

La fonction politique d'Actes 15,23-29

Robert Hurley

Volume 23, Number 1, 2015

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1040871ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1040871ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Hurley, R. (2015). La fonction politique d'Actes 15,23-29. *Théologiques*, 23(1), 181–207. <https://doi.org/10.7202/1040871ar>

Article abstract

Used as a litmus test for Luke's historical reliability, the Apostolic Decree of Ac 15,23-29 contains four prohibitions directed at Gentile Christians. Although normally considered to be the raison d'être of the apostolic conference, the dispute about table fellowship between Jews and Gentiles at Antioch (Ga 2) postdates the decree and in fact describes a dispute about the decree's meaning (Böttrich). In a world where ritual, politics and ethics are inextricably linked, prohibiting Christians from participating in pagan temple activities will avoid any appearance of support for the values and oppressive structures of the Roman meritocracy. Acts 15 offers an example of how Christians should resolve (ethnic) disputes which contrasts symbolically with the militaristic politics of Rome. While Luke may be fudging historical details, the distance he establishes between imperial politics and Christian egalitarian and pacifist values is clear. On this central issue, he and Paul speak with one voice.

La fonction politique d'Actes 15,23-29

Robert HURLEY*
Exégèse biblique
Université Laval (Québec, Canada)

La question de la fiabilité historique des *Actes des apôtres* est au cœur de la thèse que j'entends défendre dans ce qui suit, à savoir que l'historiographie idéologique et créatrice de l'auteur des *Actes* s'explique par un désir de persuader ses lecteurs d'opter pour la politique pacifiste et égalitaire de la nouvelle *ἐκκλησία* du Christ et de rejeter la subordination et la spoliation des faibles par les forts que la militaro-politique de l'Empire romain présentait comme naturelles et voulues par les dieux. Je soutiendrai l'idée que le décret fictif qui se trouve en Actes 15 s'inscrit dans un programme politique et idéologique partout présent dans l'*Évangile de Luc* et dans les *Actes des apôtres*.

Tous les évangiles présentent Jésus comme *χριστός* (messie/roi), et tous le mettent en scène également comme *βασιλεύς* (roi). Il n'est alors guère surprenant que l'on trouve dans le diptyque lucanien une tentative pour persuader le lecteur que Jésus est le vrai *βασιλεύς*, le vrai fils de Dieu, tandis que César ne serait qu'un imposteur.

L'opposition fondamentale que je me propose d'élucider ici n'a rien à voir avec des différends entre individus ou avec des attaques *ad hominem*. Luc ne s'oppose ni aux citoyens romains, ni à aucun individu à l'intérieur de l'Empire, même pas à l'empereur. Il ne s'oppose pas non plus à ces institutions et lois impériales qui offrent une protection minimale aux gens sur le territoire. Néanmoins, il veut convaincre le plus grand nombre de païens d'accepter Jésus comme roi et sauveur, à commencer par l'excellent

* Robert Hurley est professeur titulaire en exégèse biblique à l'Université Laval (Québec). Ses recherches portent sur la figure de l'esclave chez Luc, ainsi que sur la narrativité et le politique dans les évangiles synoptiques. Il a récemment publié (2010) *La Bible du lecteur. Théorie et pratique de la stylistique affective en études bibliques*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Théophile, ce lecteur qui incarne tous *les amis de Dieu*¹. L'auteur implicite du diptyque n'entend pas mettre Jésus au pouvoir (il est évident que Jésus est mort), mais cherche plutôt à se substituer à la vision politique impériale fondamentale si bien connue de ses lecteurs; ces lois oppressives imposées par ceux « qui agissent [...] en seigneurs » — l'empereur et ses vassaux —, mais qui osent quand même se présenter comme « bienfaiteurs » (Lc 22,26). Sous la plume de Luc, l'ἐκκλησία du Christ travaille en vue d'établir une paix juste et sans ressemblance aucune avec une *pax romana* gagnée au prix d'une succession de victoires militaires, aussi sanglantes qu'impitoyables. Les membres de l'ἐκκλησία du Christ forment une communauté spirituelle fondée sur la prière (Ac 2,42); une communauté qui protège ses faibles plutôt qu'elle ne s'en sert pour construire des empires (Ac 4,34-35). La βασιλεία (royaume) de Dieu devient visible dans la κοινωνία (communio) de l'ἐκκλησία (assemblée politique délibérante), une communion qui s'exprime dans une commensalité inclusive. Le roi-serviteur invite tous et toutes à devenir citoyens d'une nouvelle βασιλεία. La lettre fictive d'Ac 15 aide le lecteur à se faire une idée de la nouvelle βασιλεία mise en intrigue par l'auteur des *Actes*.

Pour élucider le lien qui existe entre la décision du Concile de Jérusalem en Ac 15 et la politique de l'ἐκκλησία primitive, il a paru nécessaire de traiter à la suite sept sujets qui se complètent mutuellement, à commencer par la question de la fiabilité historique des *Actes*. La deuxième section sera consacrée à une brève contextualisation du chapitre 15 dans le macro-récit. Il faudra ensuite explorer d'éventuels liens entre la version du conflit d'Antioche décrite dans Ac 15 et celle qui figure en Ga 2. C'est autour des prohibitions d'Ac 15 que portent les désaccords entre ces deux versions. Alors, il s'avérera opportun de présenter un aperçu de la recherche récente sur la question des prohibitions ainsi que de clarifier ma propre position dans le débat. Compte tenu de l'importance attachée à la question de la fiabilité historique par les exégètes dans l'interprétation de ces passages, on ne saurait passer à côté de la question de l'épistémologie historiographique, en particulier des deux thèmes suivants. Le premier concerne les liens qui existent entre fiction et histoire, entre récit et vérité; le second, la communication indirecte que rend possible le genre *récit*. Ces réflexions permettront l'analyse de la *vérité* que l'auteur des *Actes* propose à ses lecteurs et lectrices concernant la vie bonne. La section la plus importante de

1. Par ce dispositif narratif, l'auteur impliqué invite ses lecteurs à se sentir visés par le nom de « Théophile », à s'identifier comme « ami de Dieu ».

cette étude sera consacrée justement à une analyse de la juxtaposition dans les *Actes* de deux visions de la vie bonne, celle de l'Empire romain et celle des disciples du Christ. En dernier lieu, je commenterai quelques exemples tirés d'autres sections des *Actes* qui mettent clairement en évidence le projet politique de Luc.

1. La fiabilité historique des *Actes*

À la question de la fiabilité historique des *Actes des apôtres*, la recherche britannique apporte généralement une réponse positive, et la recherche allemande une réponse négative (Setzer 1994). Par exemple, au début du xx^e siècle, von Harnack (1909) notait l'écart entre la version lucanienne de certains événements historiques et celle connue par ailleurs d'autres témoins de la même époque (voir aussi Hemer 1989). Quelques années plus tard, l'exégète britannique Ramsay (1915) défendait avec vigueur la fiabilité des *Actes*. Quant à la recherche américaine, elle présente sur le sujet une diversité d'opinions. Prenons l'exemple de Talbert (2003) qui considère que le récit des *Actes* s'inscrit parfaitement bien dans le monde méditerranéen de l'époque, plusieurs détails mentionnés dans les *Actes* pouvant être vérifiés à partir d'autres sources fiables. Pour Talbert (2003, 201), « si la couleur contemporaine des Actes peut certainement être parfois contestée, les points de litige restent peu nombreux et peu significatifs par rapport à l'écrasante congruence entre les Actes, leur temps et leur milieu² ». Même si cet auteur comprend bien que vérisimilitude n'est pas synonyme de fiabilité historique, il tranche plutôt en faveur de l'historicité des Actes. La recherche du *Seminar on the Acts of the Apostles* (Westar Institute 2016) part dans une tout autre direction. Parmi ses dix conclusions, il suffira de noter les constats suivants :

- Écrits aux premières décennies du deuxième siècle et utilisant les épîtres de Paul comme sources, les *Actes* constituent une des principales sources historiques pour le christianisme du deuxième siècle.
- À l'exception des lettres de Paul, aucune autre source historiquement fiable ne peut être identifiée pour les *Actes*.
- Épousant le modèle de la littérature épique, les *Actes* construisent leur histoire en s'appuyant sur des objectifs idéologiques.

2. La version originale: « There are certainly points at which the contemporary color of Acts can be challenged, but they are few and insignificant compared to the overwhelming congruence between Acts and its time and place. »

Peu importe la position globale adoptée par tel ou tel exégète face à la question de la fiabilité historique, nombreux sont ceux pour qui le Concile de Jérusalem raconté au chapitre 15 pose problème (Fotopoulos 2003). En effet, Ac 15,23-29, le texte que j'examine dans ce qui suit, offre une illustration tout à fait particulière de l'inventivité historiographique qui fait de Luc un meilleur conteur qu'un historien, un meilleur défenseur de l'*ἐκκλησία* naissante qu'un chroniqueur objectif. Cependant, dire que Luc se trompe sur certains des événements dont il parle, ou même qu'il altère les faits, n'enlève rien de sa valeur comme témoin de ce que l'*ἐκκλησία* naissante a voulu être.

