

Chapitre III « Pragmatique de la réception »

Πως ουν επικαλεσονται εις ον ουκ επιστευσαν ;
Πως δε επιστευσαν ου ουκ ηκουσαν ;
Πως δε ακουσωσιν χωρις κηρυσσοντος ;
Πως δε κηρυξωσιν εαν μη αποσταλωσιν ;
Rm 10,14-15¹

Les éléments structurels de la composition des *Actes* – narration, discours et citations - orientent la lecture de l'œuvre, tendent à persuader du caractère illimité de l'évangélisation et appellent à la prise en charge de la diaconie de la parole² dans le futur. Narration et discours proposent aussi aux lecteurs une formation aux compétences requises par le modèle paulinien de ce ministère.

Comment (πως ;), cependant, passe-t-on de la lecture des *Actes* à l'annonce de la parole de Dieu³ ? L'œuvre est-elle cohérente avec son propos et spécifie-t-elle les conditions instituant susceptibles d'assurer la continuité d'une histoire prophétique ? A l'instar de la citation de la lettre de Paul aux Romains que nous avons placée en exergue de ce chapitre, il nous faut à présent remonter le cours d'un processus qui, de l'écoute à l'apostolat, enchaîne des conditions successivement nécessaires.

Pour ce faire, nous commencerons par décrire les scénarios de réception de la parole et de son ministère que les *Actes* racontent, ainsi que leur enjeu. Nous verrons ensuite que la possibilité de ces réceptions repose sur une théologie implicite des médiations de la parole de Dieu. Nous instruirons enfin la question de la réception du texte.

1. Réception de la parole et de son ministère

Dans le chapitre précédent, les compétences requises pour la pratique de l'apostolat ont été discernées. Mais *comment* devient-on « envoyé » et reçoit-on cette

¹ « Comment l'invoqueraient-ils donc, sans avoir cru en lui ? Et comment croiraient-ils en lui, sans avoir écouté ? Et comment écouteraient-ils, si personne ne proclame ? Et comment proclamer, sans être envoyé ? »

² διακονειν τον λογον του Θεου / η διακονια του λογου : Ac 6,2.4.

³ Ελαλουν τον λογον του Θεου / κατηγγελλον τον λογον του Θεου : Ac 4,31 ; 13,5.

charge ? Nous allons essayer de montrer que les *Actes* fournissent non seulement un modèle pour l'action mais aussi une pragmatique de la réception, des scénarios d'événements (πραγματα : Lc 1,1) permettant l'accueil de la parole et de son ministère.

1.1. Scénarios de réception des discours

A maintes reprises, les orateurs des *Actes* invitent leurs auditoires à exercer leur capacité à écouter¹. Il est certes utile de rendre et de maintenir les auditeurs attentifs au discours². Mais, au-delà de cet aspect technique, l'insistance oratoire sur l'importance de l'écoute relève plutôt d'une problématique générale de l'œuvre. Les *Actes*, en effet, qualifient positivement un certain mode de réception des discours car celui-ci conditionne les réactions favorables de l'auditoire³ et l'acquisition de nouvelles compétences.

La mention de l'acte d'écouter suit fréquemment les différents discours et fait partie des formules rédactionnelles de leur fermeture⁴. Pour autant, ceux qui « écoutent » ne réagissent pas toujours favorablement. Une partition s'opère, dans le texte, entre ceux qui écoutent et reçoivent le discours et ceux qui écoutent et ne l'accueillent pas⁵. Pour compléter les analyses précédentes à ce propos, il convient de détailler la variété des scénarios de réception des auditoires, selon qu'ils constituent des succès ou des échecs⁶.

Les délibérations d'assemblées « chrétiennes » produisent des réactions unanimes de l'auditoire des discours. Des décisions sont prises d'un commun accord, et cette unanimité s'exprime également par la mention d'une prière collective :

On en présenta deux, Joseph appelé Barsabbas, surnommé Justus, et Matthias. Et, priant, ils dirent : « Toi, Seigneur, qui connaît les cœurs de tous... » (Ac 1,23-24)

Et, disant cela, [Paul] avec eux tous se mit à genoux et pria. (Ac 20,36)

Le consensus est ainsi traduit textuellement par un effet de « parole communautaire », un acte collectif d'énonciation rapporté en style direct ou indirect. De plus, la réception favorable des discours dans ce contexte implique toujours une adhésion à la continuité proposée du ministère apostolique. Dans les exemples ci-dessous, Paul va poursuivre son

¹ Deuxième partie, Ch. I, § 2.2.2.2., pp. 121-122.

² V. ARISTOTE, *Rhétorique*, Livre III, Ch. 14, 1415b, p. 81.

³ Deuxième partie, Ch. III, § 1.2., pp. 135-138.

⁴ Première partie, Ch. II, § 2.1., pp. 35-37.

⁵ « Car ils n'accueilleront (παραδεχονται) pas ton témoignage à mon sujet » (Ac 22,18). Sur la partition des auditoires des discours, v. Deuxième partie, Ch. III, § 1.2., pp. 135-138.

⁶ Nous n'abordons ici que les discours relevant du genre délibératif, qui visent en propre l'action future.

service et témoignage malgré les épreuves qui l'attendent, l'Église à Jérusalem choisit de ne pas faire obstacle à l'évangélisation des nations et l'assemblée des frères remplace Judas dans le « service et apostolat » (Ac 1,25) du témoignage de la résurrection :

[**Discours**] Mon but, c'est de mener à bien ma course et le service que le Seigneur Jésus m'a confié : rendre témoignage à l'évangile de la grâce de Dieu.

[**Narration**] Tout le monde éclata alors en sanglots et se jeta au coup de Paul pour l'embrasser – leur tristesse venait surtout de la phrase où il avait dit qu'ils ne devaient plus revoir son visage -, puis on l'accompagna jusqu'au bateau. (Ac 20,24.37-38)

[**Discours**] Je suis donc d'avis de ne pas accumuler les obstacles devant ceux des païens qui se tournent vers Dieu.

[**Narration**] D'accord avec toute l'Église, les apôtres et les anciens décidèrent alors de choisir dans leurs rangs des délégués qu'ils enverraient à Antioche avec Paul et Barnabé. (Ac 15,19.22)

[**Discours**] Il faut donc que l'un d'entre eux devienne avec nous témoin de sa résurrection.

[**Narration**] On les tira au sort et le sort tomba sur Matthias qui fut dès lors adjoint aux onze apôtres. (Ac 1,22.26)

Les scénarios narratifs de réception des discours en assemblées, au-delà du *pathos* suscité qui se traduit par une action verbale collective, organisent donc la poursuite et la succession du ministère du témoignage en racontant le départ, la délégation et le choix de ministres.

Les discours auprès de publics qui ne sont pas encore acquis à la foi vont, quant à eux, recevoir des accueils variés. Examinons successivement le cas d'un succès global représenté par une conversion massive, puis le cas d'une réussite partielle marquée par l'adhésion de foi d'une fraction de l'auditoire et enfin la part d'échec de ces scénarios.

Lorsque des destinataires de l'annonce accueillent unanimement la parole, nous trouvons toujours la mention, dans un ordre cependant variable¹, du don de l'Esprit Saint, de la réception du baptême, d'actes de langage collectifs sous la forme de prières :

Pierre leur répondit : « Convertissez-vous ! Que chacun reçoive le **baptême** au nom de Jésus-Christ pour le pardon de ses péchés, et vous recevrez le don du **Saint Esprit**. » [...] Ceux qui **accueillirent** (αποδεξαμενοι) **sa parole** furent baptisés et il eut environ trois mille personnes ce jour-là qui se joignirent à eux. [...] **Ils louaient Dieu** et trouvaient grâce (χαριτιν) auprès du peuple tout entier. (Ac 2,38.41.47)

Pierre exposait encore ces événements quant **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, le don de l'Esprit Saint était maintenant répandu ! Ils entendaient en effet ces gens **parler en langues** et **célébrer la grandeur de Dieu**. Pierre alors reprit la parole : « Quelqu'un pourrait-il empêcher de **baptiser** par l'eau ces gens qui, tout comme nous, ont reçu l'Esprit Saint ? ». (Ac 10,44-47)

¹ Sur cette variabilité, v. *infra*, § 3.1.

