretient avec Jésus. C'est en vertu de son impartialité (v. 34) que Dieu fait de Jésus le « Seigneur de tous ». Jésus devient ainsi, tout comme Dieu, un personnage impartial. Nous avons alors conclu que Dieu permettait à Jésus de devenir ce qu'il est lui-même ; il donne au personnage Jésus de partager l'une des qualités ou l'un des traits — l'impartialité — qui, jusque-là, lui appartenait en propre. En faisant de Jésus « le Seigneur de tous », Dieu place ce personnage dans la position d'intermédiaire de l'impartialité divine.

Nous avons également tenté de montrer que la difficile expression « τὸν λόγον [ὄν] ἀπέστειλεν » du v. 36 pouvait s'entendre de manière christologique. Si l'on admet une telle lecture, on peut comprendre l'ensemble des vv. 34-36 de la manière suivante : Dieu, qui est une figure narrative du récit qui « ne fait pas acception des personnes », manifeste ce trait par un intermédiaire. Il envoie sa parole, Jésus Christ, annonce par lui la Bonne Nouvelle de la paix (εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην) et manifeste alors ce qu'il est.

- 4.9.5. L'analyse de la figure narrative de Dieu dans le discours à Césarée nous a aussi conduit à porter notre attention sur les v. 42-43. Tout comme au v. 36, les vv. 42-43 fournissent de précieuses indications sur l'action de Dieu et sur la manière dont s'articulent la théo-logie et la christologie des discours. On note d'abord qu'en ne jugeant pas directement les personnes, Dieu médiatise à nouveau son action par l'intermédiaire de Jésus. Pourtant, bien que médiatisée, cette action divine est dirigée vers un autre personnage, dans ce cas-ci les « ζώντων καὶ νεκρῶν », c'est-à-dire *toutes personnes*. La séquence des personnages est donc la suivante : Dieu → Jésus → toutes personnes. En plus de préciser les destinataires de l'action divine, le v. 43 fournit la raison, et ultimement *la finalité*, pour laquelle Dieu a établi Jésus juge des vivants et des morts : permettre à *tous* de « recevoir la rémission des péchés » (ἀφεσιν

ἀμαρτιῶν λαβεῖν). Nous avons montré que les références à la fonction judiciaire du Christ et à la rémission des péchés indiquaient au lecteur qu'il est ici question du salut, bien que le terme ne soit jamais utilisé. Ce thème du salut, dans le contexte du discours, est abordé dans une perspective universaliste qui est distincte de ce qu'on retrouve en 5,31 (le salut pour Israël seulement).

5. Le discours d'Ac 10,34-43 dans son contexte

Notre dernière étape consiste à situer le discours de Pierre à Césarée dans son contexte immédiat. Nous tenterons de voir si la prise en compte de ce contexte éclaire, nuance ou complète la présentation de Dieu qui est faite dans le discours. Notre démarche se fera en six moments. Premièrement, nous montrerons brièvement comment la *rencontre* entre Pierre et Corneille constitue le point de mire de l'ensemble 10,1—11,18 et comment cette rencontre « programmée », à laquelle travaillent des intermédiaires théo-logiques, est constamment rappelée à la mémoire du lecteur (5.1). Nous verrons ensuite comment les trois scènes du chapitre 10 — vv. 1-8, vv. 9-23, vv. 24-48 — sont construites de la même manière, puisque chacune d'elle comporte les trois éléments suivants : 1) une prise de parole par un intermédiaire théo-logique, 2) une invitation à agir, 3) la réalisation de cette action (5.2). Puis, nous serons attentif aux interventions de Dieu qui, par l'action de certains intermédiaires, réussit à amener Pierre jusqu'à Césarée (5.3). Puis, nous nous attarderons plus particulièrement aux actions présentes dans la péripécie —notamment celle du baptême des non-Juifs — afin de montrer comment elles sont validées par le récit (5.4) et comment

la découverte que ces actions correspondent au vouloir de Dieu suppose la prise en compte de trois critères précis (5.5). Nous terminerons en réfléchissant sur le rôle et la fonction des personnages du récit qui travaillent à dégager le sens de l'intervention de l'Ange racontée en 10,5-6, et nous verrons comment ce travail herméneutique permet de déboucher sur la question du salut (5.6). Une conclusion permettra de résumer les acquis de cette démarche (5.7).

5.1. Une rencontre « programmée » et maintes fois racontée

Le discours d'Ac 10,34-43 se situe à l'intérieur d'une scène où la rencontre entre l'Apôtre Pierre et le centurion Corneille joue un rôle déterminant (10,24-48). Cette rencontre constitue le cœur ou le centre de l'ensemble 10,1—11,18 puisque, d'une part, celle-ci est longuement préparée par les deux épisodes qui précèdent — la visite de l'Ange chez Corneille (10,1-8), puis la vision dont Pierre est le bénéficiaire (10,9-23) — et que, d'autre part, cette rencontre est évaluée en 11,1-18, lors du retour de Pierre à Jérusalem. On peut donc dire qu'Ac 10,1—11,18 constitue une intrigue épisodique qui porte sur une rencontre entre deux personnages qui ont la particularité, l'un d'être Juif, l'autre d'appartenir à la Gentilité⁹⁶.

⁹⁶ Voir remarques 2.4 (p. 525-526).

On perçoit cependant que cette rencontre n'est rendue possible que parce que deux intermédiaires théo-logiques — l'Ange de Dieu (v. 3) et la vision qu'accompagne une voix (vv. 11.13) — sont intervenus auprès de Corneille et de Pierre. Sans cette double intervention, le Centurion et l'Apôtre auraient continué d'évoluer en parallèle sans jamais se rencontrer.

L'auteur impliqué souligne le rôle fondamental des intermédiaires théo-logiques en parsemant son récit de nombreuses références à leurs interventions. Ainsi, après que le narrateur ait raconté une première fois, dans le récit principal, les visions dont Corneille et Pierre sont les bénéficiaires (vv. 1-6 et vv. 9-16), ces visions sont de nouveau reprises dans la suite du récit, mais cette fois elles sont transmises au lecteur par les personnages. À la suite d'Ac 10,1-6 et 10,9-16, quatre références à la vision de Corneille et à celle de Pierre peuvent être recensées : en 10,22, en 10,28, en 10,30 et finalement en 11,4-17⁹⁷.

Par ailleurs, il faut noter que ces reprises ne constituent jamais de simples citations du récit principal. En racontant les événements qui se sont passés précédemment, Pierre, Corneille et ses émissaires utilisent des expressions et des termes différents, ajoutent des précisions absentes du récit principal et, en bout de ligne, se livrent progressivement à un travail d'interprétation qui vise à dégager le sens des événements. Nous aurons l'occasion de

⁹⁷ Pour R. Barthes, les quatre reprises des visions de Corneille et de Pierre par les personnes du récit sont qualifiées de métalangage : « (En Ac 10—11) les épisodes métalinguistiques sont importants et

présenter un exemple de ce procédé lorsqu'on nous examinerons les trois façons dont est rapportée la venue de l'Esprit sur Corneille et sa maisonnée (10, 44-46a ; 10,46b-47 ; 11,15-17)⁹⁸.

5.2. Similitude des trois premières scènes d'Ac 10,1—11,18

En considérant Ac 10,1—11,18, on remarque que les deux scènes préparatoires (vv 1-8 et 9-23) ainsi que la scène de la rencontre proprement dite (vv. 24-48) comportent chacune trois étapes fort semblables. Dans les trois cas, il y a d'abord une *prise de parole* : 1- l'Ange de Dieu s'adresse à Corneille (v. 4), 2- une voix s'adresse à Pierre (vv. 13.15), 3- Pierre s'adresse à Corneille et à sa maisonnée (vv. 34-43 = discours d'évangélisation). Cette prise de parole débouche sur une *invitation à agir* ou à poser une action déterminée : 1- l'Ange demande à Corneille d'envoyer des hommes à Joppé (vv. 5-6), 2- l'Esprit demande à Pierre de descendre accueillir les envoyés de Corneille et de les suivre (v. 20), 3- l'interruption du discours de Pierre par la venue de l'Esprit est interprétée comme une invitation à baptiser Corneille et sa maisonnée (vv. 44-47). Enfin, dans les trois cas, *l'invitation à agir* est conduite à son achèvement, puisqu'elle débouche effectivement sur une *action* : 1- Corneille envoie des hommes à Joppé (v. 8), 2- Pierre descend accueillir les

nombreux : ce sont les quatre résumés dont le texte est fait. [...] » (« L'analyse structurale du récit. À propos d'Actes X—XI », dans *Recherches de Science religieuse*, 58 (1970), p. 17-37 [p. 31 et p. 33-35]).

⁹⁸ Voir p. 624-628.

émisaires de Corneille avant de partir avec eux pour Césarée (v. 23), 3- Pierre donne l'ordre de baptiser Corneille et sa maisonnée (v. 48).

Tableau 5.19

Préparation de la rencontre	1^{re} phase Césarée	L'ange de Dieu entre chez Corneille (10,1)		
		Parole d'une médiation	<i>Tes prières et tes aumônes sont montées en mémorial devant Dieu (v. 4).</i>	
		Invitation à agir	<i>et maintenant, envoie des hommes à Joppé (v. 5).</i>	
		Action	<i>et [il] les envoya à Joppé (v. 8).</i>	
	2^e phase Joppé	Pierre voit la toile et entend la voix (10,11.13), puis il entend l'Esprit (10,19)		
		Parole d'une médiation	<i>Ce que Dieu a rendu pur, ne vas pas, toi, le déclarer immonde (v. 15).</i>	
		Invitation à agir	<i>descends et va avec eux sans hésiter (v. 20).</i>	
Action		<i>Étant descendu, Pierre dit aux hommes (v. 21). / Le lendemain, s'étant levé, il partit avec eux (v. 23).</i>		
Rencontre	Césarée	Pierre rencontre Corneille et sa maisonnée à Césarée		
		Parole d'une médiation	<i>En vérité, je sais que Dieu n'est pas partial (v. 34).</i>	
		Invitation à agir	<i>Pierre exposait encore ces événements quand l'Esprit Saint tomba sur tous ceux qui avaient écouté la Parole (v. 44).</i>	
		Action	<i>Il donne l'ordre de les baptiser (v. 48).</i>	

Quelles implications peut-on dégager des remarques et du tableau précédents ? La première, c'est que chacune des *prises de parole* que comportent les trois scènes est faite par un intermédiaire ou une médiation théo-logique : l'Ange *de Dieu* (v. 3) dans la première, une *voix* qui reçoit le titre de Seigneur (v. 13) ainsi que *l'Esprit* (v. 19) dans la deuxième et, enfin, l'Apôtre *Pierre* (v. 34) dans la troisième scène. Si les médiations présentes dans les deux premières scènes (Ange, voix, Esprit) ne suscitent aucune remarque particulière, le cas de Pierre, comme médiation théo-logique, est sans doute plus surprenant. Pourtant, la surprise n'est qu'apparente. En effet, la lecture du discours d'Ac 10 a montré

que Pierre jouit, avec d'autres, de ce statut particulier qui en fait un témoin « choisi d'avance *par Dieu* » (v. 41). Cette capacité de témoigner, entre autres par la parole, Pierre ne se la donne pas lui-même, mais c'est Dieu qui, en le « choisissant d'avance », l'habilité à agir ainsi. De plus, le lecteur qui a parcouru l'ensemble des discours d'évangélisation, notamment celui d'Ac 3, se souvient que les Apôtres, et au premier chef l'Apôtre Pierre, ont reçu de Dieu l'Esprit prophétique qui leur permet de faire entendre ce que Dieu a à dire⁹⁹. D'un point de vue narratif, on peut donc dire que Pierre est un personnage qui, au même titre que les Anges, l'Esprit, les visions et les voix, joue le rôle d'intermédiaire grâce auquel Dieu se fait entendre¹⁰⁰.

Sur la liste des médiations, il faut également ajouter l'Esprit Saint qui tombe sur tous ceux qui entendent la parole de Pierre (v. 44). Le lecteur se souviendra alors du discours à la Pentecôte et des nombreuses affirmations qu'il comporte à propos de Dieu qui donne cette médiation très particulière qu'est l'Esprit (2.17.18.33). Le caractère théo-logique de cette médiation est clairement affirmé dans le second discours de Pierre devant les autorités

⁹⁹ Nous avons tout particulièrement insisté sur ce point au Chap III, p. 329-331 (section 3.5.1).

¹⁰⁰ Dans une perspective historico-critique, voir l'article de J. DUPONT, « L'Apôtre comme intermédiaire du salut dans les Actes des Apôtres », dans *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, p. 112-132. À lire l'article de Dupont, il semble bien que celui-ci ait été fortement influencé par les positions de P. H. Menoud pour qui l'Apôtre — qu'il qualifie aussi de témoin — agit comme intermédiaire entre Jésus et l'Église (P. H. MENOUD, « Jésus et ses témoins. Remarques sur l'unité de l'œuvre de Luc », dans *Jésus-Christ et la foi. Recherches néotestamentaires* (Bibliothèque théologique), Paris, Delachaux & Niestlé, 1975, p. 100-110. Voir en particulier p. 106, reprise dans la conclusion de l'article de Dupont, p. 130-131). Cette position ne devrait toutefois pas faire oublier que les Apôtres jouent également le rôle narratif d'intermédiaires (ou de médiations) entre *Dieu* — et pas seulement Jésus — et ceux à qui Dieu s'adresse.

religieuses du Temple : « Et nous sommes témoins [...] nous et *l'Esprit Saint que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent* » (5,32).

Retenons donc, en guise de première conclusion, que les trois premières scènes de l'ensemble 10,1—11,18 comportent quatre médiations théo-logiques (Ange, voix, Esprit [qui apparaît deux fois dans deux scènes différentes = vv. 19.44] et Pierre) qui interviennent toutes, à un moment ou l'autre, sous la forme d'une prise de parole.

Après avoir considéré les médiations théo-logiques proprement dites, nous remarquons que le contenu du message qu'elles transmettent est lui-même, en partie du moins, fortement théo-logique. Chacune des médiations a, en effet, quelque chose à dire à *propos de Dieu*. Ainsi, est-ce par la médiation de l'Ange que Corneille apprend que « ses prières et ses aumônes sont montées en mémorial *devant Dieu* » (v. 4). C'est également par la médiation de la voix que Pierre est averti qu'il ne doit pas déclarer immonde ou impur « *ce que Dieu a rendu pur* » (v. 15). Et enfin, c'est par la bouche de Pierre que Corneille et sa maisonnée apprennent que « *Dieu n'est pas partial* et que, de toutes les nations, ceux qui le craignent et pratiquent la justice *lui sont agréables* » (34-35)¹⁰¹. Nous réintroduisons ici l'une des caractéristiques de la théo-logie des discours d'évangélisation déjà signalée, c'est-à-dire que, non seulement Dieu s'exprime par le biais de médiations, mais ces médiations

¹⁰¹ Il faudrait aussi, bien entendu, ajouter ici toutes les affirmations théo-logiques que comporte le discours et dont nous avons déjà traité dans la partie précédente (4. *Caractérisation de la figure narrative de Dieu en Ac 10,34-43*).

ont, à leur tour, la particularité de s'exprimer à propos ou au sujet de Dieu. D'où une deuxième conclusion : c'est Dieu, *via* des intermédiaires ou des médiations, qui parle de lui¹⁰².

Cela dit, revenons sur l'une des caractéristiques que comportent les trois premières scènes d'Ac 10,1—11,18, c'est-à-dire la présence, dans chacune d'elle, d'une *invitation à agir* transmise par une médiation théo-logique, invitation qui débouche effectivement sur une *action réalisée* par l'un des personnages du récit (voir Tableau 5.19). Une telle façon de faire nous invite à formuler trois remarques sur le sujet. Dans un premier temps, il semble bien que cette importante concentration de médiations en 10,1-48 (Ange, voix, Esprit, Pierre) confirme l'une des intuitions de F. Bovon pour qui la théo-logie des Actes se caractérise par cette « pression du divin » que Dieu fait sentir sur le monde, par le biais de certaines médiations ou intermédiaires¹⁰³. Dans un deuxième temps, nous remarquons que, dans les trois cas examinés, la médiation parvient toujours à faire agir le personnage à qui elle s'adresse dans le sens où elle le désire. Ainsi voit-on : 1- Corneille envoyer, sur l'ordre de l'Ange de Dieu, des émissaires en direction de Joppé, 2- Pierre accueillir, sur l'ordre de l'Esprit, les émissaires de Corneille avant d'accompagner ceux-ci jusqu'à Césarée, 3- Pierre baptiser Corneille et ses gens, après que l'Esprit fut tombé sur les auditeurs de son discours.

¹⁰² Voir nos remarques sur cette question, Chap III, p. 331-336.

¹⁰³ F. BOVON, « Le Dieu de Luc », p. 222-224.

En un mot, on constate que les médiations — l'Ange de Dieu et l'Esprit — ne rencontrent ni obstacle, ni résistance dans la réalisation de ce qu'elles veulent voir accomplir par Corneille et Pierre. Les médiations — et donc, en dernier ressort, Dieu lui-même — sont suffisamment puissantes ou convaincantes pour conduire les personnages du récit là où elles veulent les amener. Pour cette raison, on peut dire que les principales actions du récit — celle qui permet la rencontre entre Pierre et Corneille, puis celle qui conduit au baptême de Corneille et de sa maisonnée — sont *programmées* en sous-main par les médiations théo-logiques qui, elles-mêmes, sont placées sous la dépendance narrative de Dieu. Dans un troisième temps, en considérant les trois principales actions présentes en 10,1-48, on remarque la dépendance narrative qui lie ces trois actions entre elles. La dernière, c'est-à-dire le baptême de Corneille et de sa maisonnée dépend, en effet, des deux actions précédentes, puisque le baptême n'a été rendu possible que parce que Pierre s'est déplacé jusque chez Corneille — obéissant alors à l'invitation de l'Esprit — et s'il en est ainsi, c'est parce que Corneille a dépêché des émissaires jusqu'à Joppé — obéissant aux paroles de l'Ange de Dieu. Si, au point de départ, Corneille avait refusé d'accéder à la demande de l'Ange, il n'y aurait eu ni visite de Pierre à Césarée, ni baptême.

En y réfléchissant bien, il y a là quelque chose de surprenant, voire même d'ironique, dans le fait que l'entrée des non-Juifs dans l'Église dépende, quant au point de

départ, de la réponse positive donnée par un non-Juif à une intervention de Dieu qui agit en sa faveur par l'intermédiaire d'un Ange.

5.3. Un Dieu qui fait mettre en route

Cette dernière remarque nous conduit à réfléchir plus profondément sur les motifs qui ont conduit Pierre à se mettre en route vers Césarée pour y rencontrer Corneille. Quelle(s) intervention(s) joue(ent) ici un rôle déterminant dans la mise en route de Pierre ? Est-ce celle de l'Esprit (v. 19) ou celle de la vision et de la voix qui l'accompagne (vv. 10-16) ? Sont-ce plutôt les émissaires de Corneille (vv. 22-23), Corneille lui-même (v. 8), ou l'Ange de Dieu qui s'adresse à Corneille (vv. 3-6) ? S'agit-il plutôt de l'ensemble de ces médiations qui, par leurs paroles et leurs actions, décident Pierre à agir ? Une seule chose semble certaine, c'est que l'action de Pierre est motivée de deux manières différentes mais solidaires. La première lui vient directement par l'intermédiaire de la vision, de la voix et de l'Esprit (10,9-20). L'autre lui vient indirectement par le canal de l'Ange de Dieu → de Corneille → et de ses émissaires. Pourtant, et c'est, de notre point de vue, ce qui est le plus important, toutes ces interventions, qu'elles soient directes ou indirectes, dépendent, en dernière instance, de Dieu, comme nous venons de le démontrer.

D'où il faut comprendre que c'est Dieu et lui seul qui, par un réseau complexe de médiations, conduit Pierre à poser une action décisive qui consiste à se mettre en route pour

aller à la rencontre de Corneille. Le cas de Pierre constitue d'ailleurs un cas typique de rencontre *programmée* par un personnage — Dieu en l'occurrence — qui, tout en se faisant lui-même discret et n'agissant que par personnages interposés, se révèle particulièrement interventionniste (voir 5.1).

Que Dieu soit l'unique auteur de cette *programmation* devient particulièrement évident lorsqu'on prend conscience que Pierre et Corneille ignorent, du moins pour une partie du récit, le but visé par l'action divine. En effet, même après avoir reçu la visite de l'Ange, Corneille ignore toujours ce que Pierre veut lui dire. De même, lorsque Pierre accepte de suivre les émissaires de Corneille, il ne sait pas ce qu'il doit aller faire chez le Centurion. Tout ce qui est certain, c'est que Dieu veut que Pierre et Corneille se rencontrent et il prend les moyens pour y arriver. Nous verrons également plus loin comment Dieu continue de tirer les ficelles du récit lorsque, une fois Pierre et Corneille mis en présence l'un de l'autre, il fait intervenir l'Esprit Saint au point où cette venue devient l'élément déclencheur du baptême de Corneille et de sa maisonnée.

Par ailleurs, ces remarques nous conduisent à étendre ou à élargir le concept *d'action divine médiatisée* sur lequel nous ne cessons de revenir depuis le début de cette recherche. En effet, dès l'analyse du discours à la Pentecôte au Chapitre II, nous avons retenu comme une caractéristique importante du Dieu des discours d'évangélisation — et des péricopes dans lesquelles ces discours sont insérés — le fait que Dieu n'agit quasi

jamais directement mais que son action est, au contraire, le plus souvent médiatisée. En simplifiant, nous avons établi un schéma en trois temps qui revient de manière constante : Dieu → Intermédiaire → Destinataire de l'action divine. Or, l'examen d'Ac 10,1—11,18 révèle que ce schéma peut devenir beaucoup plus complexe lorsque les intermédiaires ou les médiations, d'une part, s'additionnent les unes aux autres et, d'autre part, dépendent narrativement les unes des autres. L'ensemble de l'épisode de Césarée constitue l'illustration parfaite de ce principe. En effet, l'examen des deux premières scènes du chapitre 10 (vv. 1-23) montre bien qu'entre Dieu et Pierre la communication se fait par un canal qui implique non pas une seule médiation mais trois médiations distinctes : l'Ange de Dieu, Corneille, les émissaires de Corneille. Si Dieu agit par la médiation de son Ange, celui-ci crée ou désigne à son tour un nouvel intermédiaire en la personne de Corneille qui, à son tour, n'agit pas directement mais bien par le biais des émissaires qu'il choisit d'envoyer à Joppé. Et, redisons-le, si ces médiations s'additionnent ou se superposent les unes aux autres, elles ont aussi la particularité de dépendre les unes des autres. Sans l'intervention de Dieu, l'Ange ne serait pas intervenu. Sans l'intervention de l'Ange, Corneille n'aurait envoyé personne à Joppé. Et sans l'intervention de Corneille, les émissaires ne seraient pas partis pour Césarée.

5.4. Le processus de validation des actions

Demeure une question importante : elle porte sur la validation des trois actions auxquelles nous venons de faire référence. En effet, comment être certain que les actions qui furent posées en 10,1-48, et notamment celle qui consiste à baptiser des non-Juifs, sont conformes à ce que Dieu veut ? Une première réponse tient au statut même de la médiation qui a suggéré l'action au point de départ. Les médiations présentes dans le récit — surtout l'Esprit Saint — sont déjà bien connues du lecteur qui a déjà parcouru les dix premiers chapitres des Actes. Celui-ci, parce qu'il a entendu s'exprimer ces médiations et parce qu'il a observé leur manière d'agir, sait qu'il peut leur faire confiance. Narrativement parlant, les médiations jouissent du statut de *reliable character*. Ce statut invite donc le lecteur à comprendre que les actions auxquelles les médiations invitent les personnages Corneille et Pierre — surtout celle qui porte sur le baptême des Gentils — font partie du vouloir de Dieu et de son plan de salut.

Mais il y a plus. Et c'est ici que l'ensemble 10,1—11,18 comporte une particularité absente des autres textes étudiés jusqu'ici. Si le lecteur sait qu'il peut faire confiance aux médiations théo-logiques rencontrées dans le récit, qu'en est-il des personnages mêmes du récit ? La question touchant la validation des actions posées change alors de niveau. Ce n'est plus tant celui du lecteur que celui des personnages qui est en jeu. Illustrons cela à partir de deux questions fort simples. Pierre a-t-il bien fait d'accompagner les émissaires de

Corneille jusqu'à Césarée ? Et surtout, Pierre a-t-il bien fait de baptiser le centurion et tous ceux qui ont reçu l'Esprit ? La réponse ne vient pas instantanément. Il faut en effet attendre la quatrième et dernière scène de l'ensemble 10,1—11,18 avant d'obtenir une réponse claire à ce sujet. Plus précisément, il faut, avant d'arriver à une conclusion, attendre que les Apôtres et les frères de Judée aient fait part à Pierre de leur interrogation au sujet du baptême des non-Juifs (11,3), et que celui-ci ait répondu aux questions de l'assemblée en faisant le récit des événements qui se sont déroulés au cours des derniers jours. Cette conclusion est d'ailleurs on ne peut plus théologique : « Ayant entendu, ils se turent et glorifièrent Dieu en disant 'Ainsi Dieu a aussi donné aux païens la conversion pour la vie' » (11,18). Les actions posées en 10,1-48 ne sont donc définitivement sanctionnées qu'à la toute fin de la péricope et, de plus, ce qui les rend valides, c'est qu'elles correspondent au vouloir de Dieu (« Dieu a donné... »).

