

Petit mémoire de grec

Viviane André

3/4 de licence

août 1994

Université de Genève

**A PROPOS
DES ALLUSIONS
PRESUMÉES
A L'HISTOIRE DE SOCRATE
DANS
LES *ACTES DES APÔTRES***

A propos des allusions présumées à l'histoire de Socrate dans les *Actes des apôtres*
© 2011 Viviane André

Ce document est mis à disposition sur le site www.universdelabible.net avec l'aimable autorisation de l'auteur. Sa consultation et son téléchargement sont strictement réservés à un usage personnel et privé.

Toute publication à des fins commerciales et toute duplication du contenu de ce document ou d'une partie de son contenu sont strictement interdites.

Toute citation de 500 mots ou plus de ce document est soumise à une autorisation écrite de la part de la Société Biblique de Genève au nom de l'auteur.

Pour toute citation de moins de 500 mots de ce document le nom de l'auteur, le titre du document et son adresse Internet doivent être mentionnés.

TABLE DES MATIERES :

Avertissement préliminaire.....	3
1 Introduction: Socrate chez les premiers auteurs chrétiens	4
2 Analyse.....	5
2.1 <i>Actes</i> 4 et 5: une allusion au procès de Socrate?	5
2.2 Commentaire: <i>Actes</i> 17,16-34 (Discours à l'Aréopage).....	8
2.3 Discussion: Luc fait-il allusion dans les <i>Actes</i> à l'histoire de Socrate?.....	23
3 Conclusion: quelle(s) intention(s) derrière les allusions à Socrate?	25
Bibliographie sélective.....	26
Annexe: texte d' <i>Actes</i> 17,16-34	28

AVERTISSEMENT PRELIMINAIRE

Les pages qui vont suivre ne prétendent pas proposer une analyse exhaustive des textes examinés. C'est ainsi que ne seront point discutés les problèmes ayant trait à l'historicité des récits, ni les questions concernant les sources de l'auteur et l'usage qu'il a pu en faire. De même, l'on considérera que l'évangéliste Luc est bien l'auteur du livre des Actes, et l'on attribuera les propos du discours à l'Aréopage à l'apôtre Paul. En outre, le texte occidental des Actes ne sera pas pris en compte.

En ce qui concerne les abréviations utilisées, elles sont tirées des dictionnaires d'A.Bailly pour les ouvrages en grec et F.Gaffiot pour les auteurs latins, et de la T.O.B. pour les livres de la Bible. Quant aux revues, leurs sigles correspondent à ceux employés par l'*Année Philologique*¹.

¹ ZWTh est l'abréviation de "Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", une revue que l'*Année Philologique* ne prend pas en considération.

1 INTRODUCTION : SOCRATE CHEZ LES PREMIERS AUTEURS CHRETIENS.

Le but de ce petit mémoire est d'examiner les éventuelles allusions à la figure de Socrate dans les *Actes des Apôtres*, afin de déterminer si elles sont bien réelles et quel(s) peut/peuvent en être le(s) but(s). Mais avant cela, il est bon de constater le rôle important de ce philosophe chez les auteurs chrétiens de la période post-apostolique, où il est souvent crédité d'une certaine connaissance de la Vérité et même comparé au Christ.

Ainsi, un Clément d'Alexandrie (160-215) affirme que Platon (qui est qualifié de disciple de Moïse²) et ses pairs ont emprunté leurs meilleures pensées à l'A.T., et les accuse de *plagier et falsifier les plus importantes de nos doctrines*³. Le même auteur relève diverses attitudes ou affirmations de Socrate montrant sa connaissance de la Vérité: *Str.* 14, 1; 15, 2; 97, 1s.; 99, 3 etc.. Muni de tels arguments, un chrétien étudiera sans crainte la philosophie, puisqu'il ne fait que recouvrer là un bien qui lui appartient.

Clément reprend en partie les arguments de son prédécesseur Justin le Martyr (100-165); celui-ci s'est fait l'apologue de la nouvelle religion devant l'Empereur. Il affirme, et ceci devient chez lui *part of the heated argument about the claim of Christianity to figure as a moral philosophy*⁴, que le maître de Platon a connu en partie le *λόγος*, c'est-à-dire Jésus, et le qualifie de *Χριστιανός*: *1Ap.* 5, 2-4 et 46, 3⁵; *2Ap.* 10, 1-8. Cependant, l'accent est mis sur la similitude des accusations portées contre le philosophe et contre les chrétiens, ainsi que sur la supériorité du Christ et de sa doctrine.

Prétendre que la démarche de Justin, Clément et leurs pairs a été inspirée par les ouvrages d'auteurs juifs hellénistiques tels Philon d'Alexandrie et Aristobule, qui font le lien entre le judaïsme et la sagesse grecque, est très probablement juste. Mais il est légitime de se demander si les premiers écrits chrétiens eux aussi n'ont pas bénéficié de cette influence et «contaminé» les auteurs postérieurs, tout en étant beaucoup moins explicites dans leurs allusions. C'est ce que nous allons examiner à propos de Luc, en commençant par étudier brièvement le récit de la comparution de Pierre et Jean devant le sanhédrin (*Ac* 4-5), puis en nous penchant plus longuement sur la péripécie du séjour de Paul à Athènes (*Ac* 17). Ce sont en effet les deux passages où Zeller⁶ avait repéré une allusion à Socrate.

² CLEM. *Str.* 1, 21s.

³ CLEM. *Str.* 2, 1, 1.

⁴ Hanfmann, p.217.

⁵ JUSTIN *1Ap.* 46, 3: *Καὶ οἱ μετὰ λόγου βιάσαντες Χριστιανοὶ εἶσι, καὶ ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἑλλήσι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς.*

⁶ Zeller, p.201.

2.1 ACTES 4 ET 5 : UNE ALLUSION AU PROCES DE SOCRATE ?

Ac 4,1-22 et 5,17-40 racontent tous deux la comparution des apôtres Pierre et Jean devant le sanhédrin; à l'époque romaine, cette assemblée de 71 membres était détentrice d'un pouvoir de décision dans les affaires religieuses et exerçait des responsabilités dans les domaines judiciaire et administratif à Jérusalem et en Judée⁷. Le fait que ces deux récits se ressemblent en bien des points a conduit des auteurs modernes⁸ à penser qu'il s'agissait d'un doublet. Roloff estime quant à lui que: *Die Wiederholungen und Motivdoppelungen sind -wie so oft bei ihm (i.e. Luc)- bewusst eingesetzte erzählerische Mittel, die dem Leser das für bestimmte Situationen und Konstellationen Charakteristische plastisch vor Augen führen sollen*⁹.

