NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

117 N° 1 1995

Rencontre de l'incroyant et inculturation. Paul à Athènes (Ac 17, 16-34)

RADERMAKERS J. ET BOSSUYT P. S.J.

p. 19 - 43

https://www.nrt.be/en/articles/rencontre-de-l-incroyant-et-inculturation-paul-a-athenes-ac-17-16-34-43

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Rencontre de l'incroyant et inculturation

Paul à Athènes (*Ac 17*, 16-34)

Les Actes des Apôtres présentent l'action pastorale de Paul comme une évangélisation des païens. À une époque où nous nous interrogeons sur les processus d'une «nouvelle évangélisation», et où nous sommes préoccupés d'«inculturer» notre foi dans des milieux de vie qui ne sont plus imprégnés de tradition chrétienne, il est peut-être utile d'aller voir comment s'y est pris celui que l'on a appelé «l'Apôtre des païens», dont la tâche était d'annoncer l'Évangile dans des sociétés non encore touchées par le message chrétien. Nous relirons de ce point de vue le discours de Paul à Athènes tel que Luc nous le rapporte dans le livre des Actes[1].

Introduction

Au ch. 17 des Actes, Paul vient de Macédoine. Le récit des Actes a présenté son action missionnaire dans cette région sous forme de *délivrance*, en notant les oppositions virulentes que pouvait susciter cette manière de libérer la personne humaine qui la replaçait face à la révélation des Écritures et à la vérité de ses responsabilités sociales. Ce travail de libération, ardu et de longue haleine, était prophétique de ce qui allait se passer au cours de la mission en Europe.

À Athènes — centre intellectuel de la Grèce, flambeau de l'esprit, aux yeux du monde civilisé —, l'accent va porter sur la mise en place d'un *langage* permettant de s'adresser aux fils des nations. Dans un symbolisme calculé, Luc montre le porteur de la Parole se déplaçant de la synagogue à l'agora — ou place publique —, et de là à l'Aréopage — sorte de cour d'arbitrage où brillent les grands esprits, les sages, les philosophes. Ensuite, à Corinthe, Paul demeurera pendant une plus longue période, le

1. Cet article reprend un chapitre du livre à paraître dans quelques mois aux éditions de l'I.E.T. à Bruxelles: *Les témoins de la Parole de la Grâce. Lecture des Actes des Apôtres*, par Ph. Bossuyt et J. Radermakers.

temps d'établir les fondements solides d'une *communauté*, différente de celle d'Antioche et de celle de Jérusalem.

À l'époque, la ville d'Athènes avait perdu son lustre d'antan, mais le siècle de Périclès demeurait un beau souvenir. Son importance politique s'était estompée; pourtant elle gardait fièrement sa prérogative de capitale culturelle de l'univers[2]. Lieu rêvé pour la rencontre du message évangélique avec la sagesse des Grecs: «Quand Paul fit son entrée dans la cité de l'humanisme, Athènes n'était plus qu'un musée d'art pour touristes, un haut-lieu d'inspiration, une sorte de vieille université où se donnaient rendez-vous philosophes et littérateurs, oisifs et snobs du monde entier, une sorte d'Oxford ou de Cambridge[3]...»

L'apparent insuccès du discours de Paul à l'Aréopage ne prouve aucunement qu'il faut renoncer à chercher des convergences entre le message évangélique et la sagesse profane, pas plus que le relatif échec de la prédication aux Juifs n'a amené les témoins de la Parole à répudier l'argument des prophéties. Loin de représenter un fiasco, ce qui va se passer à Athènes doit plutôt être éclairé à partir du discours inaugural de Jésus à la synagogue de Nazareth (cf. *Lc 4*, 16-30). Devant l'Aréopage, la Bonne Nouvelle inaugure officiellement son chemin parmi les nations. À Nazareth, la Parole fit scandale, laissant pressentir la fin tragique du Prophète. Sur l'agora, elle provoquera des rires et des sarcasmes, faisant deviner le futur emprisonnement du témoin, considéré comme fou (cf. *Ac 26*,24). Une même résistance à accueillir la Parole de la Grâce de Dieu entraîne, on le voit, des réactions fort différentes suivant que l'on est fils d'Israël ou fils des nations. Pour le témoin, cette résistance fait partie du passage obligé par l'humiliation de la croix[4].

---

2. Voir l'éclairante mise en situation de ce discours par J. DUPONT, *Le discours à l'Aréopage (Ac.. 17, 22-31), lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme*, dans *Bibl.* 60 (1979) 530-546, repris dans *Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres*, coll. Lectio Divina, 118, Paris, Cerf, 1984, p. 380-396 (ici, p. 382-387).
3. Ainsi s'exprime A. BRUNOT, *L'Évangile passe en Europe*, dans *Bible et Terre Sainte* n° 138 (1972) 6-16 (ici, p. 14).
4. Cf. C.K. BARRETT, *Paul's Speech on the Areopagus*, dans *New Testament. Christianity for Africa and the World. Essays for H. Sawyer*, édit. M.E. GLASSWELL - E.W. FASHOLÉ-LUKE, London, S.P.C.K., 1974, p. 69-77.

I. - La ville pleine d'idoles (*Ac 17*, 16-21)

À partir de 168 av. J.C., Athènes était tombée sous la puissance romaine. Sylla l'avait mise à sac en 86 et César l'avait visitée en 47. Cent ans plus tard, vers l'année 50 de notre ère, au moment où Paul, débarqué à Phalère ou au Pirée, y pénètre à son tour, la ville avait acquis le statut de ville alliée à Rome (*civitas foederata*). Elle ne faisait pas partie de la province d'Achaïe, dont Corinthe était la capitale et le siège du proconsul. Les jeunes éphèbes du monde grec continuaient d'affluer à l'Académie où Platon avait enseigné, au Lycée où Aristote avait formé ses étudiants, au Portique où se rassemblaient les stoïciens. Arrivant au centre commercial d'Athènes, Paul ne peut manquer d'observer l'abondance de statues figurant les divinités du paganisme[5]. Pendant la visite de ces monuments, son coeur de Juif pieux se met à bouillonner, le pressant d'intervenir par la parole afin de manifester sa réprobation. Ce qui le frappe, c'est la surabondance des images censées représenter la divinité: tant de représentations et de simulacres lui font apparaître la ville entière comme une immense mascarade[6].

Avec les frères juifs, il dialogue dans la synagogue locale, suivant sa coutume. En même temps, il se met à converser journellement avec les premiers venus sur l'agora. Ces gens aiment causer: l'inflation de la parole fait écho au foisonnement des images. Il est aussi amené à rencontrer des philosophes dont le lieu de réunion jouxte l'agora, sous la «colonnade peinte» — ou *Stoa poikilê*, d'où le nom de «stoïciens» —, aussi appelée «portique d'Attale». Aux stoïciens viennent se mêler des épicuriens. Les premiers avaient été fondés par Zénon de Cittium (340-265 av. J.C.), Chypriote rescapé d'un naufrage. Après avoir suivi les

5. À propos de l'introduction au discours, signalons, outre les commentaires: D.R. MIESNER, «The Missionary Journeys Narrative: Pattern and Implications», dans *Perspectives on Luke-Acts*, édit. C.H. TALBERT, Danville (VA), Nat. Ass. of Bapt. Prof. of Relig., 1978, p. 199-214; T.L. WILKINSON, *Acts 17, The Gospel Related to Paganism, Contemporary Relevance*, dans *Vox Reformata* 35 (1980) 1-14, et surtout J. CALLOUD, «Paul devant l'Aréopage d'Athènes. Actes 17, 16-34», dans *La Parole de Grâce. Études lucaniennes pour A. George = Rech. Sc. Relig.* 69 (1981) 209-248.

6. En effet, les deux premiers commandements du Décalogue: monothéisme et interdiction des représentations de Dieu, sont effrontément «violés» par les Athéniens. Le géographe PAUSANIAS (II[e] s.) écrit: «Athènes possède plus de statues qu'on ne saurait en trouver dans tout le reste de la Grèce» (*Description de la Grèce*, XVII, 24), et PÉTRONE, auteur latin contemporain de Paul: «il est plus facile à Athènes de rencontrer un dieu qu'un être humain» (*Satiricon*, I, 17).

cours de plusieurs philosophes, celui-ci avait forgé son système en opposition à l'idéalisme de Platon. Selon lui, tous les êtres constituent l'univers (*kosmos*), organisé et gouverné par une raison (*logos*) toute-puissante dont chaque homme possède une semence (*logos spermatikos*). Son enseignement moral visait l'impassibilité (*ataraxia*) par la maîtrise de soi. Au 1er siècle, une forme vulgaire de stoïcisme faisait de nombreux adeptes grâce à l'enseignement d'Épictète d'Hiérapolis. Quant aux épicuriens, ils se réclament du philosophe socratique Épicure (342-271), lequel avait enseigné dans le «Jardin». Suivant sa conception du monde, les corps sont formés d'atomes associés qui, en se séparant, provoquent la mort des êtres. Les dieux vivent heureux dans un domaine étranger aux mortels; tout culte est donc superflu. Sur le plan éthique, une ascèse judicieuse permet de dépasser passions ou attachements (*apatheia*), notamment par le retrait des affaires politiques. Au Ier siècle de notre ère, l'épicurisme mis en vogue notamment par l'oeuvre de Lucrèce «De la nature des choses» (*De natura rerum*), trouvait beaucoup d'adhérents parmi les riches romains. Aucune de ces deux écoles ne reniait le panthéon traditionnel, mais leurs disciples ne s'en souciaient guère[7].