5.5. Trois critères pour reconnaître l'action de Dieu

La découverte du lien qui existe entre les diverses actions posées en 10,1-48 — surtout celle concernant le baptême des non-Juifs — et la volonté de Dieu (11,18), implique une démarche qui comporte au moins les trois éléments suivants : le temps (5.5.1), l'interprétation (5.5.2), le discernement communautaire (5.5.3).

5.5.1. *Le temps*

Il a d'abord fallu du *temps*. Entre le baptême des auditeurs du discours (10,48) et le récit fait par Pierre aux Apôtres et aux frères de Jérusalem (11,1-18), le lecteur sait qu'il s'est écoulé au moins « quelques jours » (les quelques jours du séjour de Pierre à Césarée : « τότε ἠρώτησαν αὐτὸν ἐπιμεῖναι ἡμέρας τινάς », 10,48). La conclusion selon laquelle « Dieu a donné aux païens la conversion qui mène à la vie » n'est pas encore dégagée au moment du baptême de Corneille et des siens. Elle ne viendra que plus tard.

5.5.2. *L'interprétation*

En plus du *temps*, l'action de Dieu se découvre à la suite d'un *effort d'interprétation*. Cette démarche herméneutique épouse d'ailleurs la forme du récit, puisque c'est en racontant aux autres Apôtres ce qui s'est passé chez Corneille que Pierre en vient à interpréter le don de l'Esprit — et le baptême qui s'ensuit — comme une manifestation de l'action de Dieu qui donne aux non-Juifs ce que les Apôtres ont déjà eux-mêmes reçu au moment de la Pentecôte (11,17)¹⁰⁴. Le rôle et l'importance de l'interprétation pétrinienne qui dégage la signification théo-logique de la venue de l'Esprit sont particulièrement évidents lorsqu'on compare les trois présentations de ce même événement faites à la fin du chapitre

¹⁰⁴ L. M. Maloney a raison de dire que « Peter's defense does not consist in a logical or theological argument, but in a narration of events » (*"All that God Had Done with Them". The Narration of the Works of*

10 et au début du chapitre 11¹⁰⁵ : celle, tout d'abord, du narrateur en 10,44-46a, puis celle de Pierre immédiatement après l'événement (10,46b-47) et finalement celle de Pierre encore, quelques jours plus tard au moment où il rencontre les Apôtres et les frères de Jérusalem (11,15-17).

Tableau 5.20

		Instance narrative	
Au moment de l'événement	Narrateur	10,44-46a	Pierre exposait encore ces événements quand l'Esprit Saint tomba sur tous ceux qui avaient écouté la Parole. Ce fut la stupeur parmi les croyants circoncis qui avaient accompagné Pierre : ainsi, jusque sur les nations païennes, le don de l'Esprit Saint était maintenant répandu...
	Pierre	10,46b-47	Quelqu'un pourrait-il empêcher de baptiser par l'eau ces gens qui, comme nous, ont reçu l'Esprit Saint ?
Quelques jours plus tard	Pierre	11,15-17	À peine avais-je pris la parole que l'Esprit Saint tomba sur eux comme il l'avait fait sur nous au commencement. Je me suis souvenu alors de cette déclaration du Seigneur : 'Jean, disait-il, a donné le baptême d'eau, mais vous, vous allez recevoir le baptême dans l'Esprit Saint'. Si Dieu a fait à ces gens le même don gratuit qu'à nous autres pour avoir cru au Seigneur Jésus Christ, étais-je quelqu'un, moi, pour empêcher Dieu d'agir ?

Entre ces trois manières de rapporter le même événement, plusieurs différences apparaissent. On remarque d'abord que l'intervention du narrateur se limite à rapporter les faits en ne fournissant pour ainsi dire aucune interprétation. Il se contente d'affirmer que

God in the Early Christian Community as Described in the Acts of the Apostles (American University Studies. Series VII. Theology and Religion, 91), New York/Berne, P. Lang, 1991, p. 69).

¹⁰⁵ Commentant l'ensemble des événements qui se déroulent d'Ac 10,1 à 11,18, R. C. Tannehill signale comment l'action des personnages présents dans cette péripécie consiste, pour une part importante, à interpréter les faits dont ils sont les témoins : « Each (Cornelius and Peter) has a vision and receives a divine message. These are best called divine prompting because they are incomplete in themselves. They require human action or reflexion » (*The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. vol. Two*, p. 128).

l'Esprit Saint a été donné aux Gentils et que ce don suscite la stupeur (καὶ ἐξέστησαν) de la part des croyants circoncis. De plus, en aucun cas le narrateur ne fait le lien entre le don de l'Esprit et l'action de Dieu, de telle sorte que la théo-logie demeure absente des propos du narrateur.

L'intervention de Pierre donnée aux vv. 46b-47 constitue ainsi une première étape interprétative dans la mesure où elle permet de dégager l'une des implications de la venue de l'Esprit : si, comme les Apôtres, les Gentils ont reçu l'Esprit, alors ils peuvent, eux aussi, être baptisés. Le lien entre don de l'Esprit et baptême constitue déjà un niveau d'interprétation important et ce, en dépit du fait qu'aucune référence à la théo-logie ne soit formulée.

Ce n'est que dans un troisième temps, c'est-à-dire au moment où Pierre rencontre les Apôtres à Jérusalem, que l'événement reçoit un sens théo-logique. L'interprétation donnée par Pierre en 11,15-17 comporte manifestement trois temps : 1- un rappel des faits qui s'apparente aux paroles du narrateur données en 10,44-46a (« À peine avais-je pris la parole que l'Esprit Saint tomba sur eux »), 2- l'éclairage ou l'interprétation des faits à la lumière d'une parole de Jésus de Nazareth (« Je me suis souvenu alors de cette déclaration du Seigneur : 'Jean a donné le baptême d'eau...' »)¹⁰⁶, 3- enfin, une lecture théo-logique des

¹⁰⁶ Nous voyons ici que la *réminiscence*, c'est-à-dire le fait de se « ressouvenir » des paroles du ressuscité, ne constitue pas une caractéristique propre à l'évangile de Jean (ὑπομνήσει, 14,26). Le texte d'Ac 11,16 (ἐμνήσθη) présente également toutes les caractéristiques de la réminiscence puisque Pierre, à la lumière

faits par laquelle Pierre comprend que la venue de l'Esprit sur des non-Juifs fait partie du vouloir de Dieu (« Si Dieu a fait à ces gens le même don gratuit qu'à nous [...] étais-je quelqu'un, moi, *pour empêcher Dieu d'agir* »). C'est donc en *interprétant* l'événement de la venue de l'Esprit — une venue qui débouche sur le baptême des non-Juifs — que Pierre parvient à en dégager le sens théo-logique en des termes on ne peut plus explicites¹⁰⁷. Narrativement parlant, nous retrouvons ici quelques constantes déjà observées lors des analyses précédentes. On constate, par exemple, que le narrateur ne formule aucune référence à Dieu et à son action. Tout au plus se contente-t-il de décrire ce qui arrive, en évitant le plus possible d'en dégager le sens. La tâche herméneutique semble plutôt appartenir en propre aux personnages du récit¹⁰⁸. Dans ce cas-ci, c'est à Pierre qu'il revient de nommer Dieu et de reconnaître son action. Retenons donc ceci : la volonté de Dieu et son action dans le monde ne sont d'abord *perçues* et ensuite *communiquées* que par

de l'Esprit qu'il a reçu, se rappelle une des paroles du Jésus terrestre pour l'approfondir et l'actualiser en fonction d'une situation nouvelle à laquelle est confrontée la communauté. L. Panier a également raison de dire que, dans une perspective sémiotique, le rapport entre les événements de Césarée et la parole du Seigneur « assure la véridiction de la performance réalisée par Pierre » et que, pour cette raison, « La 'mémoire' [joue] une fonction dans la mise en place du programme de Corneille » (« Parcours pour lire les Actes des Apôtres », p. 29).

¹⁰⁷ Dans une étude sur les répétitions que comportent les récits d'Ac 10–11 et d'Ac 15 (« Effects of Variant Narrators in Acts 10—11 », p. 570-586), W. S. Kurz évoque, lui aussi, le processus d'interprétation auquel Pierre doit se livrer pour comprendre en profondeur le sens du don de l'Esprit qui tombe sur la maisonnée de Corneille. Toutefois, on voit mal pourquoi Kurz fait débiter ce processus d'interprétation au moment où Pierre intervient devant l'assemblée de Jérusalem, c'est-à-dire en Ac 15 : (« [...] in Acts 15,7-11 [...] Peter *interprets* this event (e.g. the coming of the Holy Spirit) within a broader salvation history perspective ». Plus loin, il ajoute « Peter *recalls* and *interprets* what occurred from a perspective even later in the plot [...]). Il nous semble que ce processus herméneutique est déjà enclenché en 10,46b-47 et qu'il se poursuit en 11,15-11.

l'intermédiaire d'une parole croyante. C'est dire toute l'importance que joue la *reconnaissance* de l'action de Dieu par les personnages du récit. Dieu a beau être un personnage fondamental dans la trame narrative du récit, il a beau agir de manière soutenue et constante, il reste que, sans l'effort herméneutique qui débouche sur la *reconnaissance*, tout ce qu'il est et tout ce qu'il fait, serait, pour ainsi dire, condamné à demeurer dans le secret.

5.5.3. *Le discernement communautaire*

Enfin, en plus du *temps* et d'un effort d'*interprétation*, il faut, pour arriver à la conclusion théo-logique rapportée en 11,18, ce qu'on peut appeler un effort de *discernement communautaire*. En effet, une fois que Pierre a reconnu que c'est Dieu qui est à l'origine du don de l'Esprit Saint sur Corneille et les siens (v. 17), le récit n'est pas pour autant terminé. Il ne prend véritablement fin qu'au v. 18, alors que l'assemblée reconnaît que Dieu a donné aux Gentils « la conversion qui mène à la vie ». L'interprétation pétriniene se trouve insérée entre deux interventions de l'assemblée, celle du v. 3, plutôt négative, (« tu es entré chez des hommes ayant l'incirconcision... »), et celle du v. 18 qui exprime la louange à Dieu (ἐδόξασαν τὸν θεόν) et la reconnaissance de son action (« Dieu a donné la conversion qui mène à la vie »). L'assemblée des Apôtres et des frères de Judée

¹⁰⁸ Voir Chap. II, p. 195-197 et Chap III, p. 358-361.

joue donc un double rôle, celui de déclencher l'explication-interprétation de Pierre (vv. 4-17) en forçant celui-ci à s'expliquer, et celui de sanctionner définitivement le contenu de son interprétation (v. 18). Bien que déterminantes, les paroles de Pierre demeurent en quelque sorte dépendantes, tant au point de départ (v. 3) qu'au point d'arrivée (v. 18), de la double réaction de l'assemblée à qui Pierre s'adresse.

Toujours du point de vue de la narration, on remarque qu'en reprenant l'ensemble des événements qui se sont déroulés à Joppé puis à Césarée, Pierre permet à l'assemblée de Jérusalem de refaire le même parcours théo-logique et interprétatif qu'il a lui-même accompli. Car, au point de départ, tant Pierre (10,9) que l'assemblée (11,1-3) ne peuvent admettre que des non-Juifs reçoivent le baptême et soient sauvés. Pourtant, en bout de ligne, Pierre, de même que l'assemblée, sont conduits à changer de perspective. R. C. Tannehill a bien expliqué ce parallèle entre le cheminement de Pierre et celui des membres de l'assemblée de Jérusalem : « The Jerusalem audience is like Peter, beginning with Peter's previous assumptions about the way a Jew should behave. A sequence of events led Peter to change his mind. Now his audience is being led through the same sequence of events so that they can appreciate and share Peter's new insight »¹⁰⁹.

¹⁰⁹ R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. vol. Two*, p. 144.

5.6. Pourquoi Pierre vient-il à Césarée ?

Les remarques qui viennent d'être faites pourraient laisser croire que Pierre est le seul personnage du récit qui cherche à interpréter le sens des événements racontés en 10,1—11,18. Tel n'est pourtant pas le cas. Une lecture attentive de la péricope révèle que Corneille et ses émissaires opèrent un travail similaire, mais qui porte cette fois sur *les raisons* de la visite de Pierre à Césarée. La quête de ce qui motive ou justifie le déplacement de Pierre chez Corneille constitue un thème important qui traverse l'ensemble de la péricope et qui, nous le verrons, comporte un enjeu théo-logique de première importance.

Dès le départ, l'Ange de Dieu ordonne à Corneille d'envoyer des hommes à Joppé afin d'en ramener un certain Simon Pierre (v. 5). Le v. 5 s'organise d'ailleurs autour des verbes « envoyer » (πέμψον) et « faire venir » (μετάπεμψαι) qui se complètent et se répondent l'un l'autre. Toutefois, les raisons qui justifient une telle demande ne sont pas transmises à Corneille et la seule précision supplémentaire fournie au Centurion concerne le lieu de résidence de Simon Pierre (οὗτος ξενίζεται παρά τινι Σίμωνι βυρσεῖ [...], v. 6). Puis, au v. 8, le narrateur prend la parole pour dire que Corneille obéit à l'ordre de l'Ange et qu'il envoie deux émissaires vers Joppé, dans le but, peut-on penser, d'en ramener Pierre. Mais cet envoi est précédé d'une remarque importante. Corneille dépêche ses trois émissaires après leur avoir préalablement « *tout expliqué* » (καὶ ἐξηγησάμενος ἅπαντα αὐτοῖς).

Quel est le contenu de cette explication ? Comment Corneille a-t-il compris et interprété le message de l'Ange ? Le texte ne le dit pas et le lecteur se trouve alors privé d'une information importante, du moins pour l'instant. Car au moment de la rencontre entre Pierre et les trois envoyés, ceux-ci vont exprimer les raisons de leur visite. Or, puisqu'ils n'ont pu prendre connaissance du message de l'Ange autrement que par l'explication qu'a bien voulu leur en donner leur maître (ἐξηγησάμενος, v. 8), on peut penser que le v. 22 reflète assez fidèlement le contenu de l'explication donnée au v. 8. Ceci est d'autant plus plausible que le narrateur a tenu à montrer la crédibilité des émissaires en qualifiant le soldat d'« εὐσεβῆ » (v. 7) et en rappelant que celui-ci et les deux domestiques étaient « fidèlement attachés » (τῶν προσκατερούντων αὐτῷ) à Corneille. On remarque cependant que les informations transmises à Pierre par les trois émissaires ne constituent nullement une simple répétition du v. 5. Elles témoignent déjà d'un premier niveau d'interprétation. Il ne s'agit plus simplement d'« envoyer » et de « faire venir » Pierre (v. 5), mais bien de le « faire venir » dans un but très précis, à savoir : « pour entendre ses paroles » (ἀκοῦσαι ῥήματα παρὰ σοῦ, v. 22). La finalité de la visite est alors clairement exprimée. Il faut faire venir Pierre jusqu'à Césarée pour « l'entendre », c'est-à-dire pour *le faire parler et l'écouter*. À partir du v. 22, le sens que les envoyés du Centurion donnent aux paroles de l'Ange révèle le changement de perspective qui s'est opéré. D'une problématique entourant le déplacement géographique de Pierre — « envoyé » à Joppé / « faire venir » à Césarée,

vv. 5 et 8 —, le lecteur est maintenant confronté à une problématique qui porte sur une action liée à la parole et à l'audition. En dernier ressort, c'est une question touchant la transmission d'un savoir qui est en jeu. Corneille comprend qu'il doit faire venir Pierre pour apprendre quelque chose de lui. Cependant, pour le Centurion et ses émissaires, la nature de la parole qui doit être transmise se situe pour l'instant uniquement sur le plan humain. Corneille — par la bouche de ses envoyés — dit vouloir entendre « les paroles *de Pierre* » (litt. « les paroles *de toi* » [παρὰ σοῦ], v. 22).

Avant de développer davantage le cheminement herméneutique de Corneille, considérons brièvement celui de Pierre à propos de son déplacement vers Césarée. On remarque qu'au moment où Pierre « réfléchit » (διενθυμουμένου, v. 19) à la vision de la toile descendue du ciel, l'Esprit lui fait savoir qu'il doit « descendre » accueillir les émissaires de Corneille (κατάβηθι, v. 20) et « aller » avec eux (πορεύου, v. 20) parce que lui, l'Esprit, les « a envoyés » (ἀπέσταλκα). Bien que le vocabulaire ne soit pas exactement le même, la ressemblance entre les verbes utilisés aux vv. 5 et 20 est frappante : « [...] *envoie pour faire venir* [...] » (v. 5) et « *va avec, parce que j'ai envoyé* » (v. 20). La seconde ressemblance entre ces deux versets porte sur l'ignorance des motifs du déplacement. Tout comme Corneille, Pierre ne sait pas pourquoi l'Esprit lui demande de suivre les émissaires d'un Centurion que, du reste, il ne connaît pas. Cette ignorance est d'ailleurs toujours présente

lorsque, au v. 29, Corneille et Pierre sont mis en présence l'un de l'autre : « donc, je m'informe : pour quelle raison m'avez-vous fait venir ? ».

Or, c'est à Corneille que revient le rôle de combler l'ignorance de Pierre. Dans le récit qu'il fait des événements qui se sont déroulés chez lui quatre jours auparavant (vv. 5-6), le Centurion reprend la parole de l'Ange en utilisant deux verbes dont seul le premier est commun avec les verbes d'Ac 10,5 (πέμψον et μετακάλεσαι [v. 32], au lieu de μετάπεμψαι [v. 5]). Puis, au verset suivant (v. 33), Corneille précise, comme l'avaient fait ses émissaires avant lui, la raison ou le motif de ce déplacement. Quelques éléments de cette réponse méritent d'être soulignés.

Premièrement, Corneille reprend le même verbe utilisé en 10,22 pour présenter la finalité de la venue de Pierre, c'est-à-dire « pour entendre » (ἀκούσαι).

Deuxièmement, il ne s'agit plus simplement, comme au v. 22, d'*entendre* « les paroles de Pierre » (ρήματα παρὰ σοῦ) mais d'*entendre* « tout ce que le Seigneur a prescrit à toi » (πάντα τὰ προστεταγμένα σοι ὑπὸ τοῦ κυρίου, v. 33). Pierre n'est donc pas invité à transmettre *sa* parole mais bien la parole d'un autre, en l'occurrence celle du κύριος. D'où le rôle d'intermédiaire théo-logique joué par Pierre est de nouveau fortement souligné.

Troisièmement, Corneille entend donner le contexte général dans lequel cette parole du κύριος doit être transmise par Pierre. En effet, le v. 33b débute par une précision que les deux principales traductions françaises de la Bible ne rendent pas — préférant suivre le texte occidental —, à savoir que Corneille et sa maisonnée sont « tous présents *devant Dieu* pour entendre... » (νῦν οὖν πάντες ἡμεῖς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ

πάρεσμεν ἀκούσαι)¹¹⁰. Le contexte dans lequel doivent « se faire entendre les paroles » est donc nettement théo-logique.

Quatrièmement, en se référant à « ce qui a été prescrit *par le Seigneur* » (ὕπὸ τοῦ κυρίου), de qui Corneille parle-t-il ? Certainement pas de la « voix » qui s'est adressée à Pierre et à laquelle l'Apôtre a donné le nom de « Seigneur » (μηδαμῶς, κύριε, v. 14). En effet, au moment où Corneille s'adresse à Pierre, il ignore tout de la vision que ce dernier a reçue à Joppé. S'agit-il alors du Seigneur Jésus ? C'est peu probable, puisque rien ne permet d'affirmer que Corneille ait jamais entendu parler de lui. L'annonce de Jésus Christ ne viendra que dans le discours, soit à partir du v. 34. La seule hésitation que le lecteur pourrait avoir à ce sujet concerne la présence, au v. 37, du verbe οἶδατε. Pierre fait alors indirectement référence à Jésus Christ, en évoquant les paroles-événements (ῥήματα) qui se sont déroulées en Judée après le baptême proclamé par Jean. Or, ces « paroles-événements » sont, de dire Pierre, connues de Corneille et des siens. Ce « vous savez » constitue toutefois une preuve bien mince pour justifier une lecture christologique de l'expression ὑπὸ τοῦ κυρίου. Il semble donc plus sage de donner à cette expression son sens théo-logique. Le fait que Corneille connaisse déjà le Dieu d'Israël — il est pieux et craignant Dieu — et qu'il ait lui-même reçu la visite d'un Ange *de Dieu*, autorise une telle lecture.

Bref, retenons qu'Ac 10,33 constitue une nouvelle étape dans l'interprétation que Corneille donne aux paroles de l'Ange rapportées en 10,5. Cette herméneutique fait une large place à la théo-logie puisque, d'une part, Corneille et les siens se situent « en présence de Dieu » et que, d'autre part, Pierre est invité à faire entendre, non pas ses propres paroles, mais ce que le Seigneur Dieu lui a prescrit.

¹¹⁰ La *Traduction œcuménique de la Bible* rend Ac 10,33 par : « Maintenant nous voici tous devant toi pour écouter tout ce que le Seigneur t'a chargé de nous dire », tandis que la *Bible de Jérusalem* propose plutôt la traduction suivante : « Nous voici donc tous devant toi pour entendre ce qui t'a été prescrit par Dieu ». Dans les deux cas, les traductions veulent rendre l'expression du texte occidental « ἐνώπιον σοῦ » (M.-E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *Le texte occidental des Actes des Apôtres*, Vol. I, p. 159 et Vol II, p. 74).

L'interprétation définitive concernant les motifs du déplacement de Pierre jusqu'à Césarée ne sera pourtant donnée qu'au chapitre 11. Alors que Pierre se trouve en présence des frères de Jérusalem, il sent le besoin de raconter de nouveau comment l'Ange de Dieu s'est manifesté à Corneille et quel sens il convient de donner à cette vision (11,13-14). Cette fois, les paroles « prescrites par le Seigneur » (10,33) sont qualifiées de « ῥήματα [...] ἐν οἷς σωθήσῃ σὺ καὶ πᾶς ὁ οἶκός σου » (11,14). La finalité des paroles que Pierre doit transmettre est alors exprimée avec précision : ces paroles, « prescrites par le Seigneur » (v. 33), sont données à Corneille en vue du salut (11,14).

Partant de là, nous pouvons tirer deux conclusions. La première porte sur le contexte général dans lequel le discours de Pierre est prononcé. Ce contexte est un contexte théologique. Ce que Pierre annonce à Corneille et aux siens réunis « devant Dieu » concerne « tout ce que le Seigneur lui a prescrit » (v. 33). Il s'agit donc de se situer en présence de Dieu et d'entendre ce qu'il a à dire par la bouche de l'un de ses intermédiaires. La seconde conclusion invite à prendre en considération le contenu des paroles qui est transmis. En effet, ce contenu renseigne le lecteur sur la figure narrative de Dieu. Celui-ci apparaît comme un personnage qui ne transmet pas n'importe quel type de parole, mais une parole qui sauve (11,14), c'est-à-dire une parole qui réalise quelque chose de positif à l'endroit de Corneille et des siens.

Il semble dès lors possible de prendre la pleine mesure du travail herméneutique qui s'est accompli entre 10,5 et 11,14. Pour arriver à la conclusion énoncée en 11,14, quatre étapes importantes ont été nécessaires, et chacune d'elles a été franchie par une instance narrative différente. Alors que *l'Ange* de Dieu fait référence à un simple déplacement géographique de Pierre — venir de Joppé jusqu'à Césarée (v. 5) —, *les émissaires* de Corneille précisent que ce déplacement est en vue d'une prise de parole (v. 22). Puis, *Corneille* explique que cette prise de parole permet d'entendre, par la bouche de Pierre, ce que le Seigneur Dieu a à dire (v. 33). Et finalement, *Pierre* qualifie cette parole divine, dont il est l'intermédiaire, en disant qu'elle est donnée pour le salut de Corneille et de sa maisonnée.