Quoi qu'il en soit, Zeller avait noté: *Ebenso mag dem Verfasser der Apostelgeschichte, wenn er 5,29 Petrus das Wort in den Mund legt: πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις die Erklärung der platonischen Apologie 29, D vorgeschwebt haben, wo Sokrates den Athenern sagt: πεῖσομαι δὲ τῷ θεῷ μᾶλλον ἢ ὑμῖν*¹⁰. D'autres commentateurs par la suite ont eux aussi remarqué ces rapprochements lexicaux avec l'*Apologie*. Ils ont en outre relevé que la même idée était exprimée en 4,19 -*εἰ δίκαιόν ἐστιν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὑμῶν ἀκούειν μᾶλλον ἢ τοῦ θεοῦ, κρίνατε-*, mais dans une formulation bien moins proche du texte de Platon que 5,29. C'est la raison pour laquelle nous nous intéresserons davantage à ce qui est dans les Actes le deuxième récit de comparution des apôtres devant le sanhédrin.

Si l'on admet que Luc connaissait les classiques grecs¹¹, il est fort possible qu'il se soit référé au texte de l'*Apologie de Socrate* (de Platon). Il aurait ainsi remplacé¹²:

- *πεῖσομαι* par *πειθαρχεῖν δεῖ* : en usage depuis Hérodote, le composé a le sens, plus précis que le verbe simple, d'"obéir aux lois, aux magistrats" et est employé chez Philon d'Alexandrie et dans la LXX; d'autre part le *il faut* élève ce qui n'était que l'affirmation d'une décision personnelle au rang de maxime générale. Dans le cas où Luc ne citerait que de mémoire, le *δεῖ* pourrait être la déformation, due à un mauvais souvenir, du *δέ* que l'on trouve dans l'*Apologie* (*πεῖσομαι δέ*).
- *τῷ θεῷ* par *θεῷ* : il est légitime de se demander pourquoi l'article a été supprimé; en effet Luc, à l'instar de la LXX, emploie généralement *ὁ θεός* pour désigner le Dieu des Juifs: on peut le constater dans les Actes dans leur ensemble et dans les discours de Pierre en particulier (cf. 2,24; 10,34 et même 4,19). Dans notre péricope, les versets 30, 31 et 32, qui font encore partie des propos de l'apôtre, ont recours eux aussi à *ὁ θεός*, tandis que Gamaliel, au v.39, utilise *θεοῦ* sans article! L'auteur désire peut-être au v.29 marquer la différence entre le dieu socratique et le Dieu des Juifs et des chrétiens.
- *ὑμῖν* par *ἀνθρώποις* : ce changement permet la généralisation du principe à toutes les situations¹³; en 4,19, la réponse des apôtres est à cet égard plus proche du texte de l'*Apologie*: *ὑμῖν* y est une allusion directe aux juges.

Ainsi donc, Luc aurait opéré quelques modifications; reste à savoir si celles-ci doivent être considérées comme délibérées ou non. Si l'auteur désirait que ses lecteurs érudits discernent une allusion au «juste-philosophe-injustement-condamné» que représentait Socrate, il ne souhaitait néanmoins probablement pas une complète assimilation qui fît penser à un simple «remake» de

⁷ Roloff, p.81.

⁸ C'est le cas notamment de Schmithals, p.59; pour un résumé des problèmes (invraisemblances ou contradictions) posés par ces textes, cf. Haenchen, pp.179-183.

⁹ Roloff, p.100.

¹⁰ Zeller, p.201.

¹¹ Le recours à un prologue, p.ex., semble le confirmer; cf. ch.2.3 de ce petit mémoire.

¹² Les remarques qui suivent sont personnelles.

¹³ Pesch, p.216, émet une suggestion intéressante pour expliquer cette généralisation: *Jedoch formuliert Petrus im Unterschied zu 4,19b jetzt eine allgemeine Maxime, an die er abschliessend (32 fin) noch einmal anknüpft; sie gilt auch für die Gegner der Apostel, die allerdings »Menschen«, zuletzt sich selbst (ihrer Eifersucht: 17) gehorchen.*

l'Apologie. Je pencherais donc pour l'hypothèse de modifications délibérées, ou en tout cas pour l'idée selon laquelle Luc n'aurait pas tenu à l'exactitude de la citation et n'aurait pas cherché, s'il citait de mémoire, à corriger son texte pour qu'il reproduise fidèlement les propos socratiques.

D'autres écrivains ont-ils eu recours à cette affirmation du maître de Platon? L'historien latin Tite-Live fait parler un de ses personnages ainsi: *Veremur quidem uos, Romani, et si ita uultis etiam timemus, sed plus ueremur et timemus deos immortalis*¹⁴. Si l'idée contenue dans ces propos est proche de la citation de l'Apologie, il n'y est en revanche pas question d'obéissance. L'on peut également citer Epictète, *Diss.* 1, 30, 1 (Ὅταν εἰσῆις πρὸς τινα τῶν ὑπερεχόντων, μέμνησο ὅτι καὶ ἄλλος ἀνάσσει βλέπει τὰ γινόμενα καὶ ὅτι ἐκείνῳ σε δεῖ μᾶλλον ἀρέσκειν ἢ τούτῳ.) et 3, 1, 37 (Ἄγε οὖν τῷ θεῷ πεισθῶμεν, ἵνα μὴ θεοχόλωτοι ᾖμεν), mais les notions de soumission et d'opposition entre dieux et hommes ne figurent pas dans la même assertion. Ainsi donc, Luc serait le plus fidèle à la formulation originelle; le plus important est cependant le fait que l'histoire et les propos de Socrate étaient manifestement encore dans les mémoires à l'époque romaine. Preuschen parle à ce sujet de lieu commun¹⁵, affirmation contestée par Lake-Cadbury qui nuancent: *The idea is common, though not commonplace*¹⁶. Quoi qu'il en soit, Luc n'aurait pas constitué une exception en (se) la rappelant.