Quel message Paul peut-il bien apporter à ces philosophes? Le Royaume de Dieu advenu dans le Christ selon la promesse faite par YHWH à Israël? Pas précisément, à en juger par la réaction des auditeurs. Celle-ci révèle une double incompréhension. Les uns voient en lui un «ramasseur de graines» (*spermologos*)[8], un perroquet: un de ces discoureurs qui amalgament des lieux communs, sans beaucoup de logique. D'autres le prennent pour un «prédicateur de divinités étrangères» (v. 18); n'annonce-t-il pas un nouveau couple de dieux: Jésus et Anastasie[9]? Ils prenaient ainsi la résurrection (en grec *anastasis*) pour le nom d'une déesse parèdre

7. Bref aperçu des deux doctrines dans J.-L. VESCO, *En Méditerranée avec l'apôtre Paul*, Paris, Cerf, 1972, p. 99-100 et C. SAULNIER, art. *«Épicuriens»* et *«Stoïciens»*, dans *Dict. Encycl. de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, p. 419, 1221. Plus développés: É. DES PLACES, *La religion grecque*, Paris, A. et J. Picard, 1969, p. 32-366; P.-B. GRENET, *Histoire de la philosophie ancienne*, Paris, Beauchesne, 1960, p. 289-303.

8. Des auteurs comme DÉMOSTHÈNE, DENYS D'HALICARNASSE, PHILON, utilisent comme quolibet le terme d'argot athénien *spermologos* — «picoreur de graines», d'où «pique-assiette», ou «plagiaire effronté», voire «perroquet imitateur ignorant».

9. Cf. P.-H. MENOUD, *Jésus et Anastasis*, dans *Rev. de Théol. et de Phil.* 32 (1944) 141-145.

de Jésus. Cette méprise concernant le terme «résurrection», loin d'être anecdotique et innocente, paraît trahir une profonde résistance à la conversion à laquelle Paul les invite. En fait, le v. 18 anticipe la double réaction notée au v. 32: moquerie des uns, refus des autres. L'expression «ramasseurs de graines» renvoie déjà à l'ironie d'une partie de l'auditoire; les «divinités étrangères» annoncent le «nous t'entendrons à ce sujet une autre fois». Paul se trouve classé d'ores et déjà: individu sans culture ou propagandiste étranger. À surveiller de toute manière.

Les choses n'en restent pas là cependant. Les gens qui entendent le missionnaire perçoivent aussi l'accent de vérité qui ressort de son engagement dans sa parole. Assez soudainement, le voilà appréhendé et mené devant l'archonte-roi (*Archôn Basileus*), qui présidait le haut conseil de la ville appelé Aréopage (ou colline d'Arès), du nom de la butte située au pied de l'acropole où siégeait autrefois le tribunal. Il est, semble-t-il, une nouvelle fois suspecté de troubler l'ordre public par des innovations de type religieux, notamment par l'introduction de «divinités étrangères» (*xenia daimonia*)[10].

Ici, toutefois, l'enquête ne porte plus sur des «coutumes» (*ethê: 16*,21) ou des «décrets» (*dogmata*: *17*,7), mais sur un «enseignement nouveau» (*kainê didachê*) caractérisé comme «étranger» (*xenizonta*) et susceptible de plaire aux «étrangers» (*xenoi*: v. 21) résidant à Athènes. Bref, il s'agit d'un savoir dont il faut pouvoir estimer la compatibilité avec la conception religieuse des Athéniens: «Pouvons-nous connaître (*gnônai*)..?» (v. 19). Quelle est la tendance du message de Paul? Dans la manière d'exprimer les choses, on perçoit le souci de ramener les «paroles-événements» proclamées par Paul à des doctrines étiquetables, de faire rentrer la Bonne Nouvelle dans le domaine rassurant de la connaissance: «nous voulons donc connaître (*gnônai*) ce que cela veut être» (*tina thelei tauta einai*: v. 20).

Le texte de Luc affiche la carence fondamentale des Athéniens, qui expliquera leur allergie à l'enseignement de Paul concernant la résurrection. Leur préoccupation unique est de «dire et entendre sans cesse ce qu'il y avait de *plus nouveau*» (v. 21). L'emploi du comparatif — et non du superlatif — révèle le caractère proprement obsessionnel de cet univers, à la recherche du

10. Luc reprend ici les termes de l'accusation portée contre Socrate, le maître de Platon (cf. XÉNOPHON, *Mémorables* I.1,1), condamné en 399 av. J.C. à boire la ciguë en raison de son enseignement subversif plaçant l'homme et la conduite morale au coeur de la recherche philosophique.

dernier cri, où la nouvelle la plus récente tient lieu de sens. Il n'y a là aucune place pour du définitif, ni à l'origine, ni à la fin; on ne reconnaît aucune consistance à nos histoires, sinon celle du temps qui coule. Or l'annonce que Paul va faire d'un «Jour» de jugement permettra aux convertis de se libérer de cette névrose — la fringale d'une mode aussitôt dépassée — en donnant à leurs histoires un point d'ancrage décisif, auquel seront référés tous les hommes et tout le cosmos.

II. - Le jugement de l'univers (*Ac 17*, 22-31)

Au ch. 13, Luc nous avait choisi un échantillon significatif de la prédication de Paul à ses frères juifs. Le discours de Milet, au ch. 20, se présentera comme un exemple d'exhortation aux Églises. Nous entendrons ici un modèle d'annonce de la Bonne Nouvelle aux fils des nations[11]. Comme le discours d'Étienne, l'exposé de Paul s'avère fort critique (cf. v. 24.25.29), sous des dehors bienveillants. On aurait tort pourtant d'y voir une pure et simple condamnation de toutes les valeurs auxquelles s'attachent ses auditeurs. Paul sait faire la part des choses entre les cultes païens et la quête de Dieu, même si celle-ci s'exprime dans une recherche tâtonnante. Enfin, trait remarquable: l'appel à la conversion en vue du pardon s'achève sur l'annonce du Jugement de Dieu «par un homme qu'Il a lui-même fixé...» (v. 31). Pierre avait pareillement présenté au pieux Corneille «le Juge des vivants et des morts: Jésus, par lequel tout homme qui croit reçoit le pardon des péchés» (*10*, 42-43). Et au ch. 7, Luc nous rapportait la vision d'Étienne «observant le Fils de l'homme

11. La bibliographie concernant le discours d'Athènes est vaste; citons quelques études significatives, principalement en français: A.J. FESTUGIÈRE, «Saint Paul à Athènes», dans *L'enfant d'Agrigente*, Paris, Plon, 1950, p. 101-109; J. DUPONT, *Le discours devant l'Aréopage et la révélation naturelle*, dans *Rev. d'Hist. Ecclés.* 51 (1955) 189-192, repris dans Études sur les Actes des Apôtres Coll. Lectio Divina 45, Paris, Cerf, 1967, p. 157-160; N.B. STONEHOUSE, *Paul before the Areopagus and Other New Testament Studies*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1957, p. 1-40; P. BUIS, *Actes des Apôtres 17, 16-34. Portée missionnaire du discours à l'Aréopage*, dans *Spiritus* n° 4 (1963) 354-360; A.-M. DUBARLE, *Le discours à l'Aréopage (Actes 17, 22-31) et son arrière-plan biblique*, dans *Rev. des Sc. Philos. et Théol.* 57 (1973) 576-610, repris dans *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture* Lectio Divina. 91, Paris, Cerf, 1976, p. 155-200. Rappelons l'article fouillé de J. CALLOUD, cité, n. 5, et ajoutons: V. E. GATTI, *Il discorso di Paolo ad Atene. Studio su At 17*, coll. 22-31 Studi Biblici, 60, Brescia, Paideia, 1982; Y. SAOÛT, *Cette activité libératrice* Coll. École de la Foi, Paris, Mame, p. 254-262.

debout à la droite de Dieu» pour le jugement de pardon d'Israël (7,56). Ces textes se situent sur une même trajectoire théologique.

