

Identité nationale et hospitalité

Entre identité confessionnelle, voire nationale, et hospitalité, l'incident d'Antioche, ses enjeux et les relectures dont il a fait l'objet

CHRISTIAN GRAPPE

S'il est un événement qui s'est avéré déterminant pour l'avenir du mouvement chrétien naissant, dès lors que celui-ci s'est orienté résolument vers l'annonce de la bonne nouvelle de Pâques et du message de celui qui était désormais confessé comme le Christ, c'est sans doute, en lien avec l'assemblée de Jérusalem (Ga 2,1–10 et Ac 15,1–29), l'incident d'Antioche.

Il se trouve que les questions d'identité et d'hospitalité se trouvent au cœur même de cet événement et que l'attitude de Paul à Antioche a eu des conséquences décisives pour l'avenir du mouvement chrétien à l'échelle du temps long, même si le choix qui fut le sien l'isolait et pouvait paraître le marginaliser à l'échelle du temps court.

Nous voudrions revenir ici sur cet événement, ses antécédents et ses suites pour mieux mesurer l'importance qu'il a pu revêtir et peut revêtir encore quant à la façon de concevoir identité et hospitalité, dès lors que son enjeu réside dans la façon de concevoir les frontières et dans le fait d'accepter ou non de les faire bouger, voire de les gommer, au nom-même de l'Évangile.

Pour resituer l'événement et en mesurer les enjeux, il convient de partir de la situation qui prévalait au sein du judaïsme à ce moment de son histoire. Comme l'a fort bien montré Francis Schmidt, la pensée du judaïsme au début de notre ère peut être caractérisée, en tant que pensée du Temple¹ et, pour la comprendre, il faut franchir un frontispice. Lévitique chapitre dix, verset dix : « Distinguer le sacré du profane, ce qui est impur de ce qui est pur ». ²

Cette pensée du Temple s'exprime dans le schéma explicatif suivant. Les catégories du sacré et du profane affectent à la fois l'espace et le temps dans lesquels elles s'incarnent respectivement dans une géographie sacrée et dans un calendrier. La géographie sacrée est celle du Temple, illustrée notamment, sur les deux axes horizontal et vertical, par les degrés de sainteté croissants des parvis et des parties constitutives du sanctuaire que matérialise, outre la stricte délimitation des différents espaces, le franchissement régulier de degrés pour passer de l'un à l'autre. Tous deux s'articulent avec celles du pur et de l'impur qui visent, pour leur part, à régler la circulation des personnes et des objets au sein de cet espace et tout au long de ce temps sacré. Ensemble, ces catégories forment un système sur lequel sont appelés à veiller les prêtres qui doivent distinguer, séparer le sacré et le profane, le pur et l'impur. Quant aux rites (ablutions et sacrifices), leur fonction est de permettre le passage de l'état d'impureté à celui de pureté (purification), du profane au sacré (consécration) et du sacré au profane (désécration).³

C'est en fonction de la manière dont les uns et les autres ont compris et interprété cette pensée du Temple que sont apparus les clivages entre les différents partis dont l'existence est l'une des caractéristiques de la Palestine du premier siècle.⁴

1 Schmidt, F. 1994. *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân. Identité et lien social dans le judaïsme ancien*. Paris : Éditions du Seuil.

2 Ibid., 81.

3 Ainsi ibid., 81–84.

4 En ce sens, ibid., 84–86, ainsi que la suite de l'ouvrage.

Cela étant, quel que soit le parti vers lequel on se tourne, sadducéen, pharisien, essénien, l'univers de représentation s'organisait systématiquement autour du sanctuaire, conçu lui-même comme le lieu de la mystérieuse présence de Dieu. Il en résultait que, au cœur du système, se trouvait un espace dont la pureté devait être impérativement sauvegardée, et cela d'autant plus que toute situation et toute action générant une impureté rejaillissait finalement sur l'espace du sanctuaire et devait dès lors faire l'objet d'un rite de réparation destiné à rétablir les conditions de possibilité de la communion avec Dieu. Ainsi l'ensemble du peuple juif se trouvait-il engagé dans un combat quotidien pour la promotion, le maintien et le rétablissement de la pureté. Ce combat supposait le respect scrupuleux des dispositions mosaïques, notamment en matière alimentaire, et, par conséquent, la distinction du pur et de l'impur, l'impureté s'avérant d'autant plus redoutable qu'elle était tenue pour avoir un pouvoir contaminant envers la pureté. Dans un tel système, où tout concourt à préserver un espace central de pureté et à ménager à partir de lui des cercles concentriques de pureté décroissante pour éloigner du cœur même du système toute cause de contamination, la définition de lignes de démarcation, de frontières, s'imposait d'elle-même, cela en vue de la préservation-même de l'identité juive.⁵

Dans le contexte que nous venons d'évoquer, il faut prendre en compte que, au sein du judaïsme des années 30 à 70, de nombreux facteurs, relevant d'événements récents ou d'un passé dont le souvenir demeurait très présent, contribuaient à faire du respect scrupuleux des règles de pureté, notamment dans le cadre de la rencontre avec les païens, un point non négociable.

