

*Daniel Marguerat*

## Un jeu d'échos intertextuels

L'évasion de Pierre et la mort du tyran (Actes 12)

*Tout récit sollicite chez le lecteur la mémoire d'autres textes, par voie de citation ou d'allusion. Daniel Marguerat repère le réseau subtil d'intertextualité que tisse l'auteur d'Actes 12, et comment, au travers de ce jeu d'échos, le sens du récit se donne en profondeur.*

L'analyse narrative saisit le texte comme un acte de communication du narrateur au narrataire<sup>1</sup>. Qui dit acte de communication dit volonté de communiquer, et par conséquent (le plus souvent) volonté de se faire comprendre. Or, s'il désire guider le lecteur dans sa compréhension du texte, un narrateur a plusieurs moyens à sa disposition.

Le plus visible consiste à fournir un commentaire. « Survint un homme appelé Zachée ; *c'était un chef des collecteurs d'impôts et il était riche. Il cherchait à voir qui était Jésus et il ne pouvait y parvenir à cause de la foule parce qu'il était de petite taille* » (Lc 19, 2-3). Les indications ainsi fournies peuvent avoir valeur purement informative : « La fête des pains sans levain *qu'on appelle Pâque*, appro-

---

1. Ce texte est la version remaniée et abrégée de mon article publié sous le titre : « L'évasion de Pierre et la mort du tyran (Actes 12) : un jeu d'échos intertextuels », dans : Daniel MARGUERAT et Adrian CURTIS (éd.), *Intertextualités. La Bible en échos*, Genève, Labor et Fides, « Le monde de la Bible », 40, 2000, p. 215-236.

chait » (Lc 22, 1). Ce peut être aussi pour le narrateur le moyen d'induire un système de valeurs, sollicitant la sympathie ou l'antipathie du lecteur : « Les pharisiens, *qui aimaient l'argent*, écoutaient tout cela et ricanaient à son sujet » (Lc 16, 14). L'analyse narrative regroupe ces intrusions explicatives du narrateur sous le nom de « commentaire explicite ».

Il existe un autre moyen, moins visible, plus subtil, de commenter le récit : le « commentaire implicite ». L'*ironie* en fait partie. Luc, en dressant le tableau de ce Zachée riche, puissant et craint, mais trop petit de taille et contraint de grimper sur un arbre pour apercevoir Jésus (Lc 19, 2-4), induit auprès du lecteur l'image d'une condition paradoxale (le puissant se découvre petit) – mais le constat de ce paradoxe appartient au lecteur, sans être verbalisé par le texte. L'effet relève du non-dit. Le *malentendu* s'apparente aussi au commentaire implicite. Quand Nicodème entend Jésus parler de « naître de nouveau » et se demande comment un homme « pourrait entrer une seconde fois dans le sein de sa mère et naître » (Jn 3, 3-4), le lecteur perçoit que le maître pharisien s'égare dans sa compréhension, sans que le narrateur ne le lui communique explicitement. On range également la *symbolique* dans le domaine du commentaire implicite : des lieux sont chargés de sens (le Temple, la maison, le désert), des temps sont surdéterminés (la Pâque, la nuit, l'aube), et lorsqu'ils paraissent dans le récit, ils surgissent avec une potentialité symbolique que le narrateur va (ou non) utiliser. Le commentaire implicite travaille donc sur un non-dit du récit, puisque le narrateur suggère au lieu d'explicitement dire. Le travail de décodage appartient au lecteur. En soufflant au lecteur un effet de sens, une portée symbolique, une dimension cachée de l'événement raconté, ce procédé sature la lecture et l'ouvre à un travail d'interprétation suggéré, pour ne pas dire programmé, par le narrateur lui-même. Avec l'*ironie*, le *malentendu* et la *symbolique*, le commentaire implicite comprend en outre l'*intertextualité*.

Avant d'aborder le phénomène intertextuel qui m'intéresse ici, une précision s'impose. Que la programmation de la lecture coïncide avec l'intention de l'auteur historique du texte

est une hypothèse possible, mais sur laquelle l'analyse narrative renonce à se prononcer. En termes narratologiques, c'est de l'intention du *narrateur* que l'on parle ici, et l'on désigne par narrateur l'instance à l'origine de la stratégie de communication textuelle. Pour le dire autrement : l'analyse narrative compte avec l'intention du *texte* plutôt qu'avec l'intention de l'auteur, dans la mesure où le texte est le seul résultat tangible de la stratégie déployée par un auteur dont on ne peut que supposer les intentions et les motivations, mais qui échappe à nos possibilités d'investigation<sup>2</sup>.

L'intertextualité relève à la fois du commentaire explicite et du commentaire implicite. Commençons par la définir : est intertextuel tout ce qui met un texte « en relation, manifeste ou secrète, avec d'autres textes<sup>3</sup> ». L'intertextualité est ce procédé qui rompt la linéarité de la lecture en sollicitant chez le lecteur, la lectrice, la mémoire d'autres textes antérieurement lus ou entendus. Le phénomène est vaste et concerne l'ensemble de la littérature : quel texte ne charrie pas le souvenir d'autres textes<sup>4</sup> ?

Sous sa forme la plus connue, l'intertextualité est de l'ordre de l'explicite : « Alors s'accomplit *ce qui avait été dit par le prophète Jérémie [...]* » (Mt 2, 17) ; le texte référé est dûment signalé. L'intertextualité désigne dans ce cas la présence physique du texte de Jérémie dans celui de Matthieu, par voie de citation. Mais l'intertextualité peut

---

2. Umberto ECO propose de distinguer la quête de l'intention du *texte* (que révèle le dispositif textuel ?) de la quête de l'intention de l'*auteur* (qu'a voulu dire l'auteur ?) et de celle du *lecteur* (que veut entendre le lecteur ?) : *Les Limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992, p. 28-32. L'analyse narrative tente d'établir l'intention du texte (ou du narrateur), sans prétendre reconstituer l'intention de l'auteur historique ; elle abandonne donc la notion d'intention auctoriale pour adopter celle d'intention de l'œuvre. Sur cette question : Daniel MARGUERAT et Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, Paris-Genève-Montréal, Cerf-Labor et Fides-Novalis, 2002<sup>2</sup>, p. 16-23.

3. Gérard GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Éd. du Seuil, « Points », 1992, p. 7. Genette use du terme générique « transtextualité », réservant l'appellation « intertextualité » à la présence effective d'un texte dans un autre par voie de citation ou d'allusion.

4. Sur l'intertextualité, on consultera Nathalie PIÉGAY-GROS, *Introduction à l'intertextualité*, Paris, Dunod, 1996. Sur l'intertextualité biblique, voir l'ouvrage collectif édité par D. MARGUERAT et A. CURTIS, *Intertextualités. La Bible en échos*.

également être allusive, suggérée et non déclarée ; elle relève alors du non-dit qui l'apparente aux commentaires implicites. Ainsi le récit de la mort d'Étienne (Ac 7, 54-60) présente plus d'un trait évoquant à la mémoire du lecteur une autre mort, celle de Jésus<sup>5</sup>. Gérard Genette parle d'un *hypertexte* (le récit de la mort d'Étienne) renvoyant à un *hypotexte* (la Passion) auquel le narrateur fait écho<sup>6</sup>.