L'*accueil* de la parole entraîne donc une agrégation au corps des disciples et la constitution de nouvelles assemblées, marquées par la réception de l'Esprit et du baptême et par la capacité d'une prise de parole communautaire adressée à Dieu.

La réception du discours par une fraction de l'auditoire amène également l'acquisition de cette dernière capacité. N'est-elle pas le signe d'une appartenance instituée à un même corps social¹ ?

A ces mots, les païens, tout joyeux, **glorifiaient la parole du Seigneur** et tous ceux qui se trouvaient destinés à la vie éternelle **devinrent croyants**. La parole du Seigneur gagnait toute la contrée. Mais les Juifs jetèrent l'agitation parmi les femmes de haut rang qui adoraient Dieu ainsi que parmi les notables de la ville. Ils provoquèrent une persécution contre Paul et Barnabé et les chassèrent de leur territoire.

(Ac 13,48-50)

Dans le cas que nous venons de citer, la partition de l'auditoire s'effectue entre Juifs et membres des nations. Si nous ne trouvons pas d'exemple de rejet total de l'annonce, son succès peut être cependant très relatif : à Athènes, ceux qui deviennent croyants se réduisent à quelques individus ! Ils sont en nombre insuffisant, semble-t-il, pour former une nouvelle communauté. Seuls deux noms propres sont en effet mentionnés :

Au mot de résurrection des morts, les uns se moquaient, d'autres déclarèrent :
Nous t'entendrons là-dessus une autre fois.

C'est ainsi que Paul les quitta. Certains pourtant s'étaient attachés à lui et étaient devenus croyants : parmi eux il y avait Denys l'Aréopagite, une femme nommée Damaris, et d'autres encore. (Ac 17,32-34)

Inversement à l'accueil de la parole, les scénarios d'échec correspondent en partie à une dérégulation de l'échange verbal, imputée à ceux qui rejettent le discours² et caractérisée par le procédé de son interruption³. On n'écoute pas jusqu'au bout celui qui parle :

Au mot de « résurrection des morts », les uns se moquaient... (Ac 17,22)

Pierre et Jean parlaient encore au peuple quand les prêtres, le commandant du Temple et les Sadducéens les abordèrent. Ils étaient excédés de les voir instruire le peuple et annoncer, dans le cas de Jésus, la résurrection des morts. Ils les firent appréhender et mettre en prison jusqu'au lendemain, car le soir était déjà venu. (Ac 4,1-3)

Quelles que soient les causes profondes du rejet (nous en avons exposé auparavant quelques unes⁴), celui-ci s'interprète dans une des lignes conductrices de la narration qui voit l'opposition et les persécutions envers les apôtres s'amplifier et culminer dans la passion de Paul. Le succès de la réception des discours, au contraire, organise le

¹ V. Chapitre précédent, § 2.1.

² Sur les dérégulations des tours de parole, v. Chapitre précédent, § 1.1.

³ V. Première partie, Ch. II, § 2.2., pp. 37-38.

⁴ V. par exemple Deuxième partie, Ch. I, § 2.1.3., pp. 103-108 et Ch. III, § 1.1., pp. 133-135.

déploiement de la croissance de la parole, c'est-à-dire tout à la fois l'agrégation de nouveaux disciples et la fondation de communautés nouvelles, la multiplication de la capacité de prendre la parole – les destinataires des discours, à leur tour, posent des actes d'énonciation -, et la poursuite du ministère du témoignage.

1.2. Conditions de réception du ministère de la parole

Nous avons déjà mis en valeur le fait que les orateurs, avant de prononcer un discours, ont écouté leurs auditoires¹. Leur *compétence experte* est fondamentalement celle de l'écoute et du dialogue. De plus, nous venons de voir que c'est en écoutant et en accueillant la parole annoncée par d'autres que de nouveaux acteurs de la narration sont bénéficiaires du don de l'Esprit et se mettent à parler². Nous sommes donc conduits à rechercher les conditions d'*institution* des ministres de l'annonce dans le même registre, celui de la réception de la parole et de l'Esprit.

Considérons d'abord l'itinéraire de Paul. Saul, sitôt converti, ne tarde pas « à proclamer dans les synagogues que Jésus est le Fils de Dieu » (Ac 9,20). Que s'est-il passé, pour que celui qui « s'acharnait contre ceux qui invoquent ce nom » (Ac 9,21) devienne annonciateur ? La première étape de cette évolution est d'abord celle de tout croyant : Saul fait l'expérience de la résurrection de Jésus, entend sa parole, puis reçoit l'Esprit Saint et le baptême par la médiation d'un disciple « envoyé » par le Seigneur :

Tombant à terre, il **entendit** (ηκουσεν) une voix qui lui disait : « Saoul, Saoul, pourquoi me persécuter ? - Qui es-tu Seigneur ? demanda-t-il. – Je suis Jésus, c'est moi que tu persécutes » [...]. Ananias partit, entra dans la maison, imposa les mains [à Saul] et dit : « Saoul, mon frère, c'est le Seigneur qui m'**envoie** (απεσταλκεν) – ce Jésus qui t'est apparu sur la route que tu suivais -, afin que tu retrouves la vue et que tu sois **rempli d'Esprit Saint**. » Des sortes de membranes lui tombèrent aussitôt des yeux et il retrouva la vue. Il reçut alors le **baptême** [...]. Il passa quelques jours avec les disciples de Damas, et il ne tarda pas à **proclamer** (εκηρυσσεν) dans les synagogues que Jésus est le Fils de Dieu. (Ac 9,4-5.17-20)

Dans un deuxième temps, la conversion de Saul se traduit aussi par le fait de « proclamer », action verbale que nous savons être propre à Jésus de Nazareth, puis à ses témoins choisis³. Saul exerce donc déjà une fonction d'annonce mais il faut encore que,

¹ *Supra*, Ch. II, § 1.2., pp. 182-185.

² Les membres de la Maison de Corneille « parlent en langues » (λαλουντων γλωσσαις : Ac 10,46), comme le font les récepteurs de l'Esprit à la Pentecôte (λαλειν ετεραις γλωσσαις : Ac 2,4).

³ Sur les parallélismes du vocabulaire de l'évangélisation, et en particulier l'emploi du verbe « proclamer », entre Lc 4,16-30 et Ac 10,34-43, v. *supra*, Ch. I, § 3.1.

grâce à la médiation de Barnabé, il soit introduit auprès du groupe initial des apôtres à Jérusalem :

Arrivé à Jérusalem, Saul essayait de s'agréger aux disciples, mais tous avaient peur de lui, n'arrivant pas à le croire vraiment disciple. Barnabé le prit alors avec lui, **l'introduisit auprès des apôtres** et leur **raconta** (διηγησατο) comment, sur la route, **il avait vu** (ειδεν) **le Seigneur qui lui avait parlé** (ελαλησεν), et comment, à Damas, il **s'était exprimé avec assurance** au nom de Jésus. Dès lors Saul allait et venait **avec eux** dans Jérusalem, **s'exprimant avec assurance** au nom du Seigneur. (Ac 9,26-28)

Les éléments de la narration prêtée à Barnabé en faveur de la reconnaissance du ministère de Saul ne pas différents de ceux du narrateur des *Actes* lorsqu'il raconte la conversion de Saul (Ac 9,1-22) : la vision et l'écoute du Ressuscité ainsi que la capacité à s'exprimer. La rencontre de Jérusalem n'ajoute en fait que l'authentification implicite de ces événements par le groupe des apôtres. Saul peut désormais faire corps de mouvement avec eux et continuer à s'exprimer avec assurance. De même, dans la suite du texte des *Actes*, Saul sera envoyé en mission après qu'un autre groupe, celui des prophètes et didascales de l'Église d'Antioche, aura discerné un appel de l'Esprit Saint :

Il y avait à Antioche, dans l'Église du lieu, des prophètes et des didascales [...]. Un jour qu'ils célébraient le culte du Seigneur et qu'ils jeûnaient, l'Esprit Saint dit : « Réservez-moi donc Barnabé et Saul pour l'œuvre à laquelle je les ai appelés. » Alors, après avoir jeûné, prié, et leur avoir imposé les mains, ils leur donnèrent congé. Se trouvant ainsi **envoyés** (εκπεμφθεντες) **par l'Esprit Saint**, Barnabé et Saul descendirent à Séleucie... (Ac 13,1-4)

La qualité d'apôtre se reçoit donc bien du Ressuscité et de l'Esprit, mais à la condition d'une reconnaissance par ceux qui exercent déjà un rôle institutionnel dans une Église. Le groupe des apôtres de Jérusalem se trouve ainsi à la source de ce processus : ils ont reçu Saul parmi eux (Ac 9,28) et l'Église de Jérusalem avait « envoyé » Barnabé à Antioche (Ac 11,22).