Déjà, la crise maccabéenne avait suscité un sursaut nationaliste et religieux contre la dilution de l'identité juive qui avait accompagné la rencontre avec l'hellénisme, certains renonçant même à la circoncision et à l'observance de la Loi (1 Maccabées 1,43–52).

L'idée d'une séparation nécessaire avec les peuples s'était imposée à cette occasion et ne fit que se renforcer par la suite.

Ainsi, alors que la Torah prévoyait d'associer l'étranger aux fêtes de pèlerinage⁶, seule la consommation de la Pâque leur étant interdite tant qu'ils demeuraient incirconcis⁷, et qu'elle envisageait que celui qui est pur pût manger une bête correctement abattue avec celui qui est impur⁸, on assista à une radicalisation très nette d'une législation qui apparut trop permissive en son état. Les témoignages de ce durcissement abondent. Esther, Daniel et Tobit sont tour à tour loués pour avoir refusé de s'associer aux repas des païens⁹ et on se plaît à préciser que Judith a préféré, aux mets et aux vins que lui avait fait servir Holopherne et qui auraient été pour elle « une occasion de chute », les provisions dont elle avait pris soin de se munir.¹⁰ Dans *le Livre des Jubilés*, Abraham dissuade Jacob d'entretenir toute relation avec les nations en faisant valoir qu'il n'y a rien à en espérer et tout à en redouter.¹¹ Flavius Josèphe place pour sa part, dans la bouche de jeunes filles madianites, des reproches, adressés aux Israélites qu'elles sont parvenues à séduire, quant à leur monothéisme et à leur mode de vie différent de tout le monde et caractérisé notamment par des interdits relatifs à certains aliments et à certaines boissons.¹² Enfin, la littérature rabbinique montre que, du point de vue pharisien, « le commerce social des juifs fidèles à la Loi avec des non-juifs était presque impossible ».¹³ Une païenne était considérée

5 Sur tout cela, voir encore *ibid.*, notamment 198–213.

6 Deutéronome 16,11–14.

7 Exode 12,43–49.

8 Deutéronome 12,15–22.

9 Esther Grec C,28 ; Daniel 1,8–9 ; Tobit 1,10–11.

10 Judith 12,1–2.

11 Jubilés 22,16.

12 Josephus, F., *Antiquités juives* IV,137.

13 Strack, H.L./Billerbeck, P. 1928. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Vol. 4/1, Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments*. Munich : Beck, 374, que nous suivons de fort près dans le développement qui suit tout en effectuant un choix parmi les références qu'il cite pour illustrer son propos.

comme étant en état de règles perpétuel et ses enfants comme atteints d'écoulement. Ils étaient donc tenus pour impurs¹⁴, conformément aux données de Lévitique 14. Mais un juif qui l'aurait épousée et qui aurait eu des enfants avec elle, en tant que mari et père, contractait cette impureté constante puisqu'il vivait aux eux. Il devenait à son tour « contagieux ». ¹⁵ On comprend, dans ces conditions, que l'on se soit gardé de fréquenter la demeure d'un *goy*¹⁶ ou qu'on n'y ait pénétré qu'à son corps défendant.¹⁷ On ne s'étonnera pas non plus que la commensalité entre juifs et païens ait été sévèrement condamnée¹⁸, quand elle n'était pas soumise à une réglementation draconienne. Dans le cas où l'on était l'invité et où l'on ne pouvait décliner l'offre, il était exclu que l'on consommât ce que l'hôte païen avait préparé.¹⁹ On apportait donc son propre repas, que l'on pouvait toutefois manger à table avec les autres convives. Si l'on était la partie invitante, il fallait veiller, cette fois, à ce que le vin proposé ne puisse, en aucune manière, être utilisé aux fins de libations.²⁰ Les sources laissent entendre que, ces conditions étant respectées, la communauté de table se produisait en certaines occasions.²¹ Il n'en demeure pas moins que rien ne l'encourageait.

D'ailleurs, la surenchère à laquelle se livraient les mouvements de renouveau en matière d'observance des règles de pureté contribuait à attirer toujours d'avantage l'attention sur l'importance de ces prescriptions et de leur scrupuleux respect. Nombreux étaient ceux pour qui la quête de pureté représentait l'une des préoccupations majeures. Nous avons déjà mentionné ceux d'entre les pharisiens qui se réunissaient, en leur qualité de séparés, dans les communautés fermées que constituaient les *haburôth*, mais aussi les esséniens, rassemblés dans leurs congrégations – que ce fût à Qumrân ou ailleurs – à l'écart des hommes pervers.

