

Une double caractérisation par la prière : la communauté priante et le Dieu prié (Actes 4,23-31)

Amata Mbani

(1) Traduction de Daniel Marguerat, dans *Les Actes des Apôtres* (1-12), Labor et Fides, 2007, p.151.

(2) Caractérisation dans *Penser la narrativité contemporaine. Veille et documentation sur la théorie du récit et la littérature actuelle*, en ligne : <https://penserlanarrativite.net/personnage/notions/caracterisation> (consulté le 31 août 2024).

(3) Pour la distinction entre caractérisation directe et caractérisation indirecte, je renvoie aux travaux de Yosef Ewen, *The Theory of Character in Narrative Fiction*, Hasifut 3 (1971), p. 1-30 [en hébreu], p. i-ii [résumé en anglais], ici p. ii. ; Mieke Bal, *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto, University of Toronto Press, 1997, pp.102-104 ; Shlomith Rimmon-Kenan, *Narrative Fiction, Contemporary Poetics*, Routledge, 2002, pp.59-71.

(4) Jacques Dupont, *La prière des apôtres persécutés*, dans *Études sur les Actes des apôtres* (LeDiv 45), Cerf, 1967, pp.521-522.

23 Une fois relâchés, ils sont allés vers les leurs et ont rapporté tout ce que les grands prêtres et les anciens leur avaient dit. 24 Eux, ayant entendu, d'un même cœur élevèrent la voix vers Dieu et dirent : « Maître, toi qui as fait le ciel et la terre et la mer et tout (ce qu'il y a) en eux, 25 (toi) qui par l'Esprit saint, de la bouche de notre père David ton serviteur, as dit : Pourquoi ce chahut des nations et ces futilités occupations des peuples ? 26 Les rois de la terre se sont présentés et les chefs se sont assemblés en bloc contre le Seigneur et contre son oint. 27 Oui, ils se sont assemblés en vérité dans cette ville contre ton saint serviteur Jésus que tu as oint, Hérode et Ponce Pilate avec nations et peuples d'Israël, 28 pour faire tout ce que ta main et ton dessein ont fixé d'avance qu'il se passerait. 29 Et maintenant, Seigneur, jette un regard sur leurs menaces et donne à tes serviteurs de dire en toute liberté ta parole, 30 en étendant ta main pour guérir, et que se produisent signes et prodiges par le nom de ton saint serviteur Jésus ». 31 Et tandis qu'ils priaient, le lieu dans lequel ils se trouvaient rassemblés fut secoué ; tous ont été remplis du saint Esprit et ils disaient la parole de Dieu avec liberté (1).

Comment comprendre la prière communautaire en Actes 4 ? La prière n'y a pas seulement une fonction narrative, elle vient également renforcer la caractérisation des personnages. L'exercice de caractérisation que je propose dans les lignes de cet article consistera en une lecture linéaire de la prière la plus longue de tout le Nouveau Testament, celle que la communauté persécutée adresse à Dieu en Actes 4,23-31.

En analyse narrative la caractérisation est un concept qui désigne l'opération par laquelle des propriétés sont attribuées aux personnages du récit (2). La caractérisation peut être directe ou explicite : le plus souvent c'est l'instance responsable de la narration qui prend en charge la description des personnages, mais il arrive aussi qu'elle adienne dans le discours des personnages. En revanche, la caractérisation est indirecte ou implicite lorsqu'un personnage est caractérisé par ses actions par exemple (3).

J'avancerai l'hypothèse que la prière, parce qu'elle est à la fois discours direct d'un personnage à un autre mais également action d'un personnage sur un autre, a ceci de particulier qu'elle est le lieu textuel d'une double caractérisation. En effet, en tant que discours, la prière instaure une relation entre l'interlocuteur – la communauté – et l'allocataire auquel elle s'adresse – Dieu – permettant ainsi de faire le portrait direct ou explicite de ce

dernier. Cela va même plus loin : en tant qu'action ayant pour but de susciter l'intervention divine, cette prière fait le portrait indirect ou implicite de la communauté en action/en prière.

L'introduction de la prière

Les versets 23 et 24 introduisent la prière. Le narrateur y suggère déjà en peu de mots deux propriétés essentielles de cette communauté rassemblée accueillant les apôtres malmenés : l'appartenance réciproque et l'unanimité.

Aussitôt relâchés par les autorités de Jérusalem, les apôtres Pierre et Jean rejoignent « les leurs ». Au verset 23, l'expression grecque *tous idious* signifie *qui appartient en propre à chacun*. Cette expression apparaît à plusieurs reprises dans les Actes des Apôtres (4,32 ; 20,28 ; 24,23 par exemple) et rappelle aussi Jean 13,1 (« *ayant aimé les siens (tous idious) qui sont dans le monde* »). Renvoyant d'ordinaire au champ lexical et sémantique des membres de la famille, son acception est ici élargie : une majorité des commentateurs considèrent que l'expression elliptique désigne la communauté chrétienne (4). Ce premier élément de caractérisation de la communauté suggère au lecteur les liens qui unissent de manière réciproque les apôtres et la communauté qui attend sans doute anxieusement leur retour. On comprend déjà

que l'une et les autres forment une communauté de destin, partagent un sort commun, et participent des souffrances de l'autre.

