in Exégèse et herméneutique. Paris, Le Seuil, 1971.

COMMUNICATION

ESSAI D'ANALYSE STRUCTURALE D'ACTES 10,1 — 11,18

par Louis Marin

Notre tentative d'analyser structuralement Actes 10,1—11,18 appelle deux remarques préjudicielles. D'une part, le découpage de ce texte est arbitraire : c'est pour des motifs extérieurs au texte qu'a été retenu ce fragment traditionnel. En cours d'analyse, apparaîtront certaines « marques » qui le font éclater vers d'autres passages (notamment : 9,31-43; 11,19-30; 12,1-23). D'autre part, le texte est étudié en version française [1] sans qu'aucun problème de traduction ne nous arrête. Au regard de l'analyse structurale du *récit*, en effet, cette version se présente de plein droit comme texte et d'autres traductions ou même l'écrit grec, s'il fallait les prendre en considération, seraient reçus comme d'*autres* textes.

1. STRUCTURE NARRATIVE DU TEXTE

Dès les premiers mots, le texte se présente comme un récit : « Il y avait... » L'utilisation constante du passé simple le confirme, en soulignant l'allure narrative du texte [2]. C'est un récit, toutefois, qui ne déploie pas continuement sa nappe temporelle; il est souvent interrompu et comme troué par un langage d'une autre nature (signalé par des guillemets) : des *discours* que tiennent ou se tien-

1. *Bible de Jérusalem*, Cerf, Paris 1956, p. 1415 s.
2. Cf. E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, p. 237 s.

nent divers personnages du récit. Plus des deux tiers du texte étudié (ch. 10 : 15 versets sur 48; ch. 11 : 14 sur 18) sont constitués par des discours ou des conversations en « style direct ». Cette proportion, dans un document narratif, montre l'importance et la pesée, en quelque sorte, de la parole vive sur l'événement raconté. Plus précisément, le texte dans sa superficialité se dédouble ou se replie sur lui-même : non seulement nous assistons de l'extérieur à l'avènement de l'histoire, telle qu'elle se produit au niveau du récit, mais encore les protagonistes, en intervenant directement dans la trame de l'histoire, se mettent eux-mêmes en scène, disent et se disent, ouvrent le récit sur une représentation. Il s'agit donc de ce genre mixte dont parle Platon dans *la République*, mélange de récit et de représentation, d'histoire et de drame [3]. Les indices, connus depuis toujours, de ce changement de place, sont bien visibles dans notre texte, en particulier le passage du passé simple au présent ou au passé composé. Mais il y a plus significatif encore : les discours qui fragmentent le récit primitif sont à leur tour, du moins beaucoup d'entre eux, des récits. Les protagonistes n'interrompent la voix du « raconteur » invisible que pour raconter eux-mêmes, en se substituant à lui et en racontant ce que le raconteur racontait. Cette première structure révèle une sorte d'enveloppement réciproque du texte par lui-même, du tout par les parties et des parties par le tout. Un récit enveloppe des discours qui ne sont eux-mêmes (pour une large part) que des récits du récit qui les entoure textuellement, voire un récit du récit de récit (IV).

1. L'emboîtement des récits

Une des « sources de sens » du texte apparaîtra dans la mise en perspective (au sens optique du terme) de ces récits à la fois emboîtés et décrochés. Ainsi la vision de Corneille est racontée quatre fois, celle de Pierre, deux fois. Cette dissymétrie « arithmétique » elle-même doit être interprétée, car elle s'oppose de façon significative à la symétrie des deux visions dans le récit primitif, et il en va de

3. Cf. G. GENETTE, « Les frontières du récit », in *Communications* 8, éd. du Seuil, Paris 1966, p. 152-163.

même des différences, condensations et extensions qui se manifestent dans les récits secondaires par rapport au récit primitif.

a) La vision de Corneille (voir le tableau de la page suivante). Elle est narrée dans quatre récits : I. par le raconteur : 10,1-16; II. par les gens de Corneille : 10,22; III. par celui-ci : 10,30-32; IV. par Pierre à Jérusalem : 11,13-14. On notera en I et III l'absence de la séquence 13 (du récit II, commentée littéralement et peut-être rétrospectivement par IV) et l'absence symétrique, en II et IV, de la séquence 9, essentielle cependant puisqu'elle paraît motiver à la fois, en I, la présence de l'Ange et l'envoi des serviteurs à Joppé. Le « départ de sens » pourrait être : les paroles de salut détenues par Pierre à l'égard de Corneille et de sa famille « compensent » (au sens physique d'une loi d'équilibre) les prières et les aumônes de Corneille.

La disparition en IV des indications de temps et de lieu (de même qu'en II), ainsi que du nom propre et de « l'état civil et spirituel » de Corneille a pour effet de rendre sa vision presque abstraite, quoiqu'on y trouve, par dissymétrie, une précision sur les paroles de salut (séq. 14) absente des autres récits. Tandis qu'on observe, dans le récit I, une « surnomination » de Corneille par le raconteur (séq. 0 : « un homme du nom de... ») et par l'ange (séq. 4-5), équilibrée du côté de Pierre par l'indication de son nom et de son surnom et de sa présence chez Simon le corroyeur (séq. 11-12), le récit IV plonge Corneille dans l'anonymat et cesse pareillement de désigner Pierre par rapport à son homonyme (absence de la séq. 12). Ces correspondances et ces inversions, positives et négatives, amènent à se demander si le corroyeur Simon n'a pas quelque chose à voir avec l'impureté, celle dont Corneille est marqué par son incirconcision, celle aussi qui est évoquée par la vision de la grande nappe nouée (10,11-12).

Le départ de sens, ainsi suggéré, pourrait être l'accentuation, dans le récit IV, de la gratuité et de la contingence de l'événement central, et du même coup sa généralisation : Corneille est devenu l'incirconcis anonyme. Et dans la mesure où l'habitation de Pierre chez son homonyme impur le mettait déjà en route vers l'impureté et donc préparait, « prévoyait » un futur encore insoupçonnable, la suppression de cette indication-signe, dans ce récit, renforce le *hapax* événementiel.