On peut leur adjoindre, dans le contexte particulier des années qui nous intéressent ici, les zélateurs de la Loi. La Palestine tout entière vivait en effet sous leur pression croissante. La crise qu'avait suscitée Caligula (40–41 ap. J.-C.) avait déjà engendré un mouvement d'opposition résolu. Par la suite, la mise à mort de deux chefs insurgés, Jacques et Simon, fils de Judas le Galiléen, sous le gouverneur Tibère Julius Alexandre (46–48 ap. J.-C.) et la multiplication des troubles sous son successeur Ventidius Cumanus (48–52 ap. J.-C.) attestent l'évolution vers une agitation toujours plus grande, même si le climat d'insécurité que l'on connut sous Félix (52–60 ap. J.-C.) n'était pas encore atteint. Ces fanatiques, qui étaient bien sûr de farouches défenseurs de la circoncision, n'hésitaient pas à frapper leurs frères juifs qui pactisaient avec les païens. Ainsi le combat qu'ils menaient à l'échelle de la société tout entière agissait-il en synergie avec le souci de pureté et de sainteté des pharisiens et des esséniens pour rappeler à chacun son indispensable attachement à la Loi juive.

Il est aisé de se rendre compte que, dans cette situation, la pratique d'une commensalité avec les païens, que révèle notamment l'incident d'Antioche, allait à contre-courant et pouvait facilement apparaître comme une provocation. On peut donc imaginer que, parmi les judéo-chrétiens palestiniens, certains ont dû se sentir mis en danger par les libertés que prirent Paul, Barnabé et les leurs.

Parallèlement, le témoignage des textes montre que l'Église primitive de Jérusalem a vécu, de la mort de Jésus à la mort de Jacques (62 ap. J.-C.), en but à la défiance, voire à l'hostilité, des sadducéens mais qu'elle a bénéficié en revanche de la neutralité relativement bienveillante

14 Talmud de Babylone Aboda Zara 36b, vgl. Shabbat 17b. 18.

15 Mishna Makhshirim 2,3.

16 cf. Jean 18,28.

17 Actes 10,28 ; Mishna Ohalot 18,7 ; Talmud de Babylone Shabbat 127a.

18 Talmud de Babylone Sanhédrin 104a. L'exil des enfants d'Ézéchias à Babylone y est expliqué par le fait que le roi aurait convié des païens à manger à sa table, ce dont il n'est pas question dans l'Ancien Testament.

19 Mishna Aboda Zara 2,6 ; Talmud de Babylone Aboda Zara 37b + 38a.

20 Mishna Aboda Zara 5,5.

21 Mishna Berakhot 7,1 ; Aboda Zara 5,1.

des pharisiens. C'est ce qu'illustre le récit de la mort de Jacques fourni par Flavius Josèphe, récit narratif de la lapidation de Jacques à l'instigation de Hanne, fils de Hanne, sous prétexte qu'il a transgressé la Loi tout en précisant que les plus équitables et stricts observateurs de la Loi de Jérusalem prennent parti en faveur de Jacques :

200. (...) Hanne estima qu'il y avait une occasion propice à saisir du fait que Festus était mort et qu'Albinus était encore en voyage [il n'y avait donc plus de gouverneur romain en poste], Il convoqua les juges du Sanhédrin et traduisit devant eux le frère de Jésus appelé Christ – son nom était Jacques – et quelques autres. Il les accusa d'avoir transgressé la Loi et les livra pour qu'ils soient lapidés. 201. Mais tous ceux des habitants de la ville qui passaient pour les plus équitables et stricts observateurs des lois s'en indignèrent et envoyèrent secrètement demander au roi d'ordonner à Hanne de ne plus opérer de la sorte ; en effet, disaient-ils, il n'avait pas agi correctement en cette première circonstance. 202. Certains d'entre eux allèrent même à la rencontre d'Albinus qui venait d'Alexandrie et l'informèrent que Hanne n'avait pas le droit de convoquer le Sanhédrin sans son accord. 203. Persuadé par ces propos, Albinus en colère écrivit à Hanne en le menaçant de le punir. Quant au roi Agrippa [II], il lui enleva pour cette raison le souverain pontificat qu'il avait exercé trois mois et il établit Jésus, fils de Damnée, (grand prêtre).²²

Si vraiment les chrétiens jérusalémites s'étaient affranchis par rapport à la Loi ou avaient accepté que l'on pût s'en affranchir, cautionner une telle attitude aurait été impensable de la part des pharisiens.