Il convient maintenant d'examiner le contexte de la réponse des apôtres dans le récit; à cet effet, le ch.4 contient davantage de points de comparaison que le ch.5:

Socrate imagine la possibilité qu'on lui propose l'acquiescement, à condition qu'il cesse d'examiner les gens et de philosopher: *μηκέτι ἐν ταύτῃ τῇ ζητήσει διατρέβειν μηδὲ φιλοσοφεῖν* (Ap. 29c). De leur côté, les apôtres reçoivent réellement l'interdiction de parler et d'enseigner au nom de Jésus: *καὶ καλέσαντες αὐτοὺς παρήγγειλαν τὸ καθόλου μὴ φθέγγεσθαι μηδὲ διδάσκειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ* (v.18). Le philosophe grec et les pêcheurs juifs répondent donc de manière similaire à une menace similaire (bien que l'une soit imaginaire et l'autre réelle).

En outre, ladite menace vise dans les deux cas une activité que précisent deux verbes séparés par *μηδε*, l'un commençant par *δ* et l'autre par *φ*. Dans l'Apologie: *δ... μηδὲ φ...*, dans Actes: *φ... μηδὲ δ...*

Peut-être ne s'agit-il que de coïncidences, mais elles amènent de l'eau au moulin de ceux qui, tels Jeremias, supposent que Luc a bâti son récit sur un topos: *Schon die dreifache Wiederkehr des Motivs der wunderbaren Öffnung der Gefängnistüren in der Apg und seine gleichmässige Verteilung auf die Apostel (Apg 5V.19), Petrus (12V.6-11), und Paulus (12V.26f.), mehr noch die Übereinstimmung mit den antiken Parallelen in zahlreichen Einzelzügen ... lassen vermuten, dass Lukas zum mindestens in der Formgebung an einen festen Topos anknüpft*¹⁷.

Il s'agit maintenant de se demander si l'auteur n'a pas pu se référer à d'autres modèles qu'à l'Apologie. En effet, l'A.T. contient lui aussi des récits de procès, ou des situations de ce genre: *Dn* 3,17-18; *1M* 1,63 et 2,20-22; *2M* 7,2.30. Mais cette littérature relativement tardive n'offre pas de parallèle aussi proche que Platon. Les textes les plus semblables sont en effet ceux de *4M* 5,16 (Ἡμεῖς, Ἀντίοχε, θεῖωι πεπεισμένοι νόμοι πολιτεύεσθαι οὐδεμίαν ἀνάγκην βιαιοτέραν εἶναι νομίζομεν τῆς πρὸς τὸν νόμον ἡμῶν εὐπειθείας) et *Sus* 23 (κάλλιον δέ με μὴ πράξασαν ἐμπεσεῖν εἰς τὰς χεῖρας ὑμῶν ἢ ἁμαρτεῖν ἐνώπιον κυρίου). L'on peut néanmoins affirmer que l'idée d'obéissance à Yahvé n'est de loin pas étrangère au judaïsme. Il suffit pour le constater de lire *Dt* 28 et toute sa liste de bénédictions ou malédictions, réservées au peuple en fonction de son attitude. *Ex* 1,17 signale même un cas concret de soumission à Dieu et de désobéissance à l'autorité (en l'occurrence le pharaon), mais c'est le verbe *φοβεῖσθαι* qui est employé.

¹⁴ Liv. 39, 37, 17. Les propos sont tenus par Lycortas aux Romains en 184 a.Chr. et justifient le refus des Achéens de se parjurer.

¹⁵ Preuschen, p.25: *Die Apostel antworten 19 mit einem seit Plat. Apol. 17p.29d πείσομαι δὲ τῷ θεῷ μᾶλλον ἢ ὑμῖν häufig wiederholten Gemeinplatz.*

¹⁶ Lake-Cadbury, p.25. Les mêmes auteurs admettent cependant, à cause d'Ac 17, que Luc connaissait l'histoire de Socrate.

¹⁷ Joachim Jeremias, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III (hrsg. von Gerhard Kittel), Stuttgart 1938, pp.175-6.

L'Antiquité grecque offre un cas similaire avec Sophocle *Ant.* 450-460: le fonds est certes le même, mais la forme présente peu de similitudes (cf. 458-460: *τούτων ἐγὼ οὐκ ἔμελλον, ἀνδρὸς οὐδενὸς φρόνημα δείσασ', ἐν θεοῖσι τὴν δίκην δάσειν*).

En outre, nous n'avons aucune attestation de maxime exprimant l'idée, si ce n'est un *Πείθον θεῶι*¹⁸ qui semble insuffisant pour avoir inspiré *Ac* 5,29: aucune opposition n'y est exprimée entre l'obéissance à Dieu et la soumission aux hommes.

En conclusion, l'on peut dire que la littérature grecque ou hellénistique nous a conservé plusieurs exemples de situations ou citations similaires à *Ac* 4-5, mais que si Luc avait un modèle littéraire en tête lorsqu'il composa ce récit, il semble bien que c'était l'*Apologie* de Platon, car le contexte (procès, possibilité d'échapper à la condamnation par la cessation des activités incriminées) et la formulation y sont plus proches qu'ailleurs.

¹⁸ cf. *Paroemiographi Graeci* I, DIOGEN. VI 75, ed. E.L.Leutsch et F.G.Schneidewin, Gottingae 1839.

2.2 COMMENTAIRE D'ACTES 17,16-34 (DISCOURS A L'AREOPAGE).

La péricope du discours à l'Aréopage¹⁹ a fait l'objet d'abondants commentaires et de nombreuses polémiques. C'est que nous avons là le seul véritable discours retranscrit de l'Apôtre des Gentils aux païens²⁰, et que l'on se demande si cette prédication, avec toutes les pensées hellénistiques que l'on y repère, doit être vue comme un exemple à suivre, ou plutôt à éviter, vu le maigre succès obtenu. Certaines affirmations de Paul en particulier, et le sens-même du discours dans son ensemble, présentent eux aussi des difficultés d'interprétation; le débat pourrait en fait se résumer à cette question: philosophie grecque ou pensée juive? Sans oublier une voix médiane: celle du judaïsme hellénistique!

Ac 17,16-34 présente en outre un autre problème, peut-être lié au précédent: Luc a-t-il été influencé dans sa narration par l'histoire de Socrate, et y fait-il allusion, comme le pensait E.Zeller²¹?

Le meilleur moyen de trouver, si possible, une réponse à ces questions, est d'examiner le texte concerné attentivement; c'est pourquoi nous allons en proposer un commentaire.