L'adverbe *homothymadon* (d'un seul cœur, unanimement, d'un bloc) au verset 24 se trouve répété à dix reprises dans les Actes des Apôtres. Ailleurs dans le Nouveau Testament, il n'apparaît qu'une seule autre fois (Romains 15,6). Formé à partir de *thymos*, qui signifie *souffle* et par extension *âme*, *volonté*, *désir*, *cœur*, ce mot traduit un motif lucanien récurrent : l'unanimité de la communauté croyante. En bref, c'est la formule préférée de l'auteur pour exprimer l'union des croyants, leur communion. À sa suite, l'emploi singulier de *phonè*, (la voix), souligne davantage l'idée d'unisson que d'univocité. Je relève ces formulations car elles font écho au refrain lucanien « *un seul cœur et une seule âme* » que l'on lira quelques lignes plus loin au verset 32 et qui fait partie des expressions que l'auteur emploie pour évoquer l'union profonde des premiers chrétiens (5). Un seul cœur, une seule âme, une seule voix, comme si la prière sur le point d'être adressée à Dieu émanait d'une seule et même bouche, d'un seul et même corps. Cela souligne la caractérisation implicite de la communauté comme personnage collectif.

Ce verset peut également rappeler l'épisode de la dédicace du Temple de Salomon où prêtres, lévites et chantes prient d'une seule voix à laquelle répond la venue de la nuée qui remplit la maison de Dieu (2 Chroniques 5,12-14). À la prière unanime et à l'unisson de la communauté persécutée répondra aussi un signe théophanique : l'ébranlement de la terre (verset 31) (6).

L'invocation initiale

La prière « *la plus longue qui soit rapportée dans le Nouveau Testament* » (7) débute avec une invocation dans la deuxième partie du verset 24. La communauté priante interpelle directement Dieu par le vocatif de *despotès* (Maître), qui fonctionne rhétoriquement comme une apostrophe. Du point de vue de l'art oratoire ou de l'énonciation, l'apostrophe est un acte de langage orienté fondamentalement vers l'autre et qui peut servir à spécifier l'identité, la nature, de l'allocutaire. Sa « *caractéristique centrale est de construire dans l'énonciation l'allocutaire* » (8).

Autrement dit, l'apostrophe *Maître* contribue directement à la caractérisation du personnage Dieu construit dans l'énonciation-prière.

Je propose que cette apostrophe participe également à la caractérisation du personnage collectif, la communauté, qui y a recours. En effet, en s'adressant à Dieu comme *Maître* la communauté met en avant les attributs de Dieu que sont le pouvoir et l'autorité tout en se mettant par la même occasion sous la dépendance de ce pouvoir et de cette autorité. Cette posture énonciative qui reste implicite au début de la prière sera explicitée plus loin par l'emploi du terme *doulos* (serviteur, esclave) par lequel la communauté s'auto-désigne au verset 29.

Invoquer Dieu comme *despotès* est significatif compte tenu du conflit religieux, mais aussi politique, qui met en mouvement les rouages de l'intrigue. En grec, alors envisagés comme maîtres omnipotents, c'est également le terme employé pour parler de l'empereur. Ainsi, le processus de double caractérisation est à nouveau à l'œuvre : d'une part, sans manquer d'audace, la communauté priante caractérise directement Dieu comme pouvant rivaliser de pouvoir avec les autorités religieuses et les autorités politiques avec lesquelles elle est en conflit ; d'autre part, par ce recours à « *un vocabulaire du pouvoir qui est d'usage plutôt*

C'est la formule préférée de l'auteur pour exprimer l'union des croyants, leur communion.

(5) Jacques Dupont, L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des apôtres, dans *Nouvelles études sur les Actes des apôtres* (LeDiv 118), Cerf, 1984, pp.296-318.

(6) Daniel Marguerat, *Les Actes des Apôtres* (1-12), Labor et Fides, 2007, p.153.

(7) *Ibid.*

(8) Dominique Lagorgette, Du vocatif à l'apostrophe : Problèmes terminologiques et théoriques, termes d'adresse et détachement en diachronie en français, dans *L'Information Grammaticale*, n°109, 2006, en ligne : https://www.persee.fr/doc/gram_0222-9838_2006_num_109_1_3814 (consulté le 25 septembre 2024).



La Transfiguration par le Maître de l'école de Moscou (icone) (wikimedia commons).

grec qu'hébraïque » (9), la communauté est indirectement dépeinte comme enracinée dans l'univers culturel grec. On verra qu'elle est imprégnée par la Septante, la traduction grecque de la Bible hébraïque.