Le point de chute du discours se fixe au v. 31: «l'ayant ressuscité des morts», annoncé au v. 18 et repris immédiatement au v. 32. Il nous fournit la clé de la Bonne Nouvelle proclamée par Paul. Et c'est sur ce point précis que le missionnaire est appelé à s'expliquer. En fait, il s'agit non d'un nouvel enseignement, mais d'un événement décisif qui, moyennant la conversion, ouvre les chemins vers la vie (cf. *11*, 18). Tant devant le haut conseil d'Athènes qu'en face du sanhédrin de Jérusalem, le partage des esprits et des coeurs s'opère sur la résurrection, cette «parole-événement» incroyable[12], qui est cependant la seule lumière de pardon sur nos histoires, la référence unique à l'aune de laquelle tout doit être mesuré (cf. *Lc* 6,37-38).

Mais la foi en la résurrection de Jésus suppose la foi au Dieu qui a ressuscité Jésus. Voilà pourquoi le discours de Paul s'étendra si longuement sur ce Dieu inconnu, ignoré. Tel est le paradoxe de l'annonce d'Athènes: la résurrection en est tout ensemble le point de départ et le point d'arrivée. Pourtant le missionnaire s'attache de bout en bout à mener ses auditeurs à la reconnaissance du Dieu unique, sans prononcer une seule fois le nom de Jésus. Pareille discrétion frappe. Pour mener à cette reconnaissance, Paul ne se base évidemment pas sur le rapport privilégié que Dieu entretient avec un peuple particulier, Israël. Ce n'est pas, comme à Philippes, en raison de son identité juive qu'il est invité à s'expliquer devant l'Aréopage, mais à cause de son message insolite qui trahit sa qualité d'étranger. Encore qu'il ne se présente pas explicitement comme un Juif témoin de son Messie, il demeure le Juif pharisien conscient de répondre à la vocation de son peuple: transmettre aux nations la révélation du Dieu unique. Se référant à la création, il met l'accent sur l'universalité de la Bonne Nouvelle; le vocabulaire qu'il utilise en témoigne: «tout» et «tous» interviennent huit fois (v. 22.24.25*bis*. 26*bis*.30.31) sans parler de termes comme le «monde» ou «ciel et terre» (v.24), «la face de la terre» (v.26), «un chacun» (v.27), «partout» (v.30), «univers» (v.31)[13].

---

12. Le terme sera utilisé plus loin par Luc: «En quoi est-il jugé incroyable (*apiston*) chez vous que Dieu éveille des morts?» (*Ac* 26,8).

13. Mêmes accents universalistes lorsque Luc parle du salut de Dieu: «*toute chair* verra le salut de Dieu» (*Lc* 3,6), et quand il établit la généalogie de Jésus: «... fils d'*Adam*, fils de Dieu» (*Lc* 3,28).

Différentes structures ou divisions du discours ont été proposées au cours de ce dernier siècle[14]. Chaque choix de découpage présente une option interprétative du texte.

La *manière logique ou thématique* distingue, outre l'introduction (v.22-23) et la conclusion (v.30-31) deux ou trois parties dans le corps du discours:

— soit comme les éléments d'un *credo* (v.23-29: action créatrice de Dieu; v. 30-31: proclamation du jugement par le Christ);

— soit comme un processus de révélation (v.24-25: l'initiative du Créateur; v.26-27: la rencontre de l'homme; v. 28-29: le choix pour le monothéisme)[15].

Pareille division du texte souligne la polémique contre l'idolâtrie et affirme en contrepoint le monothéisme.

L'*approche structurelle*, davantage sensible aux éléments formels du texte, dégage une architecture concentrique dont le coeur révèle le sens. Celui-ci se situe:

— soit au v.27a, dans l'appel à reconnaître la proximité de Dieu[16];

— soit dans l'ensemble des v.25b à 28 (= C), autour duquel gravitent B (= v.24-25a) et A (=v.22-24) d'une part, et d'autre part B' (= v.29) et A' (= v.30-31).

Cette ordonnance manifeste la possibilité pour le poète qu'est l'homme de répondre au poème du Créateur par un engagement sanctionné par l'Envoyé de Dieu[17].

Une analyse minutieuse des différentes corrélations et oppositions formelles du texte permet d'articuler la double approche:

---

14. Voir la bibliographie classifiée et commentée par J. DUPONT, *Le discours à l'Aréopage (Ac 17, 22-31), lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme,* dans *Nouvelles études...,* cité n.2, p. 380-423. Cet article en reprend deux autres parus précédemment (1979 et 1981).

15. Dans ce sens notamment: M. DIBELIUS, *Paulus auf dem Areopag,* Heidelberg, 1939, repris dans *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1951, p.30; H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte,* dans Handkomm. zum N.T. 7, Tübingen, Mohr, 1963, p. 103.

16. Ainsi É.DES PLACES, *Actes 17,27,* dans *Bibl.* 48 (1967) 1-6, repris dans *La religion grecque*, Paris, A. et J. Picard, 1969, p. 354-361. Voir aussi R.F. O'TOOLE, *Paul at Athens and Luke's Notion of Worship,* dans *Rev. Bibl.* 89 (1982) 185-197 (ici, 187-189).

17. Proposition de Y. SAOÛT, *Cette activité libératrice...,* cité n.11, p. 254-256, qui reprend en la schématisant, l'interprétation de J. CALLOUD, cité n.5, aussi acceptée par L. PANIER, *Parcours pour lire les Actes des Apôtres. 6e série: ch. 16-17. De Philippes à Athènes,* dans *Sémiotique et Bible* n° 35 (1984) 23-28.

— un premier développement (v.23-29) concentrique met en relief l'action de Dieu et sa sollicitude envers l'homme invité à le reconnaître,
— un second (v.30-31) souligne l'exigence de foi appelée par le jugement divin[18].

Une troisième *proposition d'ordre rhétorique* tente de dégager les ressorts stylistiques du discours:
— *captatio benevolentiae* (v.22b-23),
— exposé des faits ou *narratio* (v.24-25),
— argumentation ou *confirmatio* (v.26-29), bâtie sur trois négations (Dieu *n'*habite *pas*... *n'*est *pas* servi... *n'*est *pas* semblable...)
— conclusion dans le ton de la *reprehensio* (v.30-31)[19].

Nous pouvons tirer profit de ces différentes interprétations, et présenter d'abord succinctement la démarche de Paul, avant d'analyser les étapes de l'argumentation et d'en dégager la portée théologique à cet endroit du déroulement des Actes.

L'introduction du discours (v.22-23) est centrée sur l'*ignorance* (*agnôstos* et *agnoeîn* au v.23). Bien que Paul ne le souligne pas ici[20], cette ignorance est un péché qui appelle le pardon. On est ainsi renvoyé, par delà le corps du discours, à la conclusion (v.30-31) qui reparlera d'ignorance (*agnoïa*: v.30), dont la reconnaissance implique une conversion (*metanoein*: v.30) afin d'entrer dans le *jugement de pardon.*

Le développement s'ouvre par une *révélation sur le Dieu unique*: «Celui qui fit... celui qui donne» (v.24-25), dont on note l'absolue liberté: il n'a besoin ni de temples, ni d'offrandes. Du coup, les cultes païens n'ont plus aucun fondement. Dans la foulée de la révélation du Dieu unique, les v.26-29 dévoilent l'*identité de l'homme* en son unicité: il est fait pour habiter la terre et chercher Dieu. Celui-ci ne se tient pas à distance de l'homme et ne lui est pas étranger: nous sommes de sa race, faits à son image, vivant de Lui et pour Lui.

En bref, ignorance humaine de la réalité divine, révélation du Dieu unique, identité de l'homme, jugement de pardon et exi-

18. Perspective de A. AUFFRET, *Essai sur la structure littéraire du discours d'Athènes (Ac XVII.23-31)*, dans *Novum Test.* 20 (1978) 185-203. Pourtant, selon son habitude, Luc déboîte quelque peu une structure concentrique trop parfaite, nous semble-t-il, préférant un développement en parallèle.
19. Proposition développée par J. DUPONT dans l'article cité n.2, p. 389-396.
20. Comme le fait *Rm 1*, 20-21.28-32.

gence d'engagement: telle est la substance de l'annonce faite devant le haut conseil d'Athènes. Parole de révélation sur le Dieu qui fait le cosmos et l'humanité, qui donne à tous souffle et vie, et en ce jour offre le pardon et suscite en l'homme l'acte décisif de la foi.