Le développement d'une mission chrétienne qui déborde le seul cadre du judaïsme pour aller à la rencontre des nations en faisant fi des marqueurs d'identité juive et pour leur ouvrir largement la porte, leur offrir l'hospitalité en quelque sorte, ne pouvait ainsi que soulever d'importantes difficultés et d'âpres débats. On va avoir affaire en fait, selon nous, à un drame en cinq actes²³, que l'on peut reconstituer en accordant la priorité, par rapport aux données des Actes, au témoignage, qui n'est pas certes pas neutre non plus, de Paul.²⁴

Acte 1 : DES PAGANO-CHRÉTIENS NON CIRCONCIS À AN-TIOCHE OU LE DÉBUT D'UN BROUILLAGE DES IDENTITÉS

Selon les données des Actes, la première communauté, convaincue qu'elle était sans doute de la venue imminente de la parousie, s'est installée à Jérusalem et s'y est organisée en une fraternité étroitement unie et passablement introvertie, dans l'attente de cet événement. Elle attendait selon toute vraisemblance que des pèlerins affluent dans la Ville sainte à l'occasion des fêtes de pèlerinage pour leur annoncer la bonne nouvelle à l'image de ce qu'Actes 2 relate à propos de la première Pentecôte. On a donc eu affaire, dans un premier temps, à une mission que l'on peut qualifier de centripète, qui ne mettait en question ni les schémas ni les identités tradition-

22 Josephus, F. 1981. *Jüdische Altertümer* XX, 9,1, Antiquités Juives XX,200–203. Traduction empruntée à l'opuscule Flavius Josèphe. Un témoin juif de la Palestine au temps des apôtres. Présentation par une équipe de la faculté de théologie de Lyon (Supplément aux Cahiers Évangile 36), Paris : Cerf, 52. Les indications figurant entre parenthèses sont reprises de la traduction ; celles figurant entre crochets droits sont de notre fait.

23 De nombreux scénarios ont été proposés pour reconstituer la séquence des événements. On trouvera une rapide présentation des principaux d'entre eux dans le commentaire de Marguerat, D. 2007. « Les Actes des apôtres (1–12) ». In *Commentaire du Nouveau Testament. Va* : Genève : Labor et Fides : 370–371, et Marguerat, D. 2015. « Les Actes des Apôtres (13–28) ». In *Commentaire du Nouveau Testament. Vb*. Genève : Labor et Fides, 89–90.

24 Ce principe a déjà été posé par Dibelius, M. 1961. *Aufsätze zur Apostelgeschichte*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht (FRANT), 89–90.

nelles.²⁵ L'expulsion du groupe des hellénistes de Jérusalem (Actes 8,1) est venue changer la donne. Elle a en effet occasionné un mouvement de mission centrifuge à partir de la ville sainte. De fait, on ne tarde pas à retrouver les hellénistes à Antioche (Actes 11,19–30). Là, comme le signale à mots couverts Actes 11,19–21, qui relativise toutefois grandement cet événement dès lors que la paternité de la mission aux païens vient d'être attribuée à Pierre en un ample récit qui a permis de relater à trois reprises ou, en tout cas, sous trois angles différents, la conversion de Corneille et de sa maisonnée (Actes 10,1–11,18), un événement d'une portée considérable s'est produit. L'Évangile a été annoncé non seulement aux juifs (Actes 11,19), mais aussi à des gens de culture grecque manifestement païens (Actes 11,20). Tout indique que cet événement, relaté juste après la conversion de Corneille, a en fait eu lieu avant et que l'auteur à Théophile a voulu imputer l'inauguration de la mission aux païens indépendante de la circoncision à la figure de Pierre pour éviter que cette mission ne puisse apparaître comme une initiative contestable d'un groupe de « francs-tireurs » situés quelque peu en marge.

Il était certes prévu que des païens puissent devenir juifs, mais en acceptant la circoncision et l'observance de la Loi et en se conformant ainsi à l'orthopraxie et l'identité juive. Or ce qui survient à Antioche est d'un autre ordre : des païens sont baptisés, et deviennent ainsi chrétiens, sans que ne leur soit imposée préalablement ou parallèlement la circoncision. Il y a là une innovation d'une portée considérable dans la mesure où elle contribue à la subversion d'identités jusque-là bien distinctes.

Acte 2 : LE PARTAGE DES CHAMPS MISSIONNAIRES À JÉRUSALEM : PRÉSERVATION DES IDENTITÉS POUR LES UNS ; SUBVERSION DES IDENTITÉS POUR LES AUTRES

Dès lors qu'elle a été connue en Judée, cette innovation inattendue a dû y provoquer un premier émoi au sein de l'Église primitive de Jérusalem. Il y a de bonnes raisons de penser que, confrontés à cette situation imprévue, des frères jugèrent de leur devoir de se rendre à Antioche pour rappeler les prérequis habituels pour quiconque veut adhérer au judaïsme, ce dont Actes 15,1 pourrait nous conserver la trace. Il y est indiqué en effet que des frères se déplacèrent de Jérusalem à Antioche pour faire valoir qu'il ne peut y avoir de salut indépendamment de la circoncision, selon la règle de Moïse. Leur intervention suscita une controverse que l'on convint de régler à Jérusalem (Actes 15,2).