La fonction de l'apostrophe est de « [mettre] la relation énonciative au premier plan » (10) en insistant sur l'adresse à un allocataire que « le locuteur *apostrophe, interpelle ou invoque emphatiquement* » (11). Au verset 24, l'apostrophe *Maître* est associée à une première apposition par laquelle la communauté en prière poursuit la désignation et la qualification de Dieu comme étant au-dessus de tout en tant que Créateur : « *toi qui as fait le ciel et la terre et tout (ce qu'il y a) en eux* ». La relation énonciative ainsi instaurée entre Dieu et la communauté priante caractérise explicitement le premier et implicitement la seconde comme Maître/serviteur puis comme Créateur/créature. Dans les deux cas c'est la relation de dépendance qui unit aussi bien le serviteur au Maître que la créature au Créateur qui est mise au premier plan dès le début de la prière.

Cette première apposition constitue une périphrase substituable au nom divin qui souligne une propriété, une qualité, un attribut essentiel de Dieu. Cette périphrase qui en appelle au Dieu Créateur fait formule : elle apparaît également en Actes 14,15 et 17,24. Mais surtout, elle « *reprend une formule biblique sur l'action du Créateur que l'on trouve quasi identiquement* » (12) dans la Septante (Exode 20,11, Psaume 146,6, Néhémie 9,6 notamment). La communauté priante suit une forme liturgique bien établie (13) et la périphrase liée à l'apostrophe évoque la forme liturgique de l'anamnèse. Ainsi la communauté est-elle caractérisée comme communauté du souvenir, faisant retour sur son passé pour l'actualiser dans le présent.

L'actualisation du passé communautaire ...

La prière se poursuit dans la première partie du verset 25 avec une deuxième apposition qui attribue à Dieu une qualité, la parole : « *toi (...) qui as dit* ». Après l'apostrophe, c'est à la prosopopée que la communauté-oratrice a maintenant recours. Cette figure de pensée consiste à

« mettre en quelque sorte en scène, les absents, les morts, les êtres surnaturels, ou même les êtres inanimés ; à *les faire parler, agir, répondre*, ainsi qu'on l'entend ; ou tout au moins à *les prendre pour confidents, pour témoins, pour garants, pour accusateurs, pour vengeurs, pour juges, etc.* » (14).

En raison de la nature complexe de l'objet rhétorique qu'est la prière – à la fois discours et action –, cette mise en scène de l'être surnaturel Dieu par la prosopopée le caractérise simultanément comme un Dieu qui parle et qui agit, le tirant ainsi de son silence et de son abstraction, précipitant sa réponse en la matérialisant dans le discours.

Presque toujours accompagnée par l'apostrophe et le dialogisme, selon Fontanier, la prosopopée introduit une « *forme fictivement dialogique* » (15) c'est pourquoi le lien entre la prosopopée et le dialogue a souvent été souligné par les traités rhétoriques (16). Si, avec la prosopopée, « *au lieu de caractériser un objet, on en fait un sujet d'énonciation, qui présente directement de lui une image* » (17), alors la prière de la communauté fait d'un Dieu objet de discours un sujet d'énonciation dont l'énoncé se trouve enchâssé dans l'énoncé-prière premier ce qui crée une forme de dialogue.

Or, « *quand la prosopopée est enchâssée dans un énoncé autre, elle porte le nom de sermocination* » (18), figure de l'éloquence judiciaire par laquelle la communauté persécutée confie à d'autres voix le soin d'accuser et de la défendre, prenant ces voix autres tout à la fois pour confidents, témoins, garants, accusateurs, vengeurs et juges. Comptant parmi les figures qui « *se rapprochent le plus d'une dramatisation de la parole* » (19), la prosopopée donne lieu à une « *théâtralisation du discours* » (20). Ainsi entrent en scène l'Esprit saint et David : « *(toi) qui par l'Esprit saint, de la bouche de notre père David ton serviteur, as dit...* » (4,25).

L'approche narrative et rhétorique permet dès lors de proposer une autre lecture de ce verset traditionnellement perçu comme une « *énormité grammaticale* » (21) de Luc, un « *casse-tête textuel* » (22) où se mêlent deux énoncés en apparence contradictoires : Dieu a-t-il parlé par l'Esprit saint ou bien de la bouche de David ? Par la prosopopée devenue sermocination, la communauté associe la voix de l'Esprit saint et la voix de David à sa propre voix et crée de la sorte une « *mise en scène polyphonique* » (23) à même de décupler la force persuasive de sa supplication.

La prosopopée est une figure attendue dans l'élégie en raison de son lien avec la mémoire : « *L'élégie ne se contente pas de parler : elle tend l'oreille dans la mémoire ...* » (24). Pareillement, la plainte de la communauté contient une prosopopée qui lui permet de « *tendre l'oreille dans la mémoire* » vers une parole qui la précède et la fonde, celle de David dont la bouche amplifie la voix de la communauté. Implicitement, cette dernière se présente comme le relais de

(9) Daniel Marguerat, *Les Actes des Apôtres* (1-12), p.153.