Saisir la présence cachée de l'hypotexte dans l'hypertexte réclame du lecteur une compétence spécifique, puisqu'il lui est demandé d'identifier un texte non désigné comme tel par le narrateur. Comment décrire cette compétence requise du lecteur ? Mais surtout, comment le narrateur favorise-t-il auprès du lecteur la présence de cette compétence ? Lui fournit-il des indices au fil du texte ? Et sur quoi débouche la compétence ainsi construite ? Voici les questions que j'ai l'intention de traiter ici. Elles seront abordées à travers un récit émanant de ce maître en intertextualité qu'est Luc : l'évasion de Pierre et la mort du roi Hérode, dans le chapitre 12 du livre des Actes.

J'aimerais défendre une double thèse. D'une part, le travail d'intertextualité enrichit la signification du texte de résonances empruntées à d'autres textes ; s'il est implicite, il réclame de la part du lecteur *une compétence que le narrateur ne va pas laisser au hasard, ou simplement espérer, mais qu'il va contribuer à construire au fil du texte*. D'autre part, la compétence d'intertextualité ne se limite pas au déchiffrement du texte. *Elle produit chez le lecteur une image que le texte ne déclare jamais explicitement, mais qui se compose au sein de l'acte de lecture* ; en l'occurrence, dans le cas d'Actes 12, c'est une image de l'histoire du salut, et la compétence visée par le processus d'intertextualité est de discerner l'agir de Dieu dans l'histoire.

Ma démarche procédera en quatre temps. Premièrement : observer comment le narrateur structure le récit d'Actes 12 et énonce son enjeu. Deuxièmement : identifier les marqueurs d'intertextualité qui participent à la construction nar-

5. Comparer Ac 7, 56 et Lc 22, 69 ; Ac 7, 59b et Lc 23, 46b ; Ac 7, 60a et Lc 23, 46a ; Ac 7, 60b et Lc 23, 34.

6. G. GENETTE, *Palimpsestes*, p. 13.

rative du personnage d'Hérode. Troisièmement : observer comment fonctionne dans ce récit la référence à l'Exode. Quatrièmement : relever l'appel à la mémoire de la Passion-résurrection de Jésus. Au total, c'est un tissu serré de résonances transtextuelles qui va être mis au jour.

## 1. La construction du récit

Actes 12 est un récit haut en couleur, où la succession de cinq scènes s'ordonne dans une vigoureuse dramaturgie<sup>7</sup>.

*Première scène* : chez le roi Hérode (v. 1-5). Le roi fait exécuter Jacques, frère de Jean, et emprisonne Pierre, dans l'attente de le produire devant le peuple après la Pâque. *Deuxième scène* : dans la prison (v. 6-11). Pierre, gardé par quatre escouades de quatre soldats, doit être le prisonnier le mieux surveillé de Jérusalem. Et voilà qu'un ange du Seigneur apparaît, le réveille, le fait s'équiper et l'entraîne à sa suite dehors, non sans que la porte se soit ouverte toute seule devant eux. *Troisième scène* : chez Marie, la mère de Jean Marc, où se réunit une église de maison (v. 12-17). Pierre frappe à la porte. La servante Rose le reconnaît et court avertir les autres, qui ne la croient pas, tandis que l'apôtre continue à frapper. On lui ouvre enfin. Il raconte ce qui lui est arrivé, puis s'en va « vers un autre lieu ». *Quatrième scène* : retour du côté d'Hérode (v. 18-19), où les soldats ne comprennent rien à ce qui s'est passé et se font punir par le roi. *Cinquième scène* : à Césarée (v. 20-23). Hérode est acclamé par le peuple qui le prend pour un

---

7. On trouve une première approche de la narrativité en Ac 12 chez Louis PANIER, « Parcours pour lire les Actes des apôtres », *Sémiotique et Bible*, 32, 1983, p. 27-32, voir p. 30-32; Robert C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, II, Minneapolis, Fortress Press, 1990, p. 151-158; Linda M. MALONEY, « All that God had Done with Them ». *The Narration of the Works of God in the Early Christian Community as Described in the Acts of the Apostles*, New York, Lang, 1991, p. 101-115; Luke T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, Colledgeville, Liturgical Press, « Sacra Pagina », 1992, p. 209-219; David T. N. PARRY, « Release of the Captives - Reflections on Acts 12 », dans : Christopher M. TUCKETT (éd.), *Luke's Literary Achievement*, Sheffield, Sheffield Academic Press, JSNT.SS, 116, 1995, p. 156-164.

dieu, mais à cet instant, le tyran est frappé par l'ange du Seigneur et meurt dévoré par les vers. *Conclusion* (v. 24-25) : la parole de Dieu « croissait et se multipliait » ; Barnabé et Paul quittent Jérusalem avec Jean Marc.

L'excellence de sa construction, avec l'alternance du tragique et du burlesque, fait de ce récit un exemple de la maîtrise narrative de Luc. Si l'on met de côté la notice éditoriale des versets 24-25, qui fait transition avec la suite, on s'aperçoit que le récit est encadré par deux morts : celle de Jacques au début, celle d'Hérode en finale. Le récit est ainsi bouclé par une impressionnante inclusion : la mort (de Jacques et d'Hérode) l'encadre, avec entre deux un jeu d'inversion entre immobilité et mobilité. Hérode fait arrêter Pierre et interroger les gardes, tandis que la mise en mouvement relève de l'ange et de Pierre. Le schéma structurel fait également apparaître le rôle pivot du verset 11, où l'apôtre revenu à lui opère la lecture théologique de son évasion : « Maintenant, je sais véritablement que le Seigneur a envoyé son ange et qu'il m'a arraché de la main d'Hérode et de toute l'attente du peuple des juifs. »

- A. (v. 1-3) Mort de Jacques
- B. (v. 4-5) Pierre immobilisé par Hérode
- C. (v. 6-10) Pierre mis en mouvement par l'ange
- D. Lecture théologique de l'événement par Pierre (v. 11)
- C' (v. 12-17) La communauté mise en mouvement par Pierre
- B' (v. 18-19) Les gardes immobilisés par Hérode
- A' (v. 20-23) Mort d'Hérode

La séquence est aisément détachable du contexte : ses frontières sont signalées par deux notices éditoriales, en amont (11, 27-30) et en aval (12, 24-25); ces deux notices traitent de l'envoi d'une assistance matérielle aux frères de Judée par les soins de Barnabé et Saul, et du retour de cette délégation à Antioche. La dramatique que déploie notre récit noue peu de liens avec la narration qui l'entourne ; c'est vraisemblablement pourquoi Luc a accroché la séquence à l'intrigue du livre au moyen des deux notices éditoriales.

La dernière est particulièrement significative, car elle évoque un thème cher au livre des Actes : l'essor de la Parole.

« Or la parole de Dieu croissait et se multipliait » (v. 24). Comme ailleurs dans le livre (Ac 6, 7; 19, 20), ce refrain de croissance renvoie à l'agir de Dieu qui fait grandir son Église. Premier indicateur d'intertextualité que nous rencontrons : le binôme croître-multiplier. Ce curieux redoublement est un stéréotype de la tradition sacerdotale dans la version grecque de l'Ancien Testament, la Septante; il désigne la croissance des créatures humaines requise par le Créateur (« Croissez et multipliez », Gn 1, 22.28; 8, 17); il s'applique surtout au pullulement du peuple d'Israël au cours de son histoire (Gn 9, 1.7; 28, 3; 35, 11; 47, 27; 48, 4; Ex 1, 7; etc.). Ici, le pullulement de la Parole inclut la croissance de la communauté croyante, et cette double magnitude est regardée comme l'œuvre providentielle de Dieu.