SÉQUENCES	RÉCIT I	RÉCIT II
0	Il y avait à Césarée un homme du nom de Corneille, centurion de la cohorte italique. Pieux et craignant Dieu... il faisait de larges aumônes au peuple juif et priait Dieu sans cesse.	Le centurion Corneille, homme juste et craignant Dieu, à qui toute la nation juive rend bon témoignage,
1	Vers la neuvième heure du jour,	
2	l'Ange de Dieu	a reçu d'un ange saint
3	- il le voyait clairement -	
4	entrait chez lui et l'appelait :	
5	« Corneille ! »	
6	Il le regarda	
7	et fut pris de frayeur.	
8	« Qu'y a-t-il, Seigneur ? » demanda-t-il.	
9	« Tes prières et tes aumônes » lui répondit l'ange « sont montées devant Dieu, et il s'est souvenu de toi.	l'avis
10	Maintenant donc, envoie des hommes à Joppé,	
11	et fais venir Simon, surnommé Pierre.	de te faire venir chez lui
12	Il loge chez un certain Simon, un corroyeur, dont la maison se trouve au bord de la mer. »	
13		et d'entendre les paroles que tu as à dire.
14		

SÉQUENCES	RÉCIT III	RÉCIT IV
0	J'étais en prière chez moi,	
1	il y a trois jours, à la neuvième heure,	
2	et voici qu'un homme	C'est un ange
3	en vêtements resplendis - sants	qu'il avait vu
4	surgit devant moi. Il me dit :	se présenter chez lui et lui dire :
5	« Corneille,	
6		
7		
8		
9	ta prière a été exaucée, et de tes aumônes on s'est souvenu auprès de Dieu.	
10	Envoie donc à Joppé.	« Envoie à Joppé
11	quérir Simon, surnommé Pierre.	quérir Simon, surnommé Pierre.
12	Il loge dans la maison du corroyeur Simon, au bord de la mer. »	
13		Il te dira des paroles
14		qui t'apporteront le salut, à toi et à toute ta famille. »

b) *La vision de Pierre* (voir le tableau ci-contre). Elle est racontée deux fois : I′ dans le récit primitif : 10,9-16; IV′ dans le compte rendu que Pierre fait à ses pairs, les apôtres et les frères de Judée, les circoncis de Jérusalem : 11,5-10. La proximité étroite des deux récits ne rend que plus intéressante leur comparaison dans la finesse de l'écart et de l'amorce différentielle du sens.

Tandis que le premier met en évidence la relation entre la faim « naturelle » de Pierre et la proposition de nourritures immondes venue du ciel, du « surnaturel », le second, par la suppression des séquences 1 et 2, accentue la « surnaturalité » de la vision, la déliant de son contexte « naturel » primitif, et atténuant du même coup l'idée de « manger l'impur ». On notera à ce propos le glissement de l'expression propre « je n'ai jamais rien *mangé*... » (I′, séq. 9) à la périphrase « rien de souillé ni d'impur n'*entra* jamais dans ma bouche » (IV′), glissement qui réitère peut-être au plan de l'expression discursive le glissement métaphorique du récit de cette vision par rapport à l'ensemble textuel.

A la classification des animaux en I′ (séq. 7), le récit IV′ ajoute une quatrième espèce, les bêtes sauvages, de telle sorte que le nombre de ces espèces devient égal au nombre des coins de « l'objet » céleste qui les contient[4]. Le passage d'un système « quatre/trois » à « quatre/quatre » manifeste une « rationalisation » du contenu de la vision, rendue plus cohérente en elle-même, et aussi plus symbolique de l'événement, plus allégorique, dans la mesure où elle efface la contiguïté métonymique sémantique de l'autre récit (faim naturelle / préparation de nourriture et vision surnaturelle / apparition d'animaux non comestibles).

Relevons enfin en IV′ l'addition d'une notation « subjective » : « je regardais... » (séq. 6), typique du « style direct » du récit discours. L'apparition de l'objet céleste est perçue par rapport à la situation du raconteur visible, point de référence de la description, tandis que cette notation fait défaut au raconteur invisible, « extérieur » à l'événement qu'il raconte et voit advenir. Il s'arrogeait bien le droit de pénétrer dans l'intimité de Corneille, par une

4. Le recours à des textes de l'Ancien Testament permettrait aussi d'éclairer ce point. Voir, par exemple, les classifications de Gn 1, 20-31; 6, 17-22; 7, 1-15, ou encore Lv 11.

SÉQUENCES	RÉCIT I′	RÉCIT IV′
1	Pierre monta sur la terrasse, vers la sixième heure, pour prier. Il sentit la faim et voulut prendre quelque chose.	
2	Or, pendant qu'on lui préparait à manger,	
3	il tomba en extase.	J'étais en prière dans la ville de Joppé quand, en extase,
4	Il voit le ciel ouvert,	j'eus une vision : du ciel
5	et un objet, semblable à une grande nappe nouée aux quatre coins, en descendre vers la terre.	un objet descendait, semblable à une grande nappe qui s'abaissait, tenue aux quatre coins,
6		et elle vint jusqu'à moi. Je regardais, ne la quittant pas des yeux,
7	Et dedans il y avait tous les quadrupèdes et les reptiles et tous les oiseaux du ciel.	et j'y vis les quadrupèdes de la terre, les bêtes sauvages, les reptiles ainsi que les oiseaux du ciel.
8	Une voix lui dit alors : « Allons, Pierre, immole et mange. »	J'entendis alors une voix me dire : « Allons, Pierre, immole et mange. »
9	Mais Pierre répondit : « Oh, non! Seigneur, car je n'ai jamais rien mangé de souillé ni d'impur. »	Je répondis : « Oh non! Seigneur, car rien de souillé ni d'impur n'entra jamais dans ma bouche. »
10	De nouveau, une seconde fois, la voix lui parle : « Ce que Dieu a purifié, toi, ne le dis pas souillé. »	Une seconde fois, la voix reprit du ciel : « Ce que Dieu a purifié, ne le dis pas souillé. »
11	Cela se répéta par trois fois,	Cela se répéta par trois fois,
12	et aussitôt l'objet fut remporté au ciel.	puis tout fut de nouveau retiré dans le ciel.

notation semblable (I, séq. 6-7), mais non dans celle de Pierre : indice de la différence de traitement des deux visions.

2. *Deux couples de discours-récits*

a) Les deux visions

Quatre fois narrée, la vision de Corneille est marquée avec plus d'insistance que celle de Pierre. Pierre raconte sa vision à ses pairs de Jérusalem parce qu'il leur doit des comptes, mais à eux seuls, tandis que la motivation essentielle de son voyage à Césarée reste dissimulée à Corneille, ou du moins enveloppée dans une formulation didactique, générale et abstraite, une assertion constative : « Je constate en vérité que Dieu ne fait pas acception des personnes » (10,34). Par contre, la demande qui lui est faite est prescriptive : « Nous voici tous devant toi pour entendre ce qui t'a été prescrit par Dieu » (10,33). L'accent est ainsi mis sur la demande que lui fait Corneille de la part de Dieu, « Fais venir Simon » (1er tableau, séq. 11), demande de quelque chose que possède Pierre, des paroles de salut (1er tableau, séq. 13-14).