(10) Michèle Monte, Ô + SN entre apostrophe et exclamation dans les textes poétiques, dans *Modèles Linguistiques*, t. XXVI-2, vol. 52, Éditions des Dauphins, Toulon, 2005, en ligne : <https://univ-tln.hal.science/hal-01237295> (consulté le 25 septembre 2024).

(11) *Ibid.*

(12) Daniel Marguerat, *Les Actes des Apôtres* (1-12), p.154.

(13) *Ibid.*, p.152.

(14) Pierre Fontanier, *Les Figures du Discours*, Paris, Flammarion, 1968, p.404. Les italiques sont les miennes.

(15) Catherine Formilhague, *Les figures de style*, Paris, Armand Colin, 2010, p.115.

(16) Véronique Montagne, La notion de prosopopée au XVI^e siècle, dans *Seizième Siècle*, n°4, 2008, en ligne : https://www.persee.fr/doc/xvi_1774-4466_2008_num_4_1_1006 (consulté le 31 août 2024).

(17) Catherine Formilhague, *Les figures de style*, p.116.

(18) *Ibid.*

(19) Jacques-Philippe Saint-Gérard, Chateaubriand et la prosopopée : « ... une nouvelle manière d'écrire l'histoire ? », dans *L'Information Grammaticale*, n°44, 1990, en ligne : https://www.persee.fr/doc/gram_0222-9838_1990_num_44_1_1964 (consulté le 31 août 2024).

(20) *Ibid.*

(21) Daniel Marguerat, *Les Actes des Apôtres* (1-12), p.154.

(22) *Ibid.*

(23) Catherine Formilhague, *Les figures de style*, p.116.

(24) Jean-Michel Maulpoix, *Une histoire de l'élégie*, Pocket, 2018, p.80.

la voix de David, mais aussi comme fille de David puisqu'elle s'inscrit dans la filiation du patriarche en l'appelant *notre père*. Au sein même de sa propre parole, la communauté ménage un espace pour actualiser une « *parole de mémoire* » (25) – l'Écriture – puisqu'elle cite mot pour mot les paroles de David dans les versets 1 et 2 du Psaume 2 dans la traduction de la Septante.

... pour interpréter la situation de détresse présente

En interrogeant ce geste de citation, la caractérisation indirecte de la communauté se précise à plusieurs niveaux. La citation est un geste mémoriel. Elle est « *un rapport à soi : à notre mémoire* » (26), elle est ce par quoi on « *remobilise concrètement, en parole ou en écriture, ce qui s'est rendu mémorable dans la lecture* » (27). Ainsi, la communauté

priante continue d'apparaître comme une communauté du souvenir, une communauté de mémoire qui se construit littéralement en parole(s) : sa propre parole, la parole de l'Esprit saint, la parole de David – et en écriture(s) : l'Écriture sainte dont elle se réclame. En outre, la citation est un geste de lecture, car c'est dans la lecture que l'écriture se rend mémorable. Il convient donc de rappeler « *ce travail, cette origine de la citation : la lecture* » (28) afin de mettre en évidence une caractéristique de la communauté, à savoir qu'elle est lectrice des Écritures.

Cette capacité de la Bible à être citée en fait un livre « *réenonçable* », un livre « *citabile* », c'est-à-dire capable de « *faire ressource* » en étant « *ouvert à l'appropriation* » (29). En cela il en est de la Bible comme de la littérature dont c'est le propre « *d'offrir des cas (...) remobilisables* » car « *l'œuvre littéraire, en effet, produit (...) des cas réappropriables* » (30).

(25) Thomas Guard, La parole historique mise en scène dans les discours de Cicéron. Éloquence et idéologie politique, dans *Dialogues d'histoire ancienne, Supplément* 8, 2013, en ligne : <https://shs.cairn.info/revue-dialogues-d-histoire-ancienne-2013-Supplement8-page-81?lang=fr> (consulté le 31 août 2024).

(26) Andrei Minzétanu, « L'in-citation ou la citation qui donne à penser : L'autobiographie d'une idée dans les Cahiers de Cioran », dans *Littérature*, n°165, 2012, en ligne : https://shs.cairn.info/article/ITT_165_0049?lang=fr (consulté le 9 septembre 2024).

(27) Marielle Macé, Disponibilités littéraires : la lecture comme usage, dans *Littérature*, n°155, 2009, en ligne : <https://shs.cairn.info/revue-litterature-2009-3-page-3?lang=fr> (consulté le 6 septembre 2024).

(28) Andrei Minzétanu, L'in-citation ou la citation qui donne à penser : L'autobiographie d'une idée dans les Cahiers de Cioran.

(29) Marielle Macé, Disponibilités littéraires : la lecture comme usage.