La surprise vient de l'emplacement de ce refrain de croissance : juste après la mention de l'horrible mort d'Hérode mangé par les vers (v. 24). Le roi meurt, l'Église grandit. Le contraste est fort. Hérode a frappé Jacques (v. 2-3) et s'apprête à frapper Pierre (v. 6); il s'en est pris à deux apôtres, que le narrateur désigne comme « ceux de l'Église » (v. 1), mais il ne survit pas à son acte. C'est à l'Église, au peuple saint de Dieu signalé par son titre honorifique *ekklèsia*, que le roi attende quand il s'en prend aux apôtres. La mort honteuse est son châtement; elle signe la victoire de Dieu sur ceux qui menacent ou tuent les croyants. La fin de la première scène (v. 5) avait d'ailleurs clairement défini les fronts : d'un côté il y a Pierre gardé dans la prison, Pierre au pouvoir d'Hérode, contrôlé par des mesures de sécurité exceptionnelles (quatre escouades de quatre soldats!); de l'autre côté il y a l'Église, qui prie Dieu à son sujet avec intensité. Qui l'emportera? La miraculeuse libération qui s'ensuit et la punition du tyran sont une réponse donnée à la prière; elles affichent la suprématie de Dieu sur le pouvoir qui agresse la communauté croyante.

En insérant le récit de l'évasion de Pierre et de la mort d'Hérode entre les deux notices éditoriales de 11, 27-30 et 12, 24-25, Luc fait donc œuvre d'interprète. Il invite ses lecteurs à considérer cet événement tragique et rocambolesque comme un épisode de l'essor de la Parole dans le monde, une étape de la croissance de l'Église.

## 2. Dieu contre le tyran

Intéressons-nous à la désignation d'Hérode : « Hérode le roi » (v. 1). De quel Hérode s'agit-il ? Partout ailleurs, chez les historiens gréco-romains, ce monarque est désigné sous son nom : Julius Agrippa<sup>8</sup>. Sans pré-information, le lecteur d'Actes 12 a du mal à identifier le personnage, sinon par son appartenance à la dynastie hérodiennne. L'auteur des Actes serait-il pris en flagrant délit d'imprécision historique ? Il y a toutes les raisons de penser, au contraire, à un effet d'intratextualité, c'est-à-dire d'intertextualité interne à l'œuvre. En effet, il est connu que dans son souci d'ancrer son récit dans l'histoire mondiale, l'auteur de l'œuvre à Théophile s'est servi de la dynastie hérodiennne pour s'assurer d'un cadrage historique.

Un premier Hérode surgit au seuil de l'évangile de l'enfance : « Il y eut dans les jours d'Hérode roi de Judée un prêtre du nom de Zacharie » (Lc 1, 5); il s'agit d'Hérode le Grand (37-4 av. J.-C.), fondateur de la dynastie. Un deuxième Hérode fait emprisonner Jean le Baptiseur (Lc 3, 19-20), puis le fait décapiter (Lc 9, 7-9); Pilate, selon la version lucanienne, enverra auprès de lui Jésus pour une audience lors de la Passion (Lc 23, 6-12) : il s'agit d'Hérode Antipas, tétrarque de Galilée (Lc 3, 1), l'un des nombreux fils d'Hérode le Grand. L'Hérode dont il s'agit en Actes 12 est Agrippa I<sup>er</sup>, neveu d'Antipas et protégé de Caligula et de Claude; le règne de ce dernier roi de Judée fut bref (41-44 ap. J.-C.), mais grand. Le quatrième souverain hérodien cadre l'œuvre lucanienne en son extrémité : c'est Agrippa (en fait Agrippa II), fils d'Agrippa I<sup>er</sup>, qui, en compagnie de la reine Bérénice, se fait l'auditeur de l'apologie de Paul en 25, 13-26, 32; il reprit en l'an 53 l'ancienne tétrarchie de Philippes. Le roi qui apparaît dans notre récit est donc l'un des quatre Hérodiens mentionnés par Luc.

Or, il faut relever la gestion différenciée de la titulature qu'adopte le narrateur pour désigner ces quatre monarques.

---

8. C'est ainsi que l'appelle FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités juives* 19, 343. L'histoire de la dynastie hérodiennne est présentée dans le manuel édité par Hugues COUSIN, *Le Monde où vivait Jésus*, Paris, Éd. du Cerf, 1998, p. 99-128.

Hérode le Grand est appelé « Hérode le roi » (Lc 1, 5); Antipas est nommé « tétrarque » (Lc 3, 19; 9, 7; Ac 13, 1; cf. Lc 3, 1); Agrippa I<sup>er</sup> est nommé « roi » (Ac 12, 1); Agrippa II est appelé « Agrippa le roi » (Ac 25, 13.26; 26, 27). Résultat : Luc tient à reporter sur le roi d'Actes 12 son appréciation négative des Hérodiens. Agrippa II, au contraire, assumera en Ac 25-26 le rôle positif du souverain hellénistique éclairé, apte à statuer l'innocence de Paul hors de toute animosité interne au judaïsme (26, 32), manquant de peu d'être convaincu par le christianisme de Paul (26, 28) : le label « Hérode » lui est donc épargné. En Actes 12, en revanche, le report du label hérodien est entier : le roi exécute Jacques comme Antipas l'avait fait pour Jean. Il enferme Pierre pour « plaire aux juifs » (v. 3a) : la notice a son rôle dans le conflit entre juifs et chrétiens au sein des Actes, mais on peut relever qu'elle est historiquement vérifiable : Hérode-Agrippa I<sup>er</sup> a pris grand soin d'afficher son respect des coutumes juives, ce qui lui vaudra, aussi bien chez Flavius Josèphe que dans le Talmud, un concert de louanges<sup>9</sup>.

Après le premier effet d'intertextualité noté à propos du binôme croître-multiplier, qui fait appel à un stéréotype langagier de la Septante, nous constatons un second effet, interne à l'œuvre lucanienne : l'appel au souvenir, par la reprise de la formule « Hérode le roi » de Lc 1, 5, du rôle négatif joué par la dynastie hérodiennne.

### *La libération de prison : un motif universel*

L'exécution de Jacques, fils de Zébédée (la tradition le dénommera Jacques le Majeur), est narrée en peu de mots : Hérode « supprima par le glaive Jacques, le frère de Jean » (v. 2). On aurait pu imaginer que Luc fasse plus grand cas de la première mort d'un apôtre après Judas (1, 18)! Visiblement, le narrateur poursuit un autre but et s'étend plutôt sur la prodigieuse libération de Pierre (v. 6-11). Ce

9. Références chez Christian GRAPPE, *D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem*, Paris, PUF, EHDR, 71, 1992, p. 249, notes 2 et 3.

n'est ni la première (5, 17-20), ni la dernière libération de prison (16, 25-28) que raconte l'auteur des Actes ; mais celle-ci dépasse en pittoresque les deux autres.