Cela dit, une question demeure : quelles sont ces paroles qui doivent apporter le salut à Corneille et aux siens ? La réponse est claire : ce sont celles du discours d'évangélisation prononcé par Pierre en 10,34-43. Mais une nouvelle question surgit : de quoi Pierre parle-t-il dans son discours ? La question est d'importance, puisque ces paroles sont censées apporter le salut. Or, l'analyse de la figure narrative de Dieu, telle qu'elle se présente dans le discours, a permis de montrer que les paroles de Pierre portaient notamment sur les personnages de Dieu et de Jésus. Cette analyse a aussi montré que Dieu était présent dans l'ensemble du discours et pas uniquement dans les premiers versets (vv. 34-36). D'où il faut comprendre que les paroles qui apportent le salut s'identifient avec

l'ensemble du discours et, conséquemment, avec le contenu théo-logique et christologique qu'il développe. D'ailleurs, tant la déclaration de Corneille en 10,33 (« entendre *tout* [πάντα] ce que le Seigneur t'a prescrit »), que celle de Pierre en 11,14 (« les paroles par lesquelles tu seras sauvé »), ne posent aucune restriction sur les paroles qui doivent apporter le salut. Ce sont donc *toutes* les paroles du discours qui ont une portée salvifique et pas seulement *certaines* d'entre elles, en l'occurrence celles qui ne porteraient que sur Jésus Christ. La Bonne Nouvelle qui apporte le salut à Corneille et à sa maison concerne donc Dieu *et* Jésus, elle est théo-logique tout autant que christologique.

Partant de ce qui vient d'être énoncé, il semble possible de faire un pas de plus. Si c'est *l'ensemble* du discours qui constitue une parole de Dieu qui apporte le salut, alors on doit admettre que les vv. 34-35, qui ouvrent ce discours, transmettent eux aussi des paroles dont la portée est salvifique. Ces versets, amplement analysés dans la section précédente, portent sur la relation ou la communication positive qui se noue entre Dieu, d'une part, et ceux « qui le craignent et pratiquent la justice », d'autre part. On peut donc se demander si le fait que Dieu considère comme « agréables » (δεκτὸς) des personnes qui, de toutes nations, le craignent et pratiquent la justice — et ce sans aucune référence explicite à Jésus Christ — ne signifie pas que ces personnes sont déjà engagées, sans que cela ne soit dit explicitement, sur la voie du salut ? En d'autres termes, si les vv. 34-35 du discours font partie des paroles par lesquelles Corneille sera sauvé (11,14), il faut alors admettre que tout

être humain qui « pratique la justice et craint Dieu », et qui, en retour, est considéré favorablement par Dieu, participe déjà, d'une certaine manière, à la réalité du salut.

Que cette réalité du salut ne soit pas encore consommée et que son plein achèvement implique l'accueil de tout ce que Dieu fait en Jésus Christ, la suite du discours le montre à l'évidence. Nous avons déjà signalé, au point 4.6.4.6., que le fait d'être considéré favorablement par Dieu ne constitue pas le *terminus ad quem* de la relation que l'être humain est appelé à nouer avec Dieu et qu'à ce chapitre Jésus Christ apporte du neuf¹¹¹. Toutefois, l'important ici semble d'admettre que ce salut existe déjà et qu'il est en cours de réalisation pour tous ceux qui, peu importe leur origine, leur race ou leur culture, se situent positivement face à Dieu (v. 35). Est-ce à dire qu'il y a plusieurs manières de comprendre le salut ? Ou alors, que ce terme comporte différents « niveaux » de sens qui se superposent et se complètent les uns les autres ? Ce n'est pas impossible¹¹². Quoi qu'il en soit, on ne doit jamais perdre de vue ce que l'analyse de tous les discours d'évangélisation a permis de montrer à profusion, à savoir que Dieu et Dieu seul sauve. C'est lui qui est la cause première et la source du salut humain. Et si Jésus reçoit le titre de « sauveur », et

¹¹¹ Voir p. 592-593.

¹¹² Position retenue par M. Dumais au terme d'une analyse du discours de Pierre à Césarée : « Toutefois, la réalité du salut en Luc-Actes comporte de multiples aspects » (« Le salut en dehors de la foi en Jésus-Christ ? », p. 168.). On trouve une position assez semblable chez J. Delorme : « En quoi consiste 'être sauvé' et 'le salut' ? Ces mots ne donnent pas lieu à une explication détaillée » (« Salut », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, coll. 669).

sauve effectivement, il le fait d'une manière dérivée, c'est-à-dire parce que Dieu a agi le premier en sa faveur (« Dieu l'a exalté *comme* sauveur », 5,31).

5.7. Conclusion

L'examen du contexte dans lequel est inséré le discours de Pierre à Césarée permet de dégager les quatre conclusions suivantes.

- 5.7.1. On retiendra tout d'abord que ce contexte est très fortement théo-logique. Le Dieu à propos duquel Pierre s'exprime en 10,34-43 intervient à plusieurs reprises, autant dans les scènes qui précèdent le discours — vision à Césarée puis vision à Joppé — qu'au moment même du discours — « L'Esprit tomba sur tous ceux qui entendaient la parole » (v. 44). Suivant la tendance déjà observée, ces interventions divines se font par l'intermédiaire de médiations comme l'Ange, la vision, la voix, l'Esprit, mais aussi par l'intermédiaire de médiations humaines comme Pierre, Corneille, les émissaires, etc. De tous les contextes examinés jusqu'ici, celui qui entoure le discours d'Ac 10 est, par le nombre des médiations impliquées, le plus théo-logique de tous. L'examen des trois premières scènes de l'ensemble Ac 10,1—11,18 a d'ailleurs montré 1) que chacune de ces scènes comportait l'intervention d'au moins une médiation théo-logique, 2) que ces médiations s'exprimaient à *propos de Dieu* (= contenu théo-logique, voir tableau 5.19), et enfin 3) que ces médiations parvenaient à faire agir certains personnages du récit conformément à ce qu'elles voulaient les voir accomplir (5.2). Enfin, le verset 33, qui précède immédiatement le début du discours, est particulièrement théo-logique puisqu'il indique au lecteur que ce discours est prononcé devant un auditoire qui se situe « *devant Dieu* » et qui veut entendre « tout ce que *le Seigneur* a prescrit » à Pierre (5.6).
- 5.7.2. Les médiations théo-logiques présentes en 10,1—11,18 n'agissent toutefois pas de manière indépendante ; elles sont le plus souvent liées les unes aux autres. Nous avons vu, par exemple, que Dieu envoie son *Ange* — 1^{re} médiation — au centurion

Corneille — 2^e médiation — qui à son tour dépêche vers Joppé des *émissaires* — 3^e médiation — chargés d'en ramener Pierre. La séquence *Dieu* → *Ange* → *Corneille* → *Émissaires* montre bien cette interdépendance des médiations théo-logiques (5.3). En dernière analyse, on peut donc dire que c'est Dieu qui, par l'action de certaines médiations, fait venir Pierre jusqu'à Césarée, c'est-à-dire dans le lieu même où celui-ci va livrer un discours au contenu fortement théo-logique. En d'autres termes, l'analyse du contexte révèle que Dieu est le personnage qui programme une rencontre au cours de laquelle Pierre s'exprimera, dans un discours, à propos de Dieu.

5.7.3. On doit aussi retenir comme l'une des conclusions importantes des analyses précédentes le fait que la portée théo-logique du discours de Pierre dépend massivement de ce qui a été raconté en Ac 10,1-33, c'est-à-dire dans le contexte qui précède le discours. Si Pierre peut annoncer que Dieu « ne fait pas acception des personnes et que de toutes les nations ceux qui le craignent et pratiquent la justice lui sont agréables... » (vv. 34-35), c'est parce que l'Apôtre sait désormais que Dieu a montré son impartialité envers Corneille, en entrant d'abord en relation avec lui par l'intermédiaire de son Ange et en lui faisant aussi savoir que « ses prières et ses aumônes sont montées en mémorial devant Dieu » (v. 4). En conséquence, ce que Pierre annonce à propos de Dieu dans son discours correspond à la manière dont Dieu a agi dans le récit qui précède et que Pierre a désormais reconnu. Sur ce point, la lecture du discours dans son contexte immédiat contribue à fournir une preuve supplémentaire de la *reliability* du personnage de Dieu. En effet, celui-ci apparaît tout particulièrement crédible, puisque le contenu théo-logique des paroles transmises par l'intermédiaire de Pierre — ce que l'Apôtre dit à *propos* de Dieu dans son discours — correspond effectivement à la manière dont Dieu agit dans le récit. Dans son discours, Pierre en vient donc à *caractériser* Dieu à partir des éléments d'information et de l'expérience qu'il a accumulés au fil du récit (10,1-33).

5.7.4. Découvrir que Dieu manifeste son impartialité envers Corneille et sa maisonnée (vv. 1-33), puis exprimer cette réalité dans un discours (vv. 34-43) ne marque pourtant pas la fin du récit. Il reste encore à Pierre à poser un geste qui soit dans la ligne de ce qu'il a découvert et exprimé à propos de Dieu. Ce geste, ce sera le baptême de Corneille et des siens qui fait suite à la venue de l'Esprit sur l'assemblée. Pierre interprète cette venue et le baptême qui en découle comme l'expression de la volonté de Dieu (« étais-je quelqu'un, moi, pour empêcher *Dieu d'agir* ? » 11,17. Voir 5.4). Or, nous avons vu que cette reconnaissance de l'action de Dieu impliquait trois

composantes majeures : le temps, l'interprétation proprement dite et le discernement communautaire (5.5). L'étude du contexte dans lequel est inséré le discours de Pierre à Césarée confirme la tendance déjà observée lors des analyses précédentes, à savoir que la reconnaissance de ce que Dieu *est* et de ce que Dieu *veut* ne se fait pas autrement que par l'effort de compréhension et d'interprétation déployé par les personnages du récit. Plus précisément, dans le cas d'Ac 10,1—11,18 nous observons les trois temps forts suivants : 1) Pierre prend connaissance de certains faits qu'il interprète comme une manifestation de l'impartialité de Dieu (vv. 1-33) ; 2) il exprime clairement cette réalité dans son discours (vv. 34-43) ; 3) en baptisant Corneille et les siens (vv. 47-48), il pose un geste qui signifie cette impartialité et qu'il interprète finalement comme faisant partie de la volonté de Dieu (11,17).

6. Conclusion

Il est maintenant désormais possible de rassembler les éléments les plus importants qui se dégagent de l'étude de la figure narrative de Dieu dans le discours d'Ac 10. Ce discours apporte-t-il au lecteur des éléments nouveaux ou inédits quant à la connaissance du personnage Dieu ?

On doit d'abord se rappeler que l'auditoire auquel Pierre s'adresse est bien différent de celui des autres discours. Pierre n'annonce plus la Bonne Nouvelle à des Juifs — qu'il s'agisse du peuple en général (Ac 2 et 3) ou des autorités religieuses (Ac 4 et 5) — mais à des Gentils. C'est à des non-Juifs que Pierre parle, entre autres sujets, de Dieu. Certes, le personnage à *propos duquel* Pierre s'exprime demeure fondamentalement le même, et d'ailleurs Ac 10,34-43 reprend plusieurs traits de la figure narrative de Dieu déjà connus du

lecteur, mais le changement d'auditoire laisse déjà présager que la *manière d'en parler* sera, en partie du moins, différente.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre, par exemple, les nombreuses références universalistes que comportent à la fois le discours proprement dit et le contexte narratif dans lequel il est inséré. Qu'il s'agisse de la visite d'un médiateur théo-logique à un centurion de l'armée romaine (vv.1-8) ou des affirmations selon lesquelles Dieu « ne fait pas acception des personnes » (v. 34) et qu'il considère avec bienveillance ceux qui « de toutes les nations » pratiquent la justice et le craignent (v. 35), tout cela prend un sens particulier en fonction d'un auditoire composé de non-Juifs, c'est-à-dire, très concrètement, d'un auditoire constitué par la maisonnée de Corneille. Conséquemment, on observe que le changement d'auditoire ou, plus précisément, que l'élargissement de cet auditoire favorise la reconnaissance et l'annonce de certains traits nouveaux de la figure narrative de Dieu — par exemple, que Dieu ne fait pas acception des personnes. D'où une première conclusion : le contexte dans lequel est inséré un discours d'évangélisation — un contexte universaliste — conditionne et même suscite la présentation de certains traits particuliers de la figure narrative de Dieu qui correspondent à l'auditoire à qui Pierre s'adresse et ajuste son discours.

Sans chercher nécessairement à appliquer au discours d'évangélisation des catégories qui lui sont étrangères, on doit tout même reconnaître qu'il est le plus

« ontologique » de tous ceux qui ont été étudiés jusqu'ici. En Ac 10,34-43, Dieu est caractérisé à trois reprises par le verbe « être ». Le lecteur découvre que Dieu « *n'est pas partial* » (v. 34), que ceux qui pratiquent la justice et le craignent « *lui sont agréables* » (v. 35) et finalement que Dieu *était* avec Jésus (v. 38). Chacune de ces affirmations mérite une attention particulière. La première renseigne le lecteur sur un élément de caractérisation du personnage Dieu apparemment nouveau. En disant que Dieu « *n'est pas partial* », Pierre ne se contente pas de rappeler un trait de la figure narrative de Dieu déjà connu ou largement admis par ses auditeurs. Il annonce ce qu'il vient lui-même de découvrir à la suite des événements qui se sont produits au cours des derniers jours (« *en vérité, je saisis que...* (καταλαμβάνομαι), v. 34). De plus, cette découverte toute récente d'un nouveau trait de la figure de Dieu invite le lecteur à comprendre que les êtres humains *ne savent pas tout de Dieu* ; ces derniers découvrent en effet, dans le présent de l'histoire racontée, des traits de la figure de Dieu inconnus jusqu'alors. La seconde affirmation qui porte sur les catégories de personnes qui « *sont agréables* » à Dieu est tout aussi importante puisqu'il est rare de voir les discours faire état des préférences divines. Dieu apparaît ici comme une figure narrative qui a des penchants et des inclinations lorsqu'il s'agit des groupes de personnes avec qui il choisit d'entrer en relation. Quant à la troisième affirmation — Dieu était avec Jésus —, on doit admettre que son contenu n'est pas vraiment neuf puisqu'il porte sur la relation particulière entre les personnages Dieu et Jésus. Or, nous avons plusieurs fois démontré que

cette relation constituait un thème fondamental des discours d'évangélisation. Toutefois, dans le cas qui nous occupe, cette relation se trouve exprimée autrement. Il ne s'agit pas simplement de rappeler ce que Dieu *a fait* pour Jésus — il l'a ressuscité, il l'exalté, il lui a donné de répandre l'Esprit Saint, il a fait par lui des miracles, des prodiges et des signes, etc. — mais plutôt d'exprimer ce que Dieu *est* pour Jésus. Dans le complexe réseau des personnages avec qui Dieu entre en relation, Jésus est le seul à propos duquel il est clairement dit que Dieu *est avec lui*. Une fois de plus, c'est l'unicité et l'originalité du rapport entre Dieu et Jésus qui se trouvent soulignées.

L'analyse des autres discours d'évangélisation a permis d'établir une loi générale à propos du personnage Dieu, une loi voulant que sa parole ou son action soit médiatisée par d'autres personnages et, au premier chef, par Jésus de Nazareth. Cette tendance demeure bien présente en Ac 10,34-43. Par exemple, Dieu établit Jésus comme juge des vivants et des morts (v. 42). Néanmoins, le discours à Césarée apporte du neuf au chapitre de la relation entre Dieu et les hommes, une nouveauté qui est surtout présente dans les deux premiers versets du discours alors qu'il est question des personnes que Dieu considère avec sympathie (vv. 34-35). Dieu entre en relation avec des personnes issues de « toutes les nations » sans qu'aucune médiation ne soit mentionnée. La seule clause restrictive concerne la manière d'agir de ces personnes : elles doivent pratiquer la justice et craindre Dieu. Autrement dit, Dieu considère de manière favorable le centurion Corneille — dans le récit

— ainsi que tous ceux qui sont comme lui — dans le discours —, en dehors de toute référence christologique. Dieu manifeste également sa bienveillance en agréant « les prières et les aumônes » de personnes qui n'ont jamais entendu parler de Jésus Christ (v. 4), et aussi en donnant l'Esprit — c'est-à-dire un intermédiaire théo-logique — à un *groupe* — Corneille et les siens — dont il n'est pas dit explicitement qu'il a accueilli Jésus Christ (vv. 44-48). Le discours d'Ac 10 et son contexte immédiat permettent donc de conclure que Dieu entre dans une *véritable relation* avec des personnes appartenant à « toutes les nations », sans qu'aucun intermédiaire ne soit impliqué.

Par ailleurs, le discours d'Ac 10 a révélé qu'un autre type de relation entre Dieu et les êtres humains est possible, celui-ci impliquant le personnage Jésus. Car si Dieu considère favorablement ceux qui pratiquent la justice et le craignent, la finale du discours montre bien que le pardon des péchés est rendu possible *par Jésus* que Dieu a établi dans sa fonction de juge des vivants et des morts. De la séquence Dieu → êtres humains (« toutes les nations »), on passe à celle de Dieu → Jésus (Juge) → êtres humains (« les vivants et les morts »), c'est-à-dire à une séquence où un médiateur est impliqué. D'où l'émergence de ce nouveau trait de la figure narrative de Dieu : celui-ci n'entre pas en relation avec tous les êtres humains *sous un seul et même mode*. En d'autres termes, il est possible d'entrer en relation avec Dieu de diverses manières. L'une de ces manières implique Dieu et ceux qui pratiquent la justice et le craignent. L'autre manière, qui apporte du neuf par rapport à la

première (elle apporte le pardon des péchés à tous), implique un intermédiaire, Jésus de Nazareth constitué juge des vivants et des morts par Dieu.

L'examen du contexte dans lequel est inséré le discours d'Ac 10 nous a conduit à affirmer que celui-ci était le plus théo-logique de tous ceux qui ont été examinés jusqu'à présent. Dieu agit massivement par le biais d'intermédiaires qui, à leur tour, font agir d'autres intermédiaires — par exemple, Dieu → Ange → Corneille → Émissaires — (vv. 1-8). Or, l'ensemble de ces interventions divines, médiatisées par des intermédiaires, vise d'abord et avant tout à assurer la rencontre entre Pierre et Corneille, en d'autres termes, entre un Juif et un non-Juif — nous avons parlé d'une rencontre *programmée*. Toutefois, au point de départ, cette rencontre n'a rien d'évident et ne va pas de soi. Dieu doit « travailler fort » pour que les deux personnages appartenant à des horizons culturels si opposés puissent se rencontrer. Et il doit également agir avec force, en donnant l'Esprit Saint, pour que les non-Juifs puissent, en bout de parcours, recevoir le baptême. Le contexte dans lequel se déroule l'action est donc difficile et complexe. D'où la conclusion suivante qui touche directement la figure narrative de Dieu : plus le contexte dans lequel se fait l'annonce de la Bonne Nouvelle est difficile et complexe, plus le personnage Dieu se fait présent et surtout *agissant*. Alors qu'aux chapitres 2 et 3 des Actes — discours à la Pentecôte et discours au Temple — le personnage Dieu demeure relativement discret dans les versets qui entourent ces discours, on note qu'à partir des chapitres 4 et 5, c'est-à-dire au

moment où les Apôtres sont menacés de mort par les autorités religieuses, Dieu se fait alors plus agissant. C'est en ce sens que nous avons compris l'intervention de l'Ange qui libère les Apôtres de leur prison (5,19-20) et celle de Gamaliel qui permet aux Apôtres d'éviter la condamnation à mort (5,34-39)¹¹³. Or, au chapitre 10, la difficulté ou la problématique touche l'annonce de la Bonne Nouvelle à des non-Juifs. En agissant par l'intermédiaire d'un Ange, d'une vision, d'une voix, de l'Esprit Saint, etc., et en mettant tout en œuvre pour que Pierre et Corneille se rencontrent, Dieu manifeste non seulement qu'il désire cette rencontre — et l'annonce de la Bonne Nouvelle qui en découle — mais également qu'il est prêt à tout mettre en œuvre pour surmonter les obstacles qui l'empêcheraient d'arriver à ses fins.

Un dernier trait de la figure narrative de Dieu qui découle de notre analyse mérite d'être souligné. Ce trait concerne la reconnaissance de l'action de Dieu et, ultimement, la connaissance qu'il est possible d'avoir de ce personnage. Nous avons vu que l'une des activités dominantes de l'Apôtre Pierre consiste à reconnaître et à interpréter les événements dont il est témoin direct ou indirect. Par exemple, ce sont les informations et les expériences accumulées aux vv. 1-33 qui permettent à Pierre de dégager un certain nombre de conclusions théo-logiques qui sont rassemblées dans le discours. De même, aux vv. 44-48, la venue de l'Esprit est interprétée par Pierre comme un signe de Dieu l'autorisant à procéder au baptême de la maisonnée de Corneille (voir aussi 11,15-17). C'est

¹¹³ Voir chap. IV, p. 482-490.

une double démarche qui est alors mise à contribution ; l'une qui suppose la prise en compte de ce que le personnage Dieu *dit et fait* ; l'autre qui implique un retour critique sur ces données, c'est-à-dire un effort d'assimilation, d'interprétation et de compréhension des faits afin d'en dégager le sens. Autrement dit, il s'agit de *reconnaître* ce que Dieu fait puis *d'interpréter* ce qu'il fait. Il apparaît donc clairement que la connaissance de la figure narrative de Dieu ne repose pas sur des constructions spéculatives abstraites mais sur des expériences concrètes dont l'être humain — dans ce cas-ci, l'Apôtre Pierre — cherche à dégager le sens. La connaissance du personnage de Dieu exprimée dans le discours d'évangélisation et dans son contexte immédiat est d'abord et avant tout *expérientielle*.

CHAPITRE VI

La figure narrative de Dieu dans les discours pétriniens d'évangélisation

Bien que l'expression « théologie biblique » puisse s'entendre de diverses manières, nous l'avons définie, au point de départ, comme un effort de synthèse visant à regrouper les résultats qui découlent de l'analyse de textes bibliques particuliers¹. La théologie biblique commence là où un effort de synthèse est impliqué.

L'analyse des cinq discours d'évangélisation prononcés par Pierre aura permis l'émergence d'un certain nombre de traits de la figure narrative de Dieu, quelques-uns qui apparaissent de manière ponctuelle dans un discours précis — l'impartialité de Dieu par exemple (Ac 10,34) —, d'autres qui sont régulièrement répétés d'un discours à l'autre — voir les références à l'action de Dieu qui ressuscite Jésus (2,24.32 ; 3,13.15 ; 4,10 ; 5,30 ; 10,40) —. Il est maintenant temps de reprendre les traits les plus significatifs du personnage Dieu, d'en dresser l'inventaire et de voir quelle image de Dieu résulte de la lecture des cinq discours d'évangélisation prononcés par Pierre.

Cette synthèse présuppose que l'on ait à l'esprit les conclusions qui ont été dégagées à la fin de chacun des chapitres d'analyse (Chap. II à V).

¹ Chap I, p. 80-81.

6.1. L'omniprésence de Dieu

Le premier trait qui émerge spontanément — sans doute parce qu'il est le plus obvie — est l'omniprésence de Dieu dans tous les discours d'évangélisation et dans le contexte immédiat qui entoure chacun de ces discours. Toutes les analyses faites précédemment ont permis de démontrer que chacune des interventions de Pierre comporte un fort contenu théo-logique. Pierre parle abondamment de Dieu et il en parle de diverses manières. L'examen du contenu et de la structure des discours a notamment révélé que Dieu n'est jamais cantonné à l'un ou l'autre verset pris isolément mais, au contraire, est mentionné de manière constante et régulière dans l'ensemble des discours.

Pourtant, un premier paradoxe saute aux yeux. Alors que la figure de Dieu est très présente dans les discours, elle n'apparaît jamais que d'une manière indirecte. Les discours étudiés ne sont pas les discours *de Dieu*, des discours prononcés *par lui*, mais bien des discours *à son sujet*. Plus précisément, c'est le locuteur des cinq discours étudiés, c'est-à-dire l'Apôtre Pierre, qui parle *de Dieu*. En terme narratif, on y voit l'auteur impliqué céder la parole à un premier personnage, c'est-à-dire à l'Apôtre Pierre, qui à son tour parle d'un autre personnage, c'est-à-dire de Dieu, sans que celui-ci ne prenne jamais directement la parole. Qui plus est, dans quelques cas bien précis, nous avons noté la présence d'un intermédiaire supplémentaire dans la chaîne de transmission des paroles divines. Tel est le cas, par exemple, du discours prononcé à la Pentecôte alors qu'on voit l'auteur impliqué

céder la parole à Pierre (2.14), qui la cède au prophète Joël (2.16), qui à son tour fait entendre la parole de Dieu : « Dans les derniers temps, je verserai de mon Esprit... » (2,17).

6.2. Le récit de Dieu

Mais comment Pierre parle-t-il de Dieu ? Il en parle en racontant ce que Dieu a dit et a fait. Pierre raconte, en partie du moins, l'histoire de Dieu, non pas à partir d'énoncés philosophiques ou abstraits sur Dieu, mais en présentant certains éléments de l'histoire de ce personnage qu'il juge plus importants en fonction du contexte qui est le sien, à savoir celui de l'annonce de la Bonne Nouvelle. C'est d'ailleurs ce qui nous a permis d'affirmer que la principale technique de caractérisation du personnage Dieu utilisée dans les discours d'évangélisation est celle du *showing*, une technique par laquelle une des instances narratives du récit — dans ce cas-ci Pierre — raconte *ce que fait* le personnage Dieu. Bien que cela soit inséré dans des *discours*, ce qui est dit *sur Dieu* ou *à propos de Dieu* est toujours présenté sous une forme *narrative*. D'où une première conclusion : pour connaître la figure narrative de Dieu, les discours d'évangélisation privilégient cette voie particulière, c'est-à-dire celle qui consiste à *raconter ce que Dieu dit et fait*.