L'emboîtement des récits (I, II, III, IV et I', IV') est tel qu'il fait apparaître chez Corneille un état de « manque », quatre fois indiqué, tandis que ses « richesses » (prières et aumônes : *a*, séq. 9) sont atténuées, à l'avantage de celles que possède Pierre. Corrélativement, les manques de Pierre, quoiqu'ils soient plus réels que ceux de Corneille (il a faim, il ne comprend pas sa vision, il doit partir sans savoir pourquoi [5]), sont affaiblis et ne sont pas marqués dans la réitération des discours récits. Le même résultat est obtenu par la rupture du parallèle remarquable que le récit primitif instaure dans les séries spatio-temporelles convergentes des deux visions (10,1-8 et 9-17). Les « manques » de Pierre, au niveau de l'événement, s'opposent à ses « richesses », sur un plan qui transcende l'événement : les paroles qu'il détient et qui apportent le salut. Les uns

5. Corneille, lui, sait le pourquoi de sa vision : « Dieu s'est souvenu de toi », et du même coup connaît le motif général de l'injonction de l'Ange : sorte de récompense en retour des prières et des aumônes « thésaurisées » en mémorial devant Dieu.

et les autres sont symétriques et inverses des richesses et des manques de Corneille.

L'ensemble du texte doit tenter de faire cohérer ces vides et ces pleins. Il y parvient par des récits emboîtés et décrochés, dont la dissymétrie apparente a pour fonction de rétablir une symétrie dans une dissymétrie cachée : comment est-il possible qu'un « pauvre » (Pierre) donne à un « riche » (Corneille), sinon en rendant le pauvre riche (en paroles), et le riche pauvre (il demande)? Mais ici interviendra le paradoxe central : Corneille ne sera pas enrichi par ce que Pierre lui donnera, mais par autre chose.

b) Histoire et citation de Jésus

Nous n'avons examiné jusqu'ici que les discours-récits qui renvoient au récit primitif. Or il existe un autre discours, dans le texte étudié, qui renvoie à un autre récit, extérieur au livre des *Actes*. C'est le discours de Pierre chez Corneille (10,34-43), discours qui (à part son introduction, déjà commentée) est réellement un récit, le récit de l'histoire de Jésus racontée dans les évangiles : « Vous savez *ce qui s'est passé...* : Jésus de Nazareth, ses débuts en Galilée, après le baptême prêché par Jean, comment Dieu l'a oint de l'Esprit Saint, etc. » (10,37-38). Le personnage principal de ce récit, Jésus, n'appartient pas au récit primitif; il entre dans notre texte sous forme de fiction, puisqu'il n'a d'être qu'à l'intérieur de ce discours de Pierre. En effet, le discours qui rapporte une histoire met en scène cette histoire, qui apparaît dès lors comme une fiction, une représentation fictive à l'intérieur d'un discours qui possède un degré de réalité textuelle supplémentaire; si alors, dans cette histoire-mise en scène, un personnage (fictif) raconte une histoire, cette dernière est elle-même fiction et le personnage acquiert, dans la fiction même, un degré de réalité inférieur au discours primitif, mais supérieur à la fiction seconde. C'est ici le cas.

Car ce nouveau personnage revient dans le deuxième discours de Pierre (à Jérusalem : 11,4-17). En voyant l'Esprit descendre sur Corneille et les siens, raconte-t-il, « je me suis rappelé cette parole du Seigneur, qui disait : ' Jean a baptisé avec de l'eau, mais vous, vous serez baptisés dans l'Esprit Saint ' » (11,16). Par la citation de

sa parole, Jésus, personnage fictif du premier discours de Pierre, est mis en position de réalité. Cette citation est elle-même une histoire, très condensée, mais parfaitement reconnaissable, avec ses deux séquences temporelles bien marquées par l'opposition d'un passé et d'un futur (a baptisé / serez baptisés), opposition qui articule une série d'oppositions secondes : de sujets, marqué (Jean) / non marqué (x), d'instruments, marqué (avec de l'eau) / non marqué (y), d'objets, non marqué (z)/marqué (vous), de lieux, non marqué (w)/ marqué (dans l'Esprit Saint).

Si on compare les deux discours de Pierre, ce « micro-discours-récit » de 11,16 apparaît comme le point focal de leur mise en perspective. En effet, il transpose et condense une séquence du premier : 10,37-38. Il est, par rapport à ce discours-récit de Pierre en position métonymique et en position métaphorique, puisqu'il en constitue le sens : il est à la fois partie du tout posée comme tout (métonymie) et, si l'on peut dire, le tout du tout sur un autre plan (métaphore). Plus précisément, Pierre ne semble comprendre qu'après coup la valeur métaphorique de cette citation : c'est après l'événement central de 10,44-46, la chute de l'Esprit, qu'il disjoint et isole, en citation, la petite phrase auparavant dite, mais non citée, et laissée en position de contiguïté métonymique dans la trame de son discours-récit. La citation de 11,16 ne peut apparaître comme citation de Jésus dans la bouche de Pierre qu'après coup, lorsqu'elle est saisie rétrospectivement comme constituant pour lui le sens de toute l'histoire.

La comparaison et la corrélation de 10,36-43 et 11,15-17 justifient cette remarque. Pierre fait chez Corneille un long discours, qui déploie les phases typiques de l'histoire de Jésus, et ce discours reste inachevé parce que « Pierre parlait encore quand l'Esprit Saint tomba sur tous ceux qui écoutaient la parole » (10,44). Or, toute cette longue séquence est résumée, dans le discours-récit de Jérusalem, par cette simple phrase : « Or, à peine commençais-je à parler que l'Esprit Saint tomba sur eux, tout comme sur nous au début » (11,15). Le nouveau discours efface le premier, comme s'il ne valait pas la peine d'être redit ou rappelé, à cause du surgissement de l'événement central. En revanche, c'est à cause de cet événement qu'est extraite du premier discours la séquence 10,37-38 sous la forme de la parole de Jésus qu'elle évoque, citation directe

maintenant en position d'éclairer cet événement et d'expliquer le comportement postérieur de Pierre (baptême de Corneille et séjour chez lui : 10,48).

Autrement dit, la séquence 10,37-38 se trouve surdéterminée dans le logion de Jésus de 11,16 et joue, dans l'économie du texte tout entier, un rôle essentiel sur le plan synchronique et diachronique à la fois : sur le plan synchronique, dans la mesure où ce logion représente dans l'articulation du récit et des discours-récits la couche la plus profonde; sur le plan diachronique, dans la mesure où il prépare la conclusion et fonde, dans la successivité des séquences, le retournement heureux de la situation à Jérusalem [6].