La miraculeuse délivrance de prison du héros est un épisode qui a des précédents dans la littérature antique, aussi bien grecque que romaine, juive, égyptienne et babylonienne<sup>10</sup>. Très exactement, le motif « libération par ouverture des portes » compte structurellement trois éléments : a) l'exposition présente le héros incarcéré, placé sous haute sécurité par le pouvoir en place ; b) le noyau du récit relate la délivrance nocturne par suite de l'épiphanie d'un messager céleste, et presque toujours la chute des liens et l'ouverture automatique des portes ; c) la situation finale inverse les données initiales : l'opposant vaincu est mis en état d'infériorité, parfois châtié, le sort des gardes varie, tandis que le héros se retrouve libre et vainqueur.

Outre que notre récit présente tous les ingrédients de ce motif universel, le plus intéressant est de relever le lieu et la fonction du motif en question : il trouve sa place dans le cadre « de la propagande missionnaire, en règle générale pour une nouvelle religion, un nouveau culte, qui sont dans la nécessité de s'imposer<sup>11</sup> ». Il se voit dès lors assigner une fonction bien précise, qui est de favoriser la diffusion d'un nouveau culte en apportant la preuve que les porteurs de la nouvelle croyance sont bel et bien protégés par la divinité ; le discrédit se trouve par là même jeté sur ceux qui contraignent leur prédication. Le miracle scelle donc l'échec du pouvoir en place, qui se heurte à l'intervention protectrice de Dieu lorsqu'il tente d'entraver la marche en avant du mouvement religieux.

Le *Roman de Moïse* d'Artapanos, un juif alexandrin de la fin du I<sup>er</sup> siècle de notre ère, présente l'histoire (non canonique) de l'incarcération de Moïse par Pharaon et relate ainsi sa délivrance : « Alors qu'il faisait nuit, toutes les portes de la prison s'ouvrirent d'elles-mêmes, et parmi les gardes, les

---

10. Dossier détaillé établi par Reinhard G. KRATZ, *Rettungswunder. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung*, Francfort, Lang, EHS.T, 123, 1979, p. 351-445.

11. R. G. KRATZ, *Rettungswunder*, p. 441.

uns moururent, les autres furent accablés de sommeil et leurs armes se brisèrent. Moïse sortit et se rendit au palais royal. Ayant trouvé les portes ouvertes, il entra, et à l'intérieur le Pharaon se réveilla tandis que les gardes étaient accablés de sommeil<sup>12</sup>. »

Ce parallèle est instructif, car il montre que Moïse est traité en homme de prodiges, à la façon du dieu grec Dionysos ou du guérisseur Apollonius de Tyane. Par contraste, on remarquera que l'auteur des Actes n'installe aucunement Pierre en position de force. L'apôtre dort lors de l'apparition de l'ange (v. 6b), il est réveillé d'un coup au côté (v. 7b), et sortira sur ordre comme un prisonnier hébété (v. 9). Sa totale passivité démontre le caractère inattendu de l'intervention angélique, mais aussi que Dieu a entièrement pris la direction des opérations.

### *Le lent engendrement d'une parole*

Une autre particularité frappe : la lenteur à comprendre. Que ce soit l'apôtre ou la communauté en prière, personne ne saisit du premier coup ce qui s'est passé. Le narrateur s'appesantit au contraire sur la difficulté d'accéder au sens du miracle, signe qu'à ses yeux l'agir de Dieu dans l'histoire ne relève pas de l'immédiateté.

Pierre lui-même, durant toute l'opération, s'interroge sur le degré de réalité de ce qui lui arrive et croit avoir une vision (v. 9). C'est une fois dehors qu'il revient à lui et confesse l'auteur de sa mise en liberté : « Maintenant je sais véritablement que le Seigneur a envoyé son ange » (v. 11); il l'indiquera à nouveau plus tard à la communauté (v. 17a). Nous butons, avec ce décalage entre l'événement merveilleux et le discours qui l'interprète, sur une constante du livre des Actes. C'est Ananias qui propose à Saul une lecture christologique de l'événement du chemin de Damas (9, 17). C'est une voix qui fait comprendre à Pierre le sens de la vision des animaux qu'il reçoit à Joppé (10, 15); c'est Pierre qui

12. Texte cité selon C. GRAPPE, *D'un Temple à l'autre*, p. 237, note 4.

plus tard le réinterprétera devant Corneille (10, 28) et devant les frères (11, 17-18; 15, 8-9). Entre l'événement et la parole qui en fait lever le sens, entre l'histoire (ambiguë) et la parole qui nomme Dieu, doit s'interposer, pour Luc, la personne du témoin. Pierre, non le narrateur, nomme dans le récit l'auteur du miracle : le Seigneur (v. 11; 17)<sup>13</sup>. Il y a, dans ce mouvement du récit qui revient sur lui-même pour nommer ce qu'il a montré, un espace ouvert à l'engendrement d'une parole théologique. Je reviendrai plus loin sur le contenu de cette confession de foi.

### *La fin du tyran*

Le dernier élément du motif « libération par ouverture des portes », on l'a dit, est la déroute de l'opresseur. Elle se concrétise ici de manière particulièrement tragique par la mort du roi (v. 20-23). Le retour de la mort, en finale du récit, répond aussi à l'exécution de Jacques : la mort qu'a ordonnée le tyran revient le frapper.

Ce châtement ne peut manquer de rappeler au lecteur du 1<sup>er</sup> siècle d'autres récits où un souverain abusif a été puni. Le thème de la mort du tyran connaît en effet un grand succès dans l'Antiquité, tant chez les auteurs grecs (Hérodote, Pausanias, Polybe, Diodore de Sicile, Lucien) que chez les juifs (Chroniques, Maccabées, Flavius Josèphe)<sup>14</sup>. Son succès tient au fait qu'il corrobore l'idée de la rétribution divine : même s'il est puissant, l'injuste doit payer sa faute<sup>15</sup>. Cette conviction est particulièrement vive dans l'œuvre du Chroniste, où la geste des rois d'Israël est décrite suivant un schéma récurrent : le roi commet une faute – l'opération

13. J'ai montré ailleurs l'importance et la récurrence de ce procédé narratif dans les Actes : *La Première Histoire du christianisme (Actes des apôtres)* Paris, Éd. du Cerf, « Lectio divina », 180, 1999, p. 126-127.

14. L'historien juif FLAVIUS JOSÈPHE présente dans ses *Antiquités juives* un récit, proche d'Ac 12, de la mort d'Hérode pour cause d'impiété (AJ 19, 343-350).

15. La documentation a été rassemblée par O. Wesley ALLEN, *The Death of Herod. The Narrative and Theological Function of Retribution in Luke-Acts*, Atlanta, Scholars Press, SBL.DS, 158, 1997.

ne lui profite pas – l'interprétation de la faute pointée sur son infidélité (cf. 1 Ch 26 ; 28, 16-19). Dans la mémoire juive, la fin d'Antiochus IV Épiphane, le roi maudit, occupe une place particulière (2 M 9, 7-12 ; Dn 5, 20). Chez les Romains, les historiens racontent avec délectation la mort infâme de Néron. Le lecteur, la lectrice d'Actes 12 voit se vérifier ici un modèle de justice divine.

Il faut avouer d'ailleurs que la fin du roi est particulièrement sinistre : l'ange du Seigneur frappe Hérode qui expire, le corps dévoré par les vers (v. 23). Cette mort répugnante était une sanction divine réservée aux fautes gravissimes. Là encore, le trait est conventionnel, dans la littérature aussi bien profane que biblique : mécréants et ennemis de Dieu, tyrans impies et traîtres souffriront la mort la plus atroce. En ouverture des Actes, la fin misérable de Judas « ouvert par le milieu » avait déjà frappé le lecteur (1, 18). Qu'est-ce qui mérite un trépas si infâmant ?