Comment ce groupe initial a-t-il été lui-même constitué dans le ministère de la parole ? – A l'issue d'événements instituants identiques, c'est-à-dire d'une part l'accueil de la résurrection et du don de l'Esprit destinés à tout croyant et, d'autre part, la réception d'un envoi qui les instituent comme « témoins » :

C'est [aux apôtres] que [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** (οπανομενος) **d'eux et leur avait parlé** (λεγων) du Règne de Dieu. [...] [Jésus leur dit] : « Vous allez recevoir une puissance, celle du **Saint Esprit**, qui viendra sur vous ; vous serez alors mes **témoins** (μαρτυρες) à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'à l'extrémité de la terre ». (Ac 1,3.7)

Dieu a ressuscité [Jésus] le troisième jour, et il lui a donné de manifester sa présence, non pas au peuple en général, mais bien à des **témoins** nommés auparavant par Dieu, à nous qui avons mangé et bu avec lui **après sa résurrection** d'entre les morts. Enfin, **il nous a prescrit de proclamer** (κηρυξαι) au peuple et de porter ce témoignage : c'est lui que Dieu a désigné comme juge des vivants et des morts. (Ac 10,40-42)

A son commencement, le ministère du témoignage de la résurrection est donc provoqué par la réception de l'envoi du Ressuscité et de l'Esprit Saint. Après le groupe initial des apôtres et à partir de Paul, il n'est pas d'autre qualification requise¹ si ce n'est la reconnaissance de ces mêmes événements instituants par un corps institué ou par ses délégués. En effet, au cours des exemples cités, nous avons vu Ananias, Barnabé, les prophètes et didascales de l'assemblée d'Antioche et les apôtres de Jérusalem permettre la mission de Saul.

Paul devient ainsi le premier « modèle » d'une génération nouvelle de ministres. S'il est peu qualifié d'« apôtre » (Ac 14,4.5), c'est en raison d'une différence maintenue entre le mode d'institution des premiers « témoins de la résurrection » qui furent aussi, au début, témoins oculaires de la vie de Jésus (les « apôtres ») et l'acquisition de ce même ministère par ceux qui le reçoivent ensuite. L'auteur des *Actes* raconte et fait raconter la conversion de Paul en répétant le scénario et le vocabulaire de l'institution des premiers apôtres : il s'agit bien d'un même ministère. Il y ajoute d'autres événements et établit ainsi les conditions désormais permanentes de la *transmission* du service de la parole :

« Je suis Jésus, c'est moi que tu persécutes. Mais relève-toi, debout sur tes pieds ! Voici pourquoi en effet **je te suis apparu** (ωφθην) : je t'ai destiné (προχειρισασθαι) à être **serviteur** (υπηρετην) et **témoin** (μαρτυρα) de la vision où tu viens de me voir, ainsi que des visions où je t'apparaîtrai encore. Je te délivre déjà du peuple et des nations vers qui je t'**envoie** (αποστελλω)... » (Ac 26,15-16)

Comme nous l'ont **transmis** (παρεδοσαν) ceux qui furent au début témoins oculaires et qui sont devenus **serviteurs** de la parole (υπηρεται γενομενοι του λογου). (Lc 1,2)

Le ministère du témoignage n'est donc pas auto-institué. D'une part, il est reçu du Ressuscité et de l'Esprit et il demande, après le groupe apostolique initial, à être authentifié par des interventions institutionnelles. D'autre part, cette reconnaissance intervient après que quelqu'un est devenu croyant. Or, devenir disciple par la foi en la résurrection et le don de l'Esprit se reçoit également de l'action d'autres ministres qui proclament la parole.

La fonction institutionnelle de la diaconie de la parole, selon les *Actes*, assure ainsi sa propre perpétuation : des ministres annoncent la parole ; en les écoutant, leurs auditoires croient en la résurrection, reçoivent l'Esprit et se mettent à parler ; dans cette expérience

¹ Le rédacteur des Actes place avec soin le choix de Matthias pour remplacer Judas avant la Pentecôte. Après cet événement, il n'est plus nécessaire que de nouveaux « témoins » aient été auparavant contemporains de Jésus.

de la résurrection et du don de l'Esprit, certains entendent un envoi qui demande à être authentifié par des médiations ecclésiales ; ils deviennent alors témoins à leur tour. L'exercice de la proclamation de la parole produit de nouveaux proclamateurs.

La *pratique experte* de l'apostolat racontée dans les *Actes* se fonde ainsi sur un *modèle de la réception*, un scénario répétitif d'événements qui lie intimement les choix divins et ceux des médiations ecclésiales. Ce modèle pragmatique définit des conditions permanentes de transmission de la fonction apostolique : l'envoi par le Ressuscité et le don de l'Esprit s'accueillent identiquement au cours de l'histoire ; ceux qui ont été déjà institués ministres de la parole peuvent recevoir de nouveaux témoins dans leur corps.

1.3. Enjeu de la réception

Les scénarios d'accueil des discours et du ministère de la parole, en insistant sur la dimension fondatrice de la réception, traduisent un double enjeu. Certes, ils fondent la pratique sur la réception : l'écoute de la parole et de ses ministres engendre la capacité d'agir et de parler. Mais, plus fondamentalement, ils relèvent du caractère particulier de ce mode d'adhésion qu'est la foi : l'acte de foi présuppose une liberté de réponse ; de l'acte de foi découle rien moins que le salut.

La partition des récepteurs d'un même discours entre ceux qui deviennent croyants et ceux qui ne le deviennent pas nous avait déjà fait évoquer l'importance des réactions variables de l'auditoire¹. Réussite ou échec de l'annonce ne sont pas les résultats automatiques de techniques oratoires plus ou moins performantes et ne sont pas non plus imputables aux seuls orateurs. Réussite ou échec de l'annonce dépendent *aussi* de la liberté de ses destinataires. Il ne s'agit pas seulement d'intégrer ainsi l'éventualité d'un échec du modèle rhétorique proposé². Si la construction des dispositions³ libres de l'auditoire est un des éléments nécessaires des discours, c'est parce que le risque pris de remettre le succès du discours à la libre adhésion des interlocuteurs est la seule possibilité pour susciter leur réponse attendue, la foi. « La foi, par conséquent, vient de l'écoute » :

Comment croiraient-ils, sans avoir écouté ? [...] La foi, par conséquent, vient de l'écoute. (Rm 10,14.17).

¹ Deuxième partie, Ch. III, § 1., pp. 133-138.

² Le rejet de la parole des témoins est également, dans les Actes, interprété grâce à l'Écriture dans la ligne du rejet des prophètes (v. Deuxième partie, Ch. I, § 2.1.2., pp. 99-100).

³ Deuxième partie, Ch. I, § 2.2.2., pp. 118-125.

Beaucoup, parmi les auditeurs de la parole, crurent. (Ac 4,4)
(πολλοι δε των ακουσαντων τον λογον επιστευσαν)

A l'inverse de démonstrations, d'injonctions ou d'affirmations, le discours persuasif, déployant ses moyens de persuasion (*pisteis*) dont fait partie la capacité de l'auditoire, est seul de nature à permettre l'acte de foi (*pistis*) qui présuppose une liberté de réponse.