En effet, la fiabilité historique d'Actes 15, 23-29 est sapée par l'existence d'une seconde version de l'événement — plus fiable celle-là —, qui se trouve également dans le canon du Nouveau Testament. Il s'agit, bien sûr, de la version rapportée par Paul au chapitre 2 de sa lettre aux Galates. Il est plutôt rare dans le Nouveau Testament de trouver deux versions apparemment contradictoires d'un même événement.

2. Actes 15 en contexte

Le chapitre 15 commence par la mise en scène de l'événement qui a motivé le Concile apostolique: « Certaines gens descendirent alors de Judée, qui voulaient endoctriner les frères: Si vous ne vous faites pas circoncire selon la règle de Moïse, disaient-ils, vous ne pouvez pas être sauvés. » Pour régler le conflit, des représentants d'Antioche dont font partie Paul et Barnabas se rendent à Jérusalem pour discuter de l'affaire. Luc décrit ce qui s'est passé à Jérusalem avec les détails nécessaires à l'intrigue. Les fidèles issus du pharisaïsme interviennent d'abord « pour soutenir qu'il [faut] circoncire les païens et leur prescrire d'observer la loi de Moïse » (Ac 15,5). Ensuite Pierre prend la parole et s'oppose aux défenseurs de l'observance stricte de la Loi, disant qu'il ne faut pas imposer à la nuque des disciples païens un joug que ni leurs ancêtres ni eux-mêmes n'ont été capables de porter (Ac 15,10). Après Pierre, Jacques prend la parole pour rappeler à l'assemblée que les prophètes ont annoncé la reconstruction de la hutte de David qui s'était écroulée (voir Am 9,11), et y faire entrer ensuite toutes les nations à la recherche du Seigneur (Ac 15,14-18). Jacques termine le débat par un avis qui résume l'essentiel du Décret apostolique: « Je suis donc d'avis de ne pas accumuler les obstacles devant ceux des païens qui se tournent vers Dieu. Écrivons-leur simplement de s'abstenir des souillures de l'idolâtrie, de l'immoralité, de la viande étouffée et du sang » (Ac 15,19-20).

Suit la lettre destinée aux fidèles d'Antioche, préparée par le Concile avec un libellé presque identique à l'avis que vient de donner Jacques (Ac 15,23-29). La troisième fois que le contenu du décret apparaît au chapitre 21, c'est lors de l'arrivée de Paul à Jérusalem, dans un contexte où l'on craint que celui-ci se fasse tuer par ceux qui l'accusent d'inciter des confrères juifs à l'apostasie. Lorsque cette tension émergera enfin au chapitre 21, la réponse du lecteur sera conditionnée par ce qu'il a appris au chap. 15.

Ce n'est pas un hasard si le Concile apostolique occupe le milieu du livre des *Actes*. On se trouve au grand tournant que constitue la transition de l'ἐκκλησία primitive à l'ἐκκλησία contemporaine de Luc. Dès ce moment, les apôtres disparaissent, même à Jérusalem (21,15-26, etc.) et la continuité de la communauté primitive est assurée par Jacques (Conzelmann 1987). Dans l'ἐκκλησία chrétienne païenne, c'est Paul qui assurera la continuité. L'ensemble de ce quinzième chapitre traite donc de la question centrale du livre, c'est-à-dire de la légitimité de la mission auprès des nations. La première partie des *Actes* (1-14) raconte les principales activités missionnaires des douze apôtres sous la direction de Pierre, immédiatement après la mort et la résurrection de Jésus-Christ. La dernière moitié du livre décrit la mission de Paul, déjà amorcée aux chapitres 13-14. Dans le monde décrit par Luc, l'importance de Jérusalem s'estompe de plus en plus au fur et à mesure que l'action se rapproche de la métropole impériale.

Pervo considère que le chapitre 15 occupe une place centrale dans le récit des *Actes*, en ceci qu'il rassemble les différents fils de l'intrigue. En même temps que convergent les deux bases géographiques de Jérusalem et d'Antioche, les missions de Pierre, de Barnabas et de Paul défilent sous nos yeux; la position des chrétiens issus du pharisaïsme est également présentée. Luc dépeint l'ἐκκλησία de Jérusalem comme un corps organisé formellement qui émet ses décisions sous forme de lettres officielles envoyées par des ambassadeurs autorisés (Pervo 2009). La grande assemblée et son décret solennel accordent au Concile de Jérusalem le prestige du sanhédrin lui-même (Pervo 2009). La convergence de tous ces éléments a l'effet de minimiser l'ampleur de la rupture entre Paul et Pierre et la tension entre Paul et Jacques.

Il est fort probable que la fonction originale du Décret apostolique ait été de fournir une base minimale à la commensalité eucharistique dans les communautés où au moins certains Juifs hésitaient à manger avec des incirconcis. Pervo a sans doute raison quand il dit que l'objection éventuelle de Paul aux conditions du Décret n'avait rien à voir avec le contenu

des interdictions mentionnées, mais bien plus avec leur signification. Si ces interdictions avaient dû être interprétées comme des conditions préalables au salut, Paul les aurait sûrement rejetées. Dans les lettres dont personne ne conteste l'authenticité, Paul n'accepte pas l'idée que la loi de Moïse soit nécessaire au salut. Pour lui, le corps du Christ ne se divise pas, car en Jésus Christ il n'y a plus ni Juif, ni Grec; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre; il n'y a plus l'homme et la femme (Ga 3,28).

3. Galates 2 et Actes 15 : des liens possibles

Dans un article récent, Böttrich (2013) examine les liens entre deux événements qui sont critiques pour la compréhension de la fonction du décret apostolique (Ac 15,23-29)³. Il s'agit des liens entre le Concile apostolique et le conflit qui l'a suivi à Antioche (voir Böttrich 2013, 103)⁴. Il était question à Antioche de la commensalité entre Juifs et Grecs, probablement dans le contexte de repas eucharistiques *casher*. Plus tôt, le Concile apostolique avait tranché le débat sur la question de la nécessité de la circoncision pour les non-juifs : le baptême suffisait-il pour devenir chrétien ? Böttrich considère l'incident à Antioche comme le résultat d'interprétations divergentes de la décision prise à Jérusalem. Paul et les fidèles à Antioche ont compris que le rejet de l'obligation de la circoncision pour les non-juifs ouvrait la voie à une vie communautaire sans distinctions et sans divisions entre Juifs et Grecs. C'est le conflit entre Paul et les « gens envoyés par Jacques » à Antioche qui aurait forcé les gens au sein du mouvement à clarifier la décision apostolique et, éventuellement, à renforcer son caractère irréversible. Böttrich soutient qu'aux plans chronologique et objectif, on a affaire à deux débats consécutifs plutôt qu'à un seul : l'exigence de la circoncision, d'une part, et d'autre part l'imposition de normes relatives à la commensalité et aux pratiques alimentaires. Antioche serait donc la deuxième étape d'un premier débat qui semble avoir été amorcé au Concile de Jérusalem.

Si la majorité d'exégètes semblent d'accord pour conclure que l'incident à Antioche a eu lieu peu de temps après le Concile de Jérusalem, la datation de ces événements est encore sujet à débat (Böttrich 2013; voir

-
3. Notons d'emblée que la position défendue par Böttrich n'en est qu'une parmi plusieurs autres. Keener (2014) expose six positions différentes sur la question des liens possibles entre Ga 2 d'une part et Ac 11-12 ou Ac 15 d'autre part.
 4. Böttrich préfère le terme « convention » : il voit dans le terme « concile » un anachronisme désignant une institution beaucoup plus tardive.

aussi Keener 2014). Est-ce après la première visite de Paul à Jérusalem, trois ans après sa conversion et son travail en Arabie et à Damas (Ga 1,18) qu'il faut situer le conflit antiochien ? Ou bien après la période de temps que Paul a passée en Syrie et Cilicie, c'est-à-dire quatorze ans plus tard (Ga 2,1) ? Je partage l'avis de Böttrich qui compare Ac 18,18-23⁵ avec Ga 1,18 et Ga 2,1, et opte pour la date tardive comme étant la plus plausible. S'il a raison, les perdants à Jérusalem se seraient retirés en Galatie pour pouvoir continuer à pratiquer les exigences pharisaïques concernant la circoncision, et se seraient de cette façon tenus éloignés d'une décision qu'ils n'approuvaient pas.