Tout d'abord, notons la structure en chiasme de l'ensemble de la péricope, relevée par O'Toole²²:

- A τοῦ Παύλου (16)
- B τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν (18)
- C ἀκούειν (21)
- D Σταθείς (22)
- E Ἀγνώσται ... ἀγνοοῦντες (23)
- F θεῶι (23) ... ὁ θεός (30)
- G ὑπάρχων (24)
- H ζωὴν (25)
- I ζητεῖν τὸν θεόν ... ὑπάρχοντα (27)
- H' ζῶμεν (28)
- G' ὑπάρχοντες (29)
- F' τοῦ θεοῦ (29) ... ὁ θεός (30)
- E' ἀγνοίας (30)
- D' ἔστησεν (31)
- B' ἀνασπήσας ἀπὸ τὸν ἐκ νεκρῶν (31) ... ἀνάστασιν νεκρῶν (32)
- C' ἀκούσαντες ... ἀκουσόμεθα (32)
- A' ὁ Παῦλος (33).

Ces quelques versets témoignent donc d'un grand soin de la part de l'auteur.

Le passage peut en outre être divisé comme suit:

- vv.16-17 : comportement général de Paul à Athènes;

¹⁹ Norden (*Agnostos Theos*) la considérait comme une insertion du 2e siècle p.Chr., au vu de certaines ressemblances avec PHILSTR. *V.Ap.*; mais cette opinion n'est plus reconnue actuellement.

²⁰ Ac 14,15-17 n'est pas suffisamment développé pour être considéré comme tel.

²¹ Zeller, p.201.

²² O'Toole, p.187.

- vv.18-20 : rencontre avec des stoïciens et des épicuriens; Paul est conduit à l'Aréopage;
- v.21 : remarque de Luc sur les Athéniens;
- vv.22-31 : discours de Paul;
- vv.32-33 : réaction négative des Athéniens en général et départ de Paul;
- v.34 : conversion de quelques-uns.

Ce plan montre l'importance du contexte dans lequel est placé le discours, et en particulier de l'introduction: il convient de ne pas la négliger.

v.16:

Ἐν δὲ ταῖς Ἀθήναις : à l'époque romaine, Athènes avait depuis longtemps perdu son importance politique. Cependant, son aura intellectuelle n'avait pas disparu: ... *die schon damals zahlreichen Bildungstouristen suchten in dem klein gewordenen Athen die Spuren eines Sokrates, Platon oder Perikles*²³. Le prestigieux passé culturel de cette ville, où avaient vécu d'importants philosophes, en faisait probablement aux yeux de Luc une, si ce n'est la capitale spirituelle du paganisme. Il était donc tout à fait approprié de retranscrire le seul discours de Paul aux Gentils dans ce cadre-là²⁴.

Παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ : *παρωξύνειν* est le verbe employé par la LXX pour désigner, dans la plupart des cas, l'irritation de Dieu lorsqu'Israël se tourne vers des dieux étrangers (cf. *Dt 9,7.8* etc.). Quant à *πνεῦμα*, ce terme s'applique à l'Esprit (cf. *Nb 11,17.25.29* etc.) qui, agissant dans l'homme, est à l'origine d'attitudes manifestant la souveraineté de Yahvé et légitime les actions ou paroles de ceux qui se réclament de Lui (cf. *Mi 3,8*). Les événements rapportés ici se produisent donc à l'initiative et sous la direction divines (comme en 1,8; 2,4; 4,8 etc.).

κατείδωλον οὖσαν τὴν πόλιν : Luc n'est pas le seul à donner cette description d'Athènes. Peu de temps auparavant, Tite-Live²⁵ et Strabon (9, 1, 16) ont confirmé ses dires. Rappelons que, pour un Juif, une telle situation devait être une abomination, car le deuxième des Dix Commandements était ainsi enfreint²⁶.

v.17:

διελέγετο : ce verbe s'applique aussi bien à la harangue qu'au dialogue²⁷ et éveille le souvenir de Socrate²⁸ (cf. PLAT. *Ap.* 19d: ... ὅσοι ἐμοῦ πάποτε ἀκηκόατε διαλεγόμενου ... εἰ πάποτε ἢ μικρὸν ἢ μέγα ἤκουσέ τις ὑμῶν ἐμοῦ περὶ τῶν τοιούτων διαλεγόμενου.).

ἐν τῇ ἀγορᾷ : divers passages de la littérature grecque précisent que Socrate s'entretenait sur l'agora avec les passants²⁹. Signalons en particulier PLAT. *Ap.* 17c: ἐὰν διὰ τῶν αὐτῶν λόγων ἀκούητέ μου ἀπολογουμένου δι' ὧν περ εἴωθα λέγειν καὶ ἐν ἀγορᾷ ἐπὶ τῶν τραπεζῶν.

πρὸς τοὺς παρατηγχάνοντας : la constatation faite ci-dessus d'une similitude entre les procédés de l'apôtre et ceux du philosophe grec pousse à rapprocher ces mots de *ὅτῳ ἂν ἐντυγχάνω* (*Ap.* 30a). C'est ici le premier récit où Luc précise explicitement que Paul prêche à des païens qui ne soient pas des «craignant-Dieu» (quoique tel puisse être aussi le cas à Lystre, cf. 14,8-20). Ailleurs, il les contacte par l'intermédiaire de la synagogue (cf. 13,44-48; 14,2; 16,3; 17,1-4). A Athènes, puis à Corinthe (18,4-8) et Ephèse (19,8-10) en revanche, il s'approche directement des Gentils. Cependant,

²³ Roloff, p.257.

²⁴ Notons qu'il ne s'agit pas de la première rencontre entre paganisme et christianisme: Luc décrit en 14,6-18 l'attitude de Paul face à une forme de religiosité populaire et polythéiste (il y prononce un embryon de discours), et en 16,16-18 une confrontation avec la mantique. En revanche, il s'agit du premier contact avec la philosophie et la sagesse grecques.

²⁵ LIV. 45, 27, 11: *Athenas ... habentes ... simulacra deorum hominumque omni genere et materiae et artium insignia.*

²⁶ cf. *Ex 20,4*: οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἰδωλον...

²⁷ Haenchen, p.454.

²⁸ Conzelmann, p.138.