Quand on lit la version de Paul de ces événements en Galates 2, on constate qu'il ne veut retenir dans un premier temps qu'une révélation comme raison de son voyage à Jérusalem (Galates 2,2), mais qu'il précise tout de même un peu plus loin que des faux frères s'étaient insinués dans la communauté et voulaient remettre en question la liberté qui était désormais la sienne (Galates 2,4). Il y a ainsi de bonnes raisons de penser que, en mentionnant une révélation, il souhaite surtout garder l'initiative dans cette affaire et laisser entendre qu'il n'a pas été contraint de se rendre avec Barnabas dans la ville sainte.

L'assemblée de Jérusalem elle-même, dont la teneur fut certainement beaucoup plus proche du récit qu'en propose Paul en Galates 2,1–10 que de celui de Luc en Actes 15,5–21, eut donc à statuer sur la question de savoir si la circoncision devait constituer ou non un préalable indispensable en vue de l'admission de païens au sein des communautés chrétiennes. Manifestement, le point de vue antiochien fut accepté, puisque le principe d'une mission indépendante de la circoncision fut admis (Galates 2,7–9).

25 Sur tout cela, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage, 1992. D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem. *Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 71 : 51–73.

Cela dit, c'est à un partage des champs missionnaires que l'on aboutit en fait : la mission aux païens pour Barnabas, Paul et les Antiochiens ; la mission aux juifs pour Pierre et les Jérusalémistes (Ga 2,9). Mais les termes de l'accord tels que les rapportent Paul sont et ont sans doute été, dès l'origine, sujets à deux interprétations différentes. On peut en effet les comprendre en termes ethnographiques et considérer que Barnabas et Paul se sont vus accorder une sorte de sauf-conduit pour aller à la rencontre des seuls païens et leur annoncer la bonne nouvelle sans que cela pose de problèmes puisque les questions de pureté sont laissées de côté dans une telle entreprise, ces païens devenant des chrétiens d'un autre type que leurs frères juifs. C'est sans doute là ce que les Jérusalémistes, et Jacques à leur tête, ont compris de l'accord.²⁶ Un accord qui, dès lors, ne remettait pas en cause la différence des identités respectives des juifs et de païens. Cela étant, on peut aussi interpréter cet accord de manière géographique et conclure que le territoire de la Palestine est laissé à la mission juive, mais que le vaste territoire des nations est, quant à lui, désormais celui de la mission païenne, une mission affranchie de la circoncision et au sein de laquelle prévaudra une subversion des identités. C'est sans doute ce qu'ont compris les Antiochiens qui, d'ailleurs, avaient tout intérêt à s'appuyer sur le dense réseau de synagogues existant dans la diaspora pour s'adresser à un public préparé à les entendre, au premier chef les craignant-Dieu, sympathisants du judaïsme qui n'avaient pas pour autant franchi le pas de l'adhésion totale que marquaient la circoncision et l'observance de la Loi.²⁷

Acte 3 : COMMUNAUTÉ DE TABLE À ANTIOCHE ET PRATIQUE D'UNE HOSPITALITÉ AFFRANCHIE DES QUESTIONS D'IDENTITÉ

La pratique missionnaire des Antiochiens les conduisit en tout cas à créer à Antioche une communauté au sein de laquelle se côtoyaient judéo- et pagano-chrétiens et où ils s'associaient à la même table.

Il y avait là une situation inédite et que n'avait pas envisagée l'accord conclu à Jérusalem qui, du point de vue de Jacques et des siens, devait distinguer les champs missionnaires. Les confondre et, plus encore, accepter que se retrouvent à la même table judéo- et pagano-chrétiens non astreints à la Loi revenait à outrepasser toutes les frontières en matière de règle de pureté et à subvertir les identités respectives des juifs et des païens en agissant comme si une hospitalité réciproque entre eux était désormais possible. Cautionner de telles pratiques pouvait menacer la sécurité même de l'Église primitive de Jérusalem qui aurait sans doute connu le même sort que les hellénistes si elle avait pu, comme eux, être accusée de s'en prendre au Temple et à la Loi (Actes 6,14).

Il convenait donc, du point de vue des Jérusalémistes, de réagir. Ils le firent en se plaçant sous l'autorité rassurante de Jacques, qui décida d'envoyer sur place des émissaires (Galates 2,12). En l'occurrence, Jacques affichait un conformisme qui était en décalage avec la hardiesse de la proclamation et l'action de Jésus, qui n'avait pas hésité, pour sa part, à s'associer à la table des prostituées et des pécheurs, mais il avait l'immense avantage de pouvoir, pour légitimer une telle attitude, se recommander de sa parenté avec ce même Jésus. C'est sa position conservatrice qui prévalut.

26 Baur, F.C. ²1866. *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums, Erster Theil.* Leipzig : Fues's, 142-143, l'avait déjà perçu.

27 Ritschl, A. ²1857. *Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie.* Bonn : Mareus, 151, envisageait déjà cette possibilité.