Au chapitre 15 des *Actes*, l'auteur donne une version parallèle à celle de Paul, sauf qu'il élude entièrement l'incident à Antioche décrit dans la lettre aux Galates. Böttrich a sans doute raison lorsqu'il écrit que « Luc dissimule seulement cette partie qui contredirait son concept d'un consensus fondamental concernant le règlement de conflits dans l'Église primitive » (Böttrich 2013, 104)⁶. Dans quel intérêt Luc atténue-t-il les conflits à l'intérieur de la jeune communauté ? Est-ce qu'il veut simplement idéaliser les origines du mouvement dont il est devenu le « chroniqueur » ? Je pense qu'il veut faire bien plus. Luc veut souligner et préserver les valeurs et les pratiques qui sont la raison d'être de la nouvelle assemblée et qui font que celle-ci se démarque de la grande société dans laquelle elle évolue.

Revenons au conflit et à la question des conditions imposées aux pagano-chrétiens. Selon Paul, il n'y avait pas de conditions imposées aux convertis pagano-chrétiens, si ce n'est la consigne de se souvenir des pauvres (Ga 1,10). Selon Luc, au contraire, il y en avait quatre. Et, pour souligner leur importance, Luc prend soin de répéter ces conditions par trois fois.

5. Ac 18,18-23 : « ¹⁸Paul resta encore assez longtemps à Corinthe. Puis il quitta les frères et s'embarqua pour la Syrie, en compagnie de Priscille et d'Aquila. À la suite d'un vœu, il s'était fait tondre la tête à Cenchrées. ¹⁹Ils gagnèrent Éphèse, où Paul se sépara de ses compagnons. Il se rendit, pour sa part, à la synagogue et y adressa la parole aux Juifs. ²⁰Comme ceux-ci lui demandaient de prolonger son séjour, il refusa, ²¹mais les quitta sur ces mots : "Je reviendrai chez vous une autre fois, si Dieu le veut." Il prit la mer à Éphèse, ²²débarqua à Césarée, monta saluer l'ἐκκλησία et descendit à Antioche, ²³où il resta quelque temps. Puis il repartit et parcourut successivement la région galate et la Phrygie, affermissant tous les disciples ».

6. La version originale : "Lukas verschweigt nur, was seinem Konzept eines grundlegenden Konsensus beziehungsweise exemplarischer Konfliktlösungen widersprechen würde".

Ga 2 ¹Ensuite, au bout de quatorze ans, je suis monté de nouveau à Jérusalem avec Barnabas; j'emmenai aussi Tite avec moi. ²Or, j'y montai à la suite d'une révélation et je leur exposai l'Évangile que je prêche parmi les païens; je l'exposai aussi dans un entretien particulier aux personnes les plus considérées, de peur de courir ou d'avoir couru en vain. ³Mais on ne contraignit même pas Tite, mon compagnon, un Grec, à la circoncision; ⁴ç'aurait été à cause des faux frères, intrus qui, s'étant insinués, épiaient notre liberté, celle qui nous vient de Jésus Christ, afin de nous réduire en servitude. ⁵À ces gens-là nous ne nous sommes pas soumis, même pour une concession momentanée, afin que la vérité de l'Évangile fût maintenue pour vous.

Actes 15 ²⁰Ecrivons-leur simplement de s'abstenir des souillures des idoles, de l'immoralité sexuelle, de la viande étouffée et du sang [τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος].

Actes 15 ²⁸ Car il a paru bon au Saint-Esprit et à nous de ne vous imposer d'autre charge que ce qu'il faut: ²⁹vous abstenir des viandes sacrifiées aux idoles, du sang, des [animaux] étouffés et de l'immoralité sexuelle [ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας].

Actes 21 ²⁵Quant aux païens qui sont devenus croyants, nous leur avons écrit nos décisions: se garder de la viande de sacrifices païens, du sang, de la viande étouffée, et de l'immoralité sexuelle [φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν].

Par la répétition à trois reprises de ces quatre interdictions, l'auteur ne laisse place à aucune ambiguïté dans l'esprit du lecteur quant à l'importance que les autorités réunies à Jérusalem attachent à ce guide de vie. Notons également que la mention « des souillures des idoles » [τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων] en 15,20 conditionne la réception des deux autres répétitions de l'interdiction, où l'on parle simplement des viandes sacrifiées aux idoles [εἰδωλοθύτων 15,29; εἰδωλόθυτον, 21,25]. Le lecteur n'a d'autre choix que d'inscrire la consommation de ces viandes sur le registre de la pureté/impureté (Pervo 2009). Aussi, quand on compare l'ordre dans lequel l'auteur présente les prohibitions en Ac 15,29, on remarque qu'il ne correspond pas à l'ordre d'Ac 15,29 et Ac 21,25; ce qui crée l'impression chez le lecteur que le fait d'éviter des viandes des idoles — qui se trouve toujours premier parmi les prohibitions — est peut-être plus important, ou encore peut-être la source des autres prohibitions qui suivent.

Les quatre interdictions font l'objet d'interminables débats exégétiques. Le plus important de ces débats tourne autour du remarquable

silence de Paul concernant le Décret dans son rapport de Ga 2,1-10, même si l'apôtre est lui-même le témoin oculaire de ces événements⁷. Avant d'examiner cette question plus en détail, il paraît opportun de dire un mot sur ces prohibitions dans la recherche exégétique.

4. Les prohibitions du Décret dans la recherche actuelle

Conzelmann (1987) voit dans le Concile apostolique le grand tournant du récit des *Actes*, soit le passage de l'ἐκκλησία primitive à l'ἐκκλησία « contemporaine » de Luc. Dès le chapitre 15, les apôtres disparaissent et la mission indépendante de Paul occupe le devant de la scène. La question débattue (v. 1-5) n'est plus celle de l'admission des Gentils — déjà réglée lors de la conversion de Corneille —, mais plutôt la question des conditions qu'il convient de leur imposer lors de leur entrée dans l'ἐκκλησία (Pervo 2009).

Pour ces quatre⁸ prohibitions, on trouve autant d'explications dans la recherche récente (Keener 2014):

1. *Les prohibitions ont un caractère purement moral*, analogue aux trois prohibitions morales juives les plus fondamentales. Une tradition minoritaire omet le mot « étouffé », ce qui permettrait une lecture de la prohibition du sang comme une prohibition du meurtre. Cependant, dès que l'on inclut le mot « étouffé », qui dans les trois textes se trouve immédiatement avant ou après « viandes sacrifiées aux idoles » et « sang », il devient plus probable que cette prohibition soit liée aux restrictions alimentaires plutôt qu'à un code moral de base.
2. *Les prohibitions visent des activités dans les temples païens*. Certains auteurs croient que ces prohibitions proscrivent des activités dans les temples païens, une position qui, de l'avis de Keener, ressemble à l'explication éthique précédente. Selon cette option, les quatre interdictions concernent les tentations qui assaillent les fidèles dans le contexte des fêtes aux temples (de la viande sacrifiée aux idoles provenant d'animaux qui n'étaient pas tués selon les règlements casher —

7. Pour une bibliographie de la recherche sur cette péricope voir Avemarie (2014).

8. Notons ici l'existence d'une tradition manuscrite occidentale minoritaire qui omet la mention des animaux étouffés, les « πνικτῶν ». Si l'on acceptait cette tradition minoritaire, on aurait affaire à trois conditions plutôt qu'à quatre (voir Nestle *et al.* 2012). Cependant, suivant le principe *de lectio difficilior*, il faut préférer la tradition majoritaire, car on peut imaginer qu'un copiste aurait supprimé πνικτῶν, comme une référence évidente aux viandes sacrifiées aux idoles où les animaux n'auraient pas été tués selon les règlements casher.

c'est-à-dire qu'ils n'auraient pas été vidés du sang ou auraient été étouffés —, des prostituées présentes lors des soirées aux temples). Mais si Luc avait visé spécifiquement les fêtes païennes, réplique Keener (2014), il aurait pu simplement écrire « Évitez les temples païens ».

3. Les prohibitions reprennent celles imposées aux étrangers résidant en Israël présentées en Lv 17-18. Pour plusieurs raisons, Keener (2014) rejette cette proposition : les interdictions de Lv 17-18 ne s'appliquent qu'en dedans des frontières d'Israël ; elles présupposent un culte centralisé ; le parallèle en Lv ne parle pas du tout de la pratique de la viande aux idoles.