1. Les temps de l'ignorance (v.22-23)

Paul commence son discours dans la position du rhéteur campé debout en témoin de la Parole qui rend libre[21]. Au v.31, le verbe sera repris pour signifier le jour fixé du jugement, lequel se trouve dès lors anticipé pour les Athéniens dans la proclamation de Paul. Il s'adresse aux Athéniens en tant qu'hommes (*andres*), terme qui reviendra au v.31 (*anêr*) pour désigner discrètement Jésus comme le Juge de l'humanité.

Tout en étant «les plus sensibles à la religion[22]», les Athéniens avouent pourtant publiquement une certaine ignorance; preuve en est l'inscription que Paul dit avoir trouvée sur un socle: «à un dieu inconnu»[23]. Monument à la signification ambiguë toutefois: confession d'ignorance de la part des Athéniens, ou bien gloire d'Athènes qui se pique d'honorer tous les dieux, affichant un panthéon complet. De fait, pareil monument peut être aveu ou assurance. Mais celui qui entend le message silencieux de la pierre se mettra à détruire le monument, lui ôtant sa raison d'être. Tel est le pari de Paul; c'est le risque qu'il prend: «*ce que* vous vénérez avec piété en l'ignorant (*agnoountes*), *cela*, moi, je vous l'annonce (*egô kataggellô*: v.23c).»

---

21. *Statheis*: cf. *2*, 14; *5*,20; *11*,23; *27*,21; au v. 31: *kathoti estêsen hêmeran* (cf. *12*,21; *28*,23).

22. L'exorde apparaît comme une *captatio benevolentiae*; l'adjectif *deisidaimôn*, qui signifie tout ensemble «religieux» et «superstitieux», devrait être pris en bonne part, mais Luc nous a avertis de l'indignation de Paul, d'où l'ambiguïté dont se charge ce terme. Voir: É. DES PLACES, «*Quasi superstitiosiores» (Act. 17,22)*», dans *Studiorum Paulinorum Congressus* 1961, coll. Anal. Bibl. 17/18, Roma, Pont. Ist. Bibl., 1963, t.II, p. 183-191.

23. Voir, parmi d'autres: É. DES PLACES, *Au Dieu Inconnu (Act 17,23)*, dans *Bibl.* 40 (1959) 793-799; H. KÜLLING, *Zur Beudeutung des Agnostos Theos*, dans *Theol. Zeitschr.* 36 (1980) 65-83. Un autel dédié «aux dieux inconnus» est mentionné par Pausanias, sur la route d'Athènes à Phalère (I.1,4). Suivant saint JÉRÔME (*Commentaire de l'épître à Tite 1,12*; cf. *PL* 26, p. 607), Paul aurait transformé le pluriel de l'inscription en singulier, par souci monothéiste.

Le texte parle d'abord du dieu inconnu au masculin, avant de passer au neutre pour indiquer «ce» ou «cela» que Paul annonce. Il n'y a pas d'identification pure et simple entre le Dieu inconnu et le Dieu qui fit le monde. Ce qui est commun, c'est l'ignorance que les Athéniens professent à leur endroit. Il ne s'agit pas de rendre au Dieu unique un culte du même type qu'au dernier dieu inconnu. L'un n'est pas l'autre. En outre, Paul ne dit pas: «ce que vous ignorez, je vais vous l'apprendre». Car il n'est pas question de passer d'un non-savoir à un savoir, mais d'entrer dans l'univers des «paroles-événements» grâce auxquelles le Dieu qui fit le monde dialogue avec tout homme. Dans le récit du missionnaire, l'alternative à l'ignorance ne sera pas la connaissance, mais la conversion (*metanoia*: v.30)[24]. Celle-ci commence en prêtant l'oreille à l'annonce de Paul. La lucidité des Athéniens avouant leur ignorance est de l'ordre du disponible humain; l'annonce de Paul se pose d'emblée au niveau supérieur de la révélation. On comprend dès lors le peu d'enthousiasme des auditeurs. Maîtriser une connaissance de plus est une chose; reconnaître son Seigneur à travers la parole d'un témoin en est une autre, beaucoup moins confortable. Paul n'annonce pas le Dieu d'Israël comme celui qui viendrait boucher le trou ou remplir la case vide. Il invite ses interlocuteurs à passer au plan de l'écoute de la puissance qui leur fait découvrir leur propre ignorance.

Le thème du Dieu créateur qui dirige incognito les affaires humaines se retrouve fréquemment dans les Écritures, en particulier dans le Deutéro-Isaïe[25]. Au ch.45, s'adressant à «son serviteur» Cyrus, roi de Perse, l'oracle prophétique dit: «Je te donne un titre sans que tu me connaisses... je te ceins sans que tu me connaisses» (v.4-5). Dieu se proclame «YHWH sans égal» (v.5-6), le Créateur qui fonde l'ordonnance du ciel et de la terre comme aussi le Provident qui préside aux destinées des hommes et qui, pour réaliser son dessein, se révèle à Israël. Plus loin, au cours du même chapitre, le prophète s'exclame: «En vérité, tu es un Dieu

---

24. En confrontant notre texte à *Ac 7*, 39-56, *Lc 1* 69-79 et *Rm 1*, 18-32, R.F. O'TOOLE montre bien de quel culte il s'agit pour Paul (et Luc) dans ce discours: *Paul at Athens and Luke's Notion of Worship*, dans *Rev. Bibl.* 89 (1982) 185-197.

25. Un parallèle suggestif entre le discours d'Athènes et *Is 45*,4-25 est établi avec précision par A.-M. DUBARLE, «Le discours à l'Aréopage (Act. 17, 22-31) et son arrière-plan biblique», dans *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture,* coll. Lectio Divina, 91, Paris, Cerf, 1976, p. 155-200 (ici, p.160-167). Luc utiliserait la technique du sermon synagogal du genre *Proem* (*pröoimion* ou «exorde»), suivant un passage de la Torah (= *sédèr*), en l'occurrence *Dt 30*, 11-20, relié à des citations de prophètes (= *haftarâh*), ici *Is 45*.

qui se cache, Dieu d'Israël, Sauveur!» (v.15). La mission d'Israël est de révéler aux nations ce Dieu caché et méconnu. Ainsi, en prenant la parole devant le grand conseil d'Athènes, Paul ne fait qu'assumer pleinement la responsabilité de son peuple.

2. Révélation du Dieu unique (v.24-25)

La manière dont Paul présente le Dieu «qui fit (*poiêsas*) le monde» (v.24) et «qui donne (*didous*) à tous vie et souffle et tout» (v.25) est très proche d'Isaïe *42*,5: «Ainsi parle le Seigneur Dieu qui *fit* le ciel et le fixa, qui affermit la terre et ce qui s'y trouve, et qui *donne* souffle au peuple qui est sur elle, et esprit à ceux qui marchent sur elle». Double titulature, exprimant l'initiative du Dieu créateur, qui le consacre comme «Seigneur du ciel et de la terre» (cf. *Tb*17), et son activité providente, qui maintient en toute créature le dynamisme vital. Au centre, deux propositions négatives: «il n'habite pas» (v.24)... «il n'est pas servi» (v.25). Le Dieu que Paul annonce n'a nul besoin de temple ou d'offrandes.

Que la divinité n'ait pas besoin de temple, c'est là une réflexion qui rencontre à la fois la conviction du Troisième Isaïe (*66*,1), déjà cité par Étienne en conclusion de son discours prophétique devant ses juges (*7*,48), et le sentiment de certains philosophes grecs, dont précisément le fondateur du stoïcisme[26]. L'indifférence des dieux par rapport aux affaires humaines est courante dans la pensée grecque[27]. Les prophètes d'Israël, quant à eux, démasquent l'hypocrisie d'un culte tout extérieur multipliant les sacrifices (cf. *Am 5*,21-25; *Is 1*,11-16; *Jr 7*,21-22) sans se prolonger dans une vie sociale authentique selon l'Alliance. Ils n'en condamnent pas pour autant l'action cultuelle, puisqu'elle reconnaît la générosité du Créateur en lui offrant les dons reçus de Lui. Mais Paul met l'accent sur le but de la création: c'est en vue d'un dialogue que Dieu l'a entreprise. Toute manipulation dans l'ordre

---

26. On prête une phrase semblable à ZÉNON DE CITTIUM: «On ne bâtira pas de temples, car aucun temple n'est chose précieuse ou sainte; nulle oeuvre de maçon ou d'ouvrier n'est chose précieuse» (*République*, IV,427c); voir É. DES PLACES, *Des temples faits de main d'homme (Actes des Apôtres 17,24)*», dans *Bibl.* 42 (1961) 217-233 (ici, p. 219), repris dans *La religion grecque*, cit. n.16, p. 337-340.