Cette conclusion entraîne deux conséquences majeures au sujet du genre littéraire des discours d'évangélisation. Tout en reconnaissant que ces discours adoptent effectivement la forme discursive, il n'en demeure pas moins qu'ils sont profondément

narratifs, ils racontent une histoire. Il s'ensuit qu'une distinction trop tranchée entre les sections narratives et discursives du macro-texte des Actes — distinction sans doute fort commode — ne fait pas pleinement justice au contenu des discours. Les discours d'évangélisation prononcés par Pierre sont des *discours narratifs*. Cette remarque conduit à reconnaître l'existence de divers types de discours — la forme littéraire discursive est loin d'être homogène — dont certains épousent une forme typiquement narrative.

Cela dit, on peut préciser davantage ces remarques en se souvenant que les discours de Pierre remplissent deux fonctions principales, l'une *informative* — l'Apôtre informe ses auditeurs à propos de Dieu, de Jésus, de l'Esprit, du salut, etc. —, l'autre *performative* — Pierre invite ses auditeurs à se convertir, à se détourner de leurs péchés, etc. Mais comment le personnage Pierre s'y prend-il pour *informer et faire agir* ses auditeurs ? La première réponse qui vient à l'esprit est qu'il le fait en leur adressant un discours, mais un discours à l'intérieur duquel Pierre *raconte* une histoire — celle de Dieu et celle de Jésus notamment. D'où il s'ensuit, lorsqu'on considère les Actes des Apôtres dans leur ensemble, que nous avons sous les yeux un long texte qui épouse la forme narrative — les vingt-huit chapitres du macro-*récit* — mais à l'intérieur duquel sont insérés des *discours* dont un certain nombre sont prononcés par Pierre et qui, pour informer et faire agir les auditeurs, déploient une stratégie narrative qui consiste à raconter une histoire : celle de Dieu, de Jésus, des prophètes qui ont parlé jadis, des Juifs ont crucifié Jésus, etc.

6.3. Dieu ne peut être présupposé

À qui Pierre adresse-t-il ses discours d'évangélisation ? Nous avons observé que les destinataires des discours, exception faite d'Ac 10,34-43, étaient des membres du peuple juif. L'auditoire auquel Pierre parle *de Dieu* se compose, dans les deux premiers discours (2,14-40 et 3,12,26), d'une portion significative du peuple d'Israël qui se trouve à Jérusalem, tandis que, dans les deux suivants (4,8-12 et 5,29-32), il s'agit des autorités religieuses (Ac 4 et 5). C'est dire que Pierre destine ses discours — et leur contenu théologique — à des personnages qu'on peut qualifier de « croyants » ou, si l'on préfère, à des personnages qui connaissent ou qui prétendent connaître le Dieu que Pierre entend leur présenter. À quelques reprises, nous avons signalé l'ironie qui découle d'une telle situation. Les personnages dont le lecteur s'attendrait normalement à ce qu'ils soient les plus compétents en matière théo-logique et les plus habilités à comprendre ce que Dieu dit et fait s'en révèlent finalement incapables. Qui plus est, cette incompréhension de la figure narrative de Dieu atteint son sommet au chapitre 5, alors que les plus hautes autorités religieuses du peuple d'Israël veulent faire taire définitivement les Apôtres en les condamnant à la peine capitale. Cette ironie de situation est fort significative parce qu'elle permet de caractériser indirectement la figure narrative de Dieu. Elle révèle que la connaissance de cette figure narrative, qui joue un rôle fondamental dans les discours et dans le contexte qui les entoure, ne peut jamais être présupposée ou tenue pour acquise.

Même ceux qui se disent ou se pensent croyants n'arrivent pas toujours à bien comprendre la figure narrative de Dieu.

Parce qu'il s'adresse à des Juifs, on aurait pu facilement supposer que Pierre laisse dans l'ombre ce qui touche la figure narrative de Dieu pour se concentrer davantage sur l'annonce de Jésus Christ. C'est là, et là uniquement, pourrait-on croire, que se situe la nouveauté. Pourtant, tel n'est pas le cas. Dans chacun des discours, Pierre parle autant, sinon plus, de Dieu que de Jésus, et, lorsqu'il est question de ce dernier, c'est presque invariablement pour dire que Dieu *a agi en sa faveur*.

6.4. Des discours théo-logiques *et* christologiques

C'est d'ailleurs la présence de Dieu et de Jésus dans les discours qui a donné naissance, nous semble-t-il, à la discussion entourant la part christologique et la part théologique que comportent ces textes, débat auquel nous nous sommes maintes fois référé en cours d'analyse. On a vu que, pour une majorité de chercheurs, les discours pétriniens d'évangélisation adressés aux Juifs sont d'abord et avant tout des discours christologiques. Or, affirmer cela, c'est sans doute chercher à mettre en évidence ce qui semble être les éléments les plus nouveaux ou les plus originaux des discours. C'est dans la christologie, dit-on, que se trouverait concentrée la nouveauté du message chrétien. Et l'on ajoute généralement que ce qui n'est pas admis par certains Juifs, ce sont les affirmations des

discours qui portent sur le personnage Jésus. C'est la christologie qui serait à la source de la controverse et de la division entre les Apôtres et les Juifs. En ce qui a trait à la figure narrative de Dieu, on raisonnera à peu près de la manière suivante : puisque cette figure est connue — ou *semble* connue — à la fois des Juifs et des Apôtres, elle constitue un terrain commun d'entente dans la discussion entre les deux groupes et non une pierre d'achoppement. Parce qu'il s'agit d'une figure narrative connue à la fois du destinataire et des destinataires des discours, elle n'apporte pas non plus d'éléments vraiment neufs au contenu des discours et elle peut, pour ainsi dire, passer au second plan.

Une telle manière d'aborder les discours d'évangélisation, qui est courante, nous semble surtout révélatrice des présupposés de ceux ou celles qui les lisent. Nous avons d'ailleurs suffisamment démontré, dans les pages précédentes, qu'un tel raisonnement n'est pas recevable. C'est à tort que l'on *présuppose* une réelle entente entre les Apôtres et les Juifs à propos de ce que *dit* et *fait* la figure narrative de Dieu. Deux exemples fort simples, présentés sous forme de questions, suffiront à illustrer notre propos. Ce que les auditeurs des discours n'admettent pas, serait-ce le fait que Jésus soit ressuscité des morts — affirmation uniquement christologique — ou ne serait-ce pas plutôt le fait que *Dieu a ressuscité Jésus des morts* — affirmation théo-logique *et* christologique ? De même, ce qui fait difficulté pour les Juifs, est-ce le fait que Jésus soit le Seigneur et le Christ, ou n'est-ce pas plutôt le fait que *Dieu a fait de Jésus le Seigneur et le Christ* ? Lors de l'analyse du

discours d'Ac 3,12-26, nous avons montré que l'appel à la repentance et à la conversion comportait de fortes implications théo-logiques. Pour cette raison, ce dont les auditeurs du discours doivent se détourner ou se repentir, c'est de n'avoir pas compris la manière dont Dieu agit *dans* et *par* Jésus de Nazareth et comment, à travers celui-ci, Dieu réalise son plan de salut. Si tel est bien le cas, on doit donc admettre que le contenu théo-logique des discours, tout comme leur contenu christologique, est loin de faire l'unanimité. La division entre les Apôtres et les Juifs porte autant sur la figure narrative de Dieu que sur celle de Jésus. D'où la conclusion suivante : si l'on veut effectivement présenter la nouveauté du message chrétien dans toutes ses dimensions, il faut alors parler non seulement de la figure narrative de Jésus mais aussi de celle de Dieu, celle-ci ne devant jamais être présumée.

6.5. Traits nouveaux et traits anciens de la figure de Dieu

Mais de quel Dieu Pierre parle-t-il ? La réponse semble venir d'elle-même : il parle d'abord du Dieu de l'Ancien Testament, du Dieu de l'alliance, du Dieu « d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (3,13), du Dieu que devraient normalement connaître les auditeurs, du moins ceux des quatre premiers discours. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre les nombreuses anachronies — qu'il s'agisse d'analepses externes ou internes — que comportent les discours. Puisque Pierre parle d'un personnage que ses auditeurs connaissent, du moins en partie, ces derniers sont constamment invités à se rappeler ce que

Dieu a dit et fait dans le passé. En d'autres termes, tant les destinataires que les lecteurs des discours sont renvoyés à des actions ou des paroles de Dieu antérieures au point de vue de l'histoire racontée. Par exemple, si Dieu parle, ses prises de parole ne se limitent pas au présent — Dieu s'exprimant *maintenant*, dans le présent de l'histoire racontée, par le biais de ceux qui ont reçu l'Esprit — mais elles appartiennent également au passé puisque Dieu *a parlé* par Joël (2,16ss) et il *a parlé* par la bouche de « ses saints prophètes » (3,21).

Pourtant, Pierre ne fait pas que reprendre des traits de la figure narrative du Dieu de l'Ancien Testament. Bien que certains de ces traits soient présents dans les discours, Pierre apporte du neuf. Il présente des traits nouveaux et inconnus de la figure narrative de Dieu. Pourtant, qu'il s'agisse de traits nouveaux ou de traits déjà connus, peu importe ; c'est l'ensemble de ces traits qui se retrouve inséré dans les discours d'évangélisation. Si l'on admet l'unité du contenu des discours, on doit conclure que c'est *tout ce qui est dit* à propos de la figure narrative de Dieu qui fait partie intégrante de la Bonne Nouvelle que Pierre annonce aux Juifs et à la maison de Corneille.

Parmi les traits théo-logiques dits *anciens* — on pourrait tout aussi bien parler de traits *constants* —, mentionnons ceux qui font de Dieu un personnage bienveillant, un personnage qui noue des relations avec d'autres figures narratives (voir le point 6.6) et qui s'exprime abondamment par elles (voir le point 6.8), un personnage engagé dans la ligne de la vie (voir en particulier les actions posées à l'endroit de Jésus de Nazareth, 6.7), un

personnage libérateur qui travaille au salut des personnes, etc. Quant aux traits plus nouveaux, on en trouvera l'énumération d'un certain nombre aux points 6.7, 6.9 et 6.10 qui suivent.

6.6. Un Dieu de relations et de médiations

En lisant les cinq discours de Pierre, on constate que Dieu se présente comme un personnage relationnel, c'est-à-dire comme un personnage qui, de diverses manières et sous des angles variés, entre en relation avec d'autres personnages. Le tableau qui suit donne un bref aperçu du réseau relationnel du personnage Dieu. On notera que, si certains personnages avec qui Dieu entre en relation n'apparaissent qu'une seule fois dans un seul discours, d'autres sont présents dans plusieurs discours. Tel est le cas, en particulier, de Jésus de Nazareth.

Tableau 6.1

Ac 2,14-40	Ac 3,12-26	Ac 4,8-12	Ac 5,29-32	Ac 10,34-43
<ul style="list-style-type: none"> ◆ Toute chair ◆ Vos fils / vos filles ◆ Jeunes / Vieillards ◆ Mes serviteurs / mes servantes ◆ Jésus le Nazôréen, Seigneur et Christ ◆ David le prophète ◆ La maison d'Israël ◆ Vous ◆ Vos enfants ◆ Tous ceux qui sont au loin 	<ul style="list-style-type: none"> ◆ Abraham, Isaac et Jacob ◆ Nos pères ◆ Jésus son serviteur ◆ Tous les prophètes ◆ Le Messie Jésus ◆ Les saints prophètes ◆ Moïse ◆ Samuel ◆ Les Fils des prophètes et de l'alliance ◆ Vos pères ◆ Abraham ◆ Vous 	<ul style="list-style-type: none"> ◆ Vous ◆ Tout le peuple d'Israël ◆ Jésus Christ le Nazôréen 	<ul style="list-style-type: none"> ◆ Nous ◆ Nos pères ◆ Jésus fait initiateur et sauveur ◆ Nous (témoins) ◆ L'Esprit Saint ◆ Ceux qui obéissent 	<ul style="list-style-type: none"> ◆ Corneille ◆ Pierre ◆ Toutes les nations ◆ Craignant lui ◆ Pratiquant la justice ◆ Fils d'Israël ◆ Jésus Christ, Seigneur de tous ◆ Témoins choisis d'avance ◆ Jésus, juge des vivants et des morts

Les relations que Dieu entretient avec d'autres personnages ont comme particularité de représenter un horizon temporel des plus larges. Dieu est entré en relation avec des personnages appartenant à un passé très ancien (David, Abraham, Isaac, Jacob, tous les prophètes, Samuel, vous, vos pères, etc.), et aussi à un passé plus récent (Jésus de Nazareth). En donnant l'Esprit Saint, dont nous avons amplement montré le rôle d'intermédiaire théo-logique, Dieu entre indirectement en relation avec des personnages — notamment les Apôtres — dans le présent de l'histoire racontée. Enfin, Dieu semble vouloir continuer à entrer en relation avec d'autres personnages dans le futur (vos enfants, tous ceux que Dieu appellera, ceux qui, de toutes les nations, pratiquent la justice et craignent Dieu, etc.).

Précisons que les relations entre Dieu et les personnages, tant ceux qui apparaissent dans les discours que ceux qui interviennent dans le contexte immédiat des discours, ne sont pas complètement désintéressées. En effet, lorsque Dieu entre en relation avec une autre figure narrative, c'est, règle générale, dans le but de voir celle-ci accomplir une action précise, une action qui est conforme à ce qu'il veut voir réaliser. De plus, bien qu'il ne s'agisse pas d'actions théo-logiques proprement dites, on observe que les actions plus négatives, celles qui concernent notamment la condamnation et la mise à mort de Jésus par les Juifs, ne sont pas étrangères au vouloir de Dieu. Ces actions ont été « annoncées d'avance » par Dieu (3,18) et font partie de son « plan » (2,23).

Sans chercher à catégoriser ces intermédiaires de manière trop rigide, on peut néanmoins les classer en deux groupes distincts, l'un qui recoupe les médiateurs purement humains — les Apôtres, les prophètes, Corneille, les serviteurs de Corneille, etc. — l'autre qui recoupe les médiateurs que l'on peut qualifier, faute de mieux, de supranaturels — l'Esprit, l'ange, les visions, les voix, Jésus de Nazareth, etc. —.

La manière dont Dieu entre en relation avec ces personnages est apparue à plusieurs reprises fortement hiérarchisée. Nous entendons par là le fait que Dieu agit à l'endroit d'une figure narrative qui, à son tour, fait agir une autre figure, et ainsi de suite. L'exemple le plus significatif à cet égard se trouve au chapitre 10. Dès lors qu'il s'agit de faire venir Corneille jusqu'à Césarée, on voit que Dieu commence par agir en envoyant un Ange chez le Centurion Corneille. Celui-ci envoie ensuite deux émissaires à Joppé. Ces émissaires transmettent finalement à Pierre l'invitation à se rendre à Césarée. Suivant ce dernier exemple, on voit bien que Dieu n'entre pas en relation directement avec Pierre, mais que cette relation s'établit indirectement par l'intermédiaire de trois autres personnages : l'ange, Corneille et les émissaires.

6.7. Dieu et Jésus : une relation fondamentale

De toutes ces relations avec d'autres personnages, celle que Dieu entretient avec Jésus de Nazareth est apparue la plus fondamentale de toutes. L'agir de Dieu est

massivement dirigé vers ce personnage. D'un point de vue narratif, cette relation se présente sous la forme d'un *sujet-objet*, en ce sens que Dieu fait figure de *sujet* qui agit en faveur de Jésus, tandis que ce dernier est l'*objet* de l'action divine. Vue dans cette perspective, on remarque que l'action divine est toujours antérieure ou première par rapport aux actions que peut poser Jésus de Nazareth. Par exemple, la guérison de l'infirmes au Nom de Jésus, telle que rapportée au chapitre 3 des Actes, ne prend véritablement tout son sens que si l'on admet, au point de départ, la résurrection de Jésus *par Dieu*. Jésus apparaît quasi invariablement comme un personnage *situé* par rapport à cet autre personnage qu'est Dieu. Pour cette raison, il apparaît que la théo-logie des discours est première par rapport à la christologie et que c'est elle, la théo-logie, qui constitue le cadre général — on peut parler de cadre herméneutique — à l'intérieur duquel se situe la christologie. Privée de ses assises théo-logiques, la christologie des discours est vouée pour ainsi dire à être mal comprise.

Parmi les actions que Dieu accomplit en faveur de Jésus, certaines se rapportent à sa vie terrestre (2,22 ; 10, 38), d'autres concernent sa mort (2,23, 3,18), mais la majorité portent sur cette action unique et inédite qu'est la résurrection-exaltation de Jésus (2,24.32 ; 3,13.15 ; 4,10 ; 5,30 ; 10,40). Cette dernière action montre justement à quel point Pierre ne fait pas que reprendre des traits de la figure narrative de Dieu déjà connus de ses auditeurs. Ici, c'est une action nouvelle, jamais posée auparavant, que Dieu accomplit en faveur de Jésus.

Toutefois, Dieu n'agit pas en faveur de Jésus sans entraîner dans le sillage de ses actions un certain nombre de conséquences. En effet, les actions dont Dieu prend l'initiative permettent à Jésus d'agir à son tour. Plus précisément, certaines actions divines conduisent Jésus à *agir comme* Dieu et même à *être comme* Dieu. Ainsi, Jésus est-il un personnage qui pose deux actions importantes jusque-là réservées à Dieu : il donne le salut (4,12) et il est celui par qui le pardon des péchés est rendu possible (5,31). On observe donc un élargissement de la fonction salvifique et de la capacité de pardonner les péchés. Dieu n'est plus le seul à accomplir ces deux actions puisque Jésus peut désormais les accomplir. Pour exprimer cette même réalité en termes d'annonce de la Bonne Nouvelle, nous devons dire, non pas que Jésus dorénavant sauve et pardonne seul les péchés ou à la place de Dieu — Jésus se substituant à Dieu en quelque sorte —, mais que Dieu donne à Jésus d'apporter le salut et de pardonner les péchés.

Plus rares, mais non moins significatives, sont les actions de Dieu qui conduisent Jésus à *être* ou à *devenir* ce que Dieu est. Par exemple, nous avons observé que la lecture des discours de Pierre permettait d'affirmer que Jésus de Nazareth porte désormais légitimement le titre de « Seigneur » (Voir : 2,21(?).36 ; 10,36). Il existe donc deux personnages qui peuvent être appelés κύριος, puisque Jésus de Nazareth *est* dorénavant « Seigneur » au même titre que Dieu lui-même *est* Seigneur. Une situation très semblable se retrouve dans le discours à Césarée alors qu'on apprend que Dieu, dont on affirme qu'il

est « impartial » (10,34), a également donné à Jésus *d'être* un personnage impartial (« il est le Seigneur de tous », 10,36).

Mais, dire de Jésus qu'il est *l'objet* d'actions divines ou que la christologie se situe à l'intérieur de la théo-logie pourrait conduire à une méprise quant à la manière de caractériser la figure narrative de Dieu. Une telle affirmation pourrait en effet laisser entendre que le seul moyen de caractériser le personnage de Dieu serait de s'arrêter attentivement aux actions qu'il pose envers Jésus de Nazareth. Ces actions seraient révélatrices de certains traits de la figure narrative de Dieu. Un tel raisonnement est fondamentalement exact, mais il est incomplet. Il est incomplet parce que le mouvement qui va de Dieu à Jésus ou, plus précisément, de l'action de Dieu à Jésus, doit pouvoir aussi être renversé. Cela signifie que, pour caractériser la figure de Dieu, il faut également regarder la figure narrative de Jésus et considérer ce qu'elle est et ce qu'elle fait. Par exemple, en voyant Jésus — ou le Nom de Jésus — être la cause de l'affermissement de l'infirme de naissance, le lecteur se trouve indirectement informé de l'un des traits de la figure narrative de Dieu. Si l'infirme est « sauvé » (4,9) par le Nom de Jésus, c'est donc que Dieu veut le salut des êtres humains et il prend les moyens — par l'intermédiaire de Jésus — pour le réaliser. C'est à partir d'un tel acte, au premier abord exclusivement christologique, que le lecteur découvre du neuf à propos de la figure narrative de Dieu. Il apprend notamment que, si l'infirme a été sauvé par le Nom de Jésus, c'est d'abord parce

que Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts et qu'il lui a ensuite donné la capacité de réaliser une action jusque-là réservée à Dieu (sauver un être humain).

6.8. Un Dieu qui s'exprime

Un autre trait important du personnage Dieu est qu'il s'exprime. Les verbes qui renvoient à une prise de parole divine sont nombreux dans les discours à la Pentecôte (Ac 2), au Temple (Ac 3) et à Césarée (Ac 10). Ainsi le lecteur découvre-t-il un Dieu qui « dit » (2,17.34), « jure » (2,30), « appelle » (2,39), « annonce » (3,18), « parle » (3,21), « dit » (3,25), « envoie la parole » (10,36), « annonce la Bonne Nouvelle » (10,36) et « prescrit » (10,42). Comme la plupart des actions théo-logiques présentes dans les discours, celles qui ont trait à la parole sont médiatisées par d'autres personnages, de telle sorte que, si Dieu parle beaucoup, il parle par l'intermédiaire d'autres figures narratives. Plus précisément, la lecture des discours révèle que, si Dieu s'est fait entendre dans le passé, s'il a parlé par la bouche des prophètes, il continue toujours à se faire entendre dans le présent de l'histoire racontée et il parle par la bouche des Apôtres qui, ayant reçu l'Esprit, remplissent désormais un office prophétique. Qui plus est, la théo-logie développée dans le discours à Césarée montre que les personnes habilitées à faire entendre ce que Dieu a à dire sont de plus en plus nombreuses. En effet, si Dieu a comme caractéristique de s'exprimer par des personnes qui ont reçu l'Esprit Saint, l'épisode de Césarée rapporte que même des

non-Juifs bénéficient désormais de ce don et sont donc en mesure d'exercer la fonction prophétique.

Mais, si Dieu *fait parler* d'autres personnages, il a aussi pour caractéristique de leur permettre de *bien parler de lui*. L'analyse de chacun des discours a révélé qu'ils comportent tous un fort contenu théo-logique et que chacun d'eux présente un ou plusieurs traits du personnage Dieu. Conséquemment, les discours ne sont pas seulement suscités par Dieu, un Dieu qui donne l'Esprit qui rend prophète, mais ils ont aussi, en partie du moins, Dieu pour objet. En donnant l'Esprit prophétique qui permet à ceux qui le reçoivent de parler *au nom* de Dieu (fonction) et *sur* Dieu (contenu), les discours indiquent au lecteur que c'est Dieu lui-même qui, en donnant l'Esprit prophétique, habilite des hommes à *bien parler de Lui* et de son plan. La lecture des discours d'évangélisation révèle du même coup qu'une saine théo-logie trouve ses racines dans une initiative qui vient, non des hommes, mais de Dieu. En d'autres termes, on peut déduire de la lecture des discours d'évangélisation que Dieu est une figure narrative qui veut que *tous* — c'est-à-dire tous ceux qui ont reçu l'Esprit, qu'ils soient Juifs ou non — parlent *de lui* et en parlent *bien*.

6.9. Un Dieu qui élargit le champ de son action

L'affirmation suivant laquelle Dieu veut que tous ceux qui ont reçu l'Esprit parlent de lui, nous conduit à présenter un autre trait de ce personnage. Ce trait peut être exprimé

de la manière suivante : plus le lecteur progresse dans la lecture des discours de Pierre, plus il découvre un Dieu dont l'action a une portée universelle. Quelques exemples suffiront à illustrer cette tendance. Tout d'abord, le lecteur remarque le changement d'auditoire à qui est destinée l'annonce de la Bonne Nouvelle. Dans les quatre premiers discours, Pierre s'adresse exclusivement à des Juifs — le peuple en général ou les autorités religieuses du peuple — tandis que dans le discours à Césarée il s'adresse à des non-Juifs, à des non-circoncis (11,3). Or, pour que l'annonce de la Bonne Nouvelle puisse rejoindre des catégories de personnes qui n'appartiennent pas au judaïsme, il aura fallu, entre autres, que Dieu intervienne, qu'il « programme » la rencontre entre Pierre et Corneille. Cette tendance universaliste est également perceptible au point de départ du discours à Césarée alors que Pierre annonce que les personnes agréables à Dieu, c'est-à-dire celles qui pratiquent la justice et le craignent, appartiennent à *toutes les nations* (10,35). Pour être agréable à Dieu, il n'est donc plus nécessaire d'appartenir à un peuple, à une culture, à un groupe religieux donné. Le passage du particulier à l'universel apparaît également lorsqu'il est question du salut. Dans les premiers discours, le salut dont il est question s'adresse d'abord et avant tout aux membres du peuple Juif (3,19 ; 5,31). En Ac 11,14, c'est toujours du salut dont il est question, mais cette fois dans un contexte beaucoup plus universel, puisqu'il s'agit d'annoncer des paroles qui vont apporter *le salut* à toute la maison du Centurion Corneille. Autre exemple significatif : dans le discours à la Pentecôte, Pierre entend faire savoir à

toute la maison d'Israël que Dieu a fait de Jésus « le Seigneur et le Christ » (2,36). Pourtant, en 10,36, Pierre affirme que Jésus, par qui Dieu annonce la Bonne Nouvelle de la paix, est *le Seigneur de tous* sans exception. Enfin, si l'Esprit Saint, dont le rôle d'intermédiaire théo-logique a été démontré, est répandu au jour de la Pentecôte sur les Juifs qui sont réunis dans la maison de Jérusalem (2,2-4), on constate que le même Esprit est à nouveau répandu en 10,44, mais cette fois sur une assemblée composée de personnes qui n'appartiennent pas au peuple juif.