Dans un autre registre, le juriste Burnside (2011) estime que les exégètes croient souvent trouver des exemples de la loi naturelle dans la Bible là où il n'y en a pas. Ac 15, dit-il, est un de ces textes employés pour confirmer cette thèse. Il note que les prohibitions d'Ac 15,23 ne mentionnent que des régions limitrophes d'Israël (Antioche, la Syrie et la Cilicie). Avec la recherche de Boehmuhl (2000) à l'appui, Burnside (2011) affirme que les Juifs du premier siècle imaginaient ces régions comme une sorte de prolongement de leur propre patrie. À ce titre, dit-il, on pourrait comprendre les interdictions d'Ac 15 comme une application de Lv 17-18 où il est question des exigences imposées aux étrangers résidant en Israël. Il note aussi que la *πορνεία* ne figure ni parmi les interdictions des lois noachides trouvées en Gn 9,1-7, ni dans les oracles contre les nations en Am 1-2. Il admet quand même que certains exégètes détectent en Ac 15 un courant qui anticipe l'expansion rabbinique des lois noachides, qui, elle, inclut la proscription de certaines offenses sexuelles (Burnside 2011).

4. *Les prohibitions font allusion aux traditions que l'on a réunies plus tard sous le vocable de « lois noachides ».* Si les lois noachides relèvent d'une période plus tardive, elles reposent néanmoins sur des traditions juives concernant ce que Dieu exige des nations. Les Gentils ne seraient pas responsables de toutes les lois données à Israël, mais seulement de quelques commandements imposés à l'humanité entière. Ces lois interdisent le blasphème, l'idolâtrie, les unions sexuelles illicites, l'assassinat, le vol et la consommation de la chair arrachée à un animal vivant. Ils imposent aussi l'établissement de tribunaux pour gérer ces interdictions et pour la promulgation de lois justes. Toute cette discussion tient pour acquise l'existence d'une loi naturelle dans la Bible. Des quatre explications défendues par les exégètes, Keener préfère celle des lois noachides.

Pour ma part, je donne raison à Keener quand il rejette la première option. Cependant, il est plus difficile de trancher entre les trois autres hypothèses. Pour des raisons que j'expliquerai en détail ci-dessous, je suis convaincu qu'il faut préférer la deuxième explication, c'est-à-dire l'obligation de se tenir en marge des activités associées aux temples païens. Participer au culte des idoles revenait à soutenir le système politique impérial et à accepter ses valeurs. Les fidèles ne risquaient pas simplement de succomber à des tentations au plan moral, mais plus encore d'être tentés de donner leur allégeance au système politico-religieux de l'État.

Les conditions imposées en Ac 15 et 21 contredisent la version de Paul sur au moins un point important, soit les normes de la commensalité. À Antioche, Paul condamne les actions hypocrites de Pierre qui mange avec les païens jusqu'à l'arrivée des « gens de Jacques », ce que confirme clairement sa prétention de ne pas s'être soumis, même momentanément, à des gens qui voulaient épier la liberté offerte par le Christ Roi. Dans la *Lettre aux Galates*, est-ce que Paul aurait simplement oublié des concessions quelconques sur la commensalité avec les frères d'origine païenne ainsi que les quatre interdictions du Décret ?

Fitzmyer (2008) identifie quatre autres différences entre la version lucanienne et la version paulinienne des événements à Antioche. Tout d'abord, Paul dit qu'il monta à Jérusalem à cette occasion (quatorze ans après sa conversion) « en raison d'une révélation » (Ga 2,2), tandis Luc prétend que Paul et Barnabas étaient mandatés comme des représentants de l'ἐκκλησία d'Antioche pour aller à Jérusalem consulter « les apôtres et les πρεσβύτεροι » à propos de la controverse entre Barnabas et Paul, d'une part, et les chrétiens venus à Antioche depuis la Judée, d'autre part. Deuxièmement, dans sa version des événements, Paul laisse entendre que la controverse a ses origines à Jérusalem, alors que l'auteur des *Actes* situe le début de la polémique à Antioche. Troisièmement, alors que, dans la version de Luc (Ac 15,1), les opposants de Paul et de Barnabas sont identifiés simplement comme « certaines personnes qui descendirent de la Judée », Paul les identifie comme *τινας ἀπὸ Ἰακώβου*, certaines personnes de Jacques (Ga 2,12). Quatrièmement, les *Actes* ne font aucune mention de Tite comme compagnon de Paul et Barnabas pour le voyage à Jérusalem, comme le raconte Paul en Ga 2,3.9. Après avoir souligné ces différences, Fitzmyer les annule en concluant qu'aucune de ces différences ne suffit à miner l'accord substantiel entre le récit de Luc et celui de Paul (Fitzmyer, 2008) !

Cependant, notons que, dans la lettre aux Galates, Paul et Pierre étaient convaincus que les gens arrivés à Antioche de Jérusalem avaient bel et bien été envoyés par Jacques. Sinon, comment expliquer la volte-face de Pierre dans le récit paulinien ? Et pourquoi Paul aurait-il pensé qu'il fallait aller à Jérusalem pour régler l'affaire ? En Ac 15,24, Jacques nie les y avoir envoyés.

5. Récit et vérité

Ma préoccupation ici n'est pas de savoir si c'est la version de Paul ou celle de Luc qui l'emporte objectivement au plan historique, même si, à ce niveau-là, il fallait clairement préférer la version paulinienne pour les raisons avancées par Böttrich (2013)⁹. Inscrit dans un projet communautaire, le récit des Actes cherche à inspirer une nouvelle génération de chrétiens (ou encore à encourager la génération contemporaine de l'auteur). Pour ce faire, il est prêt à romancer la réalité. Luc préfère l'effet produit sur le lecteur à la fidélité à des événements qui se seraient déroulés en des temps révolus, à supposer qu'il savait précisément ce qui était arrivé. La vérité qu'il veut véhiculer n'est pas entièrement disponible à la surface de l'histoire (*Historie* dans les catégories de Yorck). L'auteur des *Actes* se sert du récit pour révéler (indirectement) à son lecteur une réalité que celui-ci n'aurait pas saisie si elle lui avait été transmise directement dans un discours géré par la seule logique.

Kierkegaard a décrit la capacité des récits à faire passer indirectement des vérités qui seraient autrement inintelligibles, inaccessibles ou inaudibles si l'on essayait de les communiquer par un discours direct (Lacoste 1989). Et des auteurs comme White (1974) et Alter (1981) ont montré que la barrière séparant récit et histoire (rapport historiographique) n'est pas aussi étanche que l'on pourrait le penser. Étant donné que les réalités et les expériences spirituelles qui sous-tendent les pratiques et politiques de la jeune *ἐκκλησία* échappent à la description directe, l'auteur des *Actes* contourne le problème par une mise en récit (White 1974) de ces réalités, c'est-à-dire qu'il ourdit une intrigue qui lui permet de communiquer les « vérités » chrétiennes symboliquement et indirectement. La théorie de White tend à brouiller les distinctions disciplinaires entre historiographie

9. Écrit au moment où Paul est attaqué, le récit autobiographique de l'apôtre en Ga est la source principale de ces événements. Celui qui cherche à défendre sa position a un intérêt certain à offrir une version précise des faits, surtout s'il espère convaincre les Galates de son interprétation des événements.

et littérature. Il soutient que les historiens emploient de l'imagination historique quand ils racontent le passé. En d'autres termes, l'historien s'appuie sur les stratégies narratives d'un écrivain littéraire. Son idée est que l'histoire est de la prose narrative, façonnée par les conventions littéraires et par l'imagination de l'historien. Dans certains cas, l'historien emploiera assez clairement l'un ou l'autre genre littéraire, allant du genre romanesque à la satire, en passant par la tragédie, la comédie, et la farce. White appelle ce processus *emplotment*, c'est-à-dire *mise en intrigue*, et il montre comment tous les grands monuments de l'historiographie contiennent des éléments fictifs. C'est cette organisation narrative des données qui les transforme en histoire (rapport historiographique). White donne comme exemple les grandes interprétations de la Révolution française offertes par des auteurs célèbres. Tous ont écrit à partir des mêmes faits, l'un y voyant une comédie, l'autre une tragédie, et une troisième personne une farce.

Pour sa part, Robert Alter propose une narratologie qui dépasse l'analyse des structures formelles et qui cherche à comprendre le monde des valeurs et la vision morale liés à un type particulier de narration. Son concept de l'histoire « fictionalisée » ressemble à la conception proposée par White. L'auteur des Actes met le monde de l'ἐκκλησία primitive en intrigue sans qu'il ait eu une connaissance directe de tous les événements dont il parle. Il doit choisir une perspective, y compris un genre littéraire, pour parler du Christ, des apôtres et des grands événements de leurs vies. Même si Brodie (1981 tel que cité par Smith 1995) a peut-être raison de dire que le diptyque lucanien ne peut pas se réduire à un seul genre littéraire, il reste qu'il y a des liens de parenté forts entre Luc-Actes et le roman de la Grèce antique.