27. Ainsi XÉNOPHON écrit (*Mémorables* I.4,10): «Je crois la divinité *(daimonion)* trop magnifique pour avoir besoin de mon culte *(thérapeia)*», utilisant deux termes présents dans le discours de Paul (cf. É. DES PLACES, *Actes 17,25*, dans *Bibl.* 46 (1965) 219-222, repris dans *La religion grecque*, cité n.16, p. 341-344.

matériel — «faite de main d'homme... par des mains humaines» — risque de faire manquer la rencontre. L'univers se donne plutôt comme un poème à entendre, une richesse harmonieuse à découvrir. Des mains d'homme, si nobles soient-elles (cf. *20*,34), n'y suffisent pas. Déchiffrer le poème bigarré de la création, telle est la tâche à laquelle est convié l'homme, que Paul vient d'introduire discrètement dans son argumentation. La suite du discours éclaire ce propos.

3. Identité de l'homme (v.26-29)

Ainsi, dans une libre allusion à la Genèse (*Gn 2*,7): «le souffle de vie» — «tous les biens donnés à l'homme» (*Gn 1*,29; cf. *Ps 8*,7), Paul vient d'évoquer la constitution ternaire de l'homme. Il s'accorde ainsi avec l'anthropologie juive: l'*esprit* exprimant la relation à Dieu; l'*âme* ou *la personne* comme sujet intelligent et libre; *le corps* représentant la relation à autrui et au monde: cf. *Sg 15*,11; *1 Th 5*, 23. Celle-ci est sommairement rapprochée de la triade des philosophes: la «vie» ou participation au Verbe divin, le «souffle» lié à l'autonomie humaine, «toutes choses» disant le rapport au cosmos. Le prédicateur va maintenant s'expliquer sur la situation des hommes dans l'univers et leur répartition dans le temps et l'espace par le Dieu créateur ou «poète» (*epoiêsen*).

L'unicité de l'humanité — groupant une multiplicité de nations[28] — est d'emblée affirmée: «à partir d'un seul». On peut suppléer le mot «homme» ou le mot «principe», suivant que l'on pense au premier couple et à l'Adam de la Genèse, ou au premier principe de la pensée stoïcienne. De toute manière, l'expression laisse pressentir la parenté entre l'homme et le Dieu unique qui sera clairement exprimée au v.28: «De sa race aussi nous sommes». L'analogie du discours avec l'oracle à Cyrus d'*Is 45* (v.11-12 et 18-19) permet de confirmer ce rapport étroit entre l'homme et son Créateur, car Isaïe y parle de filiation. Notons que, dans notre texte, l'homme se présente comme l'unité d'une multiplicité, nous renvoyant au récit de la tour de Babel (cf. *Gn 11*, 1-9), encadré par un aperçu du peuplement de la terre (*Gn 10*) dans l'espace, et par l'énumération des descendants de Sem (*Gn 11*, 10-32) dans le temps.

---

28. Il est préférable de traduire *pan ethnos anthrôpou* par «toute nation humaine» que par «toute la nation des hommes», en raison du manque d'articles.

La répartition de l'habitat humain au cours des siècles peut faire songer à l'histoire de l'humanité telle que la Bible la rapporte, en soulignant le projet de salut de Dieu pour l'homme. Ce recours à la Providence viserait soit à rejeter la philosophie épicurienne, pour laquelle les dieux n'ont cure des humains, soit à rencontrer le stoïcisme, qui perçoit l'ordre du monde comme preuve du souci des dieux envers les hommes[29]. Or Paul insiste sur le sens de la Présence divine dans les vicissitudes des destinées humaines: «Il fit habiter toute nation d'homme... (pour) chercher Dieu.» Ainsi, humaniser l'univers est-il le chemin qui conduit à la connaissance ou à la reconnaissance de Dieu. Le verbe «habiter» (*katoikein*) doit être pris non seulement au sens de trouver abri en un lieu quelconque, mais au sens fort du commandement fait par Dieu au premier couple humain: «Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la, dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre.» Pour cette gigantesque entreprise d'«habitation», le Créateur donne le temps et l'espace[30].

Mais l'homme, s'enlisant dans cette tâche, peut rétrécir son horizon à l'oeuvre de ses mains, et perdre entièrement de vue que ce chemin d'humanisation est aussi un chemin de recherche de Dieu. Voilà pourquoi les poètes sont donnés en exemple (v.28), alors que sont blâmés les fabricants d'idoles (v.24-25). En tant qu'inspirés de la parole, les poètes ne sont-ils pas témoins de notre parenté avec Dieu? Dieu est le premier à parler, et il le fait par la création. Il est la source de toute «parole-témoignage». Comme ultime effet de son action poétique et créatrice, il éveille et recueille un écho à sa parole. Ainsi les poètes et les prophètes en sont-ils des témoins. Les constructions d'or, d'argent ou de pierre ne peuvent qu'égarer l'homme dans sa recherche du divin: le fait qu'elles sont muettes les rend radicalement incapables d'introduire à une relation de parole et d'écoute. Au contraire, elles enferment l'homme dans l'univers borné de son propre imaginaire et de ses valeurs sensibles, le frustrant de sa relation vitale à son Créateur.

Le thème de la quête de Dieu[31], spécialement par Israël dispersé parmi les nations et leurs idoles, est fréquent dans la Bible. Dans la Torah, d'abord:

---

29. Cf. A.-M. DUBARLE, *La manifestation naturelle...*, cité n.11, p. 176-179.

30. Cf. É. DES PLACES, *«Tempora vel momenta» (Actes 1,7; cf. 17,26 et 30)*, dans *La religion grecque*, cité n.16, p. 344-352; R. LAPOINTE, *Que sont les kairoi d'Act 17,26?*, dans *Église et Théol.* 3 (1972) 323-338.

31. Voir entre autres: É. DES PLACES, *Actes 17,27*, dans *Bibl.* 48 (1967) 1-6, repris dans *La religion grecque*, cité n.16, p. 354-358; A.-M. DUBARLE, cité n.11, p. 179-181.

... au milieu des nations où YHWH vous aura conduits.
Vous y servirez des dieux faits de mains d'homme,
du bois et de la pierre incapables de voir et d'entendre,
de manger et de sentir...
De là-bas, tu rechercheras YHWH ton Dieu,
et tu le trouveras, si tu le cherches de tout ton coeur
et de toute ton âme... (*Dt 4*,27-30).

Les prophètes de même rappellent que, pour trouver Dieu, il faut le rechercher d'un coeur droit et pratiquer la justice:

Cherchez YHWH, tant qu'il se laisse trouver,
invoquez-le tant qu'il est proche.
Que l'homme méchant abandonne sa voie,
et l'homme criminel ses pensées... (*Is 55*,6-7).
Quand vous me chercherez, vous me trouverez
pour m'avoir cherché de tout votre coeur... (*Jr 29*, 13).
Ils me cherchent jour après jour,
ils désirent connaître mes chemins,
comme une nation qui pratiquerait la justice
sans oublier le droit de son Dieu... (*Is 58*,2).

La Sagesse, identifiée au dessein de salut de Dieu pour l'humanité est, elle aussi, objet de la quête de l'homme. Il la trouve si sa démarche est vraie et humble:

Nourrissez sur le Seigneur de droites pensées
et cherchez-le en simplicité de coeur.
Car il se laisse trouver par ceux qui ne le tentent pas,
il se révèle à ceux qui ne lui refusent pas leur foi.
Mais les pensées tortueuses éloignent de Dieu... (*Sg 1*, 1-2).

Malgré la possibilité réelle d'une connaissance du Dieu créateur à partir des créatures, plusieurs philosophes, de leur côté, soulignent la difficulté et les aléas de pareille entreprise[32]. Ils parlent plutôt de quête de la Vérité. L'auteur du livre de la Sagesse, tout en se défendant de condamner les hommes qui, frappés de la splendeur de l'univers, ont adoré les forces cosmiques, signale pourtant la culpabilité de leur méconnaissance[33].

---

32. Ainsi PLATON affirme-t-il: «C'est un travail que de trouver l'auteur et le père de cet univers et, quand on l'a trouvé, il est impossible de le dire à tous» (*Timée* 28c). *Sir 17*,8 suppose la capacité de l'homme à découvrir Dieu: «Il a mis son oeil sur leurs coeurs, pour leur montrer la grandeur de ses oeuvres.»
33. «Ils sont inexcusables...», déclare Paul en *Rm 1*,20-21, en écho à *Sg 13*. Voir sur ce point É. DES PLACES, *La religion grecque*, cité n.16, p. 353-354.

Que si, charmés de leur beauté, ils y ont vu des dieux,
qu'ils apprennent combien leur Maître est supérieur,
car c'est l'Auteur même de la beauté qui les a créés...
car la grandeur et la beauté des créatures
font par analogie contempler leur Auteur.
Ceux-ci toutefois ne méritent qu'un blâme léger;
peut-être en effet ne s'égarent-ils
qu'en cherchant Dieu et en voulant le trouver... (*Sg 13*, 3-6).
Eux-mêmes pourtant ne sont point pardonnables:
S'ils ont été capables d'acquérir assez de science
pour pouvoir scruter l'univers,
comment n'en ont-ils pas plus tôt découvert le Maître? (*Sg 13*,8-9).