6.10. Un Dieu agissant mais discret

Comment la figure narrative de Dieu se fait-elle connaître ? À cette question, les cinq discours d'évangélisation proposent invariablement la même réponse. La figure de Dieu se fait connaître, d'une part, en agissant dans le monde par des intermédiaires et, d'autre part, *en sollicitant une parole humaine capable de reconnaître et de nommer cette action*. Dans tous les discours étudiés, nous avons vu que Pierre jouait un rôle fondamental, celui d'interprète ou d'herméneute de la figure de Dieu. La part de l'être humain apparaît donc considérable lorsque vient le temps de nommer Dieu et son action. Sans l'intermédiaire d'une parole humaine, la figure narrative de Dieu et les traits qui lui sont propres sont pour ainsi dire voués à demeurer inconnus.

L'importance de la parole humaine dans l'interprétation de la figure de Dieu apparaît particulièrement significative dès lors qu'on examine avec attention les discours d'évangélisation proprement dits *et* le contexte dans lequel chacun est inséré. On observe alors quatre choses : premièrement, que ces contextes épousent une forme typiquement narrative ; deuxièmement, que ces contextes narratifs comportent de nombreux renvois à l'action de Dieu ; troisièmement, que ces actions divines sont toujours accomplies par des intermédiaires (Esprit, Ange, vision, etc.), de telle sorte que Dieu n'est jamais nommé directement dans les sections narratives (théo-logie implicite) ; quatrièmement, que seuls les discours nomment Dieu directement (langage théo-logique explicite). À partir de ces remarques, on peut conclure qu'il revient à Pierre, un personnage humain du récit lucanien, de nommer Dieu. C'est Pierre qui agit interprétativement et reconnaît la portée et la signification théo-logiques des événements racontés dans les contextes narratifs où sont insérés les discours. Un seul exemple suffit à illustrer cela. Dans le discours à la Pentecôte, les manifestations du don de l'Esprit, à savoir le fait de parler en langues (vv. 1-6), sont interprétées par Pierre comme des manifestations qui découlent de ces deux actions théo-logiques que sont l'exaltation de Jésus et le don qu'il reçoit de l'Esprit. Alors que Dieu n'est jamais nommé dans les vv. 1-6, le discours de Pierre n'hésite pas à utiliser le langage théo-logique explicite pour faire comprendre à ses auditeurs que les événements dont ils viennent d'être les témoins ont Dieu pour Auteur.

De tout cela découlent trois conséquences majeures quant à la caractérisation de la figure narrative de Dieu. Tout d'abord, il est clair que cette figure s'articule sur un paradoxe qui, à première vue, apparaît pour le moins surprenant. En effet, alors que Dieu intervient beaucoup dans les sections narratives qui entourent les discours — en donnant l'Esprit (Ac 2), en permettant au Nom de Jésus de guérir l'infirmes (Ac 3), en libérant les Apôtres de leur prison (Ac 5), en transmettant un message à Corneille (Ac 10), etc. —, il manifeste malgré tout une impressionnante discrétion. C'est dans cette tension entre le côté interventionniste de Dieu et sa grande discrétion que réside le paradoxe. La deuxième conséquence est que l'agir de Dieu n'est pas évident au premier abord. Lors de l'analyse du discours à Césarée, nous avons noté que l'une des composantes essentielles pour reconnaître et nommer l'action de Dieu est *le temps*. Il faut du temps pour interpréter ce que Dieu fait. La troisième conséquence est que la reconnaissance de l'agir de Dieu n'est pas contraignante. Tout est affaire d'interprétation. Or, parler d'interprétation implique nécessairement un sujet interprétant, c'est-à-dire une personne libre qui peut accepter ou non de se lancer dans un processus herméneutique et qui peut aussi se tromper dans l'interprétation qu'elle donne des événements. À la rigueur, Pierre aurait pu choisir de ne pas rechercher la signification profonde de l'événement des langues (Ac 2), comme il aurait pu choisir de ne pas s'interroger sur le sens de la vision et des paroles qui lui furent adressées alors qu'il se trouvait à Joppé (Ac 10). Qui plus est, Pierre aurait pu se tromper sur le sens des

événements qu'il cherchait à interpréter. Selon toutes les apparences, Dieu est une figure narrative qui a le goût du risque puisqu'elle accepte de s'en remettre à un personnage du récit — elle dépend de lui en quelque sorte — pour être nommée explicitement. Dieu ne devient un sujet narratif explicitement reconnu et nommé que dans la bouche de Pierre.

6.11. Un contexte au service de la crédibilité

Bien que les contextes dans lesquels sont insérés les discours se distinguent les uns des autres, ils ont tous néanmoins comme particularité de remplir une fonction narrative quasi identique, celle de construire la crédibilité de la figure narrative de Dieu. En fait, la question qui se pose ici est la suivante : comment être certain que le contenu théo-logique des discours de Pierre est véridique ? Qu'est-ce qui assure au lecteur que ce que Pierre annonce à *propos de Dieu* correspond effectivement à *ce que Dieu est*. Une partie de la réponse réside dans le contexte narratif qui entoure chacun des discours. À plusieurs reprises, on note que la théo-logie d'un discours correspond à la manière dont Dieu agit dans le contexte de celui-ci. En Ac 2 par exemple, Dieu n'est pas seulement celui qui annonce qu'il va verser l'Esprit (2,17-21), il est aussi celui qui, dans le contexte immédiat du discours, a effectivement répandu l'Esprit Saint sur les Apôtres (2,1-13). De même, Dieu n'est pas seulement celui qui demande aux Apôtres d'annoncer les « paroles-événements » dont ils sont les témoins (5,32), il est aussi celui qui, par l'entremise de son ange, a libéré

les Apôtres de leur prison, leur permettant ainsi de rendre témoignage (5,19-20). Enfin, Dieu n'est pas seulement un personnage dont on peut dire qu'il est « impartial » (10,34), il est aussi celui qui a agi envers Corneille comme quelqu'un qui ne fait pas acception des personnes (10,1-8.44). Ces trois exemples montrent que la figure narrative de Dieu est crédible puisqu'elle agit d'une manière qui est conforme à ce qui est annoncé dans les discours : Dieu actualise ses promesses, il fait ce qu'il a annoncé.

6.12. Retour sur l'hypothèse de départ

Les remarques précédentes, qu'on ne doit pas séparer des conclusions dégagées au terme de chacun des chapitres d'analyse, doivent maintenant être situées dans le cadre plus large de ce qui fut, au point de départ, notre hypothèse de recherche. Notre démarche visait à réfléchir sur la théo-logie des discours d'évangélisation de Pierre afin de montrer que cette théo-logie constitue, dans le livre des Actes des Apôtres, une composante essentielle de l'annonce de la Bonne Nouvelle². En somme, il s'agissait de s'interroger sur la figure narrative de Dieu afin de voir comment cette figure est caractérisée dans les discours de Pierre et quelle fonction elle joue à l'intérieur de ces discours.

Arrivé au terme de notre recherche, il nous semble avoir démontré que Dieu y tient effectivement un rôle de premier plan. Ce rôle fondamental ne tient pas seulement à ce que

Dieu *est présent* dans les discours. Car, en vérité, Dieu pourrait être présent sans pour autant y jouer un rôle déterminant. Sa seule mention dans les discours ne fait pas de lui un personnage dont la fonction narrative est essentielle. À la rigueur, il aurait très bien pu être mentionné dans tous les discours étudiés et demeurer, malgré tout, un personnage secondaire. Pourtant, tel n'est pas le cas. Si Dieu est présent dans les discours, il s'est surtout avéré être un personnage central suprêmement agissant. Derrière chacun des événements importants narrés dans les discours, Dieu est là comme un sujet qui pose des actions décisives.

Et qu'a donc fait Dieu ? Il a donné l'Esprit qui permet de prophétiser (2,17-18), il s'est fait entendre à travers tous les prophètes de jadis (3,21), il a fait un serment à David (2,30), il a fait alliance avec les pères (3,25), il a demandé qu'on lui obéisse (5,29), il a montré son impartialité (10,34), il a envoyé la parole aux fils d'Israël (10,36), il leur a annoncé la Bonne Nouvelle de la paix (10,36), il a choisi d'avance les témoins des apparitions de Jésus (10,41), etc. De plus, il a été avec Jésus durant sa vie terrestre (2,22), il l'a oint d'Esprit Saint (10,38), il l'a ressuscité d'entre les morts et l'a exalté à sa droite (2,24.32 ; 3,13.15 ; 4,10 ; 5,30 ; 10,40), il a fait de lui le Seigneur et le Christ (2,36), il l'a fait passer de la position de pierre méprisée à celle de tête de l'angle (4,11), il a donné à

² Chap I, p. 16.

Jésus de devenir visible (10,40), il l'a établi juge des vivants et des morts (10,42), il lui donne d'apporter le salut et la rémission des péchés (3,26), etc.

Cette simple énumération est loin d'être exhaustive, mais elle donne néanmoins un aperçu de tout ce que Dieu a fait. Pour compléter cette énumération, nous renvoyons à toutes les actions de Dieu mentionnées dans chacun des contextes où sont insérés les discours. Conséquemment, que Dieu soit une figure narrative *présente* et surtout *agissante*, cela ne fait pas de doute. Et parce que ces *dire* et ces *faire* de Dieu se trouvent insérés dans des discours d'évangélisation, on doit en déduire que tout ce que Dieu a dit et fait constitue une part importante de la Bonne Nouvelle annoncée aux Juifs et à la maison de Corneille.

Il faut préciser que la très grande majorité des actions divines — autant celles des discours que celles qui sont rapportées dans leurs contextes immédiats — ont comme caractéristique d'être des actions à ce point fondamentales que l'agir de nombreux autres personnages en découle. Supprimer les actions dont Dieu est l'auteur aurait pour conséquence de rendre certains personnages, comme les Apôtres, les prophètes et Jésus de Nazareth, incapables d'agir. Il n'est pas exagéré d'affirmer que l'absence d'action de la part de Dieu signifierait en quelque sorte la « mort narrative » de plusieurs personnages du récit. Par exemple, si Dieu n'avait pas donné l'Esprit, il n'y aurait pas eu de prophètes et, conséquemment, il n'y aurait pas eu non plus de personnages habilités à bien parler de Dieu. Si Dieu n'avait pas répandu l'Esprit sur les Apôtres et les disciples assemblés à

Jérusalem, ces derniers n'auraient pas pu annoncer la Bonne Nouvelle — une Bonne Nouvelle dont Dieu constitue une part importante. Si Dieu n'avait pas fait de promesse à David ou encore conclu d'alliance avec les pères, c'est l'histoire religieuse d'Israël qui se serait terminée. Si Dieu n'avait pas été *avec Jésus* au cours de sa vie terrestre, celui-ci n'aurait pas pu faire de miracles, de prodiges et de signes. Si Dieu n'avait pas ressuscité Jésus, celui-ci n'aurait pas pu être le Seigneur et le Christ, et surtout, il n'aurait pas pu exercer la fonction judiciaire, pardonner les péchés ou encore apporter le salut. Si Dieu n'avait pas fait preuve d'impartialité, même ceux qui pratiquaient la justice et le craignaient n'auraient pas pu entrer en relation avec lui — en somme, ils ne lui auraient pas été « agréables ». Une fois de plus, la liste pourrait s'allonger. On retiendra néanmoins ceci : supprimer l'action de Dieu équivaldrait à supprimer la cause de multiples autres actions qui sont présentes dans les discours et qui sont accomplies par d'autres personnages.

Sublata causa, tollitur effectus.

Plus fondamentalement encore, on remarque qu'en posant des actions aussi déterminantes, Dieu permet à l'histoire de continuer. Limitons-nous à trois brefs exemples. Sans l'alliance conclue *par Dieu* avec les pères (3,25), c'est l'histoire d'Israël qui s'arrête. Sans la résurrection de Jésus *par Dieu* (2,24.32 ; 3,13.15 ; 4,10 ; 5,30 ; 10,40), c'est l'histoire du Nazôrien qui prend fin. Sans le don de l'Esprit *par Dieu* (2,17-18 ; 3,18.21, etc.), c'est la fin du prophétisme — celui des prophètes de jadis, celui des Apôtres, celui de

toute chair sur qui vient l'Esprit — et, plus grave encore, parce que ces paroles prophétiques contiennent un fort contenu théo-logique, c'est la fin de l'histoire de Dieu.

Oui, décidément, la figure narrative de Dieu et les actions que pose cette figure constituent une composante essentielle de l'annonce de la Bonne Nouvelle telle qu'elle est exprimée dans les discours d'évangélisation de Pierre.

6.13. Et la méthode ?

Avons-nous eu raison d'étudier la figure narrative de Dieu en examinant successivement 1) la structure et le contenu des discours, 2) la manière dont la figure de Dieu y est caractérisée et la fonction qu'elle joue dans chaque discours 3) le contexte immédiat dans lequel chaque discours est inséré ? Sans absolutiser notre méthode, qui, du reste, ne constitue qu'une porte d'entrée parmi d'autres ouvrant sur la théo-logie lucanienne, il n'en demeure pas moins que l'utilisation des trois outils méthodologiques choisis au point de départ aura porté quelques fruits.

L'examen du contenu et de la structure des discours, qui a pris quelquefois une certaine ampleur, s'est révélé fort utile à plus d'un titre. Retenons deux conséquences qui nous semblent particulièrement heureuses. Premièrement, cet examen nous aura permis de considérer chacun des discours comme un tout, de les saisir dans leur globalité. Il aurait été imprudent de nous lancer tête baissée dans l'analyse de la figure narrative de Dieu, sans

aucune démarche préalable. La théo-logie des discours, toute fondamentale qu'elle soit, n'est pas le seul thème abordé par Pierre. Dans ses discours, il y est aussi abondamment question de christologie, de salut, de conversion, de pardon des péchés, de témoignages, du don de l'Esprit, etc. L'analyse de la structure et du contenu aura permis de mieux saisir comment tous ces thèmes se présentent dans chaque discours, comment ils s'articulent l'un sur l'autre, et surtout comment ils se situent par rapport à la théo-logie, objet principal de notre étude. Deuxièmement, en relisant les résultats qui découlent de l'analyse de la structure et du contenu des discours, nous nous sommes aperçu que ces résultats venaient confirmer l'une de nos intuitions de départ, à savoir que ces discours avait trop souvent été lus à la lumière d'un présupposé christologique qui en conditionne l'interprétation. En cherchant à proposer une structure possible pour chacun des textes étudiés — la plupart du temps en les subdivisant en plus petites unités littéraires — nous avons pu identifier chacune des micro-unités littéraires qui parlent de Dieu. Nous avons surtout montré que les micro-unités dans lesquelles Dieu est impliqué sont nombreuses. Même avant d'avoir fait l'analyse de la figure narrative de Dieu, l'examen de la structure et du contenu des discours révélait déjà que les qualifier de « christologiques » était pour le moins réducteur et ne rendait pas justice à l'intégralité de leur contenu.

En ce qui a trait à la caractérisation, souvenons-nous simplement des questions auxquelles nous voulions tenter d'apporter des réponses en examinant la figure narrative de

Dieu : quels sont les *traits* dont se compose cette figure narrative des discours d'évangélisation prononcés par Pierre ? Comment ces *traits* évoluent-ils ou se modifient-ils au cours du récit ? Comment les relations du personnage « Dieu » évoluent-elles par rapport aux autres personnages et en fonction de l'*intrigue* du récit (*plot*) ? Peut-on identifier des *omissions* ou des *brèches* (*gaps*) concernant la présentation que l'auteur implicite fait du personnage « Dieu », etc. ?³ Sur l'ensemble de ces questions, il nous semble que notre recherche aura permis de préciser un certain nombre d'éléments significatifs. Outre qu'elle aura montré la centralité de la figure narrative de Dieu dans les discours, elle aura surtout permis de préciser quelques-uns des principaux traits de cette figure narrative (voir les points 6.1 à 6.11 du présent chapitre). Elle aura aussi conduit à montrer que Dieu se définit essentiellement en fonction des relations qu'il noue avec d'autres personnages et à partir des actions qu'il accomplit en leur faveur. L'utilisation de la caractérisation aura également révélé comment la figure narrative de Dieu évolue d'un discours à l'autre. Sur ce point, nous avons pu constater que plusieurs traits de cette figure narrative étaient répétés d'un discours à l'autre, indiquant du même coup au lecteur les traits les plus fondamentaux de cette figure narrative. Par ailleurs, en progressant dans la lecture des discours, nous avons pu voir que de nouveaux traits étaient régulièrement ajoutés à la

³ Pour d'autres questions concrètes permettant de préciser la nature et la fonction de la figure narrative de Dieu, voir Chap I, p. 72-73.

figure narrative de Dieu, des traits absents des discours précédents. Ceci montre bien que la figure narrative de Dieu n'est pas statique ou figée dès le départ, mais qu'elle est évolutive et soumise au changement. La lecture successive des cinq discours aura finalement permis de dégager un « portrait » global de Dieu des discours d'évangélisation prononcés par Pierre.

Enfin, l'étude du contexte dans lequel est inséré chacun de ces textes aura eu pour première conséquence de fournir une perspective à nos réflexions sur la manière dont la figure narrative de Dieu est caractérisée dans les discours. Cette étude aura, entre autres apports, révélé comment l'auteur impliqué cherche à construire la *crédibilité du personnage* de Dieu (« the reliability of the character »). Cette crédibilité s'articule sur le fait que Dieu agit, dans un contexte donné, selon les traits de la figure de Dieu qui sont présentés dans le discours. Il y a ainsi congruence entre ce *qui est dit de Dieu* dans un discours et ce *que Dieu fait* dans le contexte narratif où est inséré le discours en question.

En conclusion, retenons que l'utilisation conjointe des trois outils méthodologiques mis à contribution dans cette recherche a permis de mieux comprendre la figure narrative de Dieu, de voir comment celle-ci se présente dans les discours pétriniens d'évangélisation et leur contexte immédiat, et surtout de saisir comment cette figure narrative constitue une composante essentielle de l'annonce de la Bonne Nouvelle adressée aux Juifs et à la maisonnée de Corneille.

OUVERTURE

Une poutre dans l'édifice. C'est ainsi qu'il convient de décrire les résultats de notre recherche sur la figure narrative de Dieu dans les discours pétriniens d'évangélisation, vu l'ampleur de tout ce qu'il reste encore à étudier sur le sujet. À l'examen, on percevra sans doute les limites de notre recherche. Ce ne sont que quelques textes — significatifs sans doute — qui ont été soumis à l'analyse, rien de plus.

Il reste encore un long chemin à parcourir avant de parvenir à dégager une théo-logie du livre des Actes des Apôtres. Comment la figure de Dieu se présente-t-elle au début et à la fin du récit ? Comment se transforme-t-elle tout au long des vingt-huit chapitres du livre ? Y a-t-il des endroits particuliers dans la trame narrative des Actes qui présentent certains traits plus significatifs de cette figure narrative ? Tout cela reste encore à faire.

Mais il y a plus. Notre recherche n'avait pas pour but de présenter la théo-logie de *tous* les discours des Actes. Ce livre en contient en vérité près de trente, qui sont prononcés par divers personnages¹. Pour notre part, nous nous sommes limité à l'étude de cinq discours prononcés par Pierre, dont deux sont fort brefs. On pourrait se poser plusieurs

¹ Voir une liste possible des discours dans M. L. SOARDS, *The Speeches in Acts*, p. 21-22.

questions, par exemple les suivantes. Y a-t-il des différences théo-logiques significatives entre le discours prononcé par Jésus au chapitre 1 des Actes (1,4b-5, 7-8.11) et celui de Paul qui en marque la fin (28,17c-20, 25b-28) ? La manière dont les personnages du récit parlent de Dieu diverge-t-elle suivant, d'une part, les discours d'évangélisation, d'autre part les autres types de discours qui ne sont pas, à proprement parler, des annonces de la Bonne Nouvelle ? L'analyse du long discours d'Étienne (7,2-53) pourrait révéler des éléments significatifs à cet égard. Enfin y a-t-il, dans la trame narrative des Actes, des discours qui ne parlent jamais de Dieu ou qui ne parlent que de Jésus sans jamais mentionner la figure narrative de Dieu ?

Même en nous en tenant aux seuls discours d'évangélisation, ceux qui sont prononcés par Paul ont volontairement été laissés dans l'ombre. Pour dégager une théologie de ces discours d'évangélisation, il faudrait encore examiner attentivement celui d'Antioche de Pisidie (Ac 13,16b-41, 46-47) et aussi ceux qui furent prononcés à Lystres (14,15-17) et à Athènes (17,22-31) et qui coïncident tous deux avec l'entrée du message chrétien dans le monde grec. L'analyse de ces trois discours révélerait certainement des traits de la figure narrative de Dieu qui sont absents des textes que nous avons étudiés. Ainsi, le long rappel de l'histoire sainte d'Israël, qui caractérise le discours d'Antioche, comporte de nombreux renvois à l'action de Dieu. Et cela est d'autant plus significatif que ce discours s'adresse à un auditoire composé non seulement d'Israélites (Ἰσραηλίται), mais

également de « craignant Dieu » (φοβούμενοι τὸν θεόν, 13.16). D'ailleurs, le premier verset du discours débute avec une mention explicite du Dieu d'Israël (ὁ θεὸς τοῦ λαοῦ τούτου Ἰσραήλ, 13,17). Quant au discours à Lystres, il est exclusivement théo-logique. Pour les Lycaoniens, la Bonne Nouvelle que vient leur annoncer Paul ne porte pas sur la personne du Christ — qui du reste n'est jamais mentionné — mais elle consiste essentiellement à se détourner « des choses vaines » pour ensuite « se tourner vers le Dieu vivant qui a créé le ciel et la terre [...] » (14,15). Dans le discours à Athènes, c'est aussi un contenu fortement théo-logique qui est longuement développé (vv. 22-30), bien que, dans ce cas, le dernier verset renvoie — sans le nommer directement — à « l'homme » (ἄνθρωπι) que Dieu a « ressuscité d'entre les morts » (v. 31). Une lecture attentive du verset confirme cependant le lien étroit qui unit Dieu et Jésus, ce dernier étant celui par qui Dieu — seul sujet actif de la phrase — exerce son pouvoir judiciaire sur le monde².

L'étude des discours pauliniens d'évangélisation permettrait également de s'interroger sur les ressemblances et les dissemblances entre la théo-logie de Pierre et celle de Paul. Y a-t-il une ou plusieurs théo-logies dans les Actes ? Paul présente-t-il des traits de la figure narrative de Dieu que Pierre aurait laissés dans l'ombre ? Si c'est le cas, qu'est-ce qui conduit Paul à présenter ces traits à tel moment précis du récit des Actes ?

² «La résurrection de Jésus n'est mentionnée que comme la garantie donnée par Dieu du rôle de Juge suprême qui a été dévolu à Jésus ». J. DUPONT, «Le Discours à l'aréopage (Ac 17,22-31). Lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme», dans *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, p. 404.

Pourtant, même à supposer qu'on aurait en main une étude de la théo-logie de tous les discours d'évangélisation, que cette étude aurait conduit ensuite à l'analyse de la théo-logie des autres discours des Actes et que, finalement, cette analyse aurait débouché sur une présentation globale de la figure de Dieu dans l'ensemble de la trame narrative du récit des Actes, le parcours serait encore loin d'être terminé. En effet, il importerait de prendre en considération le fait que l'œuvre lucanienne se compose de deux tomes. Toute nécessaire qu'elle soit, une théo-logie des Actes demeurera obligatoirement partielle sans ce complément indispensable d'une recherche sur la théo-logie du troisième évangile. Comment les personnages du premier tome de l'ouvrage adressé à Théophile, et au premier chef Jésus de Nazareth, parlent-ils de Dieu ? Dans l'action, la pensée et l'enseignement de Jésus, Dieu tient une place tellement centrale que toute son œuvre s'en trouve pour ainsi dire « informée ». À travers ses comportements, et en particulier son attitude envers les pécheurs et les marginaux, Jésus ne traduit-il pas aussi en actes une certaine théo-logie ? L'étude de la théo-logie du troisième évangile devrait également conduire à s'interroger sur la manière dont Dieu y est désigné — titres, expressions, périphrases, etc. — et sur la nature des actions particulières qu'il pose. Enfin, il faudrait se demander suivant quels aspects la théo-logie de l'évangile de Luc se distingue de la théo-logie des Actes. Ce sont là autant de questions dont les réponses assurées manquent pour l'instant.