Dans le libellé du Décret apostolique, l'auteur ne s'intéresse pas seulement à une série de règlements alimentaires ou de coutumes ethniques. Il est en train de construire un univers, et il le construit avec des matériaux narratifs. Le Décret apostolique n'est qu'une seule brique de l'édifice qui est le monde qu'il propose à l'imagination de ses lecteurs et lectrices.

6. Les vérités proposées aux lecteurs des Actes

L'auteur des Actes fait taire ce conflit important au sein de l'ἐκκλησία primitive pour accentuer l'opposition entre les pratiques et politiques pacifistes de « l'assemblée délibérante » chrétienne (l'ἐκκλησία) et les pratiques militaro-politiques du gouvernement impérial. Cet auteur dresse un portrait de la κοινωμία chrétienne qui contraste vivement avec la méritocratie

hiérarchisée du système violent impérial, une communauté au sein de laquelle les distinctions entre riches et pauvres disparaissent alors que tous et toutes mettent argent et avoir au service du bien commun :

Ac 2 ⁴² Ils étaient assidus à l'enseignement des apôtres [...] ⁴⁴ Tous ceux qui étaient devenus croyants étaient unis et mettaient tout en commun. ⁴⁵ Ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, pour en partager le prix entre tous, selon les besoins de chacun. ⁴⁶ Unanimes, ils se rendaient chaque jour assidûment au temple ; ils rompaient le pain à domicile, prenant leur nourriture dans l'allégresse et la simplicité de cœur.

Par contraste, le système de clientélisme impérial maintenait les faibles et les moins puissants dans un rapport de dépendance perpétuelle, de sorte que les personnes à chaque niveau de la pyramide sociale et économique devaient se soumettre corps et âme à tous ceux situés plus haut dans la hiérarchie de mérite et de richesse (Chow 1997). Les personnes extrêmement pauvres et les esclaves, étant au bas de l'échelle socio-économique, étaient entièrement dépendants de la bienveillance de gens plus fortunés.

Nombreux sont les passages qui parlent de la paix dans l'évangile et dans les *Actes* : Lc 1,19 ; 2,14.29 ; 7, 50 ; 8,48 ; 10,5 ; 14,32 ; 19 ; 24,36 ; Actes 9,31 ; 10, 36 ; 15,33 ; 16,36 ; 24,2. En dépit de la sérénité que connaissent les chrétiens entre eux, il est clair qu'ils vont se faire attaquer par de multiples ennemis (Lc 1,71 ; 5,26 ; 6,27 ; 10,19 ; 19,27.43 ; 20,43 ; 23,12. Ac 2,38 ; 13,10). L'évangile place les auditeurs devant un choix :

Lc 12 ⁵¹ Pensez-vous que ce soit la paix que je suis venu mettre sur la terre ? Non, je vous le dis, mais plutôt la division. ⁵² Car désormais, s'il y a cinq personnes dans une maison, elles seront divisées : trois contre deux et deux contre trois. ⁵³ On se divisera père contre fils et fils contre père, mère contre fille et fille contre mère, belle-mère contre belle-fille et belle-fille contre belle-mère.

L'unité des membres de l'ἐκκλησία, leurs pratiques de partage et leur accueil dans l'amour de tous et de toutes sont les signes distinctifs qui les démarquent du reste de la grande société qui porte les cicatrices de la division et de l'exploitation. L'opposition hostile entre la nouvelle assemblée chrétienne et ses ennemis est une des oppositions centrales de la trame narrative lucanienne.

Son intention ultime est de supplanter la rhétorique impériale de Rome et de proposer à ses lecteurs et lectrices une nouvelle vision politique, c'est-à-dire une nouvelle vision de la vie commune soutenue par de nouvelles valeurs.

7. La vie bonne : deux visions éthiques incompatibles

Dans son analyse de la fonction narrative d'Ac 15, 23-29, Avemarie (2012) soutient que le Décret apostolique n'a aucune incidence sur le récit lucanien à partir du 16^e chapitre, et cela en dépit du fait que la genèse du Décret est rapportée en grands détails et que son contenu est répété trois fois en tout. Avemarie commence sa démonstration par la présentation d'autres exemples d'instructions générales et de la façon dont ces instructions sont reliées à ce qui suit dans la trame narrative. Il sélectionne des exemples tirés, soit de l'évangile, soit des Actes, et qui touchent l'enseignement éthique en général ou encore des consignes données à des sous-groupes particuliers. En effet, une grande partie de ce qui est exigé dans ces instructions s'actualise par la suite dans le comportement des personnages principaux de Luc-Actes (Avemarie 2012). La conclusion générale à laquelle Avemarie est parvenue à partir des exemples analysés est de dire que l'auteur (en chair et en os ?) de Luc-Actes était convaincu de la correspondance fondamentale entre l'enseignement chrétien offert comme norme éthique par le narrateur et le comportement des personnages centraux qu'il met en récit. Il dit aussi que Luc a une forte tendance à attribuer à ces personnages de bonnes actions qui dépassent les normes décrites en amont dans le récit. Luc adopte cette stratégie narrative, dit Avemarie, soit dans le but d'accentuer la validité de ces normes soit pour illustrer le caractère moral irréprochable de ses héros, soit dans ce double but (Avemarie 2012). Un seul exemple suffira à illustrer la démarche narrative repérée par Avemarie, les autres cas étant aussi tous convaincants que celui-ci. Avemarie présente le cas de l'exhortation adressée par Jean le baptiste aux soldats et aux collecteurs d'impôts :

Lc 3 ¹² Des collecteurs d'impôts aussi vinrent se faire baptiser et lui dirent : « Maître, que nous faut-il faire ? » ¹³ Il leur dit : « N'exigez rien de plus que ce qui vous a été fixé. » ¹⁴ Des militaires lui demandaient : « Et nous, que nous faut-il faire ? » Il leur dit : « Ne faites ni violence ni tort à personne, et contentez-vous de votre solde. »

Dans le grand récit de Luc-Actes, trois personnages évitent le comportement proscrit par Jésus dans cet épisode, c'est-à-dire l'appât du gain personnel par le pouvoir institutionnel. Ces trois figurent se servent de leur pouvoir et de leur argent pour venir en aide aux pauvres. Il s'agit du centurion anonyme qui a construit la synagogue à Capharnaüm (Lc 7, 5) et qui cherche l'aide de Jésus pour guérir son esclave ; de Zachée qui promet de remettre à d'autres quatre fois ce qu'il a volé et de donner la moitié de

son argent aux pauvres (Lc 19, 8), et enfin de Corneille que le narrateur décrit comme un craignant-Dieu pieux qui, librement, fait l'aumône aux pauvres (Ac 10,2).

Il est clair dans les exemples rapportés ici que les actions soulignées par Avemarie sont toutes interprétées au niveau de l'éthique personnelle. Il ne fait aucun lien entre la critique lucanienne d'un abus de pouvoir institutionnel et une critique plus large du système qui permet impunément de tels abus. Les questions éthiques identifiées par Avemarie dans ce grand récit en deux volumes sont toutes des questions de comportement et de conversion personnels. Jamais il ne parle d'une critique, implicite ou explicite, du système romain dans le récit. Il parle, incorrectement à mon avis, de l'évergétisme de Zachée, alors que le système de clientélisme romain, âprement critiqué par Jésus en Luc 22,24-27, n'a rien à voir avec ce genre de don désintéressé.

Avemarie n'est pas le seul auteur à réduire les dimensions politiques et collectives du récit lucanien à une éthique personnelle et individuelle. Très tôt dans l'histoire de la réception de ce texte, les quatre interdictions du Décret ont été interprétées plus sur le registre éthique que sur le registre rituel ou cérémoniel. Cependant, dans la période où Luc-Actes ont été composés, l'éthique, le rituel et la politique étaient inextricablement liés. Proscrire un comportement rituel pouvait avoir à la fois une signification politique et éthique. Placées dans le contexte des rapports entre l'Empire et l'ἐκκλησία, ces quatre interdictions auraient pu être interprétées comme des indications de recommandations faites aux fidèles d'éviter de coopérer avec les valeurs et les pratiques impériales abusives. Souvent dans le NT, le salut revêt un caractère collectif, dépassant la réforme morale de l'individu, même si une telle réforme est toujours incluse. Luc-Actes cherchent à construire dans l'imaginaire de son lecteur et de sa lectrice une nouvelle cité, une nouvelle société fondée sur des pratiques spirituelles.