De plus, l'acte de foi entraîne des conséquences. D'une part, nous savons que la conversion des mentalités et des œuvres lui sont liées¹. La réception du discours rhétorique entraîne des actes parce que la foi est une réponse qui engage la personne et la transforme. D'autre part, le salut et la rémission des péchés se reçoivent par la foi :

Tous les prophètes rendent témoignage [à Jésus] : par son nom, la rémission des péchés est reçue (λαβειν) par tous ceux qui croient en lui (παντα τον πιστευοντα). (Ac 10,43)

Frères, vous savez que, dès les premiers jours et parmi vous, Dieu a choisi de faire entendre par ma bouche la parole de l'évangile aux nations, et elles crurent (ακουσαι τα εθνη τον λογον του ευαγγελιου και πιστευσαι). Dieu, qui connaît les cœurs, leur a rendu témoignage, en leur donnant l'Esprit Saint tout comme à nous. Sans faire de différence entre elles et nous, c'est par la foi (τη πιστει) qu'il a purifié leur cœur. [...] Encore une fois, c'est par la grâce (δια της χαριτος) du Seigneur Jésus que nous croyons être sauvés (πιστευομεν σωθηναι) , exactement comme eux ! (Ac 15,7-9.11)

Ainsi, les modèles rhétoriques de l'action et de la réception dans les *Actes* sont fondés sur une théologie de la grâce dont découle une *sotériologie*². C'est en raison du don gracieux de Dieu qui sauve et justifie par la foi que s'interprète le primat de la réception. Dans l'intérêt des auditeurs, les orateurs bienveillants visent leur réception croyante des discours, condition de leur salut. Ces mêmes orateurs ont également reçu gratuitement. Leur « évangile » ne peut donc être que celui de la grâce et de la liberté.

Compétences et transmission apostoliques trouvent ici leur articulation : la pratique de l'évangélisation, la fonction ministérielle et jusqu'aux techniques oratoires sont les conséquences d'une nécessaire disposition de l'homme, qu'il parle ou qu'il écoute, à recevoir l'action gracieuse de Dieu et à en répondre librement par ses actes.

2. Conditions de médiation de la parole de Dieu

Nous venons de décrire des *modèles de réception* des discours par ceux qui deviennent croyants, du ministère de la parole par ceux qui deviennent témoins, des

¹ Idem.

² En théologie, la sotériologie est le discours concernant le salut.

interventions de Dieu, du Seigneur Jésus et de l'Esprit par les uns et les autres. Des conditions permanentes de la croissance de la parole de Dieu sont donc établies. La possibilité de mettre en pratique l'enseignement des *Actes* dans la diversité des lieux et des temps repose ainsi, en fait, sur une théorie implicite des médiations nécessaires et permanentes de la parole de Dieu.

2.1. Parole de Dieu, paroles d'hommes

Si le service et l'annonce de la parole de Dieu sont présentés dans les *Actes* comme une fonction, l'avènement de la parole de Dieu ne se produit, quant à lui, qu'à la suite de la réception favorable d'actes de langage momentanés. Citons les conséquences des discours de Pierre chez Corneille et de Paul dans la synagogue d'Antioche de Pisidie :

Les apôtres et les frères établis en Judée avaient entendu dire (ηκουσαν) que les nations, à leur tour, venaient de **recevoir la parole de Dieu** (εδεξαντο τον λογον του Θεου). (Ac 11,1)

Le sabbat venu, presque toute la ville s'était rassemblée pour **écouter la parole du Seigneur** (ακουσαι τον λογον του κυριου). [...]

En **écoutant**, les nations se réjouirent et glorifièrent **la parole du Seigneur**. (Ac 13,44.48)

Pour le narrateur, il n'est donc de « parole de Dieu » *reçue* que dans le présent d'une interaction verbale¹, et non pas dans telle ou telle prise de parole. La manière dont les discours construisent les positions énonciatives de leurs locuteurs *et* de leurs allocutaires ainsi que les dispositions de l'auditoire, la façon dont la narration qualifie les divers modes d'écoute des destinataires d'un même discours montrent assez que la théologie lucanienne fait de la *réception* de l'acte de langage une dimension constitutive de la parole de Dieu.

La possible continuité d'une histoire prophétique que les *Actes* représentent brise une « théologie » naïve : la parole de Dieu n'est ni immédiate, ni automatique, mais requiert des conditions de médiation. La parole de Dieu n'est que dans la condition d'une interlocution, une intense opération commune des partenaires de la communication. L'orateur n'est pas un transmetteur d'une « parole » qui, pour être de Dieu, n'en serait pas également sienne *et* celle de son auditoire. Rien n'est en effet dicté par avance aux hommes dont la tâche est de produire le discours en y appliquant toutes leurs compétences. Rien n'est imposé aux auditeurs, libres de leur réponse. Les hommes qui parlent et qui écoutent sont coresponsables de la parole de Dieu.

¹ V. Première partie, Ch. II, § 3., p. 44.

Seule une linguistique contemporaine peut ainsi rendre compte de la théorie implicite de la parole de Dieu qui se déduit des *Actes*. Celle-ci n'est pas en effet binaire, comme dans une conception qui ne distinguerait que entre *langue* et *parole*, mais ternaire : la *langue*, ensemble de codes et de lois, est virtuelle et ne s'incarne que dans le *langage échangé*, médiateur de la *parole* toujours passante et insaisissable.

Une instance de discours est chaque fois un événement différent qui en toute rigueur n'existe qu'au moment où la phrase est proférée. Elle est un événement évanouissant qui s'efface aussitôt.¹

C'est donc bien l'acte d'énonciation qui peut être médiateur de la « parole de Dieu », dans les conditions pragmatiques d'un échange verbal. L'effet de « parole » résulte, dans un contexte particulier de situation, du partenariat entre ceux qui parlent et ceux qui écoutent. La parole de Dieu n'est possible et reçue que dans un événement (πραγμα) de coénonciation².

2.2. L'Esprit et la parole de Dieu

Par ailleurs, nous avons évoqué le caractère instituant de l'expérience de la résurrection, de la réception dans la foi de la parole du Ressuscité, sources de la constitution de l'Église³ et du ministère du témoignage⁴. Cependant, la condition permanente de possibilité (le pouvoir faire) de l'agrégation de nouveaux membres comme de l'exercice du ministère dépend également de la réception du don de l'Esprit.

Comme un leitmotiv, le narrateur insiste sur le lien de cause à effet entre réception de l'Esprit et annonce de la parole :

A la fin de leur prière, le local où ils se trouvaient réunis fut ébranlé ; ils furent tous remplis du Saint Esprit et disaient avec assurance la parole de Dieu. (Ac 4,31)

Ce type exemple a fait écrire à Daniel Marguerat que « le don de l'Esprit est le pouvoir de témoigner de Jésus »⁵. Condition de possibilité d'une fonction, l'annonce de la parole, l'Esprit reçu est également l'opérateur de la prise de parole. Il constitue ses récepteurs comme prophètes :

Il arrivera dans les derniers jours, dit Dieu, que je répandrai de mon Esprit sur toute chair, vos fils et vos filles seront prophètes. (Ac 2,17)

¹ JACQUES, 1979, p. 95.

² V. Première partie, Introduction, p. 11, Ch. I, § 2., p. 15.

³ *Supra*, Ch. II, § 2.3., pp. 193-196.

⁴ *Supra*, § 1.2.

⁵ « L'Esprit, chez Luc, a toujours à faire, d'une façon ou d'une autre, avec la proclamation de la Parole. Il est *esprit de prophétie*. [...] Le don de l'Esprit est une parole communicable. » : D. MARGUERAT, « Un Esprit de témoignage », 1999, p. 246 et p. 251.