(30) *Ibid.*

Chapiteau du narthex (1140-1150). Les apôtres Saint Pierre et Saint Paul priant. Basilique Sainte-Marie-Madeleine de Vézelay. (Photo: Vassil wikimedia commons).



En réalité, les autorités religieuses juives et les autorités politiques romaines s'associent pour accomplir à leur insu le plan de Dieu.

Ces considérations sont essentielles pour comprendre comment, à partir de cette citation, la communauté va remobiliser et se réapproprier le cas David, mais surtout le cas Jésus, se trouvant ainsi implicitement dépeinte non seulement comme témoin et lectrice des Écritures mais aussi comme leur interprète. Comme le souligne D. Marguerat :

« La communauté priante s'approprie la situation de David et son analyse. Elle le fait dans un style qui relève plutôt de l'exégèse que de la prière, c'est-à-dire qu'elle actualise les termes du psaume » (31).

Ainsi, « la parole scripturaire citée aux versets 25b-26 fait ensuite l'objet d'une actualisation aux versets 27-28 » (32). Nous pouvons les étudier ensemble, les uns au regard des autres, comme en miroir dans le **Tableau 1** (ci-dessous) :

Pour leur analyse, je m'inspire du travail de Daniel Marguerat (33) qui expose les ressorts narratifs de l'interprétation actualisante du Psaume 1,1-2 par la communauté priante.

La deuxième partie du verset 25 (25b) cite le Psaume 2,1 et reproduit donc le parallélisme synonymique de la poétique hébraïque : de l'un et l'autre côté de la conjonction « et », les deux moitiés du verset ont le même sens. *Chahut* et *futiles occupations* se font écho, de même que *nations* et *peuples*. Le verset 26 cite le verset 2 du Psaume 2 dans lequel un David acculé par ses ennemis sait néanmoins déjà que le Seigneur YHWH le délivrera. À nouveau, le verset repose sur un parallélisme synonymique : *rois de la terre* et *chefs* se répondent de même que *se sont présentés* et *se sont assemblés en bloc*. Le terme *oint* qualifie le roi consacré par Dieu. Le *Seigneur* et son *oint* s'opposent donc aux *rois de la terre* et aux *chefs*. Aussi, qui s'en prend à l'oint de Dieu, s'en prend à Dieu lui-même.

Dans cette exégèse actualisante au verset 27, les termes *nations* et *peuples* sont repris, mais le second terme est précisé : *nations et peuples d'Israël*. Ensuite, la communauté priante confond les destins narratifs de David et de Jésus : les *rois de la terre* et les *chefs* deviennent *Hérode* et *Ponce Pilate*, complices de la Passion lucanienne, qui tissent une alliance avec les *nations* et *peuples d'Israël*. En parallèle, son *oint* est interprété de manière christologique pour désigner non plus le roi David mais Jésus lui-même, « ton saint serviteur Jésus que tu as oint », trahi par les siens dans 'cette' ville. Le déterminant possessif signale emphatiquement et implicitement la ville sainte, Jérusalem. Le verset 28 révèle un paradoxe : en réalité, les autorités religieuses juives et les autorités politiques romaines s'associent pour accomplir à leur insu le plan de Dieu.

Afin de récapituler les modalités narratives de l'exégèse actualisante par laquelle la communauté-lectrice remobilise et se réapproprie le cas David et le cas Jésus pour interpréter sa propre situation de détresse, je reprends dans le **Tableau 2** (ci-dessous) la structure en chiasme des versets 25b-27. Manifestement la communauté priante met en œuvre des procédés narratifs et rhétoriques au service d'une stratégie d'identification. Cette identification apparaît comme un effet créé délibérément par le texte. J'ai déjà mis en évidence la structure chiasmique qui opère une confusion narrative entre le cas David et le cas Jésus. On peut aussi relever les répétitions terminologiques qui étendent l'identification pour y inclure le cas de la communauté.

Par exemple, David est appelé serviteur de Dieu (« ton serviteur », v. 25), Jésus également par deux reprises (« ton saint serviteur », v. 27 puis 30), dénomination que la communauté reprendra pour s'auto-définir au verset 29 (« tes serviteurs »).

Tableau 1

25b	Pourquoi ce chahut des nations et ces futiles occupations des peuples ?	27	Oui, ils se sont assemblés en vérité dans cette ville contre ton saint serviteur Jésus que tu as oint, Hérode et Ponce Pilate avec nations et peuples d'Israël,
26	Les rois de la terre se sont présentés et les chefs se sont assemblés en bloc contre le Seigneur et contre son oint.	28	pour faire tout ce que ta main et ton dessein ont fixé d'avance qu'il se passerait.

Tableau 2

25b	A	nations et peuples	C'	27c	ton saint serviteur Jésus que tu as oint
26ab	B	rois de la terre et chefs	B'	27ab	Hérode et Ponce Pilate
26c	C	le Seigneur et son oint	A'	27c	nations et peuples d'Israël

(31) Daniel Marguerat, *Les Actes des Apôtres* (1-12), p.154.