Qu'en est-il de ces quatre interdictions du Décret? Il est clair que le Paul mis en intrigue dans les *Actes* ne s'est pas opposé aux interdictions décrétées par le Concile apostolique. Cela dit, est-ce que l'auteur impliqué du corpus paulinien du NT aurait eu des réticences vis-à-vis de tels interdits? C'est loin d'être certain. D'abord dans la lettre aux Corinthiens (le chap. 8, mais aussi et surtout le chap. 10), Paul s'est lui-même opposé à la consommation de viande sacrifiée aux idoles. Ailleurs dans ses lettres, il dénonce la *πορνεία* à plusieurs reprises (voir, entre autres, 1 Co 5,1; 6,13; 2 Co 12,21; Ga 5,19). De la première lettre aux Corinthiens, nous savons que les nouveaux chrétiens ne comprenaient pas encore qu'il fallait éviter

la fréquentation de prostitué(e)s, une pratique tout à fait acceptable dans une ville impériale et une force non négligeable de l'économie de certaines grandes villes (McGinn 2004; Edwards 1997; Frank 1982). Y a-t-il un lien entre l'ensemble de ces interdictions, toutes d'origine juive, et le monde politico-religieux antique? Est-il possible que le fait d'éviter les pratiques religieuses païennes implique aussi le refus du système politique soutenu par ces pratiques religieuses?

8. Athées ou objecteurs de conscience chrétiens

Le mot εἰδωλόθυτον employé dans ce texte désigne simplement quelque chose qui est sacrifié aux idoles, sans que la facture du mot ne permette de savoir ce qui est sacrifié (voir Arndt *et al.* 2000). Ce terme n'était possible qu'à l'intérieur de la tradition juive, les polythéistes se servant du terme ἱερόθυτος, sans connotation péjorative, pour parler de telles pratiques (Arndt *et al.* 2000). Une chose semble claire. La pratique de l'abattage rituel des animaux exigée par la tradition juive n'était pas possible dans les temples païens. Dans la tradition maccabéenne, le mot « idolâtrie » est déjà employé pour évoquer les juifs contraints de manger de la viande sacrifiée aux idoles comme preuve d'apostasie (Oropeza 2000). Ainsi dans les premières mentions juives, εἰδωλόθυτον et apostasie sont liés. Oropeza (2000) a tout à fait raison d'insister sur un lien entre la consommation de la viande sacrifiée aux idoles en 1 Co 8 et l'idolâtrie mentionnée par Paul au chapitre 10 de la même lettre. Composée au 1^{er} siècle, la *Didachè* 3,6 recommande aussi que les croyants évitent la consommation de la nourriture sacrifiée aux idoles (voir Pervo 2009). En effet la consommation de la viande sacrifiée aux idoles est devenue l'ultime preuve de l'apostasie chrétienne (Plinie, *Epistulae*, 10.96.5 tel que cité par Pervo 2009).

Il est plus difficile de savoir exactement ce qu'était l'opinion de Paul concernant les deux autres interdits du Décret. Selon certains, la mention du sang pourrait être une référence à l'homicide (Pervo 2009), mais, comme nous l'avons vu, il est plus probable qu'il s'agit d'une référence aux traditions alimentaires juives qui exigent que le bœuf soit tué d'une manière précise, par abattage rituel (*shehita*). Cet abattage a principalement pour but de vider la bête de son sang, en tranchant la veine jugulaire, l'artère carotide, l'œsophage et la trachée d'un seul geste continu. Il aurait été impossible pour un juif observant de s'assurer, dans le cas de la viande sacrifiée dans les temples païens, que la viande avait été complètement vidée de son sang en la préparant avec du sel, sans parler des autres exigences rituelles.

Quant à l'interdiction de la consommation de la viande étouffée, n'est-il pas aussi possible qu'elle soit liée aux normes alimentaires juives ? Est-il raisonnable de penser que cette interdiction puisse également être liée à la manière d'abattre les animaux dans la culture gréco-romaine par rapport aux exigences précises de l'abattage rituel juif ? Pour que l'interdiction soit mentionnée, il faut supposer que la pratique était connue des auteurs et destinataires du Décret. Si ces trois éléments sont inclus dans une liste de choses à éviter, n'est-il pas vraisemblable de penser qu'un lien existe entre eux ?

Ce lien est d'autant plus probable que, dans le monde antique, rituel et éthique sont étroitement liés (Wilson 1983). Dans une étude fondatrice sur l'origine de l'athéisme dans la Grèce antique, Fahr (1969) décrit le refus de pratiquer le culte des divinités de l'État comme une atteinte à la loi, un crime qui menaçait les fondements mêmes de la société. On considérait que la personne qui niait l'existence des dieux ou qui leur manquait de respect voulait prendre la place des dieux en s'érigeant en norme et autorité ultimes. Sous l'*Imperium romanum*, le cas des Juifs était autre chose qu'un conflit intrareligieux. En effet, parce qu'ils négligeaient des rites considérés alors comme essentiels au bien-être de l'État, les Juifs et les chrétiens, à titre de groupe distinct, se voyaient accusés par le monde gréco-romain d'être des athées (ἄθεοι). Dans le *Contra Apionem*, Flavius Josèphe cite Apollonius qui dénonce les Juifs comme « athées et misanthropes » (Flavius Josèphe 1930)¹⁰. Respecter les dieux voulait dire respecter l'ordre établi, c'est-à-dire une hiérarchie sociale où les forts dominant sur les faibles, les riches sur les pauvres, les hommes sur les femmes, les maîtres sur les esclaves, les parents sur les enfants, les citoyens sur les étrangers. Cet ordre social était voulu par les dieux et déterminé par la Nature elle-même. L'esclave est né avec une âme esclave, un maître avec une âme capable de gouverner. Et cette évaluation des individus pouvait également s'appliquer à des peuples entiers. Cicéron dit clairement que les Romains étaient les maîtres naturels des peuples inférieurs, les Juifs et les Syriens étant nés pour la servitude (*De Provinciis consularibus* 10)¹¹.

Dans un tel contexte, refuser de participer aux cultes polythéistes revenait à rejeter toutes les valeurs qui sous-tendaient le bon fonctionnement de l'Empire aux plans économique, politique, religieux et social. Pour le

10. Je reconnais évidemment que la religion romaine était d'une grande flexibilité et pouvait intégrer les divinités d'autres ethnies à son culte sans difficulté.

11. Sur l'attitude des Romains à l'égard des peuples vaincus, voir Brunt (1997).

Grec et pour le Romain polythéistes, c'était mettre la sécurité de l'État en péril. Price (1997) affirme que le culte de l'empereur était carrément plus une affaire politique que religieuse, essentiellement une expression de loyauté politique (Latte 1960, tel que cité par Price 1997). Pour Price, la distinction entre politique et religion est plutôt moderne et chrétienne.

Est-il possible que l'auteur impliqué des *Actes* tienne pour acquis que son lecteur impliqué est sensible à ce chevauchement entre politique et religion? Les premiers chrétiens qui entraient de plain-pied dans l'assemblée utopique décrite dans ce récit — un monde où régnaient des valeurs qui contrastaient fortement avec celles de l'État — n'auraient-ils pas été conscients de la signification symbolique que pouvait avoir la participation à de tels cultes polythéistes? En posant ces questions, je suis tout à fait conscient qu'il était possible d'adopter une autre attitude, comme Paul l'indique en 1 Co 8. Le chrétien instruit savait qu'il n'y avait pas d'autres dieux que le Dieu unique et que par conséquent il pouvait consommer de la viande sacrifiée aux idoles en toute bonne conscience¹². Cela dit, l'impact symbolique de ces nouvelles normes de commensalité devait tout de même se faire sentir, du point de vue juif comme du point de vue païen.

Un exemple tiré de l'expérience actuelle aidera peut-être à clarifier ces propos. Les citoyens des pays riches savent très bien qu'en achetant des vêtements fabriqués dans des usines bangladaises où les droits fondamentaux des ouvriers ne sont pas respectés, ils encouragent et consolident un système de commerce mondial corrompu. Malgré ces liens, même les chrétiens conscientisés et politisés ont de la difficulté à se placer à l'écart d'un tel commerce. Il est clair aussi que les ouvriers bangladais sont conscients de l'écart qui existe entre leurs salaires et la valeur de ce qu'ils produisent, et que cet état de choses sert à enrichir les marchands déjà très riches et leurs clientèles toujours à l'affût d'une meilleure aubaine en même temps qu'il les maintient dans une pauvreté obscène. Les Grecs sous la tutelle de Rome savaient très bien que la richesse de leur pays allait à Rome pour alimenter le système de leur propre oppression, comme ils savaient avec quel mépris les Romains les regardaient (Brunt 1997). Certes, la classe dirigeante de la Grèce et de l'Asie Mineure profitait du système et avait tout intérêt à continuer à collaborer avec leurs maîtres. La situation des classes opprimées était tout autre, de sorte qu'il n'est pas surprenant que

12. Encore au IV^e siècle, il y avait des chrétiens qui agissaient comme *flamens*, c'est-à-dire comme prêtres païens qui étaient également des magistrats locaux. Voir Ermetinger (2007).

les personnes situées au bas de l'échelle sociale soient attirées par une nouvelle vision des choses, par une assemblée qui les accueillait à bras ouverts comme frères ou sœurs. C'était aussi le cas des personnes qui, malgré leur pouvoir économique, avaient un statut social mitigé (voir Theissen 1996)¹³. À la place du principe de domination sur lequel reposait le système impérial, les chrétiens cherchaient à protéger les faibles, les pauvres et tous ceux qui n'étaient pas capables de se défendre.