Pour le faire comprendre, le narrateur a construit en finale une petite scène apparemment sans rapport aucun avec ce qui précède (v. 20-22) : les gens de Tyr et Sidon, menacés d'un blocus économique par Hérode, obtiennent une entrevue par l'entremise du chambellan Blastus. À cette occasion, Hérode est installé en position de force : il porte son vêtement royal, il siège à la tribune et tient un discours public. C'est alors que la foule l'acclame bruyamment, en qualifiant la parole du roi : « C'est une voix de dieu et non d'homme ! » (v. 22). Le péché est publiquement signé : Hérode n'a pas refusé l'*adulatio*, l'adoration divine. La frappe de l'ange exterminateur (voir Ex 12, 23) est justifiée par un commentaire du narrateur : « parce qu'il n'a pas rendu la gloire à Dieu » (v. 23). Alors qu'il se croit au faite de sa puissance, l'impie trébuche. En s'attaquant à Jacques, puis à Pierre, Hérode a commis le péché de démesure ; il s'est attaqué à Dieu. Il est « entré en guerre avec Dieu », comme le disait Gamaliel en Ac 5 lorsqu'il prévenait le sanhédrin de ne pas s'en prendre aux apôtres : « Éloignez-vous de ces hommes et laissez-les ! Car si c'est des hommes que vient ce projet ou cette entreprise, elle sera détruite ; au contraire, si elle est de Dieu, vous ne pourrez pas les détruire, de peur de vous trouver aussi *en guerre avec Dieu* » (5, 38-39).

Le récit s'achève donc sur une ironie mordante : la voix d'Hérode, adulée comme l'organe d'un dieu, se tait pour laisser place à la croissance de la parole de Dieu (v. 23-24). Une autre ironie, qui couvait depuis le verset 3, éclate au grand jour : le souverain qui fait périr Jacques et enferme Pierre pour plaire aux juifs (v. 3a) cède en réalité au blasphème de se prendre pour Dieu. Le « roi Hérode » a mérité son nom : il est le triste descendant de cet Hérode Antipas qui fit décapiter Jean le Baptiseur et s'entendit avec Pilate pour abandonner Jésus à la crucifixion (Lc 9, 7-9; 23, 6-12). Dans l'économie du récit des Actes, après l'éclat qu'a représenté la lapidation d'Étienne par le sanhédrin (7, 54-60), les relations entre chrétiens et juifs connaissent avec le chapitre 12 une nouvelle dégradation; elles vont progressivement basculer dans l'hostilité et l'agression envers les chrétiens.

Concluons. Nous avons vu jusqu'ici émerger du texte d'Actes 12 deux types d'intertextualité. Une intertextualité interne à l'œuvre de Luc : l'écho, par la reprise de la titulature hérodiennne, d'un rôle dynastique hostile à Jean et à Jésus. Une intertextualité externe à l'œuvre de Luc : le rappel, par le biais d'un stéréotype de la Septante, de l'idée d'une croissance communautaire voulue et garantie par Dieu. Autre intertextualité : les deux motifs traditionnels de la délivrance par ouverture miraculeuse des portes et de la fin honteuse du tyran, repris par Luc et réinterprétés dans le cadre de sa narration, éveillent à la mémoire des lecteurs d'autres textes précédemment lus ou entendus. Mais ce n'est pas tout. Le narrateur a raconté l'évasion merveilleuse de Pierre dans un langage qui, lui aussi, sollicite la mémoire des lecteurs.

### 3. Le Dieu de l'Exode

La décision d'Hérode d'incarcérer Pierre est située dans le calendrier : « C'étaient les jours des Azymes » (v. 3b). Le narrateur insiste un verset plus loin : il met en prison l'apôtre dans l'intention de le faire comparaître devant le peuple après la Pâque. Ces deux précisions fixent un cadre temporel : Luc pense à la semaine festive qui suit la fête de

la Pâque (cf. Lc 22, 1). Nous sommes retenus de dégrader ce détail en anecdote insignifiante, par le fait que, au fur et à mesure qu'avance le récit, la mémoire pascale convoquée par cette date est mise en alerte par une série de traits convergents.

Au total, au moins cinq indices se succèdent.

### *Cinq indices*

*Premier indice* : l'emploi au verset 1 du verbe *kakoô* (mettre à mal), rare dans le Nouveau Testament mais fréquent dans la Septante, pour exprimer la maltraitance qu'Hérode fait subir aux membres de l'Église. Luc utilise à cinq reprises ce verbe dans les Actes (7, 6.19; 12, 1; 14, 2; 18, 10); les deux premières occurrences se trouvent dans le discours d'Étienne, où elles désignent la violence de Pharaon envers le peuple d'Israël (7, 6 cite Gn 15, 13 : « ils mettront à mal [sa descendance] pendant quatre cents ans<sup>16</sup> »). La compréhension du verbe et sa connotation exodiale sont donc préparées en amont d'Actes 12 par un procédé explicite d'intertextualité, c'est-à-dire par voie de citation.

*Deuxième indice* : la nuit. Pierre est sauvé la nuit précédant la comparution populaire décidée par Hérode (v. 6). Or, le temps nocturne est un motif traditionnel du récit de la sortie d'Égypte (Ex 11, 4; 12, 8.12.29.42).

*Troisième indice* : les instructions de l'ange, après qu'il a réveillé Pierre d'un coup au flanc, sont d'une stupéfiante précision : « Lève-toi en vitesse » (v. 7b), « Ceins-toi et chausse tes sandales » (v. 8a) La comparaison avec Ex 12, 11, où Moïse et Aaron sont instruits par le Seigneur de la façon de prendre le repas de la Pâque, est éclairante : port de la ceinture (« vos reins ceints »), chaussement des sandales (« vos sandales à vos pieds ») et précipitation (« vous les consommerez en hâte ») s'y retrouvent, et dans les mêmes termes.

---

16. Voir aussi Ex 1, 11; 5, 22 s; Nb 20, 15; Dt 26, 6; Jos 24, 4.

*Quatrième indice* : l'interprétation de l'événement par Pierre (v. 11). Nous avons observé le rôle clé que joue ce verset, au centre du dispositif structurel du récit. Cette position phare s'explique : le verset énonce la lecture théologique que fait Pierre de son évocation, au moment où il reprend possession de lui-même. Or, cet acte herméneutique se cristallise dans une formule qui est loin d'être innocente : « Maintenant, je sais véritablement que le Seigneur a envoyé son ange et qu'il m'a arraché de la main d'Hérode et de toute l'attente du peuple des juifs. » La formule « arracher de la main de » appelle immédiatement à la mémoire du lecteur de la Bible hébraïque la phraséologie stéréotypée de la sortie d'Égypte. Je cite quelques exemples lus dans la version grecque, la Septante : « Le Dieu de mon père est venu à mon secours et *m'a arraché de la main de Pharaon* » (Ex 18, 4). « Moïse raconta à son beau-père tout ce que le Seigneur avait fait à Pharaon et aux Égyptiens à cause d'Israël et tout le tourment qui leur était survenu en chemin et que le Seigneur *les avait arrachés de la main de Pharaon et de la main des Égyptiens* » (Ex 18, 8). « Jéthro exulta pour tout le bien que le Seigneur avait fait, et qu'il *les avait arrachés de la main des Égyptiens et de la main de Pharaon*, et Jéthro dit : Béni le Seigneur qui *a arraché son peuple de la main des Égyptiens et de la main de Pharaon!* » (Ex 18, 9-10)<sup>17</sup>.