Acte 4 : L'INCIDENT D'ANTIOCHE OU LA REMISE EN ORDRE ET LE RETOUR AUX IDENTITÉS TRADITIONNELLES AUQUEL PAUL S'OPPOSE

Quand les émissaires de Jacques arrivent à Antioche, ils trouvent une situation d'autant plus préoccupante, de leur point de vue, que même Pierre, fer de lance de la mission aux juifs, s'associe à la table des païens et cautionne ainsi la pratique révolutionnaire des Antiochiens.²⁸

Le rappel à l'ordre produit son effet et met un terme à la communauté de table entre pagano- et judéo-chrétiens et, ainsi, à la pratique d'une hospitalité affranchie des questions d'identité. Galates 2,12 précise d'ailleurs que Pierre se retire, qu'il se met rituellement à part, ce que corrobore l'emploi du verbe technique ἀφορίζω, confirmant ainsi l'enjeu du débat. Même Barnabas, le compagnon avec lequel Paul avait été amené à fourbir ses premières armes, succombe à ce que Paul qualifie d'hypocrisie ou de double jeu. Car, pour Paul, l'enjeu est le même que lorsqu'il s'est agi précédemment de trancher la question de la circoncision des païens convertis. Il ne saurait être question de les contraindre à être circoncis ou à « judaïser ». Cela signifierait que le salut n'est pas accordé par Dieu seul et que l'homme peut y contribuer. Cela contredirait aussi le fait que le Christ est mort pour les péchés de tous, venant ainsi mettre un terme à l'indignité fondamentale de chacun, juif ou païen. Il ne peut en fait, pour Paul, y avoir de chrétiens à deux vitesses car toutes et tous ont le même statut devant Dieu. Et se conduire comme Pierre et Barnabas en se soumettant aux oukases de Jacques et des siens, ce serait précisément reconnaître une telle partition et ruiner la proclamation de la Croix et du salut par la foi seule. Au nom même de l'Évangile qu'il proclame haut et fort, Paul s'oppose donc à une initiative qui revient à faire fi de l'égalité fondamentale qui existe, à ses yeux, entre juifs et païens sur le plan sotériologique.

Acte 5 : UNE DÉFAITE À COURT TERME QUI VA SE TRANSFORMER EN VICTOIRE À LONG TERME POUR PROMOUVOIR UNE IDENTITÉ ET UNE HOSPITALITÉ OUVERTES

Paul a manifestement perdu la partie. Il se retrouve seul, rompt avec Antioche et part, avec de nouveaux associés, à la conquête du monde grec puis de Rome. Il va ainsi persister dans sa ligne, presque seul contre tous, et la défendre, avec force, non seulement dans les communautés qu'il va créer mais encore dans ses lettres.

À Jérusalem, on ne croise pas pour autant les bras. On élabore un texte, le décret apostolique (Actes 15,20 et 29).

Il est largement admis, aujourd'hui, qu'il ne put, malgré la présentation des Actes, être édicté à l'occasion de l'assemblée de Jérusalem, cela en raison du témoignage de Paul, qui précise qu'il ne lui fut rien imposé d'autre que de se souvenir des pauvres (Galates 2,6.10). L'écho que trouvent dans ce décret Lévitique 17 et 18, chapitres dans lesquels sont consignées

28 L'une des questions qui se posent dans la reconstruction que l'on peut proposer de la séquence des événements consiste à se demander si le décret apostolique a été promulgué avant ou après l'incident d'Antioche. Strobel, A. 1981. « Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites. » In *Kontinuität und Einheit. Festschrift für Franz Mußner zum 65. Geburtstag*, éd. Paul-Gerhard Müller & Werner Stenger, 81–104, Fribourg : Herder, a proposé une argumentation détaillée en faveur de la solution que nous retenons ici ; Marguerat, D. 2015. « Les Actes des Apôtres (13–28) ». In *Commentaire du Nouveau Testament. Vb*. Genève : Labor et Fides, 90, est de ceux qui considèrent que c'est la promulgation du décret apostolique à son insu qui aurait provoqué le retrait de Pierre à Antioche, ce dernier étant mis de quelque manière devant le fait accompli.

des actions interdites à l'étranger résidant en Israël – à savoir l'offrande d'un sacrifice qui ne serait pas dévolu au Seigneur et qui revêtirait donc un caractère idolâtre (Lévitique 17,8–9), la consommation du sang (Lévitique 17,9–12) et des bêtes non saignées (Lévitique 17,13–14), les relations sexuelles avec de proches parents (Lévitique 18,6–28) –, est manifeste et, d'ailleurs, reconnu depuis longtemps.²⁹ Ces prescriptions constituaient à l'origine le minimum requis de la part de ceux qui n'étaient pas Israélites pour vivre au milieu de ceux qui l'étaient. Il s'y adjoignait en fait une série d'autres dispositions.³⁰ Toutefois, c'est sans elles, à l'exception – il est vrai – de celle du blasphème (cf. Lévitique 24,16), qu'elles ont trouvé leur place au sein des commandements noachiques tels que les codifièrent les rabbins.³¹ Elles représentent d'ailleurs l'intégralité du versant rituel de ce code qui, censé avoir été communiqué par le patriarche à ses trois fils (cf. Genèse 9,4–6), avait, de ce fait, normalement valeur pour l'humanité entière. On peut imaginer qu'elles étaient partout en vigueur. On concevrait difficilement, en effet, comment des communautés juives auraient accepté d'associer partiellement à leurs activités des gens qui ne se conformaient pas aux quelques règles qui, consignées dans l'Écriture, représentaient le minimum requis de la part des étrangers pour que fût préservée la pureté du pays (Lévitique 18, 24–30).