²⁹ Weltstein, pp.563-4.

la prédication d'Ac 17 est la seule qui ne fasse pas suite à un rejet de la part des Juifs. Ce passage présente donc un caractère particulier.

v.18:

τινές δὲ καὶ τῶν Ἐπικουρείων καὶ Στωϊκῶν φιλοσόφων : après avoir rencontré la religion populaire athénienne (v.16), nous sommes maintenant mis en présence de la philosophie issue de cette ville: le tableau ainsi brossé en quelques mots ne néglige aucun aspect de la pensée grecque (ces deux aspects se retrouveront dans le discours). Des quatre écoles philosophiques de l'endroit (stoïciens, épicuriens, péripatéticiens, académiciens), Luc ne mentionne que les deux qui avaient à son époque encore une certaine importance et étaient probablement les mieux connues du commun des hommes; outre le fait qu'il aime signaler dans le public la présence de deux groupes -dont l'un se montre en général plutôt intéressé, l'autre opposé au message chrétien-, il précise par la mention de ces mouvements philosophiques la couleur locale de la scène³⁰. L'auteur juif Flavius Josèphe compare souvent les stoïciens et les épicuriens avec, dans le peuple d'Israël, les sadducéens et les pharisiens. Le fait que, dans les Actes, ces deux groupes judaïques sont souvent présentés comme auditeurs ou adversaires des apôtres (cf. 5,17-42; 23,1-10)³¹, nous amène à supposer que Luc a eu le parallèle devant les yeux.

καὶ τινες ... οἱ δὲ : les commentateurs modernes eux aussi sont partagés: les uns³² voient désignés ainsi les épicuriens avec leur matérialisme et leur athéisme (τινές), et les stoïciens (οἱ δὲ), tandis que les autres³³ pensent qu'il s'agit des Athéniens en général, partagés par l'enseignement de Paul. Il me paraît difficile de trancher de manière absolue pour l'une ou l'autre thèse. Cependant, il ne faut probablement pas donner trop d'importance à la possibilité d'un partage des opinions qui soit fonction des tendances philosophiques: ce partage n'apparaît plus par la suite.

σπερμολόγος : c'est un terme athénien de dérision et d'injure qui est appliqué ici à Paul. Il est employé pour la première fois par Aristophane Av. 232 et 579, puis par l'orateur Démosthène Cor. 127 (εἰ γὰρ Αἰακὸς ἢ Παδάμανθος ἢ Μίνως ἦν ὁ κατηγορῶν, ἀλλὰ μὴ σπερμολόγος περίτριμι ἀγορᾶς). Mais c'est dans le commentaire d'Eustathe à Homère que l'on trouve l'explication la plus complète sur sa signification: ὁ δὲ κυρίως φασὶ σπερμολόγος καὶ σπερμονόμος, εἶδός ἐστιν ὀρνέου λωβώμενον τὰ σπέρματα. ἐξ οὗ οἱ ἄτακοὶ σπερμολόγους ἐκάλουν τοὺς περὶ ἐμπόρια καὶ ἀγορὰς διατρίβοντας, διὰ τὸ ἀναλέγεσθαι τὰ ἐκ τῶν φορτίων φασὶν ἀπορρέοντα καὶ διαζῆν. ἐκ τούτων δέ, τὴν ἀπὸ τὴν ἐλάγχανον κληῖσιν, καὶ οἱ οὐδενὸς λόγου ἄξιοι³⁴. L'expression semble donc typiquement athénienne (λέξις ἄτακῆ³⁵) et renforce la couleur locale du récit.

ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγελεῦς εἶναι : là aussi l'expression paraît typiquement attique, et différente du style habituel de Luc: tout d'abord, καταγελεῦς ne se retrouve ni dans la LXX ni ailleurs dans le N.T., mais apparaît dans les décrets concernant des jeux sacrés³⁶; en outre, δαιμόνια est employé non dans le sens, habituel pour les écrits chrétiens, de "mauvais esprits" que Jésus ou les disciples chassent (cf. Lc 4,41 etc.), mais désigne ici, à la manière grecque, des "divinités" (cf. PLAT. Ap. 27d). C'est du reste la seule fois que nous trouvons ce mot dans les Actes, car l'auteur préfère y

³⁰ C'est en tout cas ce que pensent Lake-Cadbury, p.211: ... the philosophers who are rather mentioned as a piece of local colour.

³¹ Külling, p.20.

³² Haenchen, p.455.

³³ Lake-Cadbury, p.211: The sentences which follow refer to the Athenians in general (cf. vs. 21), not to the philosophers who are rather mentioned as a piece of local colour. Like others in Luke's writings -Philip's daughters, for example- they are left in the air. A false connexion of the sequel with the philosophers has given to the interpretation of σπερμολόγος too much stress on intellectual scorn for the "dilettantism" of Paul, and to the interpretation of the scene before the Areopagus too much the suggestion of a kind of oral examination for the degree of Doctor of Philosophy (see below on vs. 19). It is unnecessary to exaggerate Paul's persecutions.

³⁴ EUST. Commentaire à l'*Odyssée* (5, 490), ed. Lips., vol.1 p.233, ed. Rom. p.1547.

³⁵ Norden, p.333.

³⁶ cf. Külling, p.22.

appeler les démons τὰ πνεύματα τὰ πονηρά (cf. 19,12). Notons enfin la remarque de Zeller³⁷ à propos de ce passage: *In der Anschuldigung gegen Paulus Apg. 17, 18: ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι klingen die Worte der Anklage gegen Sokrates (bei Diog. II, 40. Xenoph. Mem. Anf.) durch: ἕτερα καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος (oder wie Plato Apol.24, 13 sagt: νομίζων).* Cependant si, dans le cas de Socrate, le pluriel δαιμόνια était une généralisation du δαιμόνιον dont il parlait (cf. PLAT Ap. 31c), dans celui de Paul, l'explication fournie (ὅτι τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο) conduit à penser que les Grecs ont pris la résurrection pour une déesse³⁸.

v.19:

ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον : nous sommes là face à un des premiers problèmes que pose le récit: s'agit-il de la colline d'Arès ou du Conseil de l'Aréopage (dont le nom se trouve souvent abrégé ainsi, cf. POLL. 8, 117 et CHARIT. 1, 11, 6-7)? Dans le premier cas, Paul aurait affaire à une invitation amicale à chercher une place tranquille pour la discussion, dans le second, il serait victime d'une arrestation et d'une mise en accusation devant un(e sorte de) tribunal. La nuance est d'importance! Le dilemme est d'autant plus grand que *επιλαμβάνεσθαι* est ambigu: il peut signifier chez Luc aussi bien un contact amical (cf. Ac 9,27) qu'une intervention nettement plus rugueuse et plus hostile (cf. Ac 16,19; 18,17). En outre, nous disposons de peu d'informations pour définir les compétences de l'Aréopage à l'époque romaine; cependant, CIC. Nat. 2, 74 et PLUT. Cic. 24, 5 permettent de supposer que ce Conseil détenait encore au premier siècle de notre ère quelques attributions, dont l'une doit avoir été le contrôle des faits religieux³⁹. Il semble donc que l'apôtre se soit tenu devant un Conseil, sans que celui-ci fût habilité à prononcer une lourde condamnation contre lui⁴⁰.