*Cinquième indice* : la déclaration de Pierre aux croyants (v. 17). L'apôtre leur raconte « comment le Seigneur l'avait fait sortir de la prison ». Cette nouvelle formulation est habile : elle correspond à un récit d'évasion, mais en même temps, elle emprunte le verbe « faire sortir », qui plus de cent fois dans la Septante exprime la foi au Dieu qui a *fait sortir* son peuple d'Égypte. Là encore, nous voyons émerger un langage biblique, un « style Septante », que l'auteur des Actes a coutume d'adopter lorsqu'il s'agit d'apporter à son récit la profondeur d'une histoire de salut. Cette procédure d'imitation stylistique (*imitatio*) était courante dans les écoles rhétoriques

---

17. La formule est également attestée en Gn 32, 11; 37, 21; Ex 3, 8; 14, 30; Dt 25, 11; 32, 29; Jos 9, 26; 14, 10; 1 R 10, 18; Ps 105, 10; Jr 41, 13. Dans l'évangile de Lc, le cantique de Zacharie fait usage de la formule : Lc 1, 68.71.74.

gréco-romaines ; elle faisait même l'objet d'un exercice connu, la prosopopée, qui consistait pour les élèves à composer un discours « à la manière de ». Alors que les écrivains hellénistiques se plaçaient dans le sillage des grands classiques en imitant leur style (Homère, Hérodote, Thucydide, Euripide), Luc emprunte le style de la Bible grecque pour inscrire son récit à la suite des grandes épopées bibliques.

*Une sortie d'Égypte en raccourci*

Le faisceau d'indices que nous venons de rassembler est suffisamment dense et homogène pour que l'on puisse parler d'un processus, construit, d'intertextualité entre Actes 12 et le texte d'Exode 12 qui narre la sortie d'Égypte et l'institution du rite pascal. Contre l'idée d'un rassemblement fortuit de vocabulaire, on fera valoir que les trois locutions *mettre à mal*, *arracher de la main de* et *faire sortir* appartiennent toutes trois au vocabulaire exodiale de la Bible hébraïque et sont appliquées par Luc à l'événement de la sortie d'Égypte en Ac 7, 6.19.34.36.40 ainsi que 13, 17. La mémoire d'Exode 12 est plus particulièrement sollicitée par la constellation de trois motifs : la nuit (Ex 12, 8.12.29.42), l'équipement (Ex 12, 11) et la précipitation (Ex 12, 11), à quoi pourrait éventuellement s'ajouter le verbe utilisé pour la frappe de l'ange (Ex 12, 12.23.27.29).

Si l'intertextualité assure la présence d'un texte dans un autre texte, remarquons que la coprésence d'Exode 12 et Actes 12 est assurée par allusion. L'allusion n'est pas à confondre avec la citation : le rapport avec texte allégué n'opère pas par intégration (la citation), mais par greffage. Le texte lucanien convoque à la mémoire du lecteur un autre texte, qui par sollicitation de langage vient se superposer au récit de l'évasion de Pierre pour en guider l'interprétation. On est allé jusqu'à parler d'une « sortie d'Égypte en raccourci<sup>18</sup> ». J'insiste : ce travail de la mémoire appartient à l'acte de la lecture ; le narrateur l'induit plutôt qu'il ne le dicte.

---

18. Willy RORDORF, « Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag », *Theologische Zeitschrift*, 18, 1962, p. 183, note 63.

*Les effets herméneutiques*

Ce travail de la mémoire intertextuelle me paraît avoir plusieurs effets dans la lecture de notre texte.

Premièrement, il permet *le décodage de l'événement*. Greffer l'histoire de l'évasion sur la sortie d'Égypte implique immédiatement que l'acteur principal n'est ni Pierre, ni l'ange, mais le Dieu qui sauve. Encore une fois, Pierre formulera explicitement cette lecture au verset 11 : « Maintenant je sais véritablement que le Seigneur a envoyé son ange... » La mise en liberté de Pierre est ainsi reçue comme l'expérience de la présence secourable de Dieu envers les siens.

En deuxième lieu, la mémoire transtextuelle induit *un processus de métaphorisation* : l'évasion est figure de salut, et plus encore, figure de salut pour un peuple. Ce processus prend tout son sens si l'on considère le rôle d'Actes 12 dans l'intrigue des Actes. En attaquant Pierre, Hérode s'en est pris à l'apôtre par qui Dieu vient d'ouvrir aux païens l'accès au salut (Ac 10, 1-11, 18); dès le chapitre 13, prenant le relais de Pierre, Paul et Barnabé vont rassembler le nouveau peuple venu des juifs et des non-juifs. La libération de Pierre annonce prophétiquement et symbolise cette extension de l'alliance aux nations; au sens propre, elle « ouvre la porte » à la mission chrétienne auprès des non-juifs. Le narrateur le dira d'ailleurs peu après avec ces mots : Paul et Barnabé « racontaient tout ce que Dieu avait fait avec eux et qu'il avait ouvert aux païens une porte de foi » (14, 27).

En troisième lieu, l'appel à la mémoire exodiale installe entre l'œuvre de Pierre et la libération d'Égypte *une continuité*. Si le Dieu de l'Exode fait sortir Pierre, cela signifie qu'il est de son côté... et non du côté d'Hérode-Pharaon et des juifs à qui celui-ci veut plaire (v. 3a). La continuité de l'histoire du salut est affichée du côté de l'apôtre et de son ouverture aux païens, tandis qu'ironiquement, le roi de Judée reprend le poste de l'ennemi du peuple saint. En insérant ainsi l'épisode de Pierre dans la grande délivrance pascale, l'auteur de Luc-Actes donne à entendre que la geste de salut se poursuit en faveur de l'Église.

*Nuit de toutes les délivrances*

Une objection surgit toutefois : Luc sollicite-t-il une mémoire textuelle du livre de l'Exode ou, plus largement, fait-il allusion à la tradition exodiale ? Ce que l'on sait de la mémoire des textes au I<sup>er</sup> siècle conduit à récuser l'alternative : l'appel au souvenir convoque la mémoire (le plus souvent orale) du texte.

Mais cette remémoration de la nuit où Israël sortit d'Égypte, au sein de la tradition juive, est remémoration de la geste de libération du peuple tout au long de son histoire. La nuit pascale est devenue pour Israël l'archétype de toute délivrance salutaire, qu'elle soit passée ou à venir. Un ancien midrach d'Exode 12, 42 commente ainsi la prescription de veiller lors de la nuit pascale pour commémorer la sortie d'Égypte : « Que signifie "une nuit de veille" ? [Une nuit] pendant laquelle Dieu a fait de grandes choses pour les justes, comme il l'avait fait pour les Israélites en Égypte. C'est pendant cette nuit qu'il a sauvé Ézéchias, Ananias et ses compagnons, ainsi que Daniel de la fosse aux lions, et c'est aussi pendant cette nuit que le Messie et Élie manifesteront leur puissance<sup>19</sup>... »

La nuit pascale est *nuit de toutes les délivrances* : nuit où Dieu se souvient des asservis, nuit où Dieu affranchit son peuple de ses oppresseurs. Le thème est repris par Luc, mais infléchi : la lignée des libérations passe désormais par l'apôtre Pierre. Cet infléchissement est gouverné par un autre effet, intratextuel celui-ci, vers lequel il s'agit maintenant de nous tourner : l'appel à une mémoire d'évangile, une mémoire christologique.