Dans la foulée des prophètes, et faisant appel à la pertinence de la vision poétique, Paul cite deux auteurs grecs pour établir qu'une connaissance intime de Dieu est accessible à ses auditeurs. L'idée d'une proximité de YHWH à son peuple et à sa créature, est familière à Israël: ainsi *Dt 30*, 11 implique même une perception intérieure de la Loi. Rejoindre Dieu et en quelque sorte en palper la présence[34] relève aussi de l'intuition des poètes. La première citation est incertaine; la proposition sur «la vie, le mouvement et l'être», a été attribuée au poète crétois Épiménide de Cnossos (VI^e^ av. J.C.), cité par Paul en *Ti 1*,12), mais elle paraît bien plutôt d'inspiration platonicienne[35]. La seconde «car nous sommes aussi de sa race» est empruntée à un poète originaire de Cilicie, comme Paul, le stoïcien Aratos[36]. Certains peuvent lui donner une résonance panthéiste. Mais pour notre missionnaire, c'est à la création à l'image de Dieu qu'elle renvoie (cf. *Gn 1*,27; *5*,1; *9*,6). Il puise

34. Le même verbe *psêlaphan*, qui signifie «chercher à tâtons», est utilisé par Jésus ressuscité en *Lc 24*,39.

35. Voir à ce sujet: M. POHLENZ, *Paulus und die Stoa*, dans *Zeitschr. Neutest. Wiss.* 42 (1949) 69-104 (ici, p. 101-103); H. HOMMEL, *Platonisches bei Lukas. Zu Act 17,28a (Leben - Bewegung - Sein)*, dans *Zeitschr. Neutest. Wiss.* 48 (1957) 193-200; P. COURCELLE, *Un vers d'Épiménide dans le «Discours sur l'Aréopage»*, dans *Rev. des Études grecques* 76 (1963) 404-413; R. RENEHAN, *Acts 17,28*, dans *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20 (1979) 347-353.

36. Dans les *Phénomènes*, 5, oeuvre datée du III^e^ siècle av. J.C. Voir M. ZERWICK, *«Sicut et quidam vestrorum poetarum dixerunt: 'Ipsius enim et genus sumus' (Act 17,28)»*, dans *Verbum Domini* 20 (1940) 307-321; É. DES PLACES, *«Ipsius enim et genus sumus» (Act 17,28)*, dans *Bibl.* 43 (1962) 388-395, repris dans *La religion grecque*, cité n.16, p. 358-361; voir aussi: L. LEGRAND, *Aratos est-il aussi parmi les prophètes?* dans *La vie de la Parole*. Mélanges P. Grelot, Paris, Desclée, 1987, p. 241-258. Les stoïciens parlaient d'une «parenté» (*syngêneia*) de l'esprit humain avec la raison universelle immanente au monde.

ainsi dans le patrimoine culturel de ses auditeurs des expressions proches de son propre message, conscient de l'écart des conceptions, mais soucieux de rencontrer des hommes.

La citation d'Aratos permet à l'orateur de poursuivre son argumentation contre une idolâtrie grossière, tentée de confondre la présence divine et ses représentations: «étant donc race de Dieu, nous ne devons pas nous imaginer que le divin soit semblable à de l'or...». Comme au v.23, mais de façon inverse, l'auteur passe du masculin «Dieu» au neutre «le divin», afin d'empêcher toute identification hâtive. Certes, il peut y avoir quelque chose de commun entre ce que représentent les dieux païens et le Dieu vivant, mais on ne peut considérer la vénération des idoles comme un culte anonyme au Dieu unique. Non, le culte idolâtre témoigne d'une ignorance coupable.

4. Le jugement de pardon (v.30-31)

Jusqu'à présent, la proclamation du témoin avait restitué l'homme dans son rapport au Créateur. Mais une nouveauté apparaît. Pour rejoindre les hommes jusque dans leur péché d'ignorance, la création prend forme de rédemption. La Parole qui fait vivre s'achève en jugement de pardon qui appelle au repentir: «Maintenant il enjoint aux hommes de se convertir tous et partout.»

Le v.31 renvoie au livre de la Sagesse, où l'auteur s'adresse à Dieu: «regarde à côté des péchés des hommes en vue d'une conversion» (*Sg 11*,23)[37]. Nous quittons le domaine de la réflexion pour celui de l'agir. La nouveauté, c'est un *événement* qui transforme la durée indéfinie en histoire de salut. Dieu a «vu au-delà» (*hyperidôn*) du temps de l'ignorance (*agnoian*) et maintenant, par une nouvelle «Parole-événement» décisive, il enjoint aux hommes à se convertir (*metanoein*), tous et partout! Un jugement va être prononcé: le Jour en est fixé, le Juge est désigné.

Pour une oreille juive, le Jour déterminé par Dieu ne peut être que «le jour de YHWH annoncé par les prophètes: jour de colère du Dieu de l'Alliance méconnu par les siens (cf. *Am 5*, 18-20; *Is* 2,6-21; *Jr 30*,5-7; *So 1*,14-18), mais aussi jour de pardon de Dieu et restauration du peuple (cf. *Am 9*,11;*Is 11*,1; *12*,1; *Jl 3*,4; 4,1).

37. Le texte grec porte: *parorais hamartêmata anthrôpou eis metanoïan*; de manière analogue en *Sir 28*,7: *paride agnoïan*: «passe à côté sans voir l'ignorance», c'est-à-dire: «ferme les yeux sur elle, pardonne».

Les Psaumes parlent du Dieu «venant juger la terre avec justice» (*Ps 9*,9; *96*,13; *98*,9), jugement assurant le triomphe des justes et la ruine des pécheurs (cf. *Ml 3*,19-23). Annoncé comme proche par Jean le prophète (cf. *Lc 3*,7-18), ce jugement s'est manifesté au «Jour du Seigneur», ce grand jour, comme le rappelait Pierre, citant Joël *3*,1-5, dans son discours à la foule le jour de la Pentecôte (*2*,20). Il faisait allusion à la résurrection de Jésus, source de salut pour tous les hommes.

Pour un auditeur païen, cette échéance mystérieuse invite à un examen de conscience et place l'homme dans une liberté responsable, non pas face à un idéal éthique, mais devant le Dieu créateur et maître de l'histoire. Le Juge annoncé n'apparaît pas comme un potentat ou un souverain dominateur. S'il est «constitué» par le Dieu qui a fait les hommes et dirige leurs destinées, Paul le présente sous les traits d'un homme (*anêr*), tissé de la même étoffe que les Athéniens, c'est-à-dire mortel, et qui est effectivement passé par la mort. Quant à la garantie[38] que Dieu donne en sa faveur, lui assurant ses lettres de créance, c'est de l'avoir ressuscité des morts. Ainsi, «le jugement qui vient» est-il une parole de vie et non de mort.

La conversion proposée «à tous et partout» consiste uniquement à s'ouvrir à cette Parole nouvelle qui vient traverser l'homme pour lui révéler sa perversion et le restituer dans sa dignité, pour le déconstruire et le réaménager[39] selon ce qu'il est: «race de Dieu». La création nouvelle — la résurrection des morts — vient donc tout ensemble bouleverser l'homme dans l'assurance qu'il mettait en lui-même et l'accomplir dans sa vocation la plus fondamentale. Elle se manifeste en un jugement, un Jour, par un homme auquel il s'impose de donner sa foi. Tout est dit, même si le nom de Jésus n'est pas prononcé. Il est présent dans la foi de Paul, qui l'affirme avec un aplomb déconcertant pour ces gens habitués à des raisonnements serrés et à des démonstrations d'éloquence.

---

38. Le mot rendu par «garantie» est *pistis* (= la foi), c'est-à-dire «ce qui fait foi», la «preuve», le «témoignage»: dans la résurrection du Christ, Dieu engage toute sa fidélité vis-à-vis de l'homme, l'invitant à une réponse en fidélité. Le croyant se définit pas sa foi en Jésus ressuscité. J. CALLOUD, cité n.5, traduit joliment: «offrant à tous la foi».

39. Ainsi peut-on traduire cette nouveauté déjà annoncée par les prophètes d'Israël, tel cet oracle de vocation adressé à Jérémie: «Voilà, je mets en ta bouche mes paroles. Regarde: aujourd'hui *je t'établis sur les nations et sur les royaumes*, pour arracher et renverser, pour exterminer et démolir, pour bâtir et planter» (*Jr 1*,9-10).