δυνάμεθα γινῶναι τίς ἢ καινὴ αὐτῆ ἢ ὑπὸ σοῦ λαλουμένη διδαχὴ : comme *βουλόμεθα γινῶναι* au v.20, ces mots préparent le discours, dont le point de départ est un *ἀγνώστωι θεῶι!* Mais au v.23, Paul va montrer qu'il n'annonce pas un enseignement nouveau. L'on peut remarquer l'accumulation d'adjectifs pour ainsi dire synonymes, suivis d'un antonyme dans ces quelques versets: *ξένων* (18), *καινή* (19), *ξενίζοντα* (20), *καινότερον* (21), *ἀγνώστωι* (23).

v.20:

ξενίζοντα γὰρ τινα εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν : cette expression lie trois éléments: (1) le rappel de l'accusation portée contre Socrate, selon Xénophon (*Mem.* 1, 1, 1: *ἀδικεῖ Σωκράτης οὐς μὲν ἢ πόλις νομίζει θεοῦς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων*), et de l'expression euripidéenne (*Bacch.* 650) *τοὺς λόγους γὰρ εἰσφέρεις καινοῦς αἰεῖ;* (2) la tournure classique *εἰς ὅσα φέρειν* (SOPH. Aj. 149); (3) l'hellénistique *εἰς τὰς ἀκοὰς* de Lc 7,1. La manière de parler des interlocuteurs (et d'écrire de l'auteur) est ici très recherchée.

v.21:

Ἀθηναῖοι δὲ πάντες – εἰς οὐδὲν ἕτερον ἠὲ καίρου ἢ λέγειν τι ἢ ἀκούειν τι καινότερον : Il est rare que Luc s'adresse ainsi sans intermédiaire au lecteur. Il le fait ici pour souligner un trait typique des Athéniens, relevé par d'autres avant lui, tels THC.(3, 38, 4-7), DEM. (*Phil.* 1, 10: *ἢ βούλεσθ' εἰπέ μοι, περιόντες αὐτῶν πυνθάνεσθαι, λέγεται τι καινόν*), ou plus tard CHARIT. (1, 11, 6-7: *μόνοι γὰρ ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε τὴν πολυπραγμοσύνην τῶν Ἀθηναίων; δῆμός ἐστι λάλος καὶ φιλοδίκος*. Le pirate qui parle là mentionne ensuite l'existence de l'Aréopage, apparemment comme cour de jugement). Norden⁴¹ juge la scène tout entière comme révélatrice de la culture de l'auteur, et notre verset comme *das Gebildetste* du N.T., ou du moins comme le plus atticiste. Quoi qu'il en soit de cette opinion, nous

³⁷ Zeller, p.201. Il ajoute: *und bei dem ungeschichtlichen Charakter dieser ganzen Erzählung (über den meine Apostelgeschichte 259 ff. zu vergleichen ist) hat die Annahme viel für sich, jene Anschuldigung sei wirklich der gegen Sokrates erhobenen nachgebildet.*

³⁸ Même si Lake-Cadbury, p.212, pensent que cela est improbable.

³⁹ Voir à ce sujet les remarques de Lake-Cadbury, pp.212-3, et de Haenchen, pp.460-1.

⁴⁰ Conzelmann, pp.139-140.

⁴¹ Norden, p.333; voir le commentaire de Lake-Cadbury, p.214, à ce sujet.

pouvons relever que là encore Luc se plaît à mettre en évidence un motif de couleur locale et que le discours de l'apôtre va répondre à la curiosité et à l'avidité de connaissances des Athéniens.

v.22a:

ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου : les avis des commentateurs sont partagés: les uns⁴² voient là l'indice que le discours a bien lieu au Rocher d'Arès, les autres⁴³ que nous sommes devant le Conseil de l'Aréopage (cette dernière opinion s'appuie sur Ac 4,7 qui dit, à propos de Pierre et Jean devant le sanhédrin: *καὶ στήσαντες αὐτοὺς ἐν τῷ μέσῳ ἐπυνθάνοντο*).

vv.22b-31: le discours de Paul.

La part la plus importante de l'analyse consistera à examiner les arguments de ceux⁴⁴ qui voient dans ce discours une prédication stoïcienne dont seule la conclusion est chrétienne, et ceux⁴⁵ qui pensent que sa base *ἢ* est la pensée judéo-chrétienne. *les arguments de*

Mais avant cela, il convient de signaler sa structure quadripartite, similaire au *Schema der hellenistisch-judenchristlichen Heidenmissionspredigt von 1.Thess 1,9f.; Hebr 6,1f.*⁴⁶, schéma que l'on trouve aussi en Ac 14,15-17 (mais sans les deux dernières parties):

- 1° démonstration de la puissance et de l'existence de Dieu, le Créateur, et de la vanité des idoles;
- 2° proclamation de l'offre faite par ce même Dieu en vue de la conversion et de la foi;
- 3° annonce de la venue de Jésus pour juger le monde;
- 4° justification par la mention de la résurrection de Jésus (déjà réalisée).