6. Il y a quatre niveaux du texte, articulés deux à deux : une première histoire, racontée par l'auteur, puis par les personnages qu'elle met en scène, et une deuxième (celle de Jésus), racontée par un des personnages de la première (Pierre), puis résumée par son personnage principal qu'elle met en scène. Ces quatre niveaux se renvoient les uns aux autres par des marques internes, inscrites dans le texte même et qui exigeraient une étude précise. Il s'agirait des *index d'échange de paroles entre émetteur et récepteur*. Ainsi dans le discours de Pierre chez Corneille, v. 37 : « *Vous savez* ce qui s'est passé dans toute la Judée... » v. 39 : « *Et nous, nous sommes témoins* de tout ce qu'il a fait... », v. 41 b : « ... *à nous* qui avons mangé et bu avec lui... ». Le « *Vous savez* » raccorde le discours aux récepteurs : il relèverait d'abord de la fonction phatique du message (cf. R. JAKOBSON, *Essais de Linguistique générale*, Ed. du Seuil, coll. « Point », 1970), il établit et vérifie la communication avec l'auditoire. Mais il donne au discours de Pierre une certaine valeur d'inutilité relative : s'ils savent déjà, qu'est-il besoin de redire? A moins qu'ils ne sachent réellement rien, et Pierre avec eux, avant que ne se produise l'événement central. « *Nous* » raccorde le discours aux émetteurs définis à l'intérieur du discours comme témoins choisis et prédicateurs. Là encore, nous pouvons remarquer que la caractérisation des émetteurs du message dans le message lui-même fournit un départ de sens qui, non seulement, va réagir sur le message, mais indique obliquement une des dimensions essentielles du texte : « *nous qui avons mangé et bu avec lui* »; telle est la définition quasi primitive du témoin. Suffit-il dès lors de prêcher pour être le vrai témoin? Encore faut-il manger et boire avec l'autre : indication, dans le message même, de la grande opposition du manger et du parler. D'une façon générale, on peut dire que, mis à part l'auteur qui est le récitant général, c'est Pierre qui articule, dans la textualité superficielle du texte, les quatre niveaux que nous y avons distingués; c'est une sorte de témoin principal à tous les niveaux : c'est lui qui se souvient de ce qu'a dit Jésus, qui écoute et retransmet le récit de la vision de Corneille, qui raconte sa propre vision, dont il est l'objet, qui fait le récit de l'événement central et en tire l'enseignement.

c) L'articulation des couples

Le texte que nous analysons s'organise donc autour de deux couples de récits : un récit primitif couplé avec des discours qui le récitent, puis, à l'intérieur de ce bloc, un second ensemble constitué par un discours-récit de la vie de Jésus couplé avec un micro-récit de Jésus (lui-même rapporté en citation directe). Entre les éléments des couples on trouve déplacement, condensation, surdétermination : ni les discours-récits ne reflètent fidèlement le récit primitif, ni le micro-récit de Jésus le discours de Pierre. Ces différences, entre les deux pôles de chaque couple, sont génératrices d'énergies de sens, comme le sont les différences entre les couples elles-mêmes, quoique le sens, à ce niveau, ne « parte » pas dans d'autres directions que celles aperçues précédemment.

La première couple a pour fonction de rétablir une symétrie dans une dissymétrie que nous avons aussi mise en évidence : les « manques » de Corneille (ses demandes réitérées) sont soulignés pour oblitérer ceux de Pierre (faim, ignorance) et marquer ses « richesses » : la parole de vérité et de salut.

La seconde couple intervient alors : cette parole, c'est le discours typique de la vie de Jésus. Or, ce discours, pour trouver sens, doit être réitéré dans une surdétermination essentielle, qui en oblitère la plus grande part. C'est, pourrait-on dire, en perdant la parole de vérité que Pierre retrouve la vérité de la parole. Cela revient à dire que sa « richesse », la possession de cette parole comme parole typique, est au fond un « manque », puisqu'il revient à une parole seconde, décrochée de ce discours de Pierre, de condenser et donner sens, à la fois, à toute l'histoire, en réagissant même sur le sens de la première couple.

Mais Pierre ne peut perdre la parole qu'il détient et qu'il récite, que si quelque chose la lui fait perdre : si « on » lui *coupe* la parole, au sens propre du terme. Tel est bien l'événement central dans le récit : « Pierre parlait encore quand l'Esprit... » (10,44); et c'est bien ainsi que Pierre le comprend dans la réitération discursive qu'il en donne et qui annule son discours : « Or, à peine commençais-je à parler... » (11,15).

C'est bien parce que la parole lui a été supprimée « brutalement »

qu'en elle et après coup apparaît le bref logion de Jésus, parole décrochée de son discours, qui le condense et le surdétermine, qui en est la vérité, le point focal, et qui se trouve du même coup au point de fuite de l'énergie de sens générée par la première couple de récits.

Dès lors, cette rupture de parole, qui trouve son accomplissement — mais après coup — dans une parole autre, est pour nous l'index d'une organisation signifiante plus profonde encore dans le récit.

2. STRUCTURE PROFONDE DU RÉCIT

L'analyse de l'organisation du récit en profondeur peut se conduire en deux directions qui ne nous semblent pas exclusives, d'une part en découpant dans le texte des séquences et des sous-séquences et en construisant sur elles des séries paradigmatiques, d'autre part en articulant le texte dans ses syntagmes successifs.

1. L'archétype : la vie de Jésus

Nous ne chercherons pas à aller bien loin dans la première direction, qui consiste à partir de l'opposition des couples de récits considérées synchroniquement. On s'aperçoit alors que l'histoire de Jésus, résumée dans la citation qu'elle surdétermine, constitue le modèle, l'archétype de l'histoire de Pierre et de Corneille, répétée dans les discours-récits, et que celle-ci est la complexification transformée de celle-là, manifestée dans la surface du texte. Du coup, l'analyse doit résolument sortir du texte pour construire, sur chaque élément que nous y découpons, une série paradigmatique complexe, tirée des évangiles ou des Actes et de tout ce qui se rapporte à la vie de Jésus, sur le modèle que le texte propose en offrant une grille de codage à deux niveaux affleurant dans sa surface.

a) Chez Matthieu et Luc

On pourrait, par exemple, sur le premier grand ensemble 10,1-33, construire en « paradigme » segmentiel Mt 8,5-13 et Lc 7,2-10, deux passages caractérisés par la présence d'un centurion de même