Malgré les difficultés que soulève une telle entreprise et dont d'autres avant nous ont posé des jalons, on se plaît à rêver qu'une théo-logie lucanienne d'ensemble voie enfin le jour. Mais, du même souffle, il faut reconnaître que ce qui rend difficile la présentation de cette théo-logie, c'est que ni le narrateur ni les personnages du récit lucanien ne proposent nulle part sur Dieu un enseignement systématique, organisé et soigneusement établi. Si la théo-logie lucanienne est partout présente dans l'évangile et dans les Actes, elle est en même temps diffuse et souvent insaisissable.

Arriverons-nous un jour au carrefour où se rencontreront la théo-logie de Pierre et celle de Paul, la théo-logie des discours et celle des sections narratives des Actes et du troisième évangile, la théo-logie de Jésus et celle des autres personnages du macro-récit lucanien ? Peut-être. Une fois engagé sur cette route on pourra rêver de la « terre promise ». Mais cette « terre promise » est encore bien loin à l'horizon.

BIBLIOGRAPHIE

Principaux ouvrages consultés

La liste qui suit ne comporte que les *principaux ouvrages* — volumes et articles — utilisés pour cette recherche.

La bibliographie est divisée en cinq parties :

- I- Commentaires sur le livre des Actes des Apôtres.
- II- Études particulières sur l'oeuvre de Luc.
- III- Dieu dans l'oeuvre de Luc.
- IV- Discours d'évangélisation de Pierre.
- V- Narratologie, analyse narrative et caractérisation.

I- Commentaires sur le livre des Actes¹

ARRINGTON, F. L., *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary*, Peabody, Hendrickson, 1988.

BAKER, C. F., *Understanding the Book of Acts*, Grand Rapids, Grace Bible College Publications, 1981.

BARCLAY, W., *The Acts of the Apostles*, Toronto, G. R. Welch, 1976.

BARRETT, C. K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles* (The International Critical Commentary, 44.1 et 44.2), 2 tomes, Edinburg, T. & T. Clark, 1994 et 1998.

BAUERNFEIND, O., METELMANN, V., *Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte : Mit einer Einleitung von Martin Hengel* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 22), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1980.

BOISMARD, M.-É., LAMOUILLE, A., TAYLOR, J., *Les Actes des deux apôtres* (Études bibliques. Nouvelle série, 12-14, 23, 30, 41), Paris, Lecoffre — J. Gabalda, 1990-2000.

BOSSUYT, P., RADERMAKERS, J., *Témoins de la Parole de la Grâce. Actes des Apôtres. Tome 1 : Texte ; Tome 2. Lecture continue* (Collection de l'Institut d'Études Théologiques, 16), Bruxelles, Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, 1995.

BEYER, H. W., *Die Apostelgeschichte* (Das Neue Testament Deutsch, 5), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1947.

BRUCE, F. F., *The Book of the Acts* (The New International Commentary on the New Testament, 5), Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1988.

—————, *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1990.

¹ Pour une liste plus complète des principaux commentaires sur les Actes publiés aux XIX^e et XX^e siècles, voir : J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, 31) New York, Doubleday, 1998, p. 162-175.

CONZELMANN, H., *Die Apostelgeschichte* (Handbuch zum Neuen Testament, 7), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1963.

—————, *Acts of the Apostles* (Hermeneia), EPP, E. J. ; MATTHEWS, C. R. (éditeurs), Philadelphia, Fortress Press, 1987.

DIBELIUS, M. *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 42), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968 [Traduction anglaise dans : *Studies in the Acts of the Apostles*, London, SCM Press, 1973].

DUNN, J. D. G., *The Acts of the Apostles* (Epworth Commentaries), Peterborough, Epworth Press, 1996.

FITZMYER, J. A., *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, 31), New York, Doubleday, 1998.

GOURGUES, M., *Mission et communauté. (Actes des Apôtres 1-12)* (Cahiers Évangile, 60), Paris, Cerf, 1987.

—————, *L'évangile aux païens. (Actes des Apôtres 13-28)* (Cahiers Évangile, 67), Paris, Cerf, 1989.

GRECH, P., *Acts of the Apostles Explained. A Doctrinal Commentary*, Staten Island, Alba House, 1966.

HAENCHEN, E., *Die Apostelgeschichte* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.

HARRISON, E. F., *Interpreting Acts. The Expanding Church*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1986.

HAULOTTE, E., *Actes des Apôtres. Un guide de lecture*, (Supplément Vie chrétienne, 212), Toulouse, Fournié, 1978.

JACQUIER, E., *Les Actes des Apôtres* (Études bibliques), Paris, J. Gabalda, 1926.

JOHNSON, L. T., *The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina Series, 5), Collegeville, The Liturgical Press, 1992.

JUEL, D., *Luc-Actes. La promesse de l'histoire* (Lire la Bible, 80), Paris, Cerf, 1987.

KILGALLEN, J. J., *A Brief Commentary on the Acts of the Apostles*, New York, Paulist Press, 1988.

KISTEMAKER, S. J., *Exposition of the Acts of the Apostles* (New Testament Commentary), Grand Rapids, Baker Book House, 1990.

KLIESCH, K., *Apostelgeschichte* (Stuttgarter Kleiner Kommentar, Neues Testament, 5), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1986.

KRODEL, G. A., *Acts* (Proclamation Commentaries), Philadelphia, Fortress Press, 1981.

KRODEL, G. A., *Acts* (Augsburg Commentary on the New Testament), Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1986.

KURZ, W. S., *The Acts of the Apostles* (Collegeville Bible Commentary, 5), Collegeville, Liturgical Press, 1983.

L'ÉPLATTENIER, C., *Les Actes des Apôtres* (La Bible. Porte-Parole), Genève, Labor et Fides, 1987.

-----, *Le livre des Actes. Commentaire pastoral* (Commentaire), Paris-Outremont, Centurion-Novalis, 1994.

LARKIN, W. J., *Acts* (Intervarsity Press New Testament Commentary Series, 5), Downers Grove, Intervarsity Press, 1995.

LOISY, A., *Les Actes des Apôtres. Traduction nouvelle avec introduction et notes* (Christianisme, 8), Paris, F. Rieder, 1925.

LONGENECKER, R. N., *The Acts of the Apostles* (Expositor's Bible Commentary, 9), Grand Rapids, Zondervan, 1981.

LÜDEMANN, G., *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

MADDOX, R. L., *Acts* (Layman's Bible Book Commentary, 19), Nashville, Broadman, 1979.

MARSHALL, I. H., *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary* (The Tyndale New Testament Commentaries. New Series, 5), Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1980.

-----, *The Acts of the Apostles* (New Testament Guide), Sheffield, J.S.O.T. Press, 1992.

MUNCK, J., *The Acts of the Apostles, Introduction, Translation and Notes* (The Anchor Bible, 31), Garden City, Doubleday, 1967.

MUSSNER, F., *Apostelgeschichte* (Die Neue Echter Bibel, Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, 5), Würzburg, Echter Verlag, 1984.

NEIL, W., *The Acts of the Apostles* (New Century Bible, 26), London, Oliphants, 1973.

PESCH, R., *Die Apostelgeschichte*, 2 tomes (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 5), Zürich, Benziger, 1986.

PHILLIPS, J., *Exploring Acts*, 2 tomes, Chicago, Moody Press, 1986 et 1991.

POLHILL, J. B., *Acts* (The New American Commentary, 26), Nashville, Broadman Press, 1992.

RIUS-CAMPS, J., *Comentari als Fets dels Apòstols*, 3 tomes, Barcelona, Herder, 1991-1993-1995.

ROLOFF, J., *Die Apostelgeschichte* (Das Neue Testament Deutsch, 5), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

SCHILLE, G., *Die Apostelgeschichte des Lukas* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament in neue Bearbeitung), Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1983.

SCHMITHALS, W., *Die Apostelgeschichte des Lukas* (Zürcher Bibelkommentare, Neues Testament, 3.2), Zurich, Theologischer Verlag, 1982.

SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 5.1 et 5.2), 2 tomes, Freiburg, Herder, 1980 et 1982.

SPENCER, F. S., *Acts* (Readings. A new Biblical Commentary), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

STAGG, F., *The Book of Acts. The Early Struggle for an Unhindered Gospel*, Nashville, Broadman Press, 1971.

STÄHLIN, G., *Die Apostelgeschichte* (Das Neue Testament Deutsch, 5), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

TALBERT, C. H., *Reading Acts. A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles* (Reading the New Testament Series), New York, Crossroad, 1997.

TANNEHILL, R. C., *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume Two : The Acts of the Apostles Luke* (Foundation and Facets), Minneapolis, Fortress Press, 1990.

WALASKAY, P. W., *Acts* (Westminster Bible Companion), Louisville, Westminster John Knox Press, 1998.

WALKER, T., *Acts of the Apostles* (Kregel Expository Commentary Series), Grand Rapids, Kregel Publications, 1984.

WEISER, A., *Die Apostelgeschichte* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, 5.1 et 5.2), Gütersloh, Echter-Verlag, 1981 et 1985.

WILLIAMS, D. J., *Acts* (Good News Commentaries), San Francisco, Harper & Row, 1985.

WILLIMON, W. H., *Acts* (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Atlanta, John Knox Press, 1988.

WITHERINGTON III, B., *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1998.

ZMIJEWSKI, J., *Die Apostelgeschichte* (Regensburger Neues Testament, 5), Regensburg, F. Pustet, 1994.

EN COLLABORATION, *Une lecture des Actes des Apôtres* (Cahiers Évangile, 21), Paris, Cerf, 1977.

II- Études particulières sur l'oeuvre de Luc

ALETTI, J.-N., *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1989.

—————, *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli* (Collana Biblica), Roma, Edizioni Dehoniane, 1996.

BETORI, G., « La storiografia degli Atti. La ricerca nel nostro secolo : rassegna e valutazioni », dans *Rivista biblica*, 33 (1985), p. 107-123.

—————, « La strutturazione del libro degli Atti. Una proposta », dans *Rivista biblica*, 42 (1994), p. 3-34.

BOCK, D. L., *Proclamation from Prophecy and Pattern : Lucan Old Testament Christology* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 12), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987.

BOISMARD, M.-É., LAMOUILLE, A., *Le texte occidental des Actes des Apôtres, reconstruction et réhabilitation. Tome I : Introduction et textes. Tome II : Apparat critique* (Synthèse, 17), Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, 1984 [Voir aussi l'édition entièrement refondue, parue dans la collection *Études bibliques. Nouvelle série*, 40), Paris, Gabalda, 2000].

BOVON, F., « Orientations actuelles des études lucaniennes », dans *Revue de théologie et de philosophie*, 3^e série—26 (1976), p. 161-190.

—————, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)* (Le monde de la Bible), Genève, Labor et Fides, 1978.

—————, « Chroniques du côté de chez Luc », dans *Revue de théologie et de philosophie*, 115 (1983), p. 175-189.

—————, *L'oeuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie* (Lectio Divina, 130), Paris, Cerf, 1987.

—————, « Études lucaniennes : rétrospective et prospective », dans *Revue de théologie et de philosophie*, 125 (1993), p. 113-135.

BRAWLEY, R. L., *Centering on God. Method and Message in Luke-Acts*. (Literary Currents in Biblical Interpretation), Louisville, Westminster / John Knox Press, 1990.

—————, « The Blessing of all the Families of the Earth : Jesus and Covenant Tradition in Luke-Acts », dans LOVERING, E. H. (éditeur), *Society of Biblical Literature 1994 Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press, 1994, p. 252-268.

CADBURY, H. J., *The Making of Luke-Acts*, London, S.P.C.K., 1958.

CERFAUX, L., *La communauté apostolique* (Témoins de Dieu, 2), Paris, Cerf, 1943.

—————, « La composition de la première partie du Livre des Actes », dans *Recueil Lucien Cerfaux, vol. 2 : Études d'exégèse et d'histoire religieuse de Mgr Cerfaux réunies à l'occasion de son 70^e anniversaire* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 6-7), Gembloux, Duculot, 1954, p. 63-91.

CHEVALLIER, M.-A., « Luc et l'Esprit Saint. À la mémoire du P. Augustin George (1915-1977) », dans *Revue des Sciences religieuses*, 56 (1982), p. 1-16.

DELORME, J., « Le salut dans les Évangiles synoptiques et les Actes des Apôtres », dans BRIEND, J., COTHENET, E. (éditeurs), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol. 11, fasc. 62, Paris, Letouzey & Ané, 1988, cols. 584-689.

DUMAIS, M. *Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif (Ac 13,16-41)* (Recherches 16 Théologie), Paris/Montréal, Desclée/Bellarmin, 1976.

—————, « Le langage des discours d'évangélisation des Actes : une forme de langage symbolique ? », dans KREMER, J. (éditeur), *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 48), Gembloux, J. Duculot, 1979, p. 467-474.

—————, « La rencontre de la foi et des cultures », dans *Lumière et Vie*, 30 (1981), no 153/154, p. 72-86.

—————, « L'interprétation de l'Ancien Testament dans les Actes des Apôtres », dans GRELOT, P., DUMAIS, M., *Homélies sur l'Écriture à l'époque apostolique (Introduction à la Bible. Édition nouvelle 3, Nouveau Testament 8)* Tournai, Desclée, 1989, p.99-145.

—————, « La vie de la communauté chrétienne et sa portée missionnaire dans l'Église des temps apostoliques », dans *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 46 (1990), p. 49-61.

—————, *Communauté et mission. Une lecture des Actes des Apôtres pour aujourd'hui* (Relais — Études, 10), Paris, Desclée, 1992 [Nouvelle édition parue en 2000 chez Bellarmin (Montréal)].

—————, « Les Actes des Apôtres. Bilan et orientation », dans LABERGE, L., GOURGUES, M. (éditeurs), *'De bien des manières'. La Recherche biblique aux abords du XXI^e siècle* (Lectio Divina, 163), Montréal, Fides, 1995, p. 307-364.

—————, « 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, J., *Les sources du livre des Actes. État de la question*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1960.

—————, *Études sur les Actes des Apôtres* (Lectio Divina, 45), Paris, Cerf, 1967.

—————, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (Lectio Divina, 118), Paris, Cerf, 1984.

—————, « Le point de départ de l'affirmation christologique dans les discours des Actes des Apôtres », dans COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et christologie* (Documents des Églises), Paris, Cerf, 1984, p. 219-235.

ELLIS, E. E., « Midrashic Features in the Speeches of Acts », dans DESCAMPS, A., DE HALLEUX, A., (éditeurs), *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, Gembloux, J. Duculot, 1970, p. 303-312.

EVANS, C. F., « Speeches in Acts », dans DESCAMPS, A., DE HALLEUX, A., (éditeurs), *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, Gembloux, J. Duculot, 1970, p. 287-302.

- FITZMYER, J. A., « The Use of the Old Testament in Luke-Acts », dans LOVERING, E. H. (éditeur), *Society of Biblical Literature 1992 Seminar Papers*, Chico, Scholars Press, 1992, p. 524-538.
- FLENDER, H., *St. Luke. Theologian of Redemptive History*, London, S.P.C.K., 1967.
- FRANKLIN, E., *Christ the Lord. A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*, Philadelphia, Westminster Press, 1975.
- GASQUE, W., *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, Peabody, Hendrickson, 1989.
- GAVENTA, B. R., « Toward a Theology of Acts. Reading and Rereading », dans *Interpretation*, 42 (1988), p. 146-157.
- GEORGE, A., *Études sur l'oeuvre de Luc (Sources bibliques)*, Paris, J. Gabalda, 1978.
- , « L'Esprit Saint dans l'oeuvre de Luc », dans *Revue Biblique*, 85 (1978), p. 500-542.
- GIBERT, P., « L'invention d'un genre littéraire », dans *Lumière et Vie*, 30 (1981), no 153/154, p. 19-33.
- HAYA-PRATS, G., *L'Esprit, force de l'Église : sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres (Lectio Divina, 81)*, Paris, Cerf, 1975.
- HENGEL, M., *Acts and the History of Earliest Christianity*, London, SCM Press, 1979.
- HORSLEY, G. H. R., « Speeches and Dialogue in Acts », dans *New Testament Studies*, 32 (1986), p. 609-614.
- JERVELL, J., *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1972.
- KREMER, J. (éditeur), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 48)*, Gembloux, Duculot, 1979.
- KÜMMEL, W. G., « Luc en accusation dans la théologie contemporaine. 'Gerhard Delling zum 65. Geburtstag' », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 46 (1970), p. 265-281.
- LOHFINK, G., *La conversion de saint Paul. Démonstration de la méthode récente des sciences bibliques à propos des textes : Actes 9,1-19 ; 22,2-21 ; 28,9-18 (Lire la Bible, 11)*, Paris, Cerf, 1967.
- MADDOX, R., *The Purpose of Luke-Acts (Studies of the New Testament and its World, 3)*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1982.
- MARGUERAT, D., *La première histoire du Christianisme (Les Actes des Apôtres) (Lectio Divina, 180)*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1999.
- NEYREY, J. H. (éditeur), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Hendrickson, 1991.
- OTOOLE, R. F., « Activity of the Risen Jesus in Luke-Acts », dans *Biblica*, 62 (1981), p. 471-498.

O'TOOLE, R. F., « Parallels Between Jesus and His Disciples in Luke-Acts. A Further Study », dans *Biblische Zeitschrift*, 27 (1983), p. 195-212.

—————, *The Unity of Luke's Theology. An Analysis of Luke-Acts* (Good News Studies, 9), Wilmington, M. Glazier, 1984.

OVERMAN, J. A., « The God-Fearers : Some Neglected Features », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 32 (1988), p. 17-26.

PARSONS, M. C., « The Unity of Luke-Acts : Rethinking the Opinio Communis », dans KEATHLEY, N. H. (éditeur), *'With Steadfast Purpose'. Essays on Acts in Honor of Henry J. Flanders*, Waco, Baylor University, p. 29-53.

PARSONS, M. C., PERVO, R. I., *Rethinking the Unity of Luke and Acts*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

PERVO, R. L., *Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Philadelphia, Fortress Press, 1987.

PLÜMACHER, E. *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte* (Studien zur Umwelt des Neuen Testament, 9), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1972.

POWELL, M. A., *What are they saying about Acts ?*, New York, Paulist Press, 1991.

QUESNEL, M., *Baptisés dans l'Esprit. Baptême et Esprit Saint dans les Actes des Apôtres* (Lectio Divina, 120), Paris, Cerf, 1985.

RESE, M., « Die Aussagen über Jesu Tod und Auferstehung in der Apostelgeschichte — Ältestes Kerygma oder lukanische Theologumena ? » dans *New Testament Studies*, 30 (1984), p. 335-353.

SAOÛT, Y., *Cette Activité libératrice... Étude des Actes des Apôtres. Les disciples de Jésus devant le pouvoir, l'avoir, le savoir*, Paris, Mame, 1984.

STRONSTAD, R., *The Charismatic Theology of St. Luke*, Peabody, Hendrickson, 1984.

TALBERT, C. H., *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts* (Society of Biblical Literature. Monograph Series, 20), Missoula, Scholars Press, 1974.

————— (éditeur), *Perspectives on Luke-Acts* (Perspectives in Religious Studies. Special Studies Series, 5), Edinburgh, T. & T. Clark, 1978.

————— (éditeur), *Luke-Acts. New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*, New York, Crossroad, 1984.

TANNEHILL, R. C., « Israel in Luke-Acts : A Tragic Story », dans *Journal of Biblical Literature*, 104 (1985), p. 69-85.

—————, « The Functions of Peter's Mission Speeches in the Narrative of Acts », dans *New Testament Studies*, 37 (1991), p. 400-414.

TAVARDON, P., *Le texte alexandrin et le texte occidental des Actes des Apôtres. Doublets et variantes de structure* (Cahiers de la Revue biblique, 37), Paris, J. Gabalda et Cie, 1997.

THOMPSON, R. P., PHILLIPS, T. E., (éditeurs), *Literary Studies in Luke-Acts. Essays in Honor of Joseph B. Tyson*, Macon, Mercer University Press, 1998.

TRÉMEL, B., « Voie de salut et religion populaire. Paul et Luc au risque de paganisation », dans *Lumière et Vie*, 30 (1981), no 153/154, p. 87-108.

TROCMÉ, É., *Le 'Livre des Actes' et l'histoire* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 45), Paris, Presses universitaires de France, 1957.

TYSON, J. B. (éditeur), *Luke-Acts and the Jewish People. Eight Critical Perspectives*, Minneapolis, Augsburg, 1988.

—————, « Torah and Prophets in Luke-Acts : Temporary or Permanent ? », dans LOVERING, E. H. (éditeur), *Society of Biblical Literature 1992 Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press, 1992, p. 539-548.

VAN UNNIK, W. C., « Éléments artistiques dans l'évangile de Luc », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 46 (1970), p. 401-412.

WILCKENS, U., *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 5), Neukirchen, Kreis Moers, 1961.

WILDHABER, B., *Paganisme populaire et prédication apostolique d'après l'exégèse de quelques séquences des Actes. Éléments pour une théologie lucanienne de la mission* (Le monde de la Bible, 15), Genève, Labor et Fides, 1987.

WILCOX, M., « A Foreword to the Study of the Speeches in Acts », dans *Studies in Judaism in Late Antiquity*, 12 (1975), p. 206-225.

WILSON, S. G., *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 23), London, Cambridge University Press, 1973.

WINTER, B. W., CLARCKE, A. D. (éditeurs), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting* (The Book of Acts in its First Century Setting, 1), Grand Rapids, W. E. Eerdmans, 1993.

III- Dieu dans l'oeuvre de Luc

ALETTI, J.-N., « Quale posto per Dio nel racconto lucano », dans *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1996, p. 15-51.

BARTCHY, S. S., « Agnostos Theos : Luke's Message to the 'Nation' about Israel's God », dans *Society of Biblical Literature 1995. Seminar Papers*, Chico, Scholars Press, 1995, p. 304-320.

BOVON, F., « L'importance des médiations dans le projet théologique de Luc », dans *New Testament Studies*, 21 (1975), p. 23-39.

—————, « Le Dieu de Luc », dans *L'oeuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie* (Lectio Divina, 130), Paris, Cerf, 1987, p. 221-243.

BRAWLEY, R. L., « Characterization : God and Jesus », dans *Centering on God : Method and Message in Luke-Acts* (Literary Currents in Biblical Interpretation), Louisville, Westminster / John Knox Press, 1990, p. 107-124.

COSGROVE, C. H., « The Divine $\delta\epsilon\iota$ in Luke-Acts », dans *Novum Testamentum*, 26 (1984), p. 168-190.

CHRUPCALA, L. D., « Il tema del Regno di Dio nell'opera lucana », dans *Antonianum*, 69 (1994), p. 3-34.

DUPONT, J., « Le Dieu de Jésus », dans *Nouvelle Revue théologique*, 109 (1987), p. 321-344.

FASCHER, E., « Theologische Beobachtungen zu *dei* », dans ELTESTER, W., *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, Berlin, Alfred Töpelmann, 1954, p. 228-254.

GRELOT, P., *Dieu, le Père de Jésus-Christ* (Jésus et Jésus-Christ, 60), Paris, Declée, 1994, p. 63-197 [p. 114-115].

GRUNDMANN, W., « $\delta\epsilon\iota$ », dans KITTEL, G. (éditeur), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. II, Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1967, p. 21-25.

JEREMIAS, J., *Die Sprache des Lukasevangeliums : Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

MALONEY, L. M., 'All that God Had Done with Them'. *The Narration of the Works of God in the Early Christian Community as Described in the Acts of the Apostles* (American University Studies. Series VII. Theology and Religion, 91), New York, P. Lang, 1991.

MARGUERAT, D., « Le Dieu du livre des Actes », dans MARCHADOUR, A. (éditeur), *L'évangile exploré. Mélanges offerts à Simon Légasse à l'occasion de ses soixante-dix ans* (Lectio Divina, 166), Paris, Cerf, 1996, p. 301-331.

MARSHALL, I. H., *Luke : Historian and Theologian*, Exeter, Paternoster, 1979, p. 103-115.

MATERA, F. J., « Responsibility for the Death of Jesus according to the Acts of the Apostles », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 39 (1990), p. 77-93.

MITTON, C. L., « The Will of God in the Synoptic Tradition of the Words of Jesus », dans *The Expository Times*, 72 (1960), p. 68-71.

MOWERY, R. L., « Direct Statements concerning God's Activity in Acts », dans MOWERY, R. L. (éditeur), *Society of Biblical Literature 1990. Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press, 1990, p. 82-101.