Ce que l'on est en droit, par contre, de se demander, nous semble-t-il, c'est si l'observance des commandements noachiques suffisait pour que l'on se vît ouvrir les portes du culte synagogal. Un certain nombre de textes donne à penser, de fait, que les craignant-Dieu en faisaient davantage puisqu'ils s'accordent pour dire qu'ils respectaient le commandement du Sabbat et une partie au moins des réglementations alimentaires³², dont l'interdiction de consommer du porc.³³ Mais il faut ajouter immédiatement à cela que l'on se représente assez mal pour quelle raison, en dehors de la distinction d'une catégorie particulière d'individus, les prescriptions noachiques ont pu être consignées puisqu'elles ne furent assurément pas observées par l'occupant durant la période romaine. Enfin, et l'argument nous paraît déterminant, il serait difficilement pensable, dans la mesure où le décret apostolique a connu une large diffusion au cours des deux premiers siècles³⁴, que les rabbins s'en soient inspirés de quelque manière pour codifier quoi que ce soit. L'hypothèse selon laquelle les commandements noachiques, dans leur version rabbinique influencée par Lévitique 17–18, auraient constitué, dès le début de notre ère, le minimum requis de la part des sympathisants du judaïsme pour entrer dans le cercle des craignant-Dieu, nous semble donc réunir en sa faveur d'assez nombreux arguments.

Ainsi s'éclaire, selon nous, la portée et l'intention qui sont celles du décret apostolique. Contrairement à ce que les critiques estiment le plus souvent, il n'a sans doute pas pour objet d'autoriser une quelconque communauté de table entre pagano- et judéo-chrétiens mais sim-

29 Ainsi, déjà, Ritschl, A. 1847. « Das Verhältnis der Schriften des Lukas zu der Zeit ihrer Entstehung ». In *Theologische Jahrbücher. Vol. 6*, éd. Eduard Zeller, 293–304, Tübingen : Fues, 301.

30 Ce sont les suivantes : non consommation de la Pâque (Exode 12,43–49), respect du sabbat (Exode 20,10 ; 23,12 ; Deutéronome 5,14) ; interdiction de travailler le jour des Expiations (Lévitique 16,29) ; interdiction de sacrifier un enfant à Moloch (Lévitique 20,2) ; interdiction d'offrir une bête ayant une tare en sacrifice (Lévitique 22,18–20) ; interdiction du blasphème (Lévitique 24,16) ; sanction de la faute volontaire (Nombres 15,30) ; participation au sacrifice de la vache rousse (Nombres 19,10).

31 À titre d'exemple, nous donnerons la liste que fournit Talmud de Babylone Sanhédrin 56a : établissement de lois sociales (cours de justice [?]), interdiction du blasphème, de l'idolâtrie (Lévitique 17,7–9), des mariages dans les degrés de parenté proscrits (Lévitique 18,6–28), de l'effusion de sang (au sens criminel), du vol et de la consommation de la chair arrachée à un animal vivant (Lévitique 17,9–12).

32 Josephus, F. Contre Apion II,282, Juvénal, Satires XIV,96–106, Tertullien, Ad Nationes I,13,3–4.

33 Juvénal, Satires XIV,98–99.

34 On a pu y trouver, avec plus au moins de vraisemblance, des échos notamment en Apocalypse 2,14.20 ; Didachè 6,3 ; Homélies pseudo-clémentines VII,4.8 ; VIII,19 ; chez Justin, Dialogue avec Tryphon 34,8 ; Minucius Felix, Octavius 30,6 ; Tertullien, Apologétique 9,13 ; Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique V,1,26...

plement d'énoncer les règles leur permettant de se rencontrer tout en respectant une séparation des tables qui restait dans la logique de la pensée du Temple, du respect des frontières qu'elle requérait et de la différence des identités respectives des juifs et des païens qu'elle supposait.