#### 4. Le Dieu de la résurrection

Le jeu des échos transtextuels n'est pas à son terme. Le réseau d'intertextualité mis en place par Luc va nous apparaître dans toute son épaisseur, puisque l'auteur sature la lec-

---

19. Cité selon la traduction de Roger LE DÉAUT, *La Nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Ex XII, 42*, Rome, PIB, AnBib, 22, 1963, p. 352.

ture de son texte en faisant appel à un second métarécit. Comme dans un jeu de poupées russes, la mémoire exodiale est en effet surplombée par une autre mémoire, plus proche, et qui l'enveloppe : la mémoire de la Passion-résurrection de Jésus.

Il est vrai que le lecteur de Luc-Actes a été dûment averti : « Le serviteur n'est pas au-dessus de son maître » (Lc 6, 40). Et lors du dernier repas, alors que Pierre déclare selon l'évangile de Marc : « Même s'il faut que je meure avec toi, non, je ne te renierai pas » (Mc 14, 31), le Pierre de Luc dit : « Seigneur, avec toi je suis prêt à aller *même en prison*, même à la mort » (Lc 22, 33). Le lecteur n'est donc pas surpris de voir cette prédiction s'accomplir et la destinée de l'apôtre se conformer à celle du Maître. Là encore, Luc a multiplié les signaux indiquant que la Passion-résurrection de Jésus (on retrouve l'intratextualité) constitue la matrice de sens de la libération de Pierre.

### *Des destins parallèles*

Nous avons déjà relevé, de la part de Luc, la convocation du rôle thématique hérodien par le choix de l'appellation « (le roi) Hérode » (12, 1.6.19.21). Dans le fil du grand récit de Luc-Actes, ce nom a un relent de Passion : la dernière émergence narrative d'un Hérode remonte au procès de Jésus, où l'évangéliste a spécialement profilé le personnage en introduisant une comparution de Jésus devant lui (Lc 23, 6-12). Mais surtout, le scénario tragi-comique de l'incrédulité de la communauté en prière, lorsque Pierre frappe à la porte, et les vains efforts de la servante pour accréditer la nouvelle (Ac 12, 12-17) rappellent, de façon insistante, le scepticisme des disciples à l'annonce de la résurrection.

Comparer systématiquement les effets de la libération de Pierre et ceux de la résurrection de Jésus donne un résultat saisissant. Le montage en parallèle des deux séquences d'Actes 12 et Luc 23-24 fait apparaître une série impressionnante de correspondances, non plus langagières comme dans le cas de l'Exode, mais structurelles.

UN JEU D'ÉCHOS INTERTEXTUELS

Pierre en Ac 12	Jésus en Lc 23-24
Hérode veut plaire aux juifs (3a)	Pilate agit à la demande des juifs (23, 13-25)
Pierre est arrêté (3a)	Jésus est arrêté (22, 54)
Hérode veut présenter Pierre au peuple (4b)	Pilate convoque les grands prêtres, les chefs et le peuple (23, 13)
Un ange paraît dans la prison et illumine le local (7)	Deux anges apparaissent aux femmes en vêtement brillant (24, 4)
L'ange dit à Pierre : « Lève-toi » (7b)	Jésus a été relevé (24, 6a)
Pierre se rend à la maison où sont réunis les croyants (12)	Les femmes rapportent la nouvelle aux Onze et à tous les autres (24, 9b)
Une femme entend la voix de Pierre (14a)	Les femmes se rappellent la parole de Jésus (24, 8)
Rose court annoncer aux autres ce qu'elle a entendu (14b)	Les femmes rapportent aux disciples ce qu'elles ont vu et entendu (24, 9)
Les autres ne croient pas ce que raconte la femme et la disent folle (15)	Les disciples prennent les paroles des femmes pour du délire (24, 11)
Les croyants croient qu'il s'agit de son ange (15b)	Les disciples croient voir un esprit (24, 37)
Les croyants s'étonnent de voir Pierre vivant (16)	Les disciples s'étonnent de voir Jésus vivant (24, 41)
Pierre s'en va vers un lieu énigmatique (17b)	Jésus disparaît aux yeux des disciples (24, 31)

La comparaison est éclairante : les points essentiels de notre récit trouvent une correspondance dans l'arrestation ou l'après-résurrection de Jésus. On perçoit ici à l'œuvre une figure rhétorique gréco-romaine très prisée de Luc : la *syncrisis*. Elle consiste à dresser un parallèle entre deux personnages du récit, à modeler l'un sur l'autre, en vue de faire apparaître la continuité qui les relie, le cas échéant de les mesurer l'un à l'autre<sup>20</sup>.

20. Jean-Noël ALETTI a montré l'importance de la *syncrisis* dans la stratégie narrative de Luc : *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie*, Paris, Éd. du Cerf, « LLB », 115, 1998, p. 69-166. Pour une appréciation littéraire et théologique : D. MARGUERAT, *La Première Histoire du christianisme*, p. 82-86.

Le mimétisme de Pierre et Paul est la plus célèbre *syncretis* de l'œuvre lucanienne : discours comparables, miracles semblables, destins équivalents font de ces deux figures dans les Actes des frères jumeaux. Une autre *syncretis* consiste à modeler l'agir des apôtres sur celui de Jésus : comme Jésus, Pierre et Paul bénéficient d'une vision extatique au moment clé de leur ministère (Lc 3, 21 s.; Ac 9, 3-9; 10, 10-16); comme leur Maître, Pierre et Paul guérissent un paralysé (Lc 5, 18-25; Ac 3, 1-8; 14, 8-10); comme Jésus, ils réaniment un mort (Lc 8, 49-56; Ac 9, 36-43; 20, 7-12); comme lui, ils prêchent en endurant l'hostilité des juifs, souffrent et sont menacés de mort. La *syncretis* est le grand procédé d'intratextualité interne à Luc-Actes, l'intertextualité jouant essentiellement avec la Septante.

Actes 12 nous confronte à une *syncretis* Jésus-apôtres (l'équivalent paulinien est la libération de Paul et Silas prisonniers à Éphèse : Ac 16, 25-28). L'alignement du sort de Pierre sur celui de Jésus indique la récurrence d'un même phénomène dans l'histoire : inlassablement, Dieu surprend les siens en délivrant ses témoins captifs, fût-ce de la mort. La répétition du motif de l'incrédulité des croyants, à propos de l'évasion de Pierre, insiste sur l'initiative de Dieu qui doit même forcer les siens pour faire reconnaître ses ouvertures libératrices.

### *Préséance christologique*

Pourquoi Luc ne dit-il pas plus clairement les choses ? L'auteur à Théophile ne procède pas ici par citation ou allusion, mais par une série de réminiscences d'un scénario d'évangile ; pour reprendre les catégories de Genette, l'hypertexte qu'est Actes 12 renvoie à un hypotexte (Lc 23-24) dont il dérive. Pourquoi la référence au Ressuscité se dit-elle obliquement, sans être déclarée ? Pourquoi le précédent que constitue la Passion-résurrection de Jésus n'est-il pas explicitement nommé ?