L'annonce missionnaire s'achève sur la proclamation: «en l'ayant ressuscité des morts». Comme dans les évangiles, la résurrection est le dernier mot de la Bonne Nouvelle. Au-delà peut commencer la foi qui accepte l'appel à la vie, tout en sachant qu'elle ne fera pas pour autant l'économie de la mort.

III. - La portée du discours missionnaire (*Ac 17*,32-34)

Sans doute sommes-nous déconcertés par la réaction des Athéniens. Ils ne semblent guère émus à l'annonce d'un événement décisif dépassant en nouveauté les nouvelles quotidiennes qu'ils ne cessent de quêter. Les uns ironisant, les autres ajournant l'audience *sine die*, Paul sort du milieu d'eux en toute liberté, comme Jésus s'était retiré du cercle de ses concitoyens à l'issue de sa proclamation inaugurale de Nazareth (*Lc 4*,30). Les conversions sont peu nombreuses: quelques hommes, une femme, d'autres avec eux. Luc épingle deux noms, dont le premier en tous cas semble signaler l'aristocratie athénienne: Denys l'Aréopagite, ainsi que Damaris.

Interrogeons-nous à notre tour sur la raison qu'avait Luc de nous raconter en ces termes l'intervention de Paul à Athènes. Comme pour les notables de l'Aréopage, ceci équivaut à nous poser correctement la question de la mort, que les épicuriens comme les stoïciens avaient beau jeu d'escamoter.

Il est clair, nous l'avons vu, que le message chrétien, né en terreau judaïque, dans un peuple nourri séculairement de l'Écriture, a dû, pour pénétrer dans le monde grec se soumettre à un travail exigeant d'inculturation, ce qui impliquait une confrontation franche, une adaptation à d'autres formes de pensée et de représentation, une intégration d'éléments humains susceptibles de conversion. Le discours d'Athènes se fait l'écho de cet effort que le christianisme naissant poursuivra pendant plusieurs siècles. En cela, il demeure pour nous le type de la parole missionnaire, suscitant notre réflexion et engageant notre pratique[40].

Inutile de retracer ici l'histoire de l'interprétation de ce discours durant ces 75 dernières années. D'autres se sont essayés avec suc-

---

40. Cf. p. ex.: C.U. MANUS, *The Areopagus Speech (Acts 17,16-34): A Study on Luke's Approach to Evangelism and its Significance in the African Context,* dans *Rev. Afr. de Theol.* n°26 (1989) 155-170.

41. Voir le survol intéressant qu'en fait A.-M. DUBARLE, *La manifestation naturelle...*, cité n.11, p. 155-200, et surtout J. DUPONT, *Le discours à l'Aréopage...*, dans *Nouvelles études...*, cité n.2, p. 398-404.

cès à baliser un chemin à travers les différentes hypothèses des chercheurs[41]. Établissons d'abord les positions extrêmes. Pour les uns, en majorité protestants allemands[42], nous aurions affaire à un exposé de philosophe grec sur la manière de parvenir à la connaissance de Dieu. Notons que le caractère ectopique de ce morceau par rapport au Nouveau Testament a provoqué plus d'une fois la mise en doute de son authenticité lucanienne[43]. À l'inverse, d'autres y ont vu un essai infructueux d'adaptation du message chrétien à la pensée grecque. Cet échec aurait servi de leçon à Paul, le persuadant d'abandonner désormais les discours de sagesse au profit d'une humble présentation du scandale de la croix, comme lui-même s'en explique en *1 Co* 2,1-5. Les représentants de cette tendance sont plutôt des milieux francophones catholiques[44].

Diverses positions intermédiaires considèrent les emprunts que fait le discours aux courants de l'hellénisme, soit comme les éléments d'un paganisme déviant démasqué par Paul[45], soit au contraire comme les fondements d'une «connaissance naturelle» de Dieu accessible à tout homme[46]. D'autres, sensibles tant aux réminiscences bibliques du discours qu'aux allusions philosophiques pour la plupart stoïciennes qu'il véhicule[47], prêtent à Luc une intention de dialogue[48] et de discernement religieux entre les

42. Ainsi: M. DIBELIUS, *Paulus auf dem Areopag*, Heidelberg, 1939, repris dans *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen, Vandehoeck & Ruprecht, 1951, p. 44-60; W. ELTESTER, *Gott und die Natur in der Areopagrede*, dans *Neutestamentliche Studien* für R. Bultmann, coll. Beihefte zur Zeitschr. Neutest. Wiss. 21, Berlin, De Gruyter, 1954, p. 202-227; H. HOMMEL, *Neue Forschungen zur Areopagrede. Acta 17*, dans *Zeischr.Neutest. Wiss.* 46 (1955) 145-178.

43. Sur le caractère «historique» de ce discours, voir B. GÄRTNER, «St Luke as a Historian», dans *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, coll. Acta Sem. N.T. Upsal, 21, Uppsala, 1955, p. 26-36.

44. Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Saint Paul à Athènes et la Première Épître aux Corinthiens*, dans *La vie intellectuelle* n° 34 (1935) 357-369 (écho dans É. COTHENET, *Saint Paul en son temps*, coll. Cahiers Évangile, 26, Paris, Cerf, 1978, p. 55; cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul, coll.* Lectio Divina. 6, Paris, Cerf, 1951, p. 144.

45. Interprétation de R. BULTMANN, *Anknüpfung und Widerspruch. Zur Frage nach den Anknüpfung der neutestamentliche Verkündigung an die Thelogie der Stoa, die hellenistische Mysterienreligionen und die Gnosis*, dans *Theol. Zeitschr.* 2 (1946) 401-416.

46. Bonne réfutation de ce point de vue dans A.-M. DUBARLE, *La manifestation naturelle...*, cité n.11, p. 194.

47. *Ibid.*, p. 158-159 et 181.

48. Voir L. LEGRAND, *The Areopagus Speech: Its Theological Kerygma and its Missionary Significance*, dans *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, édit. J. COPPENS, coll. Bibl. Ephem. Theol. Lovan., XLI, Gembloux, Duculot, 1976, p. 337-350 (ici, p.348ss).

valeurs positives à retenir — dans le sens de la Révélation biblique — et les déviations à rejeter —, parce qu'inspirées par une idolâtrie autosuffisante. L'auteur se situerait alors dans le sillage des prédicateurs juifs de la diaspora helléniste[49]. Il y a intérêt dès lors à établir le lieu de la communication de Paul: quel rapport instaure sa parole entre les éléments de provenance culturelle et religieuse? Étant donné l'ordonnance et le propos de cette quatrième section des Actes, Luc entend présenter le discours d'Athènes non comme une vaine tentative soldée par un échec, mais comme un modèle toujours fécond d'inculturation du message chrétien.

Un renversement des perspectives se joue au long des versets. Au départ, la question des Aréopagites portait sur un «savoir»: ils estimaient pouvoir évaluer l'enseignement du prédicateur étranger, et celui-ci leur révèle finalement un «homme-événement» qui juge souverainement leur propre quête tout autant que leur agir coupable. Le Dieu qu'il leur annonce et à qui il parle à travers sa parole, c'est le Dieu de la vie. Il n'est pas de l'ordre de l'idéologie, mais il les concerne réellement. On peut l'atteindre, comme à tâtons, à partir de ses oeuvres; *il se donne comme événement d'histoire*. Ceci est de nature à troubler des philosophes que leur réflexion puisse être mesurée par un fait situé dans le temps et dans l'espace, que la vérité qu'ils recherchent puisse être rencontrée dans une personne contingente!

Nouveauté absolue, Événement par excellence et non «une» quelconque nouveauté plus récente ou plus sensationnelle que les autres: le Dieu vivant, et qui fait vivre, poète des univers et suscitateur d'hommes-poètes, le Dieu inaccessible à l'homme, non représentable, mais qui se met en communication directe avec chacun, dès lors que celui-ci cesse d'adorer les fruits de sa propre créativité pour reconnaître dans son désir de vivre et sa peur de mourir les traces de Celui qui suscite la vie et maîtrise la mort. Si Paul délivrait un simple enseignement, il suffirait de l'entendre, de le critiquer, éventuellement de se laisser convaincre par la justesse de son raisonnement. Mais c'est *une révélation* dont il témoigne, désignant à la fois le Dieu d'Israël et celui de tout homme. Méconnu, mais non pas inconnu, pressenti par les poètes mais non reconnu par les savants, il est Celui qui juge, mais d'un

---

49. Cf. F. MUßNER, *Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede (Apg 17,22b-31)*, dans *Trierer Theol. Zeitschr.* 67 (1958) 344-354 (ici, 352ss.), repris dans *Praesentia salutis*, Düsseldorf, Patmos, 1967, p. 235-243; H. FLENDER, *Das theologische Problem der Areopagrede*, dans *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, coll. Beitr. Evang. Theol. 41, München, Kaiser, 1965, p. 64-69.

jugement de vie. Au fil du discours, trois propositions négatives désignent en creux Celui que la révélation manifeste: «Dieu n'habite pas des temples faits de mains d'homme» (v.24), «il n'est pas servi par des mains humaines» (v.25), «le divin n'est pas semblable à des réalités matérielles» (v.29). Apparaît ainsi en filigrane le Dieu unique, créateur et maître de l'histoire des peuples et de la destinée de chacun, le Transcendant qu'aucune image ne peut représenter.