Le plan du discours ne connaissant pas beaucoup de variations chez les divers commentateurs, je propose celui de Roloff⁴⁷:

- 22b-23 : *προοίμιον* (*captatio benevolentiae* et indication du thème: le Dieu inconnu);
- 24-29 : premier membre du schéma de discours missionnaire (opposition entre Dieu et les idoles);
 - 24-25 Dieu et le monde;
 - 26-29 Dieu et l'homme.
- 30-31 : les trois derniers membres du schéma de discours missionnaire (v.30: offre de Dieu aux hommes; v.31a: jour du jugement; v.31b: résurrection de Jésus).

vv.22b-23: *προοίμιον*.

v.22b:

ἄνδρες Ἀθηναῖοι : Socrate fait la même adresse à ses interlocuteurs (PLAT. *Ap.* 17a: *ὅτι μὲν ὑμεῖς, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πεπόνθατε ὑπὸ τῶν ἐμῶν κατηγορῶν, οὐκ οἶδα*). L'interpellation est habituelle aux orateurs (voir les références au ch.2.3) et rendue particulièrement nécessaire ici par la qualité de l'auditoire: *Die Anrede ist so gehalten, dass sie zu der das gebildete Griechentum (das die Philosophen repräsentieren) ansprechenden Rede passt*⁴⁸.

⁴² C'est le cas notamment de Haenchen, p.458.

⁴³ Lake-Cadbury, p.214.

⁴⁴ Norden, Dibelius et d'autres s'attachent ainsi à relever essentiellement les références à la pensée stoïcienne.

⁴⁵ Gärtner, Dupont et Külling, par exemple, tiennent à souligner les aspects de la pensée juive.

⁴⁶ Roloff, p.256.

⁴⁷ Roloff, p.257.

⁴⁸ Haenchen, p.458.

κατὰ πάντα ὡς δεισιδομονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ : étant donné que nous sommes dans une *captatio benevolentiae*, il paraît difficile d'attribuer une connotation péjorative à *δεισιδαίμων*⁴⁹ (bien que le terme ait déjà la nuance de "superstitieux" chez Théophraste *Char.* 18 et Diodore de Sicile 1, 62 p.ex.). Mais en fait, le mot ne doit pas être compris unilatéralement; Owen⁵⁰ résume bien les positions respectives de l'apôtre et de ses auditeurs: *Paul exploits the word's ambiguity. An act that was religious to the Athenians would be superstitious to him.* Si l'on considère le discours dans son contexte actuel, qui le destine à la lecture, le double sens est encore présent: positif du point de vue de l'assistance, négatif aux yeux du lecteur (influencé par le v.16).

La piété des Athéniens était aussi connue que leur curiosité (cf. SOPH. *O.C.* 260: *τάς γ' Ἀθήνας φασι θεοσεβεστάτας εἶναι* et JOS. *C.Ap.* 2, 130: *τοὺς δε εἰσεβεστάτους τῶν Ἑλλήνων ἅπαντες λέγουσιν*); l'auteur s'appuie donc sur un lieu commun.

v.23:

βαμὸν ἐν ᾧ ἐπεγράπτο ἄγνωστοι θεῶι : ces quelques mots ont fait couler beaucoup d'encre et suscité bien des polémiques parmi les chercheurs modernes: y avait-il un tel autel à Athènes? La littérature grecque en notre possession offre plusieurs références intéressantes:

- PAUS. 1, 1, 4 parle de *βαμοὶ θεῶν τε ὀνομαζομένων ἀγνώστων* sur la route menant de Phalère à Athènes, et en 5, 14, 8 d'un *ἀγνώστων θεῶν βαμός* à Olympie;
- DL. 1, 110 mentionne qu'à la suite de la peste, *ἔτι καὶ νῦν ἔστιν εὐρεῖν κατὰ τοὺς δήμους τῶν Ἀθηναίων βαμοὺς ἀνωρύμους.*
- PHILSTR., *V.Ap.* 6, 3 mentionne Athènes *οὗ καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βαμοὶ ἴδρυνται*, dans un contexte dont la similitude avec notre passage poussa Norden à conclure que ... *dem Verfasser dieses Abschnitts der Acta eine in feinem Attisch geschriebene Apolloniosbiographie vorgelegen hat*⁵¹.
- une inscription dans l'enceinte sacrée de Déméter à Pergame, dont la restitution⁵², quoique vraisemblable, est incertaine: *ΘΕΟΙΣΑΓΝ(ΩΣΤΟΙΣ) / ΚΑΠΠΙ(ΩΝ) / ΔΑΔΟΥΧΟ(Σ).*

De ces quelques éléments nous pouvons tirer la conclusion que, si l'existence d'autels ayant pour but de se concilier les faveurs de dieux inconnus ne fait pas de doute, en revanche nous n'avons pas d'attestation formelle que se trouvait à Athènes (entre autres) un *βαμός* dédié *ἀγνώστοι θεῶι*. Cela ne signifie pas que l'auteur ait modifié une inscription, ou qu'un tel édifice n'ait jamais existé et ne constitue qu'un motif littéraire, comme le prétend un Conzelmann⁵³. Van der Horst⁵⁴ suggère que l'apôtre ait pu réellement voir cette dédicace, mais sur un autel érigé par un particulier (un Juif ou un craignant-Dieu par exemple).

Quoi qu'il en soit, et comme le confirme la phrase suivante, le sujet du discours est maintenant donné: l'apôtre va révéler aux Athéniens qui est ce Dieu qu'ils révèrent sans le connaître, et la mention de l'autel montre que Paul n'introduit pas de nouvelle divinité; ainsi le reproche formulé contre Socrate ne peut être valablement adressé au christianisme.

⁴⁹ Voir l'étude de ce mot faite par Des Places, pp.330-333; voir aussi les remarques de Lake-Cadbury, pp.214-5.

⁵⁰ H.P.Owen, p.135 note 1. *δε δεισιδομων*

⁵¹ Norden, p.55; Apollonios vécut au 1er siècle p.Chr. et fut comparé à Christ par les païens dès les premières persécutions intervenues sous Dioclétien. J'ai déjà mentionné que cette opinion n'avait plus cours.

⁵² La restitution est proposée par celui qui découvrit l'inscription, H.Heptling, dans *Athenische Mitteilungen* 35 (1910), 454-457.