-----, « God the Father in Luke-Acts », dans RICHARD, E. (éditeur), *New Views on Luke-Acts*, Collegeville, Liturgical Press, 1990, p. 124-132.

-----, « The Divine Hand and the Divine Plan in the Lukan Passion », dans LOVERING, E. H. (éditeur), *Society of Biblical Literature 1991. Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 558-575.

-----, « The Disappearance of the Father : The References to God the Father in Luke-Acts » dans *Encounter*, 55 (1994), p. 353-358.

MOWERY, R. L., « Lord, God and Father : Theological Language in Luke-Acts », dans LOVERING, E. H. (éditeur), *Society of Biblical Literature 1995. Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press, 1995, p. 82-101.

NAVONE, J., « The Way of the Lord », dans *Scripture*, 20 (1968), p. 24-30.

O'NEILL, J. C., « The use of *KYPIOS* in the Book of Acts », dans *Scottish Journal of Theology*, 8 (1955), p. 155-174.

RICHARD, E., « The Divine Purpose : The Jews and the Gentile Mission (Ac 15) », dans TALBERT, C. H. (éditeur), *Luke-Acts. New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*, New York, Crossroad, 1984, p. 188-209.

SCHLOSSER, J., *Le Dieu de Jésus. Étude exégétique* (Lectio Divina, 129), Paris, Cerf, 1987, p. 21-57.

SCHNEIDER, G., « Gott und Christus als KURIOS nach der Apostelgeschichte », dans ZMIJEWSKI, J., NELLESSEN, E., *Begegnung mit dem Wort : Festschrift für Heinrich Zimmermann* (Bonner biblische Beiträge, 53), Bonn, P. Hanstein, 1980, p. 161-173.

SCHULZ, S., « Gottes Vorsehung bei Lukas », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 54 (1963), p. 104-116.

—————, *Der Heilsplan Gottes, Die Stunde der Botschaft*, Hamburg, Furche, 1967.

SEGALLA, G., « Gesù rivelatore della volontà del Padre nella tradizione sinottica », dans *Rivista biblica italiana*, 14 (1966), p. 467-508.

SHEPHERD, W. H., *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series 147), Atlanta, Scholars Press, 1994.

SOARDS, M. L., « The Speeches in Acts in Relation to Other Pertinent Ancient Literature », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 70 (1994), p. 65-90.

—————, *The Speeches in Acts. Their Content, Context, and Concerns*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1994.

SQUIRES, J. T., *The Plan of God in Luke-Acts* (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 76), Cambridge, University Press, 1993.

—————, « The plan of God in the Acts of the Apostles », dans MARSHALL, I. H., PETERSON, D. (éditeurs), *Witness to the Gospel. The Theology of Acts*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1998, p. 19-39.

WIKENHAUSER, A., « Doppelträume », dans *Biblica*, 29 (1948), p. 100-111.

WOLTER, M., « 'Reich Gottes' bei Lukas », dans *New Testament Studies*, 41 (1995), p. 541-563.

IV- Discours d'évangélisation de Pierre²

Ac 2,14-39 — Discours de Pierre à la Pentecôte

ARGYLE, A. W., « The Theory of an Aramaic Source in Acts 2,14-40 », dans *Journal of Theological Studies*, 4 (1953), p. 213-214.

BARCLAY, W., « Great Themes of the New Testament : IV. Acts ii.14-40 », dans *Expository Times*, 70 (1958-59), p. 196-199 et 243-246.

* BAYER, H. F., « The Preaching of Peter in Acts », dans MARSHALL, I. H., PETERSON, D. (éditeurs), *Witness to the Gospel. The Theology of Acts*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1998, p. 257-274.

BELLINGER, W. H. « The Psalms and Acts : Reading and Rereading », dans KEATHLEY, N. H. (éditeur), 'With Steadfast Purpose'. *Essays on Acts in Honor of Henry J. Flanders*, Waco, Baylor University, p. 127-143.

BLACK, M. « The Christological Use of the Old Testament in the New Testament », dans *New Testament Studies*, 18 (1971-72), p. 1-14.

BOERS, H. W., « Psalms 16 and the Historical Origin of the Christian Faith », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 60 (1969), p. 105-110.

BRAUN, H., « Zur Terminologie der Acta von der Auferstehung Jesu », dans *Theologische Literaturzeitung*, 77 (1952), cols. 533-536.

BUCKWALTER, H. D., *The Character and Purpose of Luke's Christology* (Society for New Testament Studies Monograph Series, 89), Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

BUIS, P., « Le don de l'Esprit Saint et la prophétie de Joël (Jl 3,1-5 ; Ac 2,14-40) », dans *Assemblées du Seigneur*, Première série, 52 (1965), p. 16-28.

—————, « Le Pentecôte à la lumière de la prophétie de Joël », dans *Assemblées du Seigneur*, Deuxième série, 30 (1970), p. 17-22.

CALDUCH BENAGES, N., « El término ἄφεσις en los papiros griegos y en el Nuevo Testamento », dans *Revista Catalana de Teologia*, 14 (1989), p. 267-272.

CONSTANT, P., « Forme textuelle et justesse doctrinale de l'Ancien Testament dans le Nouveau. La citation du Psaume 16 dans le discours d'Actes 2 », dans *Baptist Review of Theology*, 2 (1992), p. 4-15.

DAVIS, J. C., « Another Look at the Relationship between Baptism and Forgiveness of Sins in Acts 2,38 », dans *Restoration Quarterly*, 24 (1981), p. 80-88.

DELZANT, A., « Naissance d'un peuple : l'expérience de Dieu par Jésus Christ (Ac 2) », dans *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique* (Cogitatio Fidei, 92), Paris, Cerf, 1978, p. 253-284.

² Les textes qui portent sur plus d'un discours de Pierre ne seront cités qu'une seule fois, dans la liste du discours où ils apparaissent d'abord. Ces textes seront toutefois marqués d'un astérisque (*) afin d'indiquer au lecteur que le contenu de ces livres et/ou articles concerne plus d'un discours.

- * DIBELIUS, M., « The Speeches in Acts and Ancient Historiography », dans *Studies in the Acts of the Apostles*, London, SCM Press, 1973, p. 138-185.
- * DILLON, R. J., « The Prophecy of Christ and his Witnesses according to the Discourses of Acts », dans *New Testament Studies*, 32 (1986), p. 544-556.
- ELLIS, E. E., « Midrashchartige Züge in den Reden der Apostelgeschichte », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 62 (1971), p. 94-104.
- * EVANS, C. F., « Speeches in Acts », dans DESCAMPS, A., DE HALLEUX, A., (éditeurs), *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, Gembloux, J. Duculot, 1970, p. 287-302.
- EVANS, C. A., « The Prophetic Setting of the Pentecost Sermon », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 74 (1983), p. 148-150.
- FABRIS, R., « La Pentecoste e le genti ; At 2,1-47 », dans *Parola, Spirito e Vita*, 26 (1992), p. 127-140.
- FAERBER, R., « Le discours de Pierre à la Pentecôte : Actes 2,14-41. Exemple d'approche linguistique », dans *Foi et Vie*, 77 (1978), p. 87-94.
- FITZMYER, J., « David 'being therefore a Prophet...' (Acts 2:30) », dans *Catholic Biblical Quarterly*, 34 (1972), p. 332-339.
- GELIN, A., « L'annonce de la Pentecôte (Joël 3,1-5) », dans *Bible et vie chrétienne*, 29 (1959), p. 15-19.
- GHIDELLI, C., « Le Citazioni dell'Antico Testamento nel cap. 2 degli Atti », dans BEA, A., (et autres), *Il messianismo : Atti della xviii settimana biblica*, Brescia, Paideia, 1966, p. 285-305.
- GIBLIN, C. H., « Complementarity of Symbolic Event and Discourse in Acts 2,1-40 », dans LIVINGSTONE, E. A. (éditeur), *Studia Evangelica* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 112), vol. VI, Berlin, Akademie-Verlag, 1973, p. 189-196.
- GILMOUR, S. M., « Easter and Pentecost », dans *Journal of Biblical Literature*, 81 (1962), p. 62-66.
- GLOMBITZA, O., « Der Schluss der Petrusrede Acta 2:36-40. Ein Beitrag zum Problem der Predigten in Acta », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 52 (1961), p. 115-118.
- GOURGUES, M., « Lecture christologique du Psaume CX et fête de la Pentecôte », dans *Revue Biblique*, 83 (1976), p. 5-24.
- , *À la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110:1 dans le Nouveau Testament* (Études bibliques), Paris, J. Gabalda, 1978.
- GUILLET, J., « Cette génération infidèle et dévoyée », dans *Recherches de Science religieuse*, 35 (1948), p. 275-281.
- HAUDEBERT, P., *Actes 2,37-40 et l'appel à la conversion 'Métanoèsaté kai baptisthêtô'*, Angers, Université Catholique de l'Ouest, 1981.

HAY, D. M., *Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity* (Society of Biblical Literature. Monograph Series, 18), Nashville, Abingdon Press, 1973, p. 70-72 et 104-106.

HEATHER, B., « Early Christian Homiletics : 1. St. Peter's Discourse at Pentecost (Acts 2:14-36) », dans *Australasian Catholic Record*, 36 (1959), p. 149-154.

HENGEL, M., « Psalm 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes », dans BREYTENBACH, G., PAULSEN, H. (éditeurs), *Anfänge der Christologie : Festschrift für Ferdinand Hahn zum 65 Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 43-73.

HULL, J. H. E., *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles*, London, Lutterworth Press, 1967.

HÜBNER, H., « Der Heilige Geist in der Heiligen Schrift », dans *Kerygma und Dogma*, 36 (1990), p. 181-208.

JANKOWSKI, G., « Was sollen wir tun ? Erwägungen über Apostelgeschichte 2,1-40 », dans *Texte und Kontexte*, 8 (1980), p. 22-44.

JUEL, D., « Social Dimensions of Exegesis. The Use of Ps 16 in Acts 2 », dans *Catholic Biblical Quarterly*, 43 (1981), p. 543-556.

KAISER, W. C., « The Promise to David in Psalm 16 and Its Application in Acts 2:25-33 and 13:32-37 », dans *Journal of the Evangelical Theological Society*, 23 (1980), p. 219-229.

—————, « The Promise of God and the Outpouring of the Holy Spirit : Joel 2:28-32 and Acts 2:16-21 », dans INCH, M., YOUNGBLOOD, R. (éditeurs), *The Living and Active Word of God. Essays in Honor of Samuel J. Schultz*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1983, p. 109-122.

KERRIGAN, A., « The 'sensus plenior' of Joel III,1-5 in Acts II,14-36 », dans COPPENS, J., DESCAMPS, A., MASSAUX, É. (éditeurs), *Sacra Pagina*, tome 2, Gembloux, Duculot, 1959, p. 295-313.

KILGALLEN, J. J., « The Unity of Peter's Pentecost Speech », dans *The Bible Today*, 82 (1976), p. 650-656.

—————, « A Rhetorical and Source-Traditions Study of Acts 2,33 », dans *Biblica*, 77 (1996), p. 178-196.

KILPATRICK, G. D., « An Eclectic Study of the Text of Acts », dans BIRDSALL, J. N., THOMSON, R. W. (éditeurs), *Biblical and Patristic. Studies in Memory of Robert Pierce Casey*, Freiburg, Herder, 1963, p. 64-77.

* —————, « Some Quotations in Acts », dans KREMER, J. (éditeur), *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 48), Gembloux, J. Duculot, 1979, p. 81-97.

KISSANE, E. J., « The Interpretation of Psalm 110 », dans *Irish Theological Quarterly*, 21 (1954), p. 103-114.

KLIJN, A. F. J., « In Search of the Original Text of Acts », dans KECK, L. E., MARTYN, J. L. (éditeurs), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Nashville, Abingdon Press, 1966, p. 103-110.

KRODEL, G., « The Holy Spirit, the Holy Catholic Church. Interpretation of Acts 2,1-42 », dans *Dialog*, 23 (1984), p. 97-103.

KURZ, W. S., « Hellenistic Rhetoric in the Christological Proof of Luke-Acts », dans *Catholic Biblical Quarterly*, 42 (1980), p. 171-195.

LAFFERTY, O. J., « Acts 2:13-36 : A Study in Christology », dans *Dunwoodie Review*, 6 (1966), p. 235-253.

LE DÉAUT, R., « Pentecôte et tradition juive », dans *Spiritus*, 2 (1961), p. 127-144.

LEGRAND, L., « The Structure of Acts 2 : The Integral Dimensions of the Charismatic Movement according to Luke », dans *Indian Theological Studies*, 19 (1982), p. 193-209.

LINCOLN, A. T., « Theology and History in the Interpretation of Luke's Pentecost », dans *The Expository Times*, 96 (1985), p. 204-209.

LINDARS, B., *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, London, SCM, 1961, p. 38-59.

LOADER, W. R. G., « Christ at the Right Hand — Ps CX.1 in the New Testament », dans *New Testament Studies*, 24 (1978), p. 199-217.

LÖNING, G., « Das Gottesbild der Apostelgeschichte im Spannungsfeld von Frühjudentum und Fremdreligionen », dans KLAUCK, H.-J. (éditeur), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (Quaestiones disputatae, 138) Freiburg, Heider, 1992, p. 88-117.

LÖVESTAM, E., « Der Rettungsappell in Ag 2,40 », dans *Annual of the Swedish Theological Institute*, 12 (1983), p. 84-92.

MAINVILLE, O., « Jésus et l'Esprit dans l'oeuvre de Luc. Éclairage à partir d'Ac 2,33 », dans *Science et Esprit*, 42 (1990), p. 193-208.

-----, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc* (Héritage et projet, 45), Montréal, Fides, 1991, p. 49-80 ; 247-318.

MANZANERA, M., « *Koinonía* en HCH 2,42 : Notas sobre su interpretación y origen histórico-doctrinal », dans *Estudios Eclesiásticos*, 52 (1977), p. 307-329.

MARSHALL, I. H., « The Significance of Pentecost », dans *Scottish Journal of Theology*, 30 (1977), p. 347-369.

* MATERA, F. J., « Responsibility for the Death of Jesus according to the Acts of the Apostles », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 39 (1990), p. 77-93.

McINTYRE, L. B., « Baptism and Forgiveness in Acts 2:38 », dans *Bibliotheca Sacra*, 153 (1996), p. 53-62.

MENOUD, P. H., « La Pentecôte lucanienne et l'histoire », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 42 (1962), p. 141-147.

METTE, N., « 'Und prophetisch reden werden eure Söhne und Töchter' (Apg 2,17). Firmung als Herausforderung der Gemeinde und Kirche », dans *Diakonia*, 21 (1990), p. 187-190.

MINGUEZ, D., *Pentecostés. Ensayo de Semiótica narrativa en Hch 2* (Analecta Biblica, 75), Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1976.

MOESSNER, D. P., « Two Lords 'at the Right Hand' ? The Psalms and an Intertextual Reading of Peter's Pentecost Speech (Acts 2:14-36) », dans THOMPSON, R. P., PHILLIPS, T. E., (éditeurs), *Literary Studies in Luke-Acts. Essays in Honor of Joseph B. Tyson*, Macon, Mercer University Press, 1998, p. 215-232.

MOULTON, H. K., « 'Jesus... a man approved by God' ? », dans *The Bible Translator*, 30 (1979), p. 344-345.

MUSSNER, F., « In den letzten Tagen (Apg 2,17a) », dans *Biblische Zeitschrift*, 5 (1961), p. 263-265.

OSBURN, C., « The Third Person Imperative in Acts 2:38 », dans *Restoration Quarterly*, 26 (1983), p. 81-84.

O'TOOLE, R. F., « Luke's Understanding of Jesus' Resurrection-Ascension-Exaltation », dans *Biblical Theology Bulletin*, 9 (1979), p. 106-114.

—————, « Acts 2:30 and the Davidic Covenant of Pentecost », dans *Journal of Biblical Literature*, 102 (1983), p. 245-258.

PANIER, L., « Comprenez-vous pourquoi vous comprenez ! Ac 1,15—2,47 », dans *Sémiotique et Bible*, 23 (1981), p. 20-43.

RASCO, E., « La foi au Christ Seigneur, fondement de notre vie (Ac 2,14a.36-41) », dans *Assemblées du Seigneur*, Deuxième série, 25 (1969), p. 6-12.

RASMUSSEN, K. H., « L'écriture de Luc et le discours de Pierre en Ac 2 », dans *Sémiotique et Bible*, 86 (1997), p. 39-47.

REFOULÉ, F., « Le discours de Pierre à l'Assemblée de Jérusalem », dans *Revue Biblique*, 100 (1993), p. 239-251.

REICKE, B. I., « Form und Inhalt der ersten kirchlichen Predigt. Apg. 2,14-41 », dans *Glauben und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg 1—7* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 32), Zürich, Zwingli-Verlag, 1957, p. 35-81.

* RIDDERBOS, H. N., *The Speeches of Peter in the Acts of the Apostles*, London, Tyndale Press, 1962.

RIUS-CAMPS, J., « Las variantes de la Recensión Occidental de los Hechos de los Apóstoles (V) (Hch 2,14-40) », dans *Filología Neotestamentaria*, 8 (1995), p. 63-78.

RODGERS, P. R., « Acts 2:18. καὶ προφητεύουσιν », dans *Journal of Theological Studies*, 38 (1987), p. 95-97.

SABUGAL, S., « '¡Dios lo hizo Señor y Mesías!' (Act 2, 14-41). El primer kérygma anastasiológico de Pedro », dans *Estudio Agustiniano*, 25 (1990), p. 199-213.

SANDT, H. Van de, « The Fate of the Gentiles in Joel and Acts 2. An Intertextual Study », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 66 (1990), p. 56-77.

SAUVAGNAT, B., « Se repentir, être baptisé, recevoir l'Esprit, Actes 2,37ss », dans *Foi et Vie*, 80 (1981), p. 77-89.

SCHMITT, A. von, « Ps 16,8-11 als Zeugnis der Auferstehung in der Apg. », dans *Biblische Zeitschrift*, 17 (1973), p. 229-248.

* SCHMITT, J., « Les discours missionnaires des Actes et l'histoire des traditions prépaoliniennes », dans *Recherches de Science religieuse*, 69 (1981), p. 165-180.

SCHOTT, F. E., « Acts 2:1-21 », dans *Interpretation*, 50 (1996), p. 406-408.

SLOAN, R., « 'Signs and wonders'. A Rhetorical Clue to the Pentecost Discourse », dans *Evangelical Quarterly*, 63 (1991), p. 225-240.

* STANLEY, D., « La prédication primitive, schéma traditionnel », dans *Concilium*, 20 (1966), p. 79-88.

STRAUSS, M. L., *The Davidic Messiah in Luke-Acts. The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 110), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995.

* TANNEHILL, R. C., « The Functions of Peter's Mission Speeches in the Narrative of Acts », dans *New Testament Studies*, 37 (1991), p. 400-414.

TREIER, D. J., « The Fulfillment of Joel 2:28-32 : A Multiple-Lens Approach », dans *Journal of the Evangelical Theological Society*, 40 (1997), p. 13-26.

VAN BAVEL, T. J., « La Pentecôte et le passage du Jésus terrestre au Christ de la prédication » dans BRAND, P. (éditeur), *L'expérience de l'Esprit. Mélanges E. Schillebeeckx* (Le Point théologique, 18), Paris, Beauchesne, 1976, p. 31-46.

VAN DE SANDT, H., « The Fate of the Gentiles in Joel and Acts 2. An Intertextual Study », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 66 (1990), p. 56-77.

VOSS, G., « Zum Herrn und Messias gemacht hat Gott diesen Jesus. (Apg 2,36) », dans *Bibel und Leben* 8 (1967), p. 236-248.

* WILCH, J. R., « Jewish Guilt for the Death of Jesus — anti-Judaism in the Acts of the Apostles », dans *Lutheran Theological Journal*, 18 (1984), p. 49-58.

* ZEHLE, R. F., *Peter's Pentecost Discourse. Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3* (Society of Biblical Literature. Monograph Series, 15), Nashville, Abingdon Press, 1971.

ZERHUSEN, B., « An Overlooked Judean Diglossia in Acts 2 ? », dans *Biblical Theology Bulletin*, 25 (1995), p. 118-130.

Ac 3,11-26 — Discours de Pierre après la guérison de l'infirm.

* BALLARINI, T., « ARCHÊGOS (Acti 3,15 ; 5,31 ; Ebr 2,10 ; 12,2) : autore o condottiero ? », dans *Sacra Doctrina*, 16 (1971), p. 535-551.

BARBI, A., *Il Cristo celeste presente nella Chiesa. Tradizione e Redazione in Atti 3,19-21* (Analecta Biblica, 64), Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1979.

BARRETT, C. K., « Is There a Theological Tendency in Codex Bezae ? », dans BEST, E., WILSON, R. M. (éditeurs), *Text and Interpretation. Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 15-27.

—————, « Faith and Eschatology in Acts 3 », dans GRÄSSER, E., MERK, O. (éditeurs), *Glaube und Eschatologie. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 80. Geburtstag*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1985, p. 1-17.

BAUERNFEIND, O., « Tradition und Komposition in dem Apokatastasisspruch, Apg. 3,20f. », dans BETZ, O., et autres (éditeurs), *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. Festschrift für Otto Michel zum 60. Geburtstag* (Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums, 5), Leiden, E. J. Brill, 1963, p. 13-23.

BAYER, H. F., « Christ-Centered Eschatology in Acts 3:17-26 », dans GREEN, J. B., TURNER, M. (éditeurs), *Jesus of Nazareth, Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Grand Rapids/Carlisle, W. B. Eerdmans/Paternoster Press, 1994, p. 236-250.

BERGER, K., « Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel », dans *New Testament Studies*, 17 (1970-71), p. 391-425.

CARRÓN PÉREZ, J., *El Mesías escondido y su manifestación. Tradición literaria y trasfondo judío de Hch 3,19-26*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1991.

—————, « El significado de ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ en Hch 3,21 », dans *Estudios Bíblicos*, 50 (1992), p. 375-394.

—————, *Jesus el Mesías Manifestado. Tradición literaria y trasfondo judío de Hch 3,19-26* (Studia semitica Novi Testamenti, 2), Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1993.

DAHL, N. A., « The Story of Abraham in Luke-Acts », dans *Jesus in the Memory of the Early Church*, Minneapolis, Augsburg, 1976, p. 66-86.

DAVIES, P. E., « Jesus and the Role of the Prophet », dans *Journal of Biblical Literature*, 64 (1945), p. 241-254.

DE LA POTTERIE, I., « Gesù, 'il capo che conduce alla vita' (At 3,15) », dans *Parola. Spirito e Vita*, 5 (1982), p. 107-126.

DIXON, L. E., « Apokatastasis and the Kingdom of Christ : Will There Be Any Finally Outside », dans *Evangelical Journal*, 10 (1992), p. 65-80.

DOEVE, J. W., « Apokatastasis in Act 3:21, een voorbereiding ? », dans *Vox Theologica*, 18 (1948), p. 165-169.

EPP, E. J., « The 'Ignorance Motif' in Acts and Anti-Judaic Tendencies in Codex Bezae », dans *Harvard Theological Review*, 55 (1962), p. 51-62.

ESCUADERO FREIRE, C., « 'Kata agnoian' (Hch 3,17) : ¿ Disculpa o acusación ? », dans *Communio*, 9 (1976), p. 221-231.

FERRARO, G., « *KAIPOI ANAΨΤΕΕΩΣ* : Annotazioni su Atti 3,20 », dans *Rivista biblica*, 23 (1975), p. 67-78.

HAHN, F., « Das Problem alter christologischer Überlieferungen in der Apostelgeschichte unter besonderer Berücksichtigung von Act 3,19-21 », dans KREMER, J. (éditeur), *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 48), Gembloux, J. Duculot, 1979, p. 129-154.

HAMM, M. D., « Acts 3,12-26. Peter's Speech and the Healing of the Man born Lame », dans *Perspectives in Religious Studies*, 11 (1984), p. 199-217.

-----, « Acts 3:1-10. The Healing of the Temple Beggar as Lukan Theology », dans *Biblica*, 67 (1986), p. 305-319.

HEIMERDINGER, J., « Unintentional Sins in Peter's Speech: Acts 3:12-26 », dans *Revista catalana de teologia*, 20 (1995), p. 269-276.

* HORST, P. W. van der, « Hellenistic Parallels to Acts (Chapters 3 and 4) » dans *Journal for the Study of the New Testament*, 35 (1989), p. 37-46.

* JOHNSTON, G., « Christ as Archegos », dans *New Testament Studies*, 27 (1981), p. 381-385.

JONGE, M. de, « De Apokatastasis pantoon in Hand. 3:21 », dans *Vox Theologica*, 18 (1948), p. 68-71.

JUEL, D., « Hearing Peter's Speech in Acts. Meaning and Truth Interpretation », dans *Word and World*, 12 (1992), p. 43-40.