« type » que Corneille. Dans le texte de Luc et dans le nôtre, on observe des similitudes (Lc 7,4-5 : même distance spatiale, mêmes séparation et proximité dans l'ordre de l'esprit), mais aussi des oppositions non moins significatives. Luc insiste sur les « manques » du centurion (serviteur malade, sentiment d'indignité personnelle) et sur la distance maintenue, quoique réduite, entre Jésus, qui va vers la maison du centurion, et celui-ci, qui empêche Jésus d'y entrer (Lc 7,6 = Mt 8,7), montrant ainsi que la présence physique de Jésus peut et doit être remplacée par sa parole efficace (Lc 7,7 = Mt 8,8). Dans les Actes, la distance spatiale physique est réduite, puis annulée par la présence de Pierre sous le toit de Corneille, mais, par une sorte de compensation, la *force* de la parole de Pierre se trouve diminuée, d'autant que Corneille, à proprement parler, n'a rien à lui demander. Chez Matthieu, cette distance, que traverse la parole efficace de Jésus, est annulée *métaphoriquement*, dans la dimension même qui sera réelle, et non plus métaphorique, dans notre texte : le festin d'hospitalité, car « beaucoup viendront du levant et du couchant » — beaucoup d'impurs et d'incirconcis — « prendre place au festin avec Abraham... dans le royaume des Cieux » (Mt 8,11). Pour l'un et l'autre évangéliste, la transgression des interdits légaux se fait par la voix, à distance, dans l'espace physique et par la métaphore dans l'espace de sens (la métaphore jouant comme distance transgressée entre deux séries linguistiques [7]). Cette disjonction entre le contact présence et la voix distance pourrait même définir la foi en première approximation (cf. Mt 8,10 =

7. La vision de Pierre dans *Ac 10, 11-16* est, elle aussi, une métaphore de la situation « réelle » à venir (la visite et l'hospitalité de Pierre chez Corneille). Mais, d'une part, le transfert est moins important dans le texte des *Actes* que chez *Matthieu* (Jésus n'entre pas chez le centurion/Pierre mange et boit chez le centurion). Dans la vision, comme dans la réalité, il s'agit d'un festin, d'un accueil d'hospitalité, alors que dans le mot de Jésus (*Mt*) il s'agit d'une sorte d'allégorie ou d'image relativement stéréotypée, expressive d'une situation inouïe, « utopique ». D'autre part, le festin que la vision propose à Pierre est, si l'on peut dire, le festin avec Abraham, Isaac et Jacob *inversé :* il s'agit de manger des animaux immondes, de manger l'impur en attendant de manger avec les impurs. Dans *Mt*, il s'agit de se tenir à distance des impurs (que l'on rejoint par la parole efficace), en attendant que les impurs viennent manger avec Abraham, Isaac et Jacob. Malgré leurs ressemblances, les deux textes sont à l'opposé l'un de l'autre.

Lc 7,9) : substituant la parole à la présence, la foi fait de la parole une quasi-présence qui a tout l'efficace de l'autre.

b) Dans les Actes

L'épisode de Pierre chez Corneille est précédé par la guérison d'un paralytique à Lydda (9,32-35) et par la résurrection d'une femme à Joppé (9,36-42). Alors qu'il y a conjonction du miracle et du sens dans Mt et Lc, Jésus donnant le sens du signe-miracle par son accomplissement même, on constate ici une disjonction des miracles (Ac 9) et des visions (Ac 10-11), celles-ci étant signes et sources d'ordres, de mandements, d'injonctions (« Envoie chercher... Immole et mange... Pars avec eux »). Cette constatation suggère une hypothèse : la série des épisodes qui se succèdent de 9,32 à 11,18 (miracles / visions / rencontres) semble étaler dans la diachronie les éléments que les récits évangéliques du centurion et de Jésus ramassent dans une unité synchronique. La série en question apparaît ainsi comme une sorte de commentaire interprétatif et explicatif de ces récits évangéliques. A nouveau, en distinguant le moment des visions et des ordres (Ac. 10,1 sq) et celui de l'accomplissement de leur sens (10,21 sq) comme deux moments successifs du temps, notre texte ouvre une distance temporelle à l'intérieur même de la Parole efficace et déploie, là encore, dans le temps ce que le récit évangélique donnait dans l'unicité d'un moment. On pourrait même penser que le moment des visions constitue une médiation logique, celle de la parole en recherche de son efficace (il y a bien présence de l'ange, mais il se borne à parler), par laquelle on passe de la présence efficace (guérison et résurrection opérées par Pierre) à la parole efficace (prédication de Pierre : 10,34 sq) et à son efficacité (don de l'Esprit : 10,44 sq) [8].

8. L'articulation successive des deux couples est l'indication de ce développement en diachronie. En effet, le premier « modèle » du texte peut être formalisé, en appelant *R 1* le récit primitif, *d 1 R 1* le discours récit de ce récit primitif, *d 2 R 2* le discours récit de la vie de Jésus, *d 3 R 2* la citation de Jésus évoquée par ce discours, dans cette formule :

$$\frac{R\,1}{d\,1\,R\,1} \simeq \frac{d\,2\,R\,2}{d\,3\,R\,2}.$$

Si nous appelons maintenant *A 1, A 2, A 3* les indices de réitération de la

2. Les niveaux de signification

La seconde voie d'analyse est la recherche des articulations du texte. Sans prétendre à être exhaustif (l'analyse structurale peut-elle l'être, surtout quand il s'agit d'un texte biblique?), nous suivrons quelques corrélations particulièrement signifiantes, qui pourraient être les amorces d'un « code » textuel, et constituer un niveau opératoire de décodage de ce message écrit qu'est le texte.

a) Le code topographique

Ce niveau de codage (le procès de construction du code) trouve son point de départ à la jointure même de notre texte (10,1 : « Il y avait à Césarée... ») et de l'épisode antérieur (9,43 : « Pierre demeura à Joppé... »), dans une articulation topographique de l'espace dans le texte, — qui est en même temps l'espace du texte. Deux pôles de « départ » du texte dans son espace : Joppé en Judée où se trouve Pierre, Césarée en Samarie où est Corneille; un pôle d' « arrivée » : Jérusalem, où se trouve réunie la communauté des chrétiens circoncis. Dissymétrie significative, dans la mesure où elle révèle un grand schème du texte : sa tendance à réduire, à travers la succession des épisodes narratifs, une distance topographique, une disjonction au sein de l'étendue géographique (provinciale, culturelle, cultuelle, sociale) dans le point unique d'une conjonction, d'une réunion et à déplacer en même temps cette réduction, puisque le point d'arrivée, Jérusalem, n'appartient pas tout à fait au même espace « naturel » et culturel que Joppé et la Samarie [9] (d'où, peut-

vision de Corneille, et *B 1* celui de la vision de Pierre, le même « modèle » peut être lu en diachronie dans la formule suivante, où l'on s'aperçoit que *d 2 R 2* et *d 3 R 2* se suivent dans la succession des expressions *d1 R1, R1* enveloppant le tout :

R 1 [[A 1 (d 1 R 1)] [A 2 (d 1 R 1) (d 2 R 2]]
[[B 1 (d 1 R 1) A 3 (d 1 R 1) [d 1 R 1. d 3 R 2]].

9. Je passe sous silence les différentes ouvertures du texte que cette amorce de décodage peut provoquer, par exemple une recherche sur la position (topographique, culturelle, religieuse, historique) différentielle de la Samarie et de la Judée dans le discours évangélique : parabole du Bon Samaritain, Lc 10,

être, la formule stéréotypée de 11,2 : « Quand donc Pierre monta à Jérusalem »).