9. D'autres manifestations en Actes de l'idéologie politique de l'ἐκκλησία du Christ

Que les prohibitions du Décret apostolique interdisent la participation au culte des temples païens et au système politique et religieux oppressif symbolisé par ces rituels devient plus évident lorsque l'on trouve d'autres textes des Actes qui abondent dans le même sens. Le thème est déjà présent en aval dans le texte, mais il revient de façon répétée dans la seconde moitié du livre des Actes.

1. La première retombée de l'annonce du Décret se voit immédiatement au début du chapitre 16 (v. 4-5):

Ac 16 ⁴Dans les villes où ils passaient, Paul et Silas transmettaient les décisions qu'avaient prises les apôtres et les anciens de Jérusalem, et ils demandaient de s'y conformer. ⁵ Les Églises devenaient plus fortes dans la foi et croissaient en nombre de jour en jour.

Pourquoi un décret qui semble imposer des contraintes sur des adhérents produirait-il de tels effets? Il se peut que la nouvelle secte juive soit attirante pour les craignant-Dieu et pour d'autres païens issus des classes inférieures. Comme Theissen (1996) l'a bien fait observer, les communautés pauliniennes étaient surtout composées des gens issus des classes inférieures. Alors, il n'est peut-être pas surprenant que des personnes d'origine humble accueillent facilement une vision du monde qui leur offre une vraie dignité et un appui communautaire. Scott (1990) constate que les esclaves et les subalternes de toutes sortes nourrissent/nourrissaient l'espoir qu'un jour leur dignité sera/serait reconnue. Et ces mêmes personnes savent/savaient trop bien que les systèmes impériaux les privent/privaient juste-

13. On pense ici, entre autres, à des catégories de personnes qui étaient socialement handicapées, tels les anciens esclaves et les femmes.

ment de cette dignité, et pour la plupart d'entre eux, de toute mobilité sociale (Theissen 1996).

2. C'est à Philippes, en Ac 16,16, que Paul fait sortir un « esprit de divination » d'une femme qui était exploitée par ses maîtres pour leurs propres gains. Au plan symbolique, on y voit un cas typique de la domination impériale des faibles par les forts. Propriété de ses maîtres, la femme avait une valeur marchande. Ces maîtres amènent Paul et Silas devant les magistrats, et les accusent de promouvoir un comportement qui va à l'encontre des us et coutumes romains. Le texte dit simplement que Paul a exorcisé cette femme et a ainsi causé du tort à ses maîtres en leur faisant perdre une source de revenus importants. Le lecteur remarque l'écart notable entre la nouvelle norme morale incarnée dans l'agir de Paul et de Silas et les lois romaines.
3. Ac 17 «⁶Ces gens qui ont dérangé la stabilité du monde entier, criaient-ils, sont maintenant ici, ⁷et Jason les a accueillis. Tous ces individus agissent à l'encontre des édits de l'empereur; ils prétendent qu'il y a un autre roi, Jésus. »

Cette remarque faite à Thessalonique illustre bien l'impact de la bonne nouvelle de Jésus, qui est en compétition avec la bonne nouvelle de César (voir, entre autres, Mazzarino 1986). Paul et Silas sont entrés à la synagogue de la ville trois sabbats de suite et ont connu un grand succès auprès de certains juifs « ainsi que d'une multitude de Grecs adorateurs de Dieu et bon nombre de femmes de la haute société. » D'autres juifs en colère, ne pouvant pas trouver Paul et Silas, ont amené Jason et d'autres « chrétiens » devant les politarques et les ont accusés d'agir « à l'encontre des édits de l'empereur » et d'avoir « dérangé la stabilité du monde entier » (v. 6). Paul et Silas annonçaient un autre roi que César, le roi Jésus. Cette prédication produisit simultanément des effets aux niveaux économique, rituel, politique et éthique.

4. Un peu plus tard, dans le même chapitre (Ac 17,16), le narrateur nous dit que Paul « avait l'âme bouleversée » par toutes les idoles qu'il trouvait à Athènes. Il est possible d'interpréter cette remarque comme si elle devait se comprendre uniquement par rapport à la sphère religieuse, et de gommer de cette façon les liens nécessaires entre religion, politique et éthique dans le monde antique. En tant que Juif de la diaspora, Paul aurait vu régulièrement des temples païens et leurs idoles. Qu'est-ce qui rend le Paul « post-Damas » si sensible à la pré-

sence de ces idoles ? N'est-il pas possible, même probable, qu'il comprenne bien l'importance que jouent ces symboles dans le maintien d'un système qui classe hiérarchiquement la valeur des êtres humains ?

5. Enfin, au chapitre 19, l'auteur des *Actes* présente un autre épisode qui illustre encore mieux les liens entre rituel, pouvoir politique et éthique. À Éphèse, des troubles graves à l'ordre public surviennent lorsque l'orfèvre Démétrius, un vendeur de miniatures du Temple d'Artémis, porte des accusations contre Paul. Démétrius pousse les artisans à protester, en prenant soin de leur expliquer la menace que représente le message de Paul pour leur commerce :

Ac 19 ²⁷ Ce n'est pas simplement notre profession qui risque d'être dénigrée, mais c'est aussi le temple de la grande déesse Artémis qui pourrait être laissé pour compte et se trouver bientôt dépouillé de la grandeur de celle qu'adorent l'Asie et le monde entier.

Le fait que Paul et ses compagnons sortent indemnes de cette situation fâcheuse se trouve à illustrer les effets positifs produits par le nouvel évangile sur l'ordre établi. Ceux qui sont attirés par les bonnes nouvelles annoncées par Paul cessent de participer aux rites des temples et, ce faisant, rejettent les valeurs de l'*Imperium romanum*.

Conclusion

Le Décret apostolique fait partie d'un récit qui montre le chemin aux nouveaux chrétiens. La nouvelle voie proposée trouve ses orientations dans la tradition juive, sans pour autant vouloir imposer à ceux-ci toutes les coutumes ethniques juives. Or, le décret a souvent été lu sous la loupe de l'éthique individuelle et des rapports de commensalité entre chrétiens d'origine juive et païenne. Une autre lecture, collective et politique, est aussi possible. Le Décret s'insère dans un programme politique d'instauration d'un nouvel âge et d'une nouvelle *βασιλεία*. Dans cette vie utopique, les injustices impériales n'ont plus droit de cité. Fidèle à la tradition prophétique d'Israël, la domination des plus faibles par les plus forts y est interdite. Le Décret apostolique fait partie d'une trame narrative qui garantit la pérennité de l'inspiration juive dans la nouvelle *ἐκκλησία*.

Pourquoi l'auteur des *Actes* se pense-t-il autorisé à modifier les événements rapportés en Ga 2 par un témoin oculaire (Paul) qui est nul autre que le héros de son propre récit ? Pourquoi est-il si important d'aplanir les différences entre Pierre et Paul, entre Antioche et Jérusalem ? Böttrich a

raison de soutenir que l'auteur des *Actes* ne dissimule dans ce texte que cette partie de la thèse paulinienne qui contredit son concept d'un consensus fondamental dans le règlement de conflits dans l'ἐκκλησία primitive. Ce faisant, il parle de ce que la jeune assemblée aspire à être et veut réaliser plutôt que de ce qu'elle a déjà réalisé. Pour l'auteur des *Actes*, il y a une réalité qui est plus vraie que les événements historiquement vérifiables. La βασιλεία promise par Jésus dans l'Évangile serait menacée si ses disciples (et les nouveaux disciples qu'il espère attirer) ne comprenaient pas jusqu'à quel point la paix, l'entraide et l'amour sont au cœur du projet évangélique. Certes, les disciples se feront attaquer et l'Empire résistera à l'Évangile, mais ils ne doivent jamais céder à la violence, au désir de la domination d'autrui, aux pratiques de victimisation, et au désir du gain personnel.