(32) *Ibid.*, p.153.

(33) *Ibid.*, p.154-155.

Ce processus d'identification à l'œuvre dans l'acte de lecture est à mettre en lien avec la caractérisation d'une communauté précédemment décrite comme lectrice des Écritures et comme interprétant en elles sa propre situation de détresse. La clé de compréhension est « l'homologie des situations » (34) qui, selon Vincent Jouve, donne lieu à une « *identification lectorale* » (35) entre le lecteur et les acteurs du récit. Ce processus d'identification se résume comme suit : « *je m'identifie à qui occupe dans le texte la même position que moi* » (36) ou encore « *je suis celui qui a la même place que moi* » (37). Si « *curieusement, cette prière ne comporte aucune description explicite de la souffrance des apôtres, mais plutôt de celle de Jésus* » (38), c'est parce que dans l'interprétation communautaire Jésus occupe la même position que la communauté. Les analyses de Marguerat le confirment : « *La souffrance des apôtres est ainsi assimilée à celle de leur Seigneur* » (39), il parle même de « *la totale congruence entre le destin de Jésus et celui de ses envoyés* » (40). Louis Monloubon résume : « *Il est inutile que la communauté parle de ses peines, car elles correspondent à celles de Jésus, elles sont incluses dans les siennes et trouvent en elles leur expression* » (41). Aussi la caractérisation implicite de la communauté priante passe-t-elle par « *l'assimilation des deux situations de persécutions* » (42), c'est-à-dire par l'identification de la communauté à Jésus et aux souffrances de sa Passion.

L'invocation finale et la demande d'intervention divine

À partir du verset 29 la communauté revient à sa propre situation avec une « *clause typique des prières juives de supplication* » (43) qui a pour fonction d'introduire la demande d'intervention divine : « *Et maintenant, Seigneur ...* ». L'adverbe *maintenant* a une valeur temporelle d'ancrage dans le moment de parole, il y a donc bien retour à la situation de la communauté. Cet adverbe possède également une valeur argumentative (44). Le *maintenant* de la communauté priante agit sur ce qui lui est antérieur dans le discours, c'est-à-dire sur la situation même de détresse. D'un point de vue argumentatif ou rhétorique, il serait donc possible de considérer que cette clause ne se contente pas simplement d'introduire la demande d'intervention divine, mais qu'elle réalise de manière performative l'intervention divine. Le verset 31 appuie cette lecture en mettant en évidence la relation de congruence entre la demande d'intervention et l'action divine : c'est « *tandis qu'ils priaient* » que Dieu se manifeste dans un ébranlement de terre qui vaut pour

approbation divine de la prière communautaire, pour son exaucement.

L'invocation finale, « *Seigneur* », fait écho à l'invocation initiale, « *Maître* ». À nouveau, cela souligne le fait que la communauté priante fait retour vers son point de départ énonciatif, vers son propre cas de détresse après s'être identifiée au cas David puis au cas Jésus. Les deux apostrophes forment une *inclusio*. La prière est encadrée en son début et en sa fin par deux termes sinon synonymes, du moins comparables. Ils participent tous deux de la caractérisation directe de Dieu comme détenteur d'une puissance d'agir en faveur de ses serviteurs déclarés : « *jette un regard* » (verset 29), « *en étendant ta main* » (verset 30). Dans ces deux occurrences, la puissance d'agir de Dieu fait l'objet d'une matérialisation qui donne lieu à une caractérisation anthropomorphique et métaphorique de Dieu.

En analyse narrative, l'anthropomorphisme est défini comme

« l'attribution de caractéristiques comportementales ou morphologiques humaines à d'autres entités comme Dieu, des animaux, des objets, des phénomènes, voire des idées » (45).

Lorsque la communauté prie Dieu de faire « *ce que ta main et ton dessein ont fixé d'avance* » (verset 28), on est bien en présence d'un anthropomorphisme, car la communauté attribue à Dieu une caractéristique morphologique humaine – une main – doublée d'une caractéristique comportementale humaine qui prolonge cette main – un dessein. Ephraïm Meir a travaillé sur les anthropomorphismes fréquents de la Bible, il précise : « *Ce qui est littéralement vrai pour nous devient métaphore par rapport à ce qui est métaphysiquement réel pour Dieu* » (46).

D'une certaine manière, ce que le recours à un langage figuratif à travers l'anthropomorphisme et la métaphore met paradoxalement en évidence, c'est la caractérisation impossible de Dieu. De fait, ces deux figures reposent par définition sur une relation d'analogie. L'anthropomorphisme « *édifie un monde imaginaire à la ressemblance de l'homme* » (47), de même, dans la métaphore, « *le transport de sens se fait par le moyen d'une ressemblance* » (48). Mais quelle ressemblance y-a-t-il entre Dieu et l'homme ? nous mettent en garde les traditions de pensée qui considèrent les anthropomorphismes comme un « *danger* » (49). Selon elles, poser un rapport d'analogie, même figuratif, entre Dieu et l'homme est sacrilège.