Paul leur imposa les mains et l'Esprit Saint vint sur eux : ils parlaient en langues et prophétisaient. (Ac 19,6)

L'action de l'Esprit dans les *Actes* comme les injonctions du Ressuscité orientent les acteurs de la narration vers l'évangélisation universelle et leur donnent pouvoir de le faire. Nous avons déjà remarqué que des locuteurs permanents interviennent dans les discours¹. Le Seigneur Jésus et l'Esprit sont également des acteurs permanents de l'histoire racontée, franchissant les limites du temps chronologique. Aussi, quel que soit le moment de la lecture du texte, la réception possible de la présence du Ressuscité et du don de l'Esprit fonde la capacité d'annoncer la parole. Les lecteurs du discours de Pierre dont nous venons de citer un verset peuvent appliquer à eux-mêmes cette promesse de Dieu : Son Esprit fait d'eux des prophètes comme il fit de Jésus, *in principio*, l'annonciateur de la bonne nouvelle, le prophète des paroles de grâce :

On donna [à Jésus] le livre du prophète Isaïe, et en le déroulant, il trouva le passage où il était écrit : « L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a oint pour annoncer la bonne nouvelle (ευαγγελισασθαι) aux pauvres ». [...] Tous lui rendaient témoignage. Ils s'étonnaient des paroles de grâce (τοις λογοις της χαριτος) qui sortaient de sa bouche. (Lc 4,17-18.22)

Conditions nécessaires de la succession prophétique inaugurée en Jésus, la présence du Ressuscité et du don de l'Esprit au cours de l'histoire n'en sont pas cependant suffisantes. Après le groupe apostolique de Jérusalem qui les reçut sans autre forme de médiation, c'est grâce à la prise de parole des « témoins de la résurrection », ministres dans le corps social des disciples, que ces conditions adviennent. La médiation ecclésiale est dès lors également requise, et l'ensemble n'est pas sans liens : le corps des disciples n'est-il pas le corps de parole du Ressuscité² ; l'Esprit n'est-il pas celui qui fait parler ce corps de manière recevable afin que chacun puisse l'entendre ?

Ils furent tous remplis d'Esprit Saint et se mirent à parler d'autres langues, comme l'Esprit leur donnait de s'exprimer. Or, à Jérusalem, résidaient des Juifs pieux, venus de toutes les nations qui sont sous le ciel. A la rumeur qui se fit, la foule se rassembla et fut en plein désarroi, car chacun les entendait parler sa propre langue. (Ac 2,4-6)

La réception de l'Esprit par l'action d'apôtres est également le principe de l'agrégation ecclésiale de ceux qui, recevant la parole, deviennent croyants. On aurait peut être attendu ici le baptême, mais l'ordre variable dans lequel baptême et Esprit sont reçus vient souligner le primat de l'Esprit.

¹ Première partie, Ch. III, § 1., p. 77.

² V. *supra*, Ch. II, § 2.3.1., pp. 194-196.

En effet, nous pouvons dire que le baptême qualifiant pour l'annonce de la parole est le baptême dans l'Esprit Saint :

Au cours d'un repas avec [les apôtres], [Jésus] leur commanda de ne pas quitter Jérusalem, mais d'y attendre la promesse du Père, « celle, dit-il, que vous avez entendue de ma bouche : Jean a bien donné le baptême d'eau, mais vous, c'est dans l'Esprit Saint que vous serez baptisés d'ici quelques jours. » (Ac 1,4-5)

L'événement de Pentecôte s'interprète comme le premier « baptême dans l'Esprit Saint », inaugurant une série de « pentecôtes en chaîne »¹. Les récepteurs successifs de la parole et de l'action autorisées de ministres produisent en effet les mêmes signes prophétiques que la première communauté :

Ce fut pendant le séjour d'Apollos à Corinthe que Paul arriva à Ephèse en passant par le haut-pays. Il y trouva quelques disciples et leur demanda : « Avez-vous reçu l'Esprit Saint, quand vous êtes devenus croyants (πιστευσαντες) ? – Mais, lui répondirent-ils, nous n'avons même pas entendu parler d'Esprit Saint ! » Paul demanda : « Quel baptême, alors, avez-vous reçu ? » Ils répondirent : « Le baptême de Jean. » Paul reprit : « Jean baptisait un baptême de conversion et il disait au peuple de croire (πιστευσωσιν) en celui qui viendrait après lui, c'est-à-dire en Jésus. » Écoutant (ακουσαντες), ils furent baptisés dans le nom du Seigneur Jésus. Paul leur imposa les mains **et l'Esprit Saint vint sur eux : ils parlaient en langues et prophétisaient**. Il y avait en tout environ douze personnes. (Ac 19,1-7)

Nous dirons donc que, selon les *Actes des apôtres*, l'avènement de la parole de Dieu, la fonction de son annonce et la constitution de nouvelles communautés en un moment de l'histoire supposent *une chaîne ininterrompue d'actions d'apôtres* proclamant la parole pour susciter la foi au Seigneur Jésus et permettre la réception de l'Esprit.

Ici comme ailleurs, nous constatons l'objectif délibératif des éléments critiques du texte des *Actes*. Si celui-ci juge et condamne les comportements institutionnels des membres d'une Église lorsqu'ils s'opposent à la perspective universelle des « actions d'apôtres »², c'est pour permettre la croissance future de la parole de Dieu et du corps social des disciples. Théologiquement, en raison du don gracieux de l'Esprit destiné à être répandu « sur toute chair » (Ac 2,17), seuls un certain type de discours et une certaine manière d'évangéliser peuvent assurer cette croissance. L'adaptation du discours à l'intérêt de l'auditoire et la capacité apostolique au déplacement « jusqu'à l'extrémité de la terre » manifestent en effet l'Esprit qui fait parler pour que *tous* puissent entendre.

¹ MARGUERAT, op. cit., p. 247.

² V. *Supra*, Ch. II, § 2.3.3., pp. 198-199.

2.3. « Actions d'apôtres »

Les *Actes des apôtres*, comme histoire à poursuivre de la succession prophétique, n'ont donc pas pour objet de raconter seulement « l'avancée de la parole »¹, mais aussi et surtout celle de ses médiations dont la cheville ouvrière est une fonction dans l'institution ecclésiale.

Cette fonction est au service (διακονία) de la croissance de la parole, et elle procède en premier lieu de la réception : écoute du Ressuscité et des témoins de la résurrection, réception de leur action et du don de l'Esprit. La tradition reçue des apôtres fonde ainsi la permanence de conditions de transmission d'un ministère qui, versées à une théologie de la grâce et des médiations de la parole, imposent et permettent un savoir-faire compatible avec cette théologie. Aussi, l'exercice de la diaconie de la parole repose de la même manière sur la compétence première de réception : écoute et dialogue avec les destinataires de l'annonce, adaptation du discours en fonction de leur langue, de leur culture, des règles sociales et institutionnelles en vigueur. La communicabilité du discours est, fondamentalement, un effet du don gracieux de l'Esprit.

Le Ressuscité qui envoie « jusqu'à l'extrémité de la terre » et l'Esprit qui fait parler de manière adaptée assurent l'articulation entre l'institution du ministère de la parole – la possibilité de sa transmission – et les compétences pratiques de sa mise en œuvre, représentées les unes et les autres dans les *Actes*. Pour leur rédacteur, réception et pratique sont intimement liées. L'écoute des discours implique de faire (πρασσω) les œuvres de conversion ; l'écoute de Dieu implique des actes (πραξεις) dont l'annonce de sa parole :

J'ai annoncé qu'ils avaient à se convertir et à se tourner vers Dieu, en faisant des œuvres qui correspondent à la conversion (αξια της μετανοιας εργα πρασσοντας). (Ac 26,20)

Qu'est-ce qui est juste devant Dieu : vous écouter (ακουειν), ou écouter Dieu ? A vous d'en juger ! Nous ne pouvons certes pas, quant à nous, ne pas dire (λαλειν) ce que nous avons vu et entendu (ηκουσαμεν). (Ac 4,19-20)

La narration des « actions d'apôtres » déploie donc bien une pragmatique de la réception, fondatrice du succès possible de sa pédagogie rhétorique : susciter et former au

¹ MARGUERAT, op. cit., p. 254.

moment de la réception du texte la succession du témoignage apostolique conformément à sa tradition.

3. *La réception du texte*

Rendus à la fin de notre exposé, et avant de conclure, il nous reste à aborder une ultime question. Le modèle rhétorique des *Actes des apôtres* peut-il être source d'actions dans des conditions historiques, institutionnelles et culturelles radicalement différentes de celles qu'il représente ? Donner le sens, avec le narrateur, d'actions *du passé*, comprendre quels furent les processus de la réception et de la croissance de la parole, de la transmission de son ministère et de l'institution d'un corps prophétique dans lequel certains sont porte-parole est une chose, agir *au présent* en est une autre.