C'est donc bien du Dieu révélé à Israël que Paul parle — puisqu'il n'en est pas d'autre! — mais qui déjà manifeste sa présence dans la création du monde et dans sa sollicitude pour tout homme. L'orateur souligne ainsi le caractère universel du don que Dieu fait de lui-même et de la connaissance que l'homme peut en avoir, comme il apparaît dans les livres de Sagesse et en Isaïe *45*. Il suppose évidemment le dessein de salut de Dieu tel que l'histoire d'Israël le révèle. Mais il ne fait pas état de l'expérience particulière de ce peuple; simplement il suggère que tout homme est interpellé et invité à répondre à l'Alliance que Dieu instaure avec lui en accordant «la vie, le mouvement et l'être». Une dynamique de liberté s'instaure, qui implique, du côté du partenaire divin, un jugement de grâce et de salut. Celui-ci surgit d'une manière fulgurante dans la victoire de la vie sur la mort, qui est finalement révélée par Paul comme le point d'orgue de son message: *la résurrection de Jésus*. L'orateur donne à comprendre que la particularité de Jésus, «un homme», rejoint celle de tout homme pour le faire vivre, comme Israël en avait fait l'expérience tout au long de son histoire particulière, figure de celle de chacun. C'est donc bien le message judéo-chrétien que Paul propose aux Athéniens, mais avec une discrétion pleine de miséricorde dans laquelle le jugement de grâce et de pardon qu'il annonce se donne à toucher.

Ce Dieu unique de l'expérience d'Israël — laquelle s'est trouvée accomplie en la résurrection de Jésus —, Paul en fait part à des païens qui réclamaient de lui «une connaissance». Leur quête de savoir, même si un prurit de curiosité la motive, rejoint leur aveu d'ignorance que traduit l'inscription «au dieu inconnu». Fidèle en cela au discours de sagesse de son peuple, l'orateur tente d'amener ses interlocuteurs à prendre conscience du caractère coupable de leur méconnaissance du vrai Dieu, créateur et provident, qui se laisse découvrir à travers son oeuvre, et il les invite à «se repentir». D'entrée de jeu, Paul note que sa parole est une «annonce» (*kataggellein*), qui relaie pour les Athéniens l'injonction pressante (*paraggellein*) à la conversion intimée par Dieu.

Ainsi le savoir réclamé devient exhortation prophétique coulée en termes sapientiels. Le missionnaire semble vouloir échapper à une démonstration rationnelle sur le mode des philosophes. La rationalité de son discours est d'un autre ordre: il désire leur faire percevoir comment le dialogue sur Dieu entamé avec lui obéit à une aspiration à connaître le Dieu qu'ils portent au plus profond de leur être. Paul sait qu'il peut s'en porter garant en raison de la révélation faite à Israël, car celle-ci éclaire d'une manière nouvelle la démarche rationnelle de l'homme en quête de sens. Argumentation de type rhétorique, concluront certains, qui le rapproche de la maïeutique socratique, — avec le rapport à la révélation en plus! Puisque Dieu existe et rencontre l'homme au coeur de son être, il l'invite à une réponse, le constitue responsable; c'est donc qu'implicitement il fait alliance avec lui. Et s'il a méconnu cette dimension d'Alliance, qu'Israël n'a pas pu récuser, il est appelé à recevoir le jugement du salut qui, en Jésus, lui donne vie au-delà de la mort.

Conclusion

Si Paul rencontre par sa parole prophétique les aspirations secrètes de ses interlocuteurs, il prend en même temps distance par rapport au culte que leur société rend à ses dieux. Il en démasque la perversion, non seulement en critiquant son polythéisme et l'ignorance coupable dont elle fait preuve, mais encore en lui montrant que ce culte, dominé par la peur, constitue une abdication de la liberté. Ainsi les pratiques matérialistes et aberrantes dévoilent tout ensemble un manque de liberté et une quête de Dieu, susceptible d'aboutir à le découvrir en vérité. Puisqu'ils n'y sont pas effectivement arrivés, ils ont besoin d'en recevoir la grâce dans un salut qui les dépasse. Par là, Paul rend raison de cette quête et annonce son heureuse issue, moyennant une «conversion»: Dieu est proche d'un chacun en lui donnant vie, mouvement, être, ce dont la résurrection constitue le dévoilement décisif.

Effectivement, nous sommes tous de sa race, dès lors que le Dieu vivant nous crée pour nous communiquer paternellement sa vie, qui défie la mort. Le stoïcien peut le pressentir, dans la mesure où il s'adonne à une recherche éthique soucieuse d'épouser le mouvement de son être reçu d'un autre, comme l'indique l'intuition des poètes. La révélation du jugement de salut par le Christ le sauve des méconnaissances, des déviations, de l'opacité. En choisissant un langage stoïcien, tout en discourant à partir de

la révélation biblique, Paul ouvre les concepts, les images, les citations qu'il utilise en manifestant le surcroît dont l'Esprit Saint les remplit. Le discours de Paul à l'Aréopage apparaît bien comme un modèle: *parole de sagesse, langage d'inculturation.* Il est révélateur à la fois de la souveraine bonté de Dieu et de sa miséricordieuse patience.

Le fruit relatif de pareille prédication tient à la résistance que l'homme — Athéniens d'autrefois ou hommes d'aujourd'hui — oppose au déploiement de la grâce apparue de manière irrécusable en Jésus, «le Juge des vivants et des morts», comme le proclamait Pierre à la maison de Corneille (*10,42*). Mais cette résistance intérieure que chacun perçoit en lui-même est encore une manifestation de sa liberté suscitée par ce même Jésus, dont la présence vit au coeur de tout homme. Nous rejoignons ainsi la perspective de *Lc 17,* où la venue du Fils de l'homme apparaît comme ce qui détermine l'enjeu de toute vie, par le jugement de salut auquel chacun demeure invité à acquiescer jusque dans l'acte où il s'y refuse.

En même temps se découvre pour l'Église la nécessité de l'apprentissage du discours missionnaire: rencontrer les aspirations concrètes de l'homme et lui révéler en Jésus-Christ la profondeur de son enracinement divin. Et cela constitue un apport appréciable pour les premiers chrétiens. En effet, le discours à l'Aréopage «symbolise la rencontre d'un univers nouveau que l'Église va devoir intégrer à sa vie... Athènes, c'est l'expression typique du dialogue de l'Église avec le monde. Paul, c'est le chrétien d'origine judaïque faisant sien ce dialogue et l'Église issue d'Israël s'enrichissant de cet échange[50].»

B - 1040 Bruxelles
Bd Saint-Michel, 24

Philippe BOSSUYT S.J.
et Jean RADERMAKERS, S.J.
Institut d'Études Théologiques

Sommaire. — Le discours de Paul à l'Aréopage d'Athènes, dans le livre des Actes, donne de précieuses indications sur la manière dont peut être inculturé le message chrétien dans un langage de philosophes, mais en évitant le piège de l'assimilation facile et celui de la confusion dénaturante. Il s'agit là d'une fidélité à la Parole vivante de Dieu en Jésus-Christ et d'une

50. L. LEGRAND, *À l'écoute des premiers chrétiens,* dans *Spiritus* n°43 (1970) 359-360; voir aussi R. AGENEAU et D. PRYEN, *Chemin de la mission aujourd'hui,* Paris/Montréal, 1972, p. 243.

dénonciation des limites d'une pensée humaine non ouverte à la révélation de Dieu dans le cours de l'histoire. Une analyse rigoureuse du discours de Paul — ignorance humaine; révélation divine; identité de l'homme; jugement de pardon — marque bien la progression de la démarche et la véritable portée du discours missionnaire.

Summary. — Paul's discourse to the Aeropagus of Athens, in the Acts of the Apostles, offers us valuable information about the way of inculturating the Christian message into a philosophical language, without falling into the trap of easy assimilation and misleading confusion. What strikes us in Paul's discourse is both his faithfulness to the living Word of God in Jesus Christ and a denunciation of the limitation of a human thought that is not open to God's revelation in the course of history. A meticulous analysis of Paul's discourse (human ignorance; divine revelation; human identity; judgment and forgiveness) delinaetes the thought process and the true implication of the missionary discourse.