Afin de contourner l'interdit, Ephraïm Meir invite à envisager la caractérisation anthropomorphique et métaphorique de Dieu moins sous l'angle analogique que sous l'angle relationnel. Selon lui, ces

(34) Vincent Jouve, *L'Effet-personnage dans le roman*, PUF, 2001, p. 124.

(35) *Ibid.*

(36) *Ibid.*

(37) Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil, 1977, p. 153.

(38) Daniel Marguerat, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, p. 152.

(39) *Ibid.*, p. 155.

(40) *Ibid.*

(41) Louis Monloubon *La prière selon saint Luc* (LeDiv 89), Cerf, 1976, p. 214.

(42) Daniel Marguerat, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, p. 155.

(43) *Ibid.*

(44) Sophie Jollin-Bertocchi, La polyvalence de l'adverbe maintenant, dans *L'Information Grammaticale*, n°97, 2003, en ligne : https://www.persee.fr/doc/gram_0222-9838_2003_num_97_1_2627 (consulté le 22 septembre 2024).

(45) Anthropomorphisme dans *Penser la narrativité contemporaine. Veille et documentation sur la théorie du récit et la littérature actuelle*, en ligne : <https://penserlanarrativite.net/personnage/notions/anthropomorphisme> (consulté le 12 septembre 2024).

(46) Ephraïm Meir, Les anthropomorphismes dans la Bible et dans la tradition juive. Des images de Dieu ?, dans *Revue des sciences sociales*, n°34, 2005, en ligne : https://www.persee.fr/doc/evss_1623-6572_2005_num_34_1_2822 (consulté le 12 septembre 2024).

(47) Henri Suhamy, *Les figures de style*, (Que sais-je ?), PUF, 2016, p. 143

(48) *Ibid.*, p. 47.

(49) Ephraïm Meir, Les anthropomorphismes dans la Bible et dans la tradition juive. Des images de Dieu ?

Un seul et même mot hébreu yad signifie à la fois la main et la puissance, le pouvoir.

procédés ne caractérisent pas « *Dieu en-soi mais en rapport avec sa création* », « *ils ne parlent pas de son essence, ils parlent d'une relation* », et de conclure : « *ils expriment la certitude que l'on peut rencontrer Dieu* » (50). Je tâcherai de me servir de la proposition théologique et anthropologique de Meir comme levier pour passer de la caractérisation métaphorique et anthropomorphique de Dieu à sa caractérisation métonymique.

En effet, les expressions « jeter un regard » et « étendre sa main » utilisées par la communauté priante pour en appeler à Dieu peuvent être lues non plus seulement comme deux anthropomorphismes et deux métaphores mais comme une autre figure : la métonymie. Cette autre figure repose non plus sur la ressemblance ou l'analogie mais bien sur la relation.

Lorsqu'elle porte sur des verbes – comme dans l'expression *toucher le fond*, par exemple, qui signifie *sombrer* (au sens figuré) – ce type de métonymie est considéré comme « *très productif* », d'autant plus lorsqu'elle comprend des « *associations stéréotypées* », elle permet alors de « *[décrire l'action] dans ses manifestations les plus concrètes* » (51). C'est bien à ce type de métonymie que la communauté en prière a recours lorsqu'elle demande à Dieu, de manière stéréotypée, de jeter un regard et d'étendre sa main. Passer par la métonymie est ici intéressant, car cela permet de contourner la caractérisation anthropomorphique et métaphorique de Dieu pour mettre en relief l'action divine dans ses manifestations les plus concrètes : dans la prière, « *jeter un regard* » (au sens figuré) signifie délivrer concrètement et « *étendre sa main* » (toujours au sens figuré) signifie guérir concrètement, faire des signes et prodiges. Dieu est alors caractérisé au travers de son action, c'est pourquoi l'action divine dans une de ses manifestations les plus concrètes – l'ébranlement de la terre qui clôt la prière – équivaut à la présence même de Dieu.

Sous l'angle relationnel, la métonymie repose sur la relation qui lie entre autres l'effet et la cause, l'organe et la fonction par exemple, ou encore le référent abstrait et l'objet qui le symbolise dans une culture donnée (52). Toutes ces modalités de la métonymie ont en commun d'être matérialisantes, c'est-à-dire que chacune insiste à sa manière sur les manifestations concrètes d'un principe abstrait (53). Si l'on s'arrête sur la caractérisation de Dieu par la métonymie de la main, cette triple dimension relationnelle apparaît clairement. Premièrement, Dieu peut effectivement être pensé – la philosophie l'a fait – comme un principe abstrait, la première des causes, dont la capacité d'agir sur le monde est ici matérialisée de façon attendue dans une main efficace. Deuxièmement, il est pertinent de souligner qu'un seul et même mot hébreu yad