Dit en d'autres termes, il s'agit de mesurer le passage de la collaboration sémantique requise du lecteur à sa collaboration effective. Nous verrons que la disposition attendue du lecteur n'est pas une identification à des figures fictives que seraient les acteurs de la narration ou l'auteur du texte. En tant que narration rhétorique, le livre des *Actes* construit la responsabilité de son récepteur en vue d'une pratique. Récapitulant les résultats des démonstrations précédentes, nous établirons cette intentionnalité en suivant la trichotomie herméneutique classique de l'*intentio operis, auctoris et lectoris*¹.

3.1. *Intentio operis*

Le genre littéraire historiographique des *Actes des apôtres* n'implique pas qu'il faille, linguistiquement, regarder le texte comme un « récit » fictif ou historique. La narration est en effet inaugurée par le registre du « discours » en étant adressée et les discours rapportés constituent une forme littéraire que réplique la narration. Comme eux, elle raconte ; comme eux, elle cite des témoins du passé. La diégèse (διηγησις : Lc 1,1) et les témoignages (μαρτυριες : Ac 1,8) sont par ailleurs des moyens de persuasion propres à l'art rhétorique. L'œuvre s'interprète donc comme une narration rhétorique dont l'objet

¹ Ouvrant son propos sur *Les limites de l'interprétation*, Umberto ECO expose ses « notes sur la sémiotique de la réception » (ECO, 1990, pp. 19sq.). Il y articule une opposition « courante dans le milieu des études herméneutiques, qui se présente comme une trichotomie, à savoir une opposition entre interprétation comme recherche de l'*intentio auctoris*, interprétation comme recherche de l'*intentio operis* et interprétation comme prescription de l'*intentio lectoris* » (Idem, p. 29). Ce travail d'interprétation n'entend en aucune manière décrire ce que serait l'auteur ou le

est de persuader le lecteur. Cette entreprise de persuasion s'exerce en deux voies, dont la première est subordonnée à la seconde.

En racontant des faits et se situant par là postérieurement à eux, les *Actes* relèvent premièrement du genre judiciaire. Le texte entend prendre parti dans un procès et plaide en faveur de l'action de Paul. C'est en fonction de l'itinéraire raconté de Paul que sont composés en parallélisme de nombreux épisodes concernant les autres apôtres et Pierre en particulier. Des éléments du troisième évangile, également, ne peuvent se comprendre qu'en raison d'énoncés qui se réfèrent à Paul. Jugeant en faveur de l'actualité permanente du message de Paul et de sa manière de l'annoncer, les *Actes* font de ce personnage construit par la narration le modèle et le prototype des « actions d'apôtres ». La dimension critique de l'œuvre devient dès lors prescriptive : « Faites comme Paul » !

Quand on dit que Paul devient le « parangon » du disciple, on entend donner au parallélisme une fonction impérative, au moins exhortative : « Faites comme Paul ! », Lequel avait déjà fait « comme » le Christ.¹

La portée judiciaire du texte se met ainsi au service d'une intention globalement délibérative : persuader à agir utilement dans le futur. De manière itérative, nous avons en effet établi le propos perlocutoire des discours et de la narration, séparément et dans leurs interactions². Traité rhétorique, les *Actes* sont, dans ce sens, un traité implicite de formation à l'apostolat : ils fournissent un modèle des compétences expertes relatives à ce ministère (qu'il s'agisse de l'art et la manière de prendre la parole ou de se comporter socialement dans le corps ecclésial et dans d'autres institutions) et ils établissent les médiations nécessaires pour garantir la tradition de ce modèle dans l'avenir.

De fortes structures idéologiques viennent soutenir ces inflexions de la narration : le modèle paulinien accomplit la volonté divine, ses composantes semblent fondées sur une théologie des médiations de « l'évangile de la grâce de Dieu » (Ac 20,24). Par voie de conséquence, les ennemis de l'extérieur et surtout ceux de l'intérieur des assemblées croyantes qui s'opposent à la ligne Pierre-Paul sont accusés de « se trouver en guerre avec Dieu » (Ac 5,39). La nécessité d'évangéliser selon le modèle paulinien relève ainsi d'une théologie pragmatique. Dans les événements racontés se discernent le dessein de

lecteur réels, mais l'« auteur impliqué » dans et par l'œuvre et le « lecteur idéal » recevant l'intentionnalité de l'énoncé.

¹ ALETTI, 1998, p. 95.

² Première partie, Conclusion, p. 87 ; Deuxième partie, Conclusions des Ch. I, II et III, pp. 125, 132 et 155-156 ; Troisième partie, Ch. I, §§ 2., p. 171 et 3.3., p. 177.

Dieu, le programme du Ressuscité, l'action de l'Esprit et les conditions de la croissance de la parole de Dieu.

Selon tous ces points de vue énumérés, l'œuvre adressée à Théophile se présente comme une œuvre ouverte. Aventure non pas de la parole mais de son ministère, les *Actes* portent un projet in-fini. L'avenir est l'horizon de réalisation de l'*intentio* d'un texte qui manifeste cette perspective dans ses structures générales. D'une part, en effet, la structure fondamentale de la citation (la citation des discours par la narration et les citations dans les discours) organise une histoire prophétique illimitée : la parole de Dieu traduite autrefois par les prophètes peut s'accomplir aujourd'hui ; la parole du Ressuscité peut être accueillie au présent ; l'accomplissement de la parole de Dieu et l'accueil de la parole du Seigneur se produisent à l'occasion d'actes d'énonciation. D'autre part, la structure narrative des *Actes*, parce qu'inachevée, ouvre leur entreprise persuasive à des horizons illimités. Ce dont le texte veut persuader, « évangéliser », sera toujours possible et nécessaire. L'annonce de la bonne nouvelle destinée « jusqu'à l'extrémité de la terre » (Ac 1,8) est à poursuivre et l'action de Paul demande des successeurs. La réalisation de l'*intentio operis* présuppose une chaîne continue d'« actions d'apôtres » qui *seront* posées en réponse à la lecture.

3.2. *Intentio auctoris*

Celui qui énonce le texte n'est pas lui-même identifié et les indices de sa présence s'estompent rapidement lorsqu'il se fait narrateur extradiégétique¹. Cette relative discrétion d'un auteur signifié ne laisse pas, cependant, de construire la figure implicite d'une instance de production. L'auteur des *Actes* se définit en effet grâce à cette position d'effacement, d'une part, et par une dette exprimée, d'autre part.

La position d'auteur construite par les *Actes* est d'abord celle d'un effacement. « J'avais fait mon premier *logos*, Théophile... » (Ac 1,1) : en adressant son œuvre sans se nommer, il ne se laisse saisir que comme énonciateur. Sa position est ici celle de producteur d'un « discours » qui prend explicitement le relais de la proclamation et de l'enseignement de Paul (Ac 1,1 et 28,31). En écrivant le troisième évangile, l'auteur a fait ce que Paul avait fait avant lui. En quelque sorte, la position d'autorité ici revendiquée se

¹ Première partie, Ch. I, § 4., p. 29.

déporte à l'extérieur des *Actes*. La référence à un autre texte, *Luc*, pose l'auteur comme relais d'une proclamation.

Du même point de vue, mais de manière plus implicite, l'auteur réplique la structure des discours rapportés pour composer son second *logos* : une forme particulière d'énoncé, l'acte oratoire des « serviteurs de la parole », apparaît comme la source littéraire de sa propre production. L'auteur impliqué s'établit donc lui-même comme relais d'une annonce, d'une action et d'un enseignement inaugurés par Jésus, à la suite de Paul et des autres apôtres¹. Ainsi, il ne met en aucun cas sa personne propre en avant : écrivain, il donne la parole à d'autres ; narrateur, il s'intéresse aux actions des premiers apôtres ; successeur de Paul, il entend « assurer la perpétuation de son œuvre missionnaire dans le présent »². Les signes de la narration font alors de celui qui les énonce un serviteur, dans son effacement linguistique, d'un projet qui le précède et le dépasse, la croissance de la parole de Dieu reçue dans des actes humains d'énonciation.