Dans ce cadre topographique ou cartographique, deux dimensions supplémentaires construisent un volume, un espace : la surface ou l'étendue organisée selon les catégories de disjonction et conjonction, ou de profane et sacré, ou d'étranger et juif (Samarie / Judée // Jérusalem) s'approfondit et se développe selon les rapports de haut et bas, d'extérieur et intérieur.

(Le haut et le bas.) A la dimension « catabatique » appartiennent les mouvements de l'objet qui descend du ciel vers la terre (10,11), l'ordre de descendre donné à Pierre par l'Esprit (10,20), la prosternation de Corneille aux pieds de Pierre (10, 25), la descente de l'Esprit sur ceux qui écoutent Pierre (10,44) [10]. De la dimension « anabatique » relèvent la montée des prières et des aumônes de Corneille devant Dieu (10,4), celle de Pierre sur la terrasse pour prier (10,9), la suspension de Jésus au gibet (10,39), la montée de Pierre vers Jérusalem (11,2). Les occurrences textuelles de ces deux orientations sont donc significatives; la catabase, dont le type est la descente de l'Esprit, manifeste la force transcendante dans sa pesée et son surgissement au sein du monde humain; l'anabase, dont le mémorial de Corneille devant Dieu est l'exemple type, manifeste la demande de l'homme et l'intercession auprès de Dieu.

(Le dehors et le dedans.) A ces relations topographiques qui se déploient dans un espace ouvert, une étendue, la dimension du dehors et du dedans donne de l'épaisseur, elle affine et précise la *vectorialité* de cette géographie qui est la structure *statique* sous-jacente du texte. Dehors et dedans ne se conçoivent, en effet, qu'à travers des mouvements d'entrée et de sortie dans des lieux qui, corrélativement, s'ouvrent et se ferment : l'ange entre chez Corneille (10,2), les domestiques font route vers Joppé (10,9), Pierre

29-37, avec l'opposition prêtre/lévite // Samaritain; le Samaritain reconnaissant, Lc 17, 11, 19, avec l'opposition Jérusalem // Samarie / Galilée; ou encore Lc 9, 51-56 : opposition Jérusalem / Samarie, ensemble d'oppositions orchestrées dans Jn 4, 42 ou dans la Bible tout entière. Même remarque à propos des « craignant Dieu ».

10. A quoi il faudrait ajouter en 10, 10 la chute de Pierre dans l'extase ou, plus littéralement, « l'extase tomba sur lui ».

les fait entrer chez lui et leur donne l'hospitalité (10,23), à son tour, il part pour Césarée, y pénètre, entre chez Corneille (10,23-25), malgré la répugnance du juif à s'approcher d'un étranger (10,28), et s'installe chez lui (10,48). En sens inverse, une seule véritable sortie est expressément notée, celle de l'Ange (10,7) (Corneille ne sort de sa maison que pour y rentrer avec Pierre : 10,23). Il y a bien un autre départ, mais il est noté comme un mouvement anabatique d'intercession, d'intervention humaine vers Dieu et la loi divine : le départ de Pierre, de Césarée vers Jérusalem, présenté comme une « montée » (11,2).

b) Le mouvement centripète

Une nouvelle dissymétrie, homologue à celle qui était apparue dans le domaine topographique, se manifeste donc dans le domaine des dimensions : au double point de départ et à l'unique point d'arrivée, correspondent la double dimension catabatique et anabatique et l'unique vection vers un dedans, vers un accueil, une intégration ou, pour parler comme notre texte, vers la constitution d'une *hospitalité* : accueil d'un dehors dans un dedans. De la même façon que le récit de la rencontre de Pierre et de Corneille manifeste, dans un premier temps, la dominance d'un des pôles de départ de l'histoire, Césarée où l'événement a lieu, tandis que Jérusalem deviendra, à la fin du récit, le lieu de l'institutionnalisation de la rencontre (cf. 11,18) : de même on note tout au long du récit la dominance de la dimension catabatique. La catabase n'est provoquée qu'en apparence par le mouvement inverse : l'objet ne descend pas du ciel vers Pierre parce qu'il est monté prier sur la terrasse (l'extase est d'abord « tombée sur lui » : 10,10), aucun mouvement anabatique ne précède ni n'explique la chute de l'Esprit. Les irruptions catabatiques de la transcendance et ses injonctions sont primitives et dominantes, comme le sont les voies de la rencontre de l'homme dans l'espace horizontal, les chemins de la conjonction, de la réunion, de l'hospitalité. D'une façon générale, le code topologique du texte examiné suit cette règle : tout mouvement de catabase divine est à l'origine d'un mouvement humain centripète, d'une démarche vers un accueil.

L'examen attentif du point de départ des mouvements, au début

du récit, et de leur point d'arrivée, à la fin, permet de vérifier cette règle.

Tout au début, on note une exception significative : il n'est pas dit de l'Ange qu'il descend du ciel sur terre, mais qu'il « entre » de l'extérieur à l'intérieur de la maison (10,3); le transcendant est ainsi présenté comme le prototype des mouvements centripètes de l'homme *(schéma I)*.

Aussitôt après, l'accent est mis sur la « montée » vers Dieu des prières et des aumônes de Corneille, au point qu'elles paraissent expliquer la visite de l'Ange (10,4); ici donc, à l'inverse de la dynamique générale du texte, un mouvement d'anabase humain est à l'origine d'un mouvement centripète de Dieu, « qui s'est souvenu de toi » *(schéma II)*.

Mais la dernière séquence, quoiqu'elle appartienne à un niveau didactique et généralisateur (« abstrait ») du discours, montre que le terme de tous ces mouvements est un mouvement centripète de l'homme vers Dieu, qui est l'intérieur et la vie de la communauté des croyants : « Ainsi donc aux païens aussi, Dieu a donné la repentance qui conduit à la vie. » (11,18); cette séquence finale conjugue et transpose métaphoriquement dans le discours didactique les deux grands mouvements qui articulent et dynamisent l'étendue textuelle, le retournement interne *(metanoïan)* et le déplacement vers... *(eis zôèn)*, deux mouvements dont Dieu est l'origine et le terme *(schéma III)*.

En un sens donc (car il s'agit simplement du code spatial et dynamique), tout le récit tend à la transformation du premier schéma dans le troisième par la médiation du deuxième. S'il faut risquer une traduction « philosophique » de cette transformation dynamique, on peut dire que le schéma final fait apparaître une transcendance dans l'immanence et une réduction de l'extériorité dans une intériorité en Dieu.