Luc est plus un conteur qu'un historien. Toutefois, le récit qu'il raconte n'est pas un conte de fées sans lien avec le monde réel de ses lecteurs. Il veut inciter ses lecteurs à agir, à changer de comportement, mais aussi à changer le monde en modifiant leur allégeance politique. Plutôt que César, il propose le Christ. C'est ce dont les ennemis de Paul l'accusent dans les *Actes* (Ac 17,6). Luc ne souhaite aucunement monter une insurrection contre l'Empire, encore moins conseiller quelque posture violente que ce soit à son égard. Un tel agir transformerait l'ἐκκλησία en empire. Luc invite plutôt les citoyens et les victimes de l'Empire à se convertir, à abandonner la violence et la spoliation des faibles. Il semble même vouloir faire entrer le roi Agrippa dans la Voie (voir Ac 26,24-32.)

Finalement, j'ai tenté de tisser un lien entre les quatre interdictions du Décret et un désengagement de l'ἐκκλησία naissante face au système politico-religieux de l'Empire, notamment par la consigne de ne pas fréquenter les temples païens. Interprétées sous cet angle, les implications du Décret résonnent dans la deuxième moitié des *Actes* et solidifient les fondements de la nouvelle assemblée chrétienne.

Au bout du compte, la position de Paul (dans les lettres dont personne ne récusé l'authenticité) vis-à-vis les pratiques impérialistes et la position de l'auteur implicite des *Actes* des apôtres vis-à-vis les pratiques impérialistes se ressemblent beaucoup. Les deux auteurs s'opposent à ce que les chrétiens participent à la religion de l'État, car une telle participation signifierait qu'ils approuvent le régime qui a tué l'Oint du Seigneur :

Ac 4²⁶ Les rois de la terre se sont rapprochés et les chefs se sont assemblés pour ne faire plus qu'un contre le Seigneur et contre son Oint. (voir Ps 2,2).

1 Co 2⁸ Aucun des Princes de ce monde ne l'a connue, car s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire.

Références

- ALTER, R. (1981), *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books.
- ARNDT W., DANKER, F. W. et BAUER, W. (2000), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press.
- AVEMARIE, F. (2012), « The Apostolic Decree and the Jewishness of Luke's Paul. On the Narrative Function of Acts 15,23-29 », dans K. P. ADAM, F. AVEMARIE et N. WAZANA, dir., *Law and Narrative in the Bible and in Neighbouring Ancient Cultures*, Tübingen, Mohr Siebeck (Forschungen zum Alten Testament 2/54), p. 373-392,
- BOCKMUEHL, M. (2000), *Jewish Law in Gentile Churches*, Grand Rapids, Baker Academic.
- BÖTTRICH, C. (2013), « Der Apostelkonvent und der Antiochenische Konflikt », *Paulus Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, p. 103-109.
- BRODIE, T. L. (1981), *Luke the Literary Interpreter. Luke-Acts as a Systematic Rewriting and Updating of the Elijah-Elisha Narrative in 1 and 2 Kings*, dissertation doctorale, Université Pontificale St. Thomas d'Aquin.
- BRUNT, P. A. (1997), « Laus imperii », dans R. A. HORSLEY, dir., *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, Trinity International Press, p. 25-35.
- BURNSIDE, J. (2011), *God, Justice and Society: Aspects of Law and Legality in the Bible*, Oxford Scholarship Online.
- CHOW, J. K. (1997), « Patronage in Roman Corinth », dans R. A. HORSLEY, dir., *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, Trinity International Press, p. 104-125.
- CONZELMANN, H. (1987), *Acts of the Apostles. A Commentary on the Acts of the Apostles / trad. par E. J. Epp, et al.*, Philadelphia, Fortress Press.
- EDWARDS, C. H. (1997), « Unspeakable Professions. Public Performance and Prostitution in Ancient Rome », *Roman Sexualities*, Princeton, Princeton University Press, p. 66-95.
- ERMETINGER, J. W. (2007), *The Daily Life of Christians in Ancient Rome*, Westport, Greenwood Press.
- FAHR, W. (1969), ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. *Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Hildesheim/New York, Georg Olms Verlag.
- FITZMYER, J. A. (2008), *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven/London, Yale University Press.

- FLAVIUS JOSÈPHE (1930), « Contre Apion » II, § 148, 149, *Œuvres complètes de Flavius Josèphe*, / trad. par T. Reinach, dir., révisée et annotée par S. Reinach, J. Weill et E. Leroux, 1900-1932, Paris, Leroux.
- FOTOPOULOS, J. (2003), *Food Offered to Idols in Roman Corinth*. WUNT 2.151, Tübingen, Mohr (Siebeck).
- FRANK, R. I. (1982), « Augustan Elegy and Catonism », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, II.30.1, Berlin, New York.
- HARNACK, A. von (1909), *The Acts of the Apostles*, London, Williams and Norgate, [*Die Apostelgeschichte. Untersuchungen*, Leipzig, Hinrichs].
- HEMER, C. J. (1989), *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- KEENER, C. (2014), *Acts. An Exegetical Commentary*, Volume 3, Grand Rapids, Baker Academic Press.
- LACOSTE, J.-Y. (1989), « Anges et hobbits. Le sens des mondes possibles », *Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 36/3, p. 341-373.
- LATTE, K. (1960), *Römische Religionsgeschichte I*, Munich, Beck, p. 312-326.
- MAZZARINO, S. (1986), *Impero romano*, Laterza, Bari.
- MCGINN, T. A. (2004), *The Economy of Prostitution in the Roman World. A Study of Social History and the Brothel*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- NESTLE, E. (2012), *et al.*, *Novum Testamentum Graece* (28th ed.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- OROPEZA, B. J. (2000), *Paul and Apostasy. Eschatology, Perseverance and Falling Away in the Corinthian Congregation*, Tübingen, Mohr.
- PERVO, R. I. (2009), *Acts. A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press.
- PRICE, S. R. F. (1997), « Rituals and Power », dans R. A. HORSLEY, dir., *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, Trinity International Press. p. 47-71.
- RAMSAY, W. M. (1915), *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*, London, Hodder and Stoughton.
- SCOTT, J. C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press.
- SETZER, C. (1994), *Jewish Responses to Early Christians. History and Polemics, 30-150 CE.*, Minneapolis, Fortress Press, 1994.

- SMITH, A. (1995), « A Second Step in African Biblical Interpretation. A Generic Reading Analysis of Acts 8: 26-40 », dans F. F. SEGOVIA et M. A. TOLBERT, dir., *Reading from this Place. Social location and biblical interpretation*, Minneapolis, Augsburg Fortress, p. 213-228.
- TALBERT, C. (2003), *Reading Luke-Acts in its Mediterranean Milieu*, Leiden, Brill.
- THEISSEN, G. (1996), *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus, Paul, Jean*, Genève, Labor et Fides.
- WESTAR INSTITUTE, Site Internet consulté le 7 juillet 2016: *Seminar on the Acts of the Apostles*: <www.westarinstitute.org/projects/the-jesus-seminar/seminar-on-the-acts-of-the-apostles>.
- WHITE, H. (1974), « The Historical Text as Literary Artifact », *Clio*, 3, p. 277-304.
- WILSON, S. G. (1983), *Luke and the Law*, Cambridge, Cambridge University Press.

Résumé

Utilisé comme test décisif pour la fiabilité historique de Luc, le décret apostolique d'Ac 15,23-29 impose quatre interdictions aux chrétiens non juifs. Bien que normalement considéré comme la raison d'être de la Conférence apostolique, la dispute à Antioche sur la commensalité entre Juifs et Gentils (Ga 2) s'avère postérieure au décret et révèle un conflit interprétatif concernant les implications du Décret (Böttrich). Dans un monde où rituel, politique et éthique sont inextricablement liés, le refus de participer aux rituels païens signifie aussi un éloignement des valeurs et structures oppressives de la méritocratie romaine. Ac 15 décrit la manière dont les chrétiens doivent résoudre des litiges (ethniques), une démarche qui contraste symboliquement avec la militaro-politique de Rome. Si Luc peut éluder certains détails historiques, il établit clairement une opposition entre la politique impériale et les valeurs égalitaire et pacifiste de la jeune ἐκκλησία chrétienne. Sur cette question centrale, lui et Paul parlent d'une seule voix.

Abstract

Used as a litmus test for Luke's historical reliability, the Apostolic Decree of Ac 15,23-29 contains four prohibitions directed at Gentile Christians. Although normally considered to be the raison d'être of the apostolic conference, the dispute about table fellowship between Jews and Gentiles at Antioch (Ga 2) postdates the decree and in fact describes a dispute about the decree's meaning (Böttrich). In a world where ritual, politics and ethics are inextricably linked, prohibiting Christians from participating in pagan temple activities will avoid any appearance of support for the values and oppressive structures of the Roman meritocracy. Acts 15 offers an example of how Christians should resolve (ethnic) disputes which contrasts symbolically with the militaristic politics of Rome. While Luke may be fudging historical details, the distance he establishes between imperial politics and Christian egalitarian and pacifist values is clear. On this central issue, he and Paul speak with one voice.