De plus, la nature textuelle des énoncés (*Luc* et *Actes*) ne peut pas être oubliée : dire d'un texte qu'il est conforme ou non aux techniques rhétoriques³ pourrait conduire à supprimer la différence entre un acte oratoire et une écriture qui en épouse les composantes. Or, le passage d'un mode de communication à un autre opère des transformations radicales de forme et de fonction, comme l'ont montré avec insistance les travaux de Albert B. Lord et de Jack Goody⁴. Les discours rapportés dans les *Actes* ne sont pas des discours prononcés *hic et nunc*. Fruits d'une composition d'ensemble¹, ils ne sont pas des transcriptions d'actes oratoires à reproduire mais des arguments disposés dans le texte. Œuvre écrite de nature rhétorique, les *Actes* ne sont pas une annonce de la parole de Dieu. L'*intentio auctoris* des *Actes* n'est donc pas d'« évangéliser » mais de persuader à évangéliser.

En racontant les médiations de la parole de Dieu, l'auteur tient ainsi un « discours » d'une autre nature que les témoignages qu'il convoque : il s'agit d'un méta-discours, un

¹ Première partie, Ch. I, § 3.2.1., pp. 21-23.

² MARGUERAT, 1993, p. 20.

³ V. La thèse de doctorat de B. BIDAUT, *Fonction apostolique de la prédication et unité dans la communauté de Corinthe, en 1Co 3*, Pontificia Universitas Gregoriana, Rome, 1988, et ses nombreuses références aux études rhétoriques.

⁴ Respectivement, *The Singer of Tales* et *La Raison Graphique* : « Ces chantres qui admettent l'idée d'un texte fixé sont perdus pour les processus de tradition orale. Cela signifie la mort de la tradition orale et l'avènement d'une génération de 'chantres' qui sont plus des répéteurs que des re-créateurs.[...] Le passage s'effectue entre la stabilité des [structures] essentielles du récit, qui est le but de la tradition orale, et la stabilité d'un texte, des mots exacts du récit. » (LORD, 1970, pp. 137-138). « Quand on cherche à déduire ce qu'est la tradition orale à partir de sources écrites, il faut y regarder de très près. Le plus souvent, transcrire c'est transformer. » (GOODY, 1979, p. 262).

traité narratif sur la communicabilité chrétienne. Le lecteur n'a donc pas à s'identifier à un auteur supposé des *Actes*, ni à faire comme lui. L'*intentio auctoris* vise d'abord à rejoindre le monde de ses lecteurs et recevoir d'eux son accomplissement² : son propos est de faire du lecteur réel un énonciateur à son tour, « proclamant le règne de Dieu et enseignant ce qui concerne le Seigneur Jésus-Christ » (Ac 28,31).

D'autre part, l'auteur exprime une double dette, d'abord à l'égard de Paul et ensuite vis-à-vis des premiers témoins. Parmi les « héros » de l'histoire racontée, le personnage de Paul se distingue en effet. Le narrateur, lorsqu'il se fait intradiégétique, se présente comme compagnon de Paul et tributaire d'informations mises dans la bouche de l'apôtre des nations³. Le prologue évangélique qui gouverne l'ensemble de l'œuvre à Théophile, ensuite, fait référence à « ceux qui furent dès le début témoins oculaires (αυτοπται) et qui sont devenus serviteurs (υπηρεται) de la parole⁴ » (Lc 1,2) dont l'auteur prend la suite en composant sa propre narration.

L'*intentio* de cette position débitrice est, premièrement, de fournir au lecteur réel les critères de conformité de toute *narratio* et parole concernant le Seigneur Jésus avec la tradition autorisée reçue des témoins initiaux (Lc 1,1). Le témoin (au sens judiciaire) qui raconte est d'autant plus autorisé qu'il a partagé les dangers avec son héros principal¹. Deuxièmement, à supposer que le récepteur des *Actes* soit issu de communautés pauliniennes parmi les nations, l'auteur veut établir la légitimité de leur fondation et de leurs pratiques face aux oppositions d'où elles viennent. Troisièmement, l'auteur propose une tradition apostolique de savoirs-faire et de pouvoirs-faire susceptible d'assurer la continuité du service de la parole selon le modèle paulinien dont il est lui-même un maillon. La position redevable de l'auteur vis-à-vis de ses prédécesseurs a donc pour but, semble-t-il, de persuader le lecteur de « la fiabilité des paroles qui lui ont été catéchisées » (Lc 1,4) et d'étayer ainsi l'autorité d'une pédagogie pratique.

La position de l'auteur impliquée par l'œuvre à Théophile, figure effacée et débitrice, est donc une position-relais. Maillon dans le service de la parole et témoin autorisé de la tradition apostolique, l'auteur s'interprète comme déportant la finalité de son travail à

¹ V. le Ch. I de cette partie.

² V. *supra*, Ch. I, § 3.2., p. 175.

³ Première partie, Ch. I, § 4., p. 30 et Ch. III, § 1., p. 76.

⁴ Ces deux qualifications successives renvoient dans les Actes au groupe apostolique initial (v. Ac 13,31), certes, mais surtout à Paul : « Je [i.e. Jésus] t'ai destiné à être serviteur et témoin (υπηρετην και μαρτυρα) de la vision... » (Ac 26,16).

l'extérieur de son texte. L'important n'est pas de raconter des faits dont on a été témoin oculaire, mais de « devenir serviteur de la parole » à la manière de Paul. Après lecture des *Actes*, il ne s'agit pas tant de louer les « actions d'apôtres » que d'en produire d'autres, d'évangéliser, de prendre à son tour le relais dans un processus illimité de communication. L'auteur implicite des *Actes* est au service de ce que le texte entend faire faire à ses lecteurs. L'*intentio auctoris* est en fait définie par l'intentionnalité perlocutoire de l'œuvre, par l'*intentio operis*.

3.3. *Intentio lectoris*²

Martin Dibelius discernait déjà la raison pour laquelle, dans le débat antique sur les valeurs respectives de l'*oratio obliqua* et de l'*oratio recta*, le texte des *Actes* optait pour l'usage massif du discours direct par rapport au discours indirect :

Ce que le discours indirect veut éviter est exactement ce que Luc souhaite réaliser. Les paroles des orateurs sont destinées à rejoindre le lecteur.³

Les discours et la narration des *Actes* atteignent en effet le lecteur d'une double manière : grâce, d'une part, à son identification possible dans certains énoncés et, d'autre part, grâce au propos rhétorique de l'œuvre qui vise l'imitation d'une pratique.

Le lecteur peut en effet être le sujet d'énonciation de certaines sections des discours⁴. Nous parlons alors d'*identification*. Le lecteur réel – au cours de la lecture singulière ou publique – est dans ce cas le « je » et le « nous » ou le « tu » et le « vous » de l'énoncé : il s'identifie à la position du locuteur ou de l'allocutaire des discours. De plus, le prologue l'invite à s'identifier à la position énonciative générique de la narration : il semble appelé à dire « je » avec l'énonciateur du texte, relais d'une proclamation.

La prescription adressée au lecteur n'est donc pas une identification aux acteurs de la narration rhétorique. Les personnages nommés, situés précisément dans leurs contextes de lieux, de temps, leurs milieux socioculturels et leur histoire, sont tenus à distance du lecteur : distance de la différence (« Théophile, Pierre, Paul, ce n'est pas moi »), distance du temps et des situations.

¹ Parmi les témoins récents, ARISTOTE distingue entre ceux qui partagent le danger et ceux qui en sont extérieurs : ARISTOTE, *Rhétorique*, L. I, Ch. 15, 1377a, p. 138.

² « Une sémiotique de l'interprétation (théories du lecteur modèle et de la lecture comme acte de collaboration) recherche en général dans le texte la figure du lecteur que l'œuvre veut constituer, et elle recherche donc elle aussi dans l'*intentio operis* le critère nécessaire à évaluer les manifestations de l'*intentio lectoris*. » : U. ECO, 1990, p. 32.

³ DIBELIUS, 1956, pp. 179-180.

⁴ Première partie, Ch. II, § 3.4., pp. 66-68.