3. Les circuits d'échanges

Le point de départ du récit offre d'autres possibilités d'analyse, c'est-à-dire d'autres sens possibles qui conduisent à dépasser l'analyse du code topographique et topologique-dynamique du texte,

SCHÉMA I

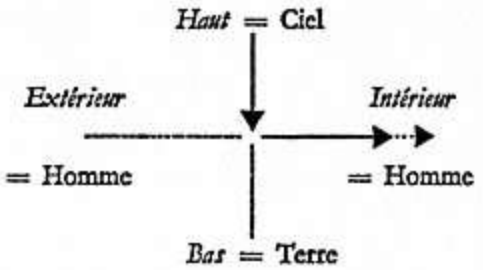


SCHÉMA II

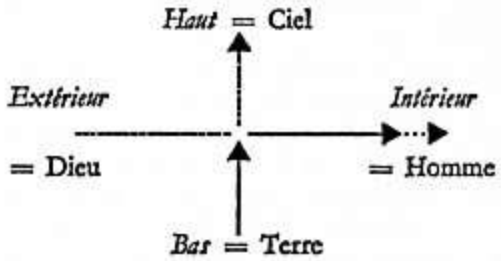
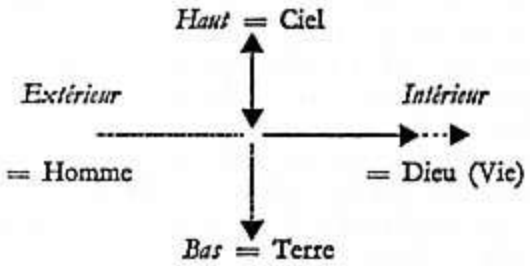


SCHÉMA III [11]



11. La ligne verticale doublement et inversement fléchée indique à la fois la repentance (retour de l'homme à Dieu, ou mouvement anabatique) et le fait que la repentance est donnée par Dieu, mouvement catabatique. La ligne horizontale part de l'homme et de l'extériorité comme dans le schéma I et au contraire du schéma II, mais vise l'intériorité comme dans les schémas I et II. Toutefois celle-ci n'est plus humaine, mais divine.

dans un autre code, une autre amorce de codification statique du texte, celle des échanges, de la communication. D'un certain point de vue, ce texte est un message dont un des niveaux de codification est sa structure de communication, un message qui se réfléchit dans ses profondeurs, qui réfléchit plus précisément en lui-même ses conditions de possibilité.

a) Amorce et inversion des échanges

Nous avons noté que le point de départ du texte, sur le plan topologique-dynamique, est le mouvement d'anabase par lequel Corneille, sans peut-être le savoir, s'est constitué auprès de Dieu, par ses prières et ses aumônes, un « capital » spirituel, un « mémorial » (indiqué par le récit et rappelé par l'ange : 10,2 et 4). C'est la première et plus primitive forme d'échange : Corneille offre ses prières à Dieu et donne quelque chose au peuple de Dieu, en retour de quoi Dieu se souvient de lui et lui envoie en visite son ange, à qui Corneille accorde l'hospitalité (10,3). Dans le don de Corneille, il y a lieu de distinguer, comme le texte le fait par deux fois, les prières, qui expriment le rapport de l'homme païen à Dieu, et les aumônes, rapport de l'homme étranger et impur au peuple juif. Ces deux types de dons, unis dans le mémorial, semblent être à l'origine de deux types d'échanges et de communications qui se noueront dans l'événement central (10, 44-46) et resteront liés jusqu'au terme du récit étudié.

La visite de l'ange est le contre-don de Dieu à Corneille. Quel est le contenu de ce don? C'est une exigence, et d'un genre bien particulier : Dieu lui donne un ordre, celui d'inviter un juif dans sa maison (10,5); il ne lui demande pas simplement de recevoir Pierre, mais de demander à Pierre de bien vouloir être reçu, de recevoir le don de l'hospitalité. Corneille ne fera donc pas un don véritable à Pierre en lui offrant l'hospitalité; c'est Pierre au contraire, en l'acceptant, qui fera un don à Corneille. Tel est le caractère paradoxal du circuit de l'échange qui se développe, dès le départ, en s'inversant : le don de Dieu (la visite de l'ange) est pour Corneille une exigence de don, une demande non de donner, mais de demander; Corneille recevra de Pierre en lui donnant; et Pierre, gratifié lui

aussi d'une exigence de la part de Dieu, donnera à Corneille en recevant de lui.

Le cycle des échanges, en effet, qui aurait pu être interrompu par le refus de Pierre de recevoir l'hospitalité, est relancé par l'ordre que l'Esprit lui donne d'accueillir les domestiques de Corneille (10,20); et, en leur accordant l'hospitalité (10,23 a), Pierre accepte par anticipation celle de Corneille. Le don qu'il fait est, en réalité, acceptation et réception, de même que, inversement, dans ce premier circuit d'échanges, les réceptions sont des dons.

b) Déplacement du niveau des échanges

Le caractère paradoxal de ce circuit est l'effet d'une première et fondamentale opposition : celle de l'homme impur et étranger et du peuple juif. Corneille avait fait bien des dons à ce peuple, mais ils étaient restés, à leur plan, non productifs d'échange et de communication.

C'est devant Dieu que ce don entraîne un contre-don, la visite de l'ange à Corneille. Mais cette visite ne fait que déclencher le circuit de l'échange en provoquant l'invitation de Corneille à Pierre. Une intervention de l'Esprit auprès de Pierre est, réciproquement, nécessaire pour qu'il accepte de recevoir les envoyés de Corneille, puis de partir avec eux (10,20 et 23). Mais il les reçoit au titre de délégués de l'Esprit, et non de Corneille (10, 20 b : « car c'est moi qui les ai envoyés »). Ce subterfuge donne à son hospitalité un caractère ambigu : il ne s'écarte pas des interdits de la Loi tout en acceptant l'invitation du païen.

L'hospitalité que Corneille lui donne est le contre-don de celle que Pierre avait accordée à ses domestiques. Mais, en la recevant, Pierre souligne (à deux reprises : 10,28-29.34-35) que c'est lui qui fait une grâce : nouvelle preuve que, depuis le début, le sens (réfléchi, explicite) des comportements est inverse de leur orientation réelle. Le don qu'il fait à Corneille et à sa famille, en retour de cette hospitalité, c'est sa prédication : le discours-récit de la vie de Jésus (10,36 sq).

Or, cet ultime contre-don déplace complètement le niveau de l'échange. A l'échange de services — accueil, hospitalité — qui consistent essentiellement en nourriture et en hébergement, Pierre

substitue le don d'un message linguistique. Le niveau existentiel du premier échange, qui est lent (ainsi, les voyages durent plusieurs jours : 10,23-24), se transpose dans le niveau linguistique, rapide, du message donné. Pierre « déplace », au sens quasi analytique du terme, le sens de l'échange; il déploie une activité de *substitution* telle que, malgré la dénonciation verbale des interdits (10,28 b), aucune transgression des tabous n'est effectuée, puisqu'il n'acceptera concrètement l'hospitalité de Corneille qu'après son baptême (10,48 b : « Alors ils le prièrent de rester... »).