KILPATRICK, G. D., « Three Problems of New Testament Text », dans *Novum Testamentum*, 21 (1979), p. 289-292.

KURZ, W. S., « Acts 3,19-26 as a Test of the Role of Eschatology in Lukan Christology », dans ACHTEMEIER, P. J., *Society of Biblical Literature 1977. Seminar Papers*, Missoula, Scholars Press, 1977, p. 309-323.

LOHFINK, G., « Christologie und Geschichtsbild in Apg 3,19-21 », dans *Biblische Zeitschrift*, 13 (1969), p. 223-241.

* MARCONI, G., « History as a Hermeneutical Interpretation of the Difference Between Acts 3:1-10 and 4:8-12 », dans O'COLLINS, G., MARCONI, G. (éditeurs), *Luke and Acts*, New York, Paulist Press, 1993, p. 167- 180.

MARTINI, C. M., « L'esclusione dalla comunità del popolo di Dio e il nuovo Israele secondo Atti 3,23 », dans *Analecta Biblica*, 93 (1980), p. 239-258.

MOESSNER, D. P., « Jesus and the 'Wilderness Generations': The Death of the Prophet like Moses according to Luke », dans RICHARDS, K. H. (éditeur), *Society of Biblical Literature 1982. Seminars Paper*, Chico, Scholars Press, 1982, p. 319-340.

-----, « 'The Christ Must Suffer'. New Light on the Jesus-Peter, Stephen, Paul Parallels in Luke-Acts », dans *Novum Testamentum*, 28 (1986), p. 220-256.

MOULE, C. F. D., « The Christology of Acts », dans KECK, L. E., MARTYN, J. L. (éditeurs), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Nashville, Abingdon Press, 1966, p. 159-185.

* MÜLLER, P.-G., *CHRISTOS ARCHÊGOS. Die religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation* (Europäische Hochschulschriften XXIII. Theologie, 28), Bern, H. Lang, 1973, p. 255-258.

OTOOLE, R. F., « Some Observations on ANISTEMI, 'I raise' in Acts 3:22,26 », dans *Science et Esprit*, 31 (1979), p. 85-92.

-----, « Parallels Between Jesus and Moses », dans *Biblical Theology Bulletin*, 20 (1990), p. 22-29.

PARKER, J., *The Concept of apokatastasis in Acts. A Study in Primitive Christian Theology*, Austin, Scholars Press, 1978.

* PANIER, L., « Parcours pour lire les Actes des Apôtres. 2^e partie : les chapitres 3—5 », dans *Sémiotique et Bible*, 29 (1983), p. 11-18.

* RASCO, E., « La gloire de la résurrection et ses fruits. Actes 2,14.22-28 ; 3.13-15.17-19; 5,27b-32.40b-41 », dans *Assemblées du Seigneur*, Deuxième série, 24 (1969), p. 6-14.

RIUS-CAMPS, J., « Cuatro paradigmas del Pentateuco refundidos en los Hechos de Los Apóstoles », dans *Estudios Bíblicos*, 53 (1995), p. 25-54.

-----, « Las variantes de la Recensión Occidental de los Hechos de los Apóstoles (VII) (Hch 3,1-26) » dans *Filología Neotestamentaria*, 9 (1996), p. 61-76.

ROBINSON, J. A. T., « The Most Primitive Christology of All ? », dans *Journal of Theological Studies*, 7 (1956), p. 177-189.

SCHLOSSER, J., « Moïse, serviteur du Kérygme apostolique d'après Ac 3,22-26 », dans *Revue des Sciences religieuses*, 61 (1987), p. 17-31.

SCHMITT, J., « L'Église de Jérusalem ou la 'restauration' d'Israël d'après les cinq premiers chapitres des Actes », dans *Revue des Sciences religieuses*, 27 (1953), p. 209-218.

SCOBIE, C. H. H., « The Use of Source Material in the Speeches of Acts III and VII », dans *New Testament Studies*, 25 (1979), p. 399-421.

* TANNEHILL, R. C., « The Composition of Acts 3—5, Narrative Development and Echo Effect », dans RICHARDS, K. H. (éditeur), *Society of Biblical Literature 1984. Seminar Papers*, Chico, Scholars Press, 1984, p. 217-240.

TEEPLE, H. M., *The Mosaic Eschatological Prophet* (Society of Biblical Literature. Monograph Series, 10), Philadelphia, Society of Biblical Literature, 1957.

TERNANT, P., « Repentez-vous et convertissez-vous (Ac 3,19) », dans *Assemblées du Seigneur 1^{re} série*, 21 (1963), p. 50-79.

VICENT CERNUDA, A., « La condena inopinada de Jesus. I. Pesquisa sobre la identidad de Barrabás », dans *Estudios Bíblicos*, 48 (1990), p. 375-422.

WAARD, J. de, « The Quotation from Deuteronomy in Acts 3,23.23 and the Palestinian Text : Additional Arguments », dans *Biblica*, 52 (1971), p. 537-540.

ZIESLER, J. A., « The Name of Jesus in the Acts of the Apostles », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 4 (1979), p. 28-41.

Ac 4,8-12 — Discours de Pierre et Jean devant le Sanhédrin.

ADINOLFI, M., « 'Obbedire a Dio piuttosto che agli uomini'. La Comunità cristiana e il Sinedrio in Atti 4,1-31 ; 5,17-42 », dans *Rivista Biblica*, 27 (1979), p. 69-93.

* —————, « Il Socrate dell'Apologia platonica e il Pietro di Atti 4-5 di fronte alla libertà religiosa », dans *Antonianum*, 65 (1990), p. 422-441.

BARRETT, C. K., « Salvation proclaimed XII, Acts 4,8-12 », dans *The Expository Times*, 94 (1983), p. 68-71.

BOESAK, A., « In the Name of Jesus (Ac 4:12) », dans *Journal of Theology for Southern Africa*, 52 (1985), p. 49-55.

CERBELAUD, D., « Les versets 'exclusivistes' du Nouveau Testament - Essai de lecture », dans *Théophilyon*, 2 (1997), p. 243-256.

COUNE, M., « Sauvés au nom de Jésus (Ac 4,8-12) », dans *Assemblées du Seigneur*, Première série, 25 (1963), p. 13-18.

FOULKES, I. W., « Two Semantic Problems in the Translation of Acts 4:5-20 », dans *The Bible Translator*, 29 (1978), p. 121-125.

GÓMEZ, J., « Act 4,8-12. Comentario exegético-doctrinal », dans *Cultura Bíblica*, 27 (1970), p. 113-119.

JACOB, E., « La pierre angulaire d'Esaië 28.16 et ses échos néotestamentaires » dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 75 (1995), p. 3-8.

MARCONI, G., « History as a Hermeneutical Interpretation of the Difference Between Acts 3:1-10 and 4:8-12 », dans O'COLLINS, G., MARCONI, G. (éditeurs), *Luke and Acts*, New York, Paulist Press, 1993, p. 167- 180.

RIUS-CAMPS, J., « Las variantes de la Recensión Occidental de los Hechos de los Apóstoles (VIII) (Hch 4,1-22) » dans *Filología Neotestamentaria*, 9 (1996), p. 201-216.

* SABUGAL, S., « Los kerygmas de Pedro ante el Sanedrín judaico (Act 4,8-12 ; 5,29-32). Análisis histórico-tradicional », dans *Estudio Agustiniano*, 25 (1990), p. 3-14.

SCHENKE, L., « Die Kontrastformel Apg 4,10b », dans *Biblische Zeitschrift*, 26 (1982), p. 1-20.

Ac 5,29-32 — Discours de Pierre devant le Sanhédrin et le Grand-Prêtre.

ADINOLFI, M., « 'Obbedire a Dio piuttosto che agli uomini'. La Comunità cristiana e il sinedrio in Atti 4,1-31 ; 5,17-42 », dans *Rivista Biblica*, 27 (1979), p. 69-93.

CALDUCH BENAGES, N., « El término ἄφεσις en los papiros griegos y en el Nuevo Testamento », dans *Revista Catalana de Teologia*, 14 (1989), p. 267-272.

DEHANDSCHUTTER, B., « La persécution des chrétiens dans les Actes des Apôtres », dans KREMER, J. (éditeur), *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 48), Gembloux, J. Duculot, 1979, p. 541-546.

MARTINI, C. M., « L'esclusione dalla comunità del popolo di Dio e il nuovo Israele secondo Atti 3,23 », dans *Biblica*, 50 (1969), p. 1-14.

Ac 10,34-43 — Discours de Pierre chez Corneille

BARBI, A., « Cornelio (At 10,1—11,18) : percorsi per una piena integrazione dei pagani nella chiesa », dans *Ricerche Storico Bibliche*, 8 (1996), p. 277—295.

BARTHES, R., « L'analyse structurale du récit. À propos d'Actes X—XI », dans *Recherches de Science religieuse*, 58 (1970), p. 17-37.

BASSLER, J. M., « Luke and Paul on Impartiality », dans *Biblica*, 66 (1985), p. 546-552.

BURCHARD, C., « A note on 'PHMA in JosAs 17:1 F.; Luke 2:15,17; Acts 10:37 », dans *Novum Testamentum*, 27 (1985), p. 281-295.

CORELL, J. « Actos 10,36 », dans *Estudios Franciscanos*, 76 (1975), p. 101-113.

DAVIES, G. N., « When was Cornelius saved », dans *Reformed Theological Review*, 46 (1987), p. 43-49.

DE LORENZI, L., « 'Iddio non è parziale' At 10,34c », dans *Parola, Spirito e Vita*, 26 (1992), p. 141-174.

DONAHUE, J. E., « The Good News of Peace », dans *The Way*, 22 (1982), p. 88-99.

ERWIN, E., « Acts 10:34-43 » dans *Interpretation*, 49 (1995), p. 179-182.

FENASSE, J.-M., « Pierre et Corneille, le centurion », dans *Bible et Terre sainte*, 41 (1961), p. 4-5.

GLASSER, A. F., « Culture, the Powers and the Spirit (Acts 10,38) », dans *Missiology*, 5 (1977), p. 131-139.

HOUSE, C., « Defilement by Association. Some Insights from the Usage of ΚΟΙΝÓΣ/ΚΟΙΝÓΩ in Acts 10 and 11 », dans *Andrews University Seminary Studies*, 21 (1983), p. 143-153.

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

LODS, M., « Corneille et les trois enseignements d'Actes 10 (note exégétique) », dans *Positions Luthériennes*, 31 (1983), p. 53-60.

LOTZ, D., « Peter's Wider Understanding of God's Will. Acts 10:34-48 », dans *International Review of Mission*, 77 (1988), p. 201-207.

LUKASZ, C., *Evangelizzazione e conflitto: Indagine sulla coerenza letteraria e tematica della pericope di Cornelio (Atti 10,1-11,18)* (Europäische Hochschulschriften XXIII. Theologie, 484), Frankfurt, P. Lang, 1993.

MacDONALD, J. I. H., « Rhetorical Issues and Rhetorical Strategy in Luke 10.25-37 and Acts 10.1-11.18 », dans PORTER, S. E., OLBRICHT T. H. (éditeurs), *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, p. 59-73.

MACKENZIE, R. S., « The Western Text of Acts. Some Lucanisms in selected Sermons », dans *Journal of Biblical Literature*, 104 (1985), p. 637-650.

MATERA, F. J., « Acts 10:34-43 », dans *Interpretation*, 41 (1987), p. 62-66.

MATSON, D. L., *Household Conversion Narratives in Acts. Pattern and Interpretation*, (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 123), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.

NEIRYNCK, F., « Acts 10,36a τὸν λόγον ὄν », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 60 (1984), p. 118-123.

—————, « Le livre des Actes : 6. Ac 10,36-43 et l'Évangile », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 60 (1984), p. 109-117.

O'TOOLE, R. F., « εἰρήνη, an Underlying Theme in Acts 10,34-43 », dans *Biblica*, 77 (1996), p. 461-476.

ORDON, H., « Peter's Catechesis at Caesarea (Acts 10,34-43) », dans *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 33 (1986), p. 101-114.

PANIER, L., « Parcours pour lire les Actes des Apôtres. 4^e partie : les chapitres 11—12 », dans *Sémiotique et Bible*, 32 (1983), p. 27-32.

RIESENFELD, H., « The Text of Acts x.36 », dans BEST, E., WILSON, R. M. (éditeurs), *Text and Interpretation. Studies in the New Testament Presented to Matthew Blak*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 191-194.

SEIFRID, M. A., « Jesus and the Law in Acts », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 30 (1987), p. 39-57.

SCHNEIDER, G., « Die Petrusrede vor Kornelius. Das Verhältnis von Tradition und Komposition in Apg 10,34-43 », dans *Lukas Theologe der Heilsgeschichte. Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk* (Bonner Biblische Beiträge, 59), Bonn, P. H. Verlag, 1985, p. 253-279.

SQUIRES, J. T., « The Function of Acts 8,4—12,25 », dans *New Testament Studies*, 44 (1998), p. 608-617.

STUEHRENBERG, P. F., « The 'God-fearers' in Martin Luther's Translation of Acts », dans *The Sixteenth Century Journal*, 20 (1989), p. 407-415.

TANNEHILL, R. C., « 'Cornelius' and 'Tabitha'. Encounter Luke's Jesus », dans *Interpretation*, 48 (1994), p. 347-356.

TURNER, M., « The Spirit and the Power of Jesus' Miracles in the Lucan Conception », dans *Novum Testamentum*, 33 (1991), p. 124-152.

UNNIK, W. C. van, « The Background and Significance of Acts X 4 and 35 », dans *Sparsa Collecta. The Collected Essays of W. C. van Unnik* (Supplements to Novum Testamentum, 29), volume I, Leiden, E. J. Brill, 1973, p. 213-258.

VILLIERS, P. de, « Exegesis and Proclamation. 'God raised him on the third day and made him manifest... and he commanded us to preach to the People...' (Acts 10,34-40) », dans *Journal of Theology for Southern Africa*, 70 (1990), p. 55-63.

WALL, R. W., « Peter, 'Son' of Jonah. The Conversion of Cornelius in the Context of Canon », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 29 (1987), p. 79-90.

WEISER, A., « Tradition und lukanische Komposition in Apg 10,36-43 », dans *À cause de l'évangile. Mélanges offerts à Dom Jacques Dupont* (Lectio Divina 123), Paris, Cerf, 1985, p. 757-767.

WILCOX, M., « The 'God-Fearers' in Acts — A Reconsideration », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 13 (1981), p. 102-122.

WILCKENS, U., « Kerygma und Evangelium bei Lukas (Beobachtungen zu Acta 10,34-43) », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 49 (1958), p. 223-237.

WITHERUP, R. D., « Cornelius Over and Over and Over Again : 'Functional Redundancy' in the Acts of the Apostles », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 49 (1993), p. 45-66.

V- Narratologie, analyse narrative et caractérisation

Ouvrages généraux

- ADAM, J.-M., *Le récit* (Que sais-je ?, 2149), Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- , *La description* (Que sais-je ?, 2783), Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- , *Le texte narratif. Traité d'analyse paradigmatique et textuelle des récits*, Paris, Nathan, 1994.
- ADAM, J. M., REVAZ, F., *L'analyse des récits* (Mémo, 22), Paris, Seuil, 1996.
- BAL, M., *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto, University of Toronto Press, 1985.
- BARTHES, R., « Introduction à l'analyse structurale des récits », dans R. BARTHES (et autres), *Poétique et récit* (Points), Paris, Seuil, 1977, p. 7-57.
- BRES, J., *La Narrativité* (Champs linguistiques), Louvain-la-Neuve, Duculot, 1994.
- CHATMAN, S., *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca, Cornell University Press, 1978.
- DOCHERTY, T., *Reading (Absent) Character : Towards a Theory of Characterization in Fiction*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- ECO, U., *Lector in fabula ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset, 1985.
- , *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992.
- FORSTER, E. M., *Aspects of the Novel*, New York, Harcourt, Brace & World, 1927 [surtout les pages 67-78].
- GARVEY, J., « Characterization in Narrative », dans *Poetics*, 7 (1978) [surtout les pages 63-78].
- GENETTE, G., *Figures III* (Poétique), Paris, Seuil, 1972 [surtout les pages 62-273].
- , *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil, 1983.
- , *Palimpsestes. La littérature au second degré* (Poétique), Paris, Seuil, 1992.
- GLAUDES, P., REUTER, Y., *Le personnage* (Que sais-je ?, 3290), Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- GREIMAS, A. J., *Sémantique structurale* (Formes sémiotiques), Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- GREIMAS, A. J., COURTÉS, J., *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979.

HALLIWELL, S., « Traditional Greek Conceptions of Character », dans PELLING, C. (éditeur), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

HARVEY, W. J., *Character and the Novel*, Ithaca, Cornell University Press, 1965.

HOCHMAN, B., *Character in Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

ISER, W., *The Implied Reader, Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, Baltimore, Hopkins, 1974.

-----, *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore, J. Hopkins University Press, 1978.

JOUVE, V., *La lecture*, Paris, Hachette, 1993.

KERMODE, F., *The Art of Telling. Essays on Fiction*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

KRISTEVA, J., *Séméiôtikè. Recherche pour une sénanalyse (Tel quel)*, Paris, Seuil, 1969.

MAINGENEAU, D., *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris, Bordas, 1990.

MARTIN, W., *Recent Theories of Narrative*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.

PELLING, C. (éditeur), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

PRINCE, G., *Narratology. The Form and Function of Narrative*, New York, Mouton, 1982.

RICOEUR, P., *Temps et récit*, 3 tomes, Paris, Seuil, 1983, 1984, 1985.

-----, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

SCHOLES, R., KELLOGG, R., *The Nature of Narrative*, New York, Oxford University Press, 1966.

STERNBERG, M., *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction*, Baltimore, Hopkins, 1978.

TOMACHEVSKI, B., « Thématique », dans TODOROV, T., *Théorie de la littérature (Tel Quel)*, Paris, Seuil, 1965.

WEINSHEIMER, J., « Theory of Character : Emma », dans *Poetics Today*, 1-2 (1979), p. 185-211.

Ouvrages portant sur l'Écriture

ALETTI, J.-N., « Mort de Jésus et théorie du récit », dans *Recherches de Science religieuse*, 73 (1985), p. 147-160.

—————, *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1989.

—————, *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1996.

ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981.

BAR-EFRAT, S., *Narrative Art in the Bible* (Bible and Literature Series, 17), Sheffield, Almond, 1989.

BERLIN, A., *Poetics and Interpretation of Biblical Narratives* (Bible and Literature Series, 9), Sheffield, Almond Press, 1983.

BONNEAU, N., « The Illusion of Immediacy. A Narrative-Critical Exploration of the Bible's Predilection for Direct Discourse », dans *Theoforum*, 31 (2000), p. 131-151.

BRAWLEY, R. L., « Characterization : God and Jesus », dans *Centering on God: Method and Message in Luke-Acts*. (Literary Currents in Biblical Interpretation), Louisville, Westminster / John Knox Press, 1990, p. 107-138.

BRAWLEY, R. L., « Characterization of Peter and Paul », dans *Centering on God: Method and Message in Luke-Acts*. (Literary Currents in Biblical Interpretation), Louisville, Westminster / John Knox Press, 1990, p. 139-158.

BÜHLER, P., « L'interprète interprété », dans BÜHLER, P., KARAKASH, C. (éditeurs), *Quand interpréter c'est changer* (Lieux théologiques, 28), Genève, Labor et Fides, 1995, p. 237-262.

BÜHLER, P., HABERMACHER, J.-F. (éditeurs), *La narration. Quand le récit devient communication* (Lieux théologiques, 12), Genève, Labor et Fides, 1988.

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église* (L'Église aux quatre vents), Montréal, Fides, 1994, p. 27-30.

DARR, J. A., *Glorified in the Presence of Kings : A Literary-Critical Study of Herod the Tetrarch in Luke-Acts*, Ph.D. dissertation, Vanderbilt University, 1986.

—————, *On Character Building : the Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts* (Literary Currents in Biblical Interpretation), Louisville, Westminster/John Knox Press, 1992.

—————, « Discerning the Lukan Voice : the Narrator as Character in Luke-Acts », dans LOVERING, E. H. (éditeur), *Society of Biblical Literature 1992. Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press, 1992, p. 255-265.

—————, « Narrator as Character : Mapping a Reader Oriented-Approach to Narration in Luke-Acts », dans *Semeia*, 63 (1993), p. 43-60.

DAWSEY, J. M., « What's in a Name ? Characterization in Luke », dans *Biblical Theology Bulletin*, 16 (1986), p. 143-147.

DUMAIS, M., « La critique narrative », dans DUHAIME, J., MAINVILLE, O. (éditeurs), *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible*, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 189-199.

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

GOWLER, D. B., « Characterization in Luke. A Socio-Narratological Approach », dans *Biblical Theology Bulletin*, 19 (1989), p. 54-62.

—————, *Host, Guest, Enemy and Friend : Portraits of the Pharisees in Luke and Acts* (Emory Studies in Early Christianity, 2), New York, Peter Lang, 1991.

GUNN, D. M., « Narrative Criticism », dans HAYNES, S. R., MCKENZIE, S. L. (éditeurs), *To Each Its Own Meaning : An Introduction to Biblical Criticisms and their Application*, Louisville, Westminster / John Knox, 1999, p. 197-219.

KEEGAN, T. J., *Interpreting the Bible. A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics*, New York, Paulist Press, 1985 [surtout les pages 73-109].

KERMODE, F., *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.

KURZ, W. S., « Narrative Approaches to Luke-Acts », dans *Biblica*, 68 (1987), p. 195-220.

—————, *Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical Narrative*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1993.

LONGMAN III, T., *Literary Approaches to Biblical Interpretation*, Grand Rapids, Zondervan, 1987.

MALBON, E. S., McKNIGHT, E. 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.

MARGUERAT, D., *Le Dieu des premiers chrétiens* (Essais bibliques, 16), Genève, Labor et Fides, 1993, p. 147-163.

—————, « Entrer dans le monde du récit », dans *Bulletin d'information biblique*, 42 (1994), p. 8-12.

—————, « L'analyse narrative. Mode d'emploi », dans *Bulletin d'information biblique*, 44 (1995), p. 3-11.

—————, « Saul's Conversion (Acts 9:22-36) and the Multiplication of Narrative in Acts », dans TUCKETT, C. M. (éditeur), *Luke Literary Achievement* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 116), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 127-155.

—————, « Entrer dans le monde du récit. Une présentation de l'analyse narrative », dans *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 59 (1996), p. 1-17.

MARGUERAT, D., BOURQUIN, Y., *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative* (Pour comprendre), Paris/Genève/Montréal, Cerf/Labor et Fides/Novalis, 1998.

McKNIGHT, E., *The Bible and the Reader. An Introduction to Literary Criticism*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.

MOORE, S. D., *Literary Criticism and the Gospels. The Theoretical Challenge*, New Haven, Yale University Press, 1989.

MORGAN, R., BARTON, J., *Biblical Interpretation*, Oxford, University Press, 1988, p. 15-26.

NIEHOFF, M., « Do Biblical Characters Talk to Themselves ? Narrative Modes of Representing Inner Speech in Early Biblical Fiction », dans *Journal of Biblical Literature*, 111 (1992), p. 577-595.

PETERSEN, N. R., *Literary Criticism for New Testament Critics* (Guides to Biblical Scholarship), Philadelphia, Fortress Press, 1978.

POLAND, L. M., *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics. A Critique of Formalist Approaches*, Chico, Scholars Press, 1985.

POWELL, M. A., *What is Narrative Criticism ?* (Guide to Biblical Scholarship. New Testament Series), Minneapolis, Fortress Press, 1990.

RICOEUR, P., « Nommer Dieu », dans *Études théologiques et religieuses*, 52 (1977), p. 489-508.

RIVA, F., « L'esegesi narrativa : dimensioni ermeneutiche », dans *Rivista Biblica*, 37 (1989), p. 129-160.

SHEELEY, S. M., « Narrative Asides and Narrative Authority in Luke-Acts », dans *Biblical Theology Bulletin*, 18 (1988), p. 102-107.

-----, *Narrative Asides in Luke-Acts* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 72), Sheffield, JSOT Press, 1992.

SHEPHERD, W. H., *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts* (Society of Biblical Literature. Dissertation Series, 147), Atlanta, Scholars Press, 1994.

SKA, J.-L., *'Our Fathers Have Told Us'. An Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Subsidia biblica, 13), Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990.

-----, « La 'nouvelle critique' et l'exégèse anglo-saxonne », dans *Recherches de Science religieuse*, 80 (1992), p. 29-53.

-----, « La narrativité et l'exégèse biblique », dans *La Foi et le Temps*, 23 (1993), p. 197-210.

TANNEHILL, R. C., *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume One : The Gospel According to Luke ; Volume Two : The Acts of the Apostles* (Foundation and Facets), Minneapolis, Fortress Press, 1986.

ZUMSTEIN, « Critique historique et critique narrative », dans *Miettes exégétiques* (Le Monde de la Bible, 25), Genève, Labor et Fides, 1991, p. 51-62.