La position de narrataire, par ailleurs, place le lecteur construit dans une supériorité équivalente à celle du narrateur omniscient vis-à-vis des acteurs. Nous parlerons donc ici d'un rapport d'*imitation*. Le texte ne demande pas au lecteur de faire la même chose que Pierre ou Paul, mais de faire à leur manière, selon le modèle paulinien. Nous pensons trouver ici l'écho de la pensée de Paul, exprimée dans sa première épître :

Et vous, vous êtes devenus nos imitateurs (μιμηται), et [imitateurs] du Seigneur, recevant la parole dans beaucoup d'épreuves et avec la joie de l'Esprit Saint. Ainsi, vous êtes devenus un modèle (τυπον) pour tous les croyants de Macédoine et d'Achaïe. (1Th 1,6)

La « typologie » déployée dans l'œuvre à Théophile – unifiant paroles et actions de Jésus et celles de ses disciples et successeurs – n'est donc pas contrainte de reproduction à l'identique, mais dynamique de continuité¹ dans et malgré les différences des communautés, des personnes, des milieux et des temps :

Le disciple n'est pas au-dessus du maître mais, bien formé, chacun sera comme son maître. (Lc 6,40)

Or, théoriquement et en fonction des *Actes* en particulier, le statut persuasif d'un texte impose de remettre entre les mains du lecteur réel le sens et la réception de l'*intentio operis*. La décision du lecteur est nécessairement engagée, décision de refus ou de confiance. Convaincu par les moyens (*pisteis*) et les stratégies de persuasion du texte, le lecteur n'a pas seulement à prendre parti dans un débat judiciaire du passé. Son adhésion de foi (*pistis*) convertit aussi ses propres représentations (sa façon de croire et de savoir) et l'ensemble de ses mœurs oratoires et réelles (sa manière de parler et d'agir).

La foi en la résurrection, présumée par la narration, incite également le lecteur à s'identifier dans l'envoi du Ressuscité, c'est-à-dire à l'entendre *pour lui* : « vous serez mes témoins jusqu'à l'extrémité de la terre ». Si tel est le cas, le lecteur trouve dans le texte des *Actes* à la fois une formation aux compétences nécessaires à ce ministère et les conditions permanentes de son institution. Comme les unes et les autres sont universelles dans leur nature et leur destination, aucune détermination particulière ne semble représenter un obstacle. Bien au contraire, l'œuvre ouverte aux temps à venir et aux variétés infinies des cultures laisse largement la place d'identification et d'imitation à toute instance réceptrice. Pas plus que l'identification aux acteurs et à l'auteur de la narration, le lecteur ne se voit prescrire la répétition d'actes de langage pour servir la parole. Les discours se présentent en effet comme des modèles écrits d'une

¹ Ainsi que notre exposé des parallélismes l'établissait en Première partie, Ch. I, § 3.2.1., pp. 21-23. J.N. ALETTI (1998, p. 110) attribue une fonction analogue aux parallélismes :

communicabilité chrétienne. Leurs composantes ne varient pas en fonction des personnages, mais une de leurs lois de composition est leur adaptation à la situation particulière et au contexte de leur énonciation. En cela, ils ne sont pas répétables. En cela, la pédagogie rhétorique des *Actes* est adaptable à toute situation. Dégager des règles oratoires du point de vue pragmatique revient ici à laisser au lecteur l'espace d'une inventivité créatrice de nouveaux discours dans les déterminations du moment de l'interlocution. Le génie des *Actes* est ici de verser le succès de l'entreprise persuasive, la réception du texte, à une théologie de la parole de Dieu. La parole de Dieu n'advient en effet que dans la médiation d'interactions verbales momentanées, situées dans des contextes pragmatiques particuliers.

La question de la réception du texte par des sujets, les lecteurs réels, entraîne donc une interrogation : quelle est la conception du sujet qu'implique une telle théologie de la parole de Dieu ? Pour le texte du second volet à Théophile, la subjectivité se manifeste à l'occasion d'actes de langage et l'homme est sujet dans une histoire et dans des corps sociaux.

L'homme est d'abord sujet de parole. En effet, les acteurs du livre quittent la désignation en troisième personne dans les énoncés rapportés en style direct où ils deviennent sujets d'énonciation. L'occasion des discours est le lieu où des sujets s'expriment en première personne du singulier ou du pluriel, en s'adressant à d'autres en deuxième personne du singulier ou du pluriel :

Je et tu s'opposent ensemble à il, comme la personne à la non-personne, comme le registre de la personne au registre de l'objet.¹

C'est dans la médiation de l'acte d'énonciation que se manifeste la subjectivité, dans une relation de parole qui constitue mutuellement le *je* et le *tu*, soi-même et autrui². Le sujet humain est ainsi représenté comme constitué dans la relation de langage, et la subjectivité comme inhérente à cette relation.

« Le narrateur lucanien ne voit donc pas en Jésus un simple chaînon dans une série, mais à la fois un point d'achèvement et un commencement. [...] Le prototype devient ainsi l'opérateur de la ressemblance. »

¹ JACQUES, 1979, p. 38.

² « On ne dit 'je' que dans une relation allocutive à 'tu' qui est posé en même temps que lui ». Ibidem.

Ni plus ni moins que le toi, l'ego est à reconquérir sur la relation interlocutive. Il n'est pas une donnée, il n'est pas une fiction, mais une tâche. [...] Quant au toi, c'est l'autre en tant qu'il entre avec moi dans une communauté de communication. [...] La donnée philosophique première est le fait de la parole échangée qui circule entre eux dans son espace institué.¹

Grâce à l'insertion des discours dans un cadre narratif, il n'y a cependant vraiment de « personne » que dans une histoire. La narration vient nommer les locuteurs indéterminés des discours, ou bien l'histoire personnelle d'acteurs est racontée dans les discours judiciaires. Ainsi, tout en pouvant s'identifier dans les énoncés des discours, les lecteurs se savent conviés à devenir sujets dans leur propre histoire, dans la relation interlocutive instaurée avec d'autres. La parole de Dieu devient le lieu par excellence d'une « parole heureuse », où l'homme devient sujet de relation dans son histoire :

La parole heureuse échangée entre le moi et le toi est la matrice d'une relation de mutualité. Cette relation complexe enferme une relation de *réciprocité* selon l'égalité consentie entre des interlocuteurs. La répartition des rôles s'opère entre partenaires en relation de *complémentarité*. Le moi et le toi sont alors mutuellement associés à l'intérieur d'une *communauté* de communication.¹

La dimension relationnelle constitutive de la manifestation du sujet n'est pas qu'interlocutive, mais aussi sociale : recevoir et prendre la parole en personne propre requiert l'observance de règles et de rituels sociaux, l'appartenance à un corps ecclésial, la soumission à des médiations institutionnelles internes et externes à ce corps. Ces conditions sont montrées par le texte comme les lieux d'exercice d'une liberté dans l'accueil et le ministère de la parole. Elles sont aussi conditions de réception du don de Dieu, l'Esprit qui fait parler et qui agrège au corps de parole du Ressuscité. L'échange verbal est la source de la constitution de communautés. Permis par des faits sociaux, il en institue d'autres. Croissance de la parole et croissance d'un corps social, la communauté des disciples, peuvent effectivement se dire dans les mêmes termes et occasions.

Le texte des *Actes des Apôtres* prédispose donc ses lecteurs à se reconnaître tout d'abord héritiers d'une chaîne ininterrompue de médiations de la parole de Dieu, de l'expérience de la résurrection et du don de l'Esprit, source de leur propre qualification dans le ministère du témoignage. Bénéficiaires d'un modèle rhétorique pratique, ils sont ensuite convoqués à la responsabilité de la parole dans les déterminations présentes de leur culture et de leur histoire. Appelés à devenir à leur tour serviteurs de la parole, rien

¹ Idem, p. 384.

ne leur est dicté par avance. La liberté et la responsabilité des lecteurs, sujets de relation et de parole, garantissent le succès de l'*intentio operis* : la poursuite d'une histoire prophétique dont les horizons spatiaux, chronologiques et socioculturels sont infinis.

¹ Idem, pp. 386-387.