Ce texte, émanation de Jacques, désavouait également Pierre qui, en tant que disciple, n'avait pas pu oublier l'étonnante liberté qu'avait affichée Jésus en de nombreuses occasions vis-à-vis de la Loi, et, plus particulièrement, de ses prescriptions rituelles (Marc 7,15 et //). Nous sommes d'avis que la vision dont l'auteur à Théophile fait grand cas en Actes 10,9–16, vision qui raconte comment Pierre est incité à immoler et à manger des animaux rassemblés sans distinction aucune³⁵, ce à quoi il se refuse car il n'a jamais rien consommé qui fût immonde ou impur, jusqu'à ce qu'il reçoive l'ordre de ne pas déclarer souillé ce que Dieu a purifié (Actes 10,15), remonte en fait à l'épisode de la résolution de l'incident d'Antioche. Pierre, sommé de s'expliquer sur son attitude à Antioche, aurait fait état de cette vision, qui remet précisément en question la distinction traditionnelle entre pur et impur³⁶, mais il ne serait pas parvenu à convaincre Jacques et les siens et aurait dû se soumettre à leur appréciation ou à leur verdict en acceptant la promulgation du décret apostolique.

Capable des plus grands élans mais aussi de surprenantes volte-face, ce dernier, qui s'était assurément compromis dans cette affaire, se trouvait désormais marginalisé à Jérusalem où le champ libre était laissé au conformisme de Jacques.

À vues humaines, toutes les conditions étaient ainsi réunies pour que le point de vue de Jacques prévale et que l'on en revienne à une forme de statu quo en matière de représentations identitaires fermées incompatibles avec toute forme d'hospitalité résolument ouverte. Mais c'était sans compter, d'une part, avec l'abnégation de Paul qui allait, contre vents et marées, continuer à faire prévaloir sa conception de l'Évangile et, d'autre part, avec les aléas de l'histoire et la chute du Temple, en l'an 70 de notre ère, événement qui allait radicalement changer le

35 Neyrey, J. H., 1991. « Ceremonies in Luke-Acts : The Case of Meals and Table-Fellowship ». In *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, éd. J. H. Neyrey, 361–387. Peabody : Hendrickson Publishers.

36 Dans son commentaire, Marguerat, D. Les Actes des Apôtres (1–12), 372, fait valoir que « c'est d'une rencontre et d'une hospitalité que le texte d'Actes 10,1–11,18 veut rendre compte », ce qui est juste, d'autant que la préposition *sun* (avec) joue un très grand rôle, en tant que telle ou en tant que préfixe, dans la scène de la rencontre entre Pierre et le centurion (Actes 10,23[2x].24[2x].25.27[2x]) et que le pronom *pas* (tout) revient tout aussi massivement dans le discours missionnaire de Pierre qui suit (Actes 10,35.36.38.39.40.43[2x]) pour souligner la dimension d'universalité déjà présente dans le ministère de Jésus. Par le biais de tels artifices, l'auteur des Actes cherche à attribuer une portée tout-à-fait générale à un récit traditionnel qui relatait sans doute de quelle manière Dieu était intervenu pour que soit ouverte, de façon isolée, la porte de l'Église à un païen d'une grande piété.

Quant à la levée de boucliers que soulève l'épisode à Jérusalem (Ac 11,1–18), elle pourrait refléter l'émoi qu'y a suscité ce que nous appelons l'incident d'Antioche, suite auquel Pierre aurait été contraint de venir s'expliquer devant la communauté jérusalémite sans parvenir en fait à la convaincre. On pourra noter en ce sens que le *tollé* qui accompagne manifestement l'arrivée de Pierre dans la ville sainte (Actes 11,2–3) a pour objet sa commensalité avec les incirconcis et que c'est en faisant référence à sa vision qu'il commence à argumenter (Actes 11,5–10). Le cadre apparaît ici très proche de celui de la tradition relative à la promulgation du décret apostolique en Actes 15,5–33 dans la mesure où, dans les deux cas, Pierre objecte sa propre expérience à des récriminations émises par des judéo-chrétiens. En revanche, la fin de la section conduisant d'Actes 11,1 à 11,18 quitte le terrain sur lequel la polémique s'était engagée. Ainsi, en Actes 11,18, l'objet initial de la polémique est étrangement oublié et on revient à la question traitée lors de l'assemblée de Jérusalem en Galates 2,1–10, à savoir la reconnaissance pure et simple de la mission aux païens. Dès lors le *cale* et l'unanimité se récréent comme par enchantement. Il est fort vraisemblable qu'ici l'auteur des Actes, qui déteste le conflit, fusionne ici deux traditions, l'une, précisément conflictuelle, relative à la résolution de l'incident d'Antioche et l'autre, consensuelle, relative à l'issue de l'Assemblée de Jérusalem.

paysage au sein duquel se mouvaient les premiers chrétiens et faire apparaître la voie tracée par Paul comme étant celle de l'avenir. Un avenir au cours duquel le mouvement chrétien naissant s'affranchirait du judaïsme et se rallierait majoritairement, en pouvant se fonder sur les affirmations et les positions défendues par Paul, à la conception d'un christianisme au sein duquel les questions de pureté ne seraient plus tenues comme déterminantes et qui se caractériserait par une propension à promouvoir une identité et une hospitalité ouvertes.