Il est important de situer, à l'origine de ce déplacement substitutif, la vision de Pierre. Son refus, trois fois réitéré (10,14-16), de manger des nourritures impures explique, dans l'espace de la métaphore onirique et mystique, le glissement du cycle des échanges, du niveau existentiel au niveau linguistique. En refusant *métaphoriquement* de manger l'impur (valeur transitive du verbe), Pierre refusait *réellement* de manger avec (valeur intransitive) l'impur. C'est pourquoi son acceptation de l'hospitalité de Corneille reste au niveau du langage, celui de l'échange *verbal*, et masque, dans les profondeurs, le refus de l'accueil véritable, celui qui se fonde sur l'accueil *oral* (*os :* bouche), sur la communauté de table : la *verbalité* du message est le refus dissimulé de l'*oralité* de l'accueil. Le message délivré par Pierre, en spécifiant que Dieu a choisi pour être témoins du Christ « ceux qui ont *mangé et bu avec* lui » (10, 41), indiquait cependant jusqu'où doit aller le véritable accueil. Mais Pierre demeure aveugle à cette indication, comme il était resté sourd à l'injonction de la Voix céleste.

Dans l'inversion consciente de l'orientation des comportements d'échange, et également dans la transposition verbale de la réalité profonde de l'échange de services, le cycle des échanges est radicalement modifié; plus exactement, il se borne à articuler, dans l'extériorité, le rapport de l'homme impur et étranger au peuple juif. Les deux appels à la communauté de table, l'un immanent (venue de l'ange chez Corneille), l'autre transcendant (vision de Pierre), sont l'un dévié, l'autre refusé métaphoriquement et subverti réellement dans l'autre face du statut de Corneille : le rapport du païen à Dieu.

c) Redressement du cycle des échanges

La descente de l'Esprit va remettre dans le droit chemin ce cycle dévié, déplacé et substitué; c'est l'événement central (10,44) qui articule les deux circuits : homme païen / Dieu — homme impur et étranger / peuple juif. C'est un don sans contre-don antérieur, il « origine » une étape du cycle hors du cycle, en en préfigurant la fin. Le baptême de Corneille et des siens est à la fois le don véritable de Pierre à la famille qui le reçoit, la conséquence et la vérité de son discours de prédication et le signe, mais *rétrospectif*, du don de l'Esprit. Après quoi le cycle d'échanges reprend, quand Pierre accepte l'hospitalité de Corneille.

Si la descente de l'Esprit redonne à l'échange amorcé sa vérité et sa plénitude, c'est à la condition qu'elle ne soit pas séparée des deux autres éléments qui lui sont liés dans la séquence centrale : baptême et hospitalité complète. L'Esprit transcendant fait aux païens la même grâce qu'à ceux qui avaient mangé et bu avec Jésus (10,45; 11,17), don qui se signifie comme un don de paroles et de louanges à Dieu (10,46). Pierre, après coup, donne aux païens le signe réel de ce don, l'eau répandue au nom du Seigneur Jésus (10,47).

Mais la nouvelle communauté ainsi formée ne parvient à l'existence effective que lorsque se réalise la métaphore de la vision de Pierre : par l'hospitalité acceptée comme un don et poussée jusqu'au partage de la nourriture. Le cycle des échanges est alors redressé. Il l'a été grâce à l'intervention transcendante de l'Esprit et à son signe rétrospectif, double action qui supprime l'impur et l'étranger en tant que tel. L'ensemble de ce mouvement est généralisé et thématisé, au terme du récit étudié, dans la déclaration des chrétiens circoncis de Jérusalem : « Ainsi donc, aux païens aussi Dieu a donné la repentance qui conduit à la vie » (11,18).

Cette analyse a donc révélé un « modèle » particulièrement efficace du double cycle d'échanges :

Cycle A : I. Corneille → Dieu (mémorial) → II. Corneille (don de l'Esprit) → Dieu (cf. 11,18) → III. Païens.

Cycle B : I. Corneille → Juifs (aumônes) → Pierre → II. Corneille

(serviteurs) → Pierre (accueil) → III. Corneille (baptême) → Pierre (hospitalité).

L'articulation des deux cycles se fait tout au long du texte, mais plus particulièrement en quelques temps forts :

1. la venue de l'ange, effet du « souvenir » de Dieu, et l'ordre donné à Corneille de faire venir Pierre;
2. la vision de Pierre, amorce métaphorique (refusée) du cycle véritable de l'échange, et l'ordre de partir chez Corneille, amorce réelle (acceptée) du cycle dévié de l'échange;
3. la prédication de Pierre, moment dévié de ce cycle, qui ne trouve sa vérité que par l'irruption de l'Esprit, suite mais non conséquence de cette prédication, et le baptême de Corneille, reconnaissance mais non cause efficiente de l'efficace qui l'a précédé. De même que le baptême est le signe postérieur qui « valide » le don de l'Esprit qui l'a rendu possible, de même, mais inversement, il est le signe antérieur qui rend possible la véritable hospitalité, donnée et acceptée, mais c'est elle qui le valide.

Conclusion

Le problème qui est au fond de ce texte, qui est peut-être fondamental dans les Actes, consiste à articuler et intégrer l'une à l'autre deux orientations : la *verbalité* et l'*oralité*, le *parler* et le *manger*, deux orientations mystérieusement unifiées lorsque Jésus offre sa parole, comme chair et sang, à la manducation et se fait manger comme parole vivante, c'est-à-dire charnelle.

Les Actes n'exploitent guère cette difficile unité : les fonctions de la table commune sont subordonnées à celles du discours de prédication (6,2-4). On peut aussi s'interroger sur la réalité du repas eucharistique (la « fraction du pain » : 2,42) : refoulement des fonctions de l'oralité, auxquelles sont substituées celles de la verbalité? En tout cas, les premières résistent : le don de l'Esprit à la Pentecôte est perçu comme une « ivresse » (2,13-15). Si la conversion de Saul se manifeste comme une interruption du boire et du manger (9,9), le témoin privilégié du Christ est celui qui a « mangé et bu avec lui » (10,41).

L'itinéraire de Pierre, de Joppé à Césarée et à Jérusalem, de la maison de Simon le corroyeur à celle de Corneille le centurion, d'une table à une autre, c'est-à-dire d'une communauté à une autre, de communautés existantes closes à une « possible » communauté ouverte, inscrit ce problème — rapport de la parole et de la table — dans la textualité même de ce récit central des Actes.

Nous nous estimerions satisfait si ces quelques éléments d'analyse structurale pouvaient servir à faire mieux apparaître ce problème.