C'est ici que le caractère, précisément, *oblique* de l'intertextualité doit être mis en valeur. Souffrance et délivrance de l'apôtre ne rédupliquent pas celles du Maître ; elles s'y

conformement, mais à leur manière, en différé. L'intertextualité convoque à la mémoire du lecteur un texte qui fonctionne comme matrice de sens ; mais elle n'entend pas mettre en place la reproduction de ce texte primaire. Ainsi, le caractère oblique des références à Luc 23-24 me paraît symptomatique du type de rapport que l'auteur de l'œuvre à Théophile entend nouer entre le destin du Seigneur et celui des témoins. La fin de Pierre n'est pas racontée, pas plus que celle de Paul à la fin des Actes (28, 16-31). Tout se passe comme si, par ce mutisme narratif sur la fin de ses héros, l'auteur à Théophile voulait préserver de tout ombrage la seule mort salutaire : la mort du Seigneur. Cette mort-là est fondatrice, et le seul martyr narré dans les Actes (la lapidation d'Étienne : 7, 54-60) lui fait totalement écho.

C'est pourquoi il ne me paraît pas adéquat de parler d'une « Passion de Pierre », de voir son sommeil carcéral comme une mort, d'assimiler l'ouverture des portes de la prison à l'ouverture du tombeau de Jésus, et son départ « vers un autre lieu » (12, 17b) à une destination céleste<sup>21</sup>. Cette lecture typologique force le texte par un décodage allégorique auquel il résiste ; Luc a pris soin de n'offrir ici aucun équivalent au trépas de Jésus, ni à ses émotions lors de la Passion, et la mystérieuse indication de « l'autre lieu » vers lequel disparaît l'apôtre coupe court à toute spéculation sur un martyr qui concurrencerait la croix. Au contraire de ce mimétisme forcé, le rapprochement en différé laisse intacte une préséance qui est celle du Maître. Il est remarquable que sur le chemin de l'identification entre le Christ et les apôtres, Luc n'ait pas franchi le seuil que les Actes apocryphes d'apôtres ne tarderont pas à passer : Jésus apparaît sous les traits de Paul dans les *Actes de Paul* et prend le visage de Thomas dans les *Actes de Thomas*<sup>22</sup>.

L'orientation de l'auteur de Luc-Actes est tout autre. Il ne relate pas seulement en Actes l'évasion miraculeuse de Pierre, mais ménage discrètement, en 12, 17, l'évasion narrative du personnage de Pierre hors de son récit ; Pierre ne

21. Lecture typologique défendue par D. T. N. PARRY, « Release of the Captives », p. 159-161.

22. *Actes de Paul* 3, 21 ; *Actes de Thomas* 151-153 ; 154-155.

réapparaîtra fugitivement qu'en 15, 7-11 pour donner caution à la mission de Paul et Barnabé. Cette sortie discrète s'inscrit dans le cadre de la théologie lucanienne, qui à l'inverse d'une poussée hagiographique, privilégie l'essor de la Parole à la biographie du témoin. C'est la destinée de la Parole que Luc veut magnifier, non la vie du témoin. On sera également attentif au relais mis en place par le prince des apôtres avant de s'effacer (12, 17b) : la transmission de la nouvelle « à Jacques et aux frères » prépare la position dominante que prendra le frère du Seigneur en Actes 15. Encore un indice de continuité, confirmant la priorité accordée à la destinée de l'Église sur celle de ses serviteurs. La même logique a poussé le narrateur à faire l'impasse sur le martyr de Paul, pourtant connu des lecteurs (20, 24-25) : le récit des Actes s'achève à Rome où Paul, prisonnier, reçoit à domicile ceux qui viennent le trouver et les enseigne (28, 30-31).

Cette préséance christologique mise en place par le phénomène d'intertextualité est aussi une *médiation* christologique. L'évasion miraculeuse de Pierre est perçue par les croyants tout aussi mal que la nouvelle du tombeau vide. Je suis sensible au rôle intégrateur qu'exerce dans le récit l'appel à Luc 24, qui couvre le récit du verset 3 au verset 17 : c'est par la médiation de l'histoire de Jésus que la nuit de Pierre fait sens et devient nuit de libération. La résurrection du Christ assure et perpétue en régime chrétien l'intervention du Dieu de l'Exode. C'est donc au travers de la libération de Jésus que le Dieu de l'Exode devient, pour l'Église, le Dieu efficace qui fait sortir. Mais encore une fois, il incombe au lecteur d'opérer ce travail interprétatif, non déclaré mais induit par le texte ; il conduit en définitive à percevoir *via* l'histoire de Jésus comment le Dieu des pères ne cesse d'affranchir, les siens du pouvoir du tyran.

### *L'exode de Jésus*

Si cette lecture est correcte, elle pourrait être préparée par une notation du récit de la Transfiguration en Luc 9, 31. Moïse et Élie sur la montagne, apparus en gloire, s'entre-

tiennent de « l'exode » de Jésus qui va s'accomplir à Jérusalem : car c'est bien le terme grec *exodos* que Luc, à la différence de Marc 9, 4, utilise ici. Le Dieu de la résurrection est déjà affiché ici comme le Dieu de la sortie, le Dieu du départ, le Dieu de l'arrachement à la mort.

Pierre ne le contredira pas en Actes 5, 30, lorsqu'il déclare que « le Dieu de nos pères a relevé Jésus ». Par le jeu de l'intertextualité, le lecteur est rendu capable en Actes 12 de vérifier cette continuité dans l'histoire du salut : la mise en liberté de Pierre, telle que Luc l'offre à lire, réactive la tradition séculaire de libération commencée avec les pères, et confirmée paradoxalement par la résurrection du Messie.

### Conclusion

L'appel à la mémoire d'autres textes réclame du lecteur, de la lectrice de Luc-Actes, une connaissance préalable : dans l'ignorance totale de la tradition exodiale, le lecteur passera à côté d'une part importante des effets de sens voulus par l'auteur. Mais nous avons constaté que Luc avait prémuni son lecteur de cette lacune culturelle : le discours d'Étienne (Ac 7) convoque le vocabulaire exodiale et l'applique aux événements de la sortie d'Égypte, avant que Luc le réattribue à Actes 12. La lecture devient ainsi non seulement l'occasion de réquisitionner l'information pré-acquise par le lecteur, mais un lieu où l'auteur construit progressivement un lecteur compétent à lire son texte. Mon analyse a tenté de montrer à même le texte comment le narrateur avait orchestré la construction de cette compétence de lecture.

Il est apparu au cours de l'analyse d'Actes 12 que l'effet de l'intertextualité n'est jamais explicité dans le texte. Le repérage d'une part de l'intertextualité (appel à la Septante), d'autre part de l'intratextualité interne à Luc-Actes (appel au scénario Passion-résurrection), permet au lecteur de mesurer la dimension théologique de l'épisode de l'évasion de Pierre, de l'arracher à l'anecdote pour y voir le fragment d'une geste de salut. Cela, le narrateur le *fait savoir* sans jamais le lui *dire*. Luc pouvait espérer que la compétence

de lecture ainsi acquise se reporterait sur le présent du lecteur – pour l'aider à déchiffrer, dans sa propre histoire, les signes d'une même geste libératrice.