signifie à la fois la main et la puissance, le pouvoir. L'organe et la fonction associées à la souveraineté se retrouvent indissociablement liées dans la langue, l'imaginaire, la culture et naturellement dans la prière communautaire qui demande au Seigneur et Maître d'étendre sa main, autrement dit d'exercer ses fonctions régaliennes : faire justice et faire grâce. Cela amène, troisièmement, à souligner que la main – en particulier la main droite – a une fonction emblématique, possède un « *rayonnement de sens métonymiques* » (54) dans la culture biblique. Ainsi, la main (droite) de Dieu est tantôt métonymie de la puissance, de l'autorité, tantôt métonymie du salut, de la délivrance, tantôt métonymie de la protection, du secours, tantôt métonymie de la création (55). C'est bien d'une relation, d'un rapport à la Création et de la certitude qu'il est possible de rencontrer Dieu que cette modalité de la caractérisation divine rend compte.

En somme, la caractérisation métonymique de Dieu par l'emblème de la main concentre les caractéristiques relevées tout au long de la prière : la main divine figure le geste de création renvoyant au Créateur apostrophé par la communauté au début de la prière, elle est le symbole d'une puissance de loin supérieure aux puissances politiques et religieuses défiées par celles et ceux qui ont choisi de ne répondre qu'à un seul Maître, de ne se soumettre qu'à un seul Seigneur au péril de leur vie. D'un bout à l'autre de la prière, l'action fulgurante de la main de Dieu n'a d'égale que l'irruption de sa parole performative, car « *la main a, à l'instar de la parole, le pouvoir de signifier et d'accomplir* » (56). En outre, la main permet de rattraper le fil conducteur de la relecture christologique des psaumes messianiques et de l'identification à Jésus qui court tout au long de la prière : « *David [n] a [-t-il pas] prophétisé la venue du Christ en l'appelant 'la main droite du Seigneur'* » (57) ?

Comment comprendre la prière communautaire en Actes 4,23-31 ?

Pour éclairer la lecture de la prière la plus longue rapportée dans le Nouveau Testament, les procédés narratifs et rhétoriques qui la structurent ont été mis en évidence. En étudiant la double caractérisation de la communauté priante et du Dieu prié, il est apparu que la communauté se définit de manière relationnelle. D'une part, elle se positionne dans une relation de dépendance face à un Dieu interpellé comme *Maître* et *Créateur*. D'autre part, elle semble être liée comme organiquement aux autres membres de la communauté avec lesquels elle partage une même voix, un même cœur, une même âme.

La parole et l'action ont été mises en avant comme des qualités essentielles non seulement pour

(50) *Ibid.*

(51) Catherine Formilhague, *Les figures de style*, p.72.

(52) *Ibid.*, p.71.

(53) *Ibid.*

(54) Henri Suhamy, *Les figures de style*, (Que sais-je ?), PUF, 2016, p.50.

(55) Les exemples sont nombreux dans la Bible hébraïque, en voici quelques références : Ésaïe 41,10 pour la justice ; Psaume 138,7 pour la délivrance, le salut ; Ésaïe 48,13 pour la création ; Exode 15,12 pour la puissance ...

(56) Ghislaine Fournès, *La main du roi ou la synecdoque du pouvoir*, dans *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, n°27, 2004, en ligne : https://www.persee.fr/doc/cehm_0396-9045_2004_num_27_1_1619 (consulté le 12 septembre 2024).

(57) *Ibid.*

caractériser Dieu comme Celui qui parle et qui agit, mais aussi pour rendre compte du pouvoir rhétorique d'une prière qui a tout d'une pièce oratoire. L'enchaînement des figures rhétoriques relevées – apostrophe, prosopopée, sermocination, méaphore, anthropomorphisme, métonymie – permet à la communauté de se mettre en scène tandis qu'elle convoque pour sa défense Dieu, David, ou encore le Saint-Esprit, comme autant de témoins des persécutions qu'elle subit. C'est comme si une inversion se produisait : alors que ce sont les apôtres, et à travers eux la communauté entière, qui se trouvaient sur le banc des accusés face aux autorités juives et romaines, c'est à présent à ces dernières d'être jugées par Dieu.

La communauté-oratrice est aussi lectrice et interprète des Écritures. Elle opère une relecture de la plainte davidique en citant le Psaume 2 et en modifiant légèrement les termes afin de se l'approprier, d'y voir sa propre situation de détresse. Dans un dernier geste de lecture, l'assimilation de trois situations de détresse – celle de David, celle de Jésus et la sienne – conduit la communauté à s'identifier à Jésus, modèle du serviteur persécuté et souffrant.

En somme, en plus d'un beau morceau d'éloquence judiciaire, on croirait trouver dans cette prière communautaire les étapes d'une exégèse accomplie.

La main de Dieu. Cimetière d'Edgerton, Huddersfield
(Source : [wikimedia commons](#)).