⁵³ Conzelmann, p.140; Des Places quant à lui, pp.333-4, pense comme Norden, pp.55-6, que Paul a mis au singulier une inscription qui était au pluriel (cf. PAUS.) pour donner à celle-ci valeur d'argument en faveur du monothéisme. St Jérôme a aussi une explication à proposer: *Il ne faut pas nous étonner si Paul abuse à l'occasion des vers de poètes païens, puisqu'il a modifié l'inscription d'un autel en s'adressant aux Athéniens. L'inscription portait: "Aux dieux d'Asie, d'Europe, d'Afrique, aux dieux inconnus et étrangers". Comme Paul n'avait pas besoin de plusieurs dieux inconnus mais d'un seul, il a employé le singulier, pour enseigner que c'était son Dieu à lui que les Athéniens avaient mentionné d'avance sur l'autel, et qu'ils devraient rendre sciemment un culte à celui qu'ils adoraient dans l'ignorance et ne pouvaient connaître.* (Tit. 1, 12).

⁵⁴ Van der Horst, p.36. Son article apporte une bonne vue d'ensemble sur la question.

ὁ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ κατογγέλλω ὑμῖν : l'on s'attendrait à voir un masculin (ὄν ... τοῦτον) et non un neutre (cela que vous adorez ... cela même, je vous l'annonce). Par ce moyen (utilisé aussi au v.29), Paul prend soin de ne pas laisser entendre que le culte païen puisse être implicitement rendu au vrai Dieu: *fortement accentué, le neutre des deux pronoms a pour effet d'établir un écran entre le dieu inconnu adoré par les Athéniens et le Dieu que Paul annonce. L'un n'est pas l'autre. Simplement, il y a «quelque chose» de commun entre l'un et l'autre; vis-à-vis de l'un comme de l'autre, les Athéniens sont dans l'ignorance, une ignorance qui concerne «quelque chose» à adorer. Entre le dieu inconnu, un dieu parmi d'autres, et le Dieu unique qui a créé le monde, les pronoms neutres ménagent une zone intermédiaire qui empêche une identification pure et simple*⁵⁵. Le discours évite ainsi le ton de la polémique, mais porte sur la religiosité grecque un jugement négatif.

Cette pensée est corroborée par l'utilisation du verbe ἀγνοεῖν, qui est souvent lié dans les écrits bibliques à ἀμαρτία (cf. Nb 12,11; 1S 26,21 etc.) et désigne une connaissance née d'une mauvaise orientation. L'ἀγνοεῖν regarde dans une mauvaise direction et méconnaît la véritable situation. Külling conclut: *Paul eröffnet seine Rede also nicht mit einer Anerkennung der religiösen Leistungen der Athener. Sie müssen viel mehr von Anfang an zur Kenntnis nehmen, dass sie in ihrer Religiosität einer gänzlichen Neuorientierung bedürfen*⁵⁶.

Notons encore que Socrate insiste sur le fait qu'il ne sait rien, tandis que son interlocuteur connaît tout.

vv.24-25: Dieu et le monde.

v.24:

ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ : la doctrine du Dieu Créateur est bien sûr profondément enracinée dans la pensée juive; elle est même la justification du sabbat (cf. Ex 20,11 qui est cité en Ac 4,24 et 14,15 en début de discours, sans que le mot κόσμος ne vienne remplacer et englober le ciel, la terre et la mer, comme ici). Les Grecs utilisent aussi ποιεῖν pour désigner l'activité créatrice d'une divinité (cf. HES. O. 109ss.); Dieu s'appelle même ὁ ποιῶν chez Platon (*Tim.* 31b: οὕτε δύο οὐτ'ἀπειρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους). Mais il semble que les vv.24-25 soient avant tout une citation développée et hellénisée d'Es 42,5: οὕτως λέγει κύριος ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ πηξάσας αὐτόν, ὁ στερεάσας τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ καὶ διδοὺς πνοὴν τῷ λαῷ τῷ ἐπ' αὐτῆς καὶ πνεῦμα τοῖς πατοῦσιν αὐτήν: κόσμος, terme bien connu des Grecs⁵⁷ et de la pensée stoïcienne⁵⁸ notamment, vient donner un tour plus concis à la phrase. Notons que Luc utilise rarement ce mot (encore 3 fois, dans son évangile), alors que les écrits johanniques et pauliniens⁵⁹ ne se privent pas de l'employer, de même que les écrits tardifs de la LXX⁶⁰. Cependant, alors que les auditeurs pourraient se croire ici dans un contexte qui leur est familier, καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ les confronte à la pensée juive, qui aime ajouter cette précision (cf. les deux versets cités ci-dessus) puisqu'elle ne possède pas en hébreu de terme désignant "l'univers". Ce recours à un concept grec a pour effet de révéler *die Absicht, bei den griechischen Zuhörern eine lediglich philosophische Interpretation des Begriffs κοσμος, die ihrer herkommenlichen Auffassung entspricht, zu verhindern*⁶¹.

οὐτος οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος : l'expression οὐρανὸς καὶ γῆ nous conduit à nouveau dans la cosmologie vétéro-testamentaire (cf. Gn 1,1 etc.). Certes, la dualité ciel-terre est connue des Grecs (cf. HES. Th. 45; PLAT. Soph. 232a et Euthyd. 296d: πρὶν οὐρανὸν καὶ γῆν γενέσθαι), mais le lien de ces deux mots avec la notion de souveraineté de Dieu (κύριος), et même avec l'action créatrice

⁵⁵ Dupont, *Nouvelles études...*, p.419.

⁵⁶ Külling, p.38.

⁵⁷ Selon PLUT., M. 886b, Pythagore fut le premier à utiliser ce terme pour désigner l'univers. Pour de plus amples références, cf. Külling, pp.51-53.

⁵⁸ ARSTT. *Mund.* 391b: Κόσμος μὲν οὖν ἔστι σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων. Λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως κόσμος ἢ τῶν ὄλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη.

⁵⁹ Le mot ne dépare donc pas dans la bouche de l'apôtre.

⁶⁰ Κόσμος se trouve 7 fois dans les *Macchabées* et 16 fois dans la *Sagesse*; il remplace la tournure d'origine hébraïque οὐρανὸς καὶ γῆ et pénètre donc la littérature juive d'expression grecque.

⁶¹ Külling, p.54.

(ποιεῖν) est très abondamment attesté dans l'A.T. (cf. Ex 20,11; Ps 120,2; 145,5.6; Jr 39,17 etc.), alors que ce n'est pas le cas dans la littérature hellénique.

L'on peut donc dire jusqu'ici que Paul s'attire l'attention des auditeurs en traitant un thème qui leur est familier, avant d'introduire la façon juive de voir les choses. Le procédé est le même qu'aux vv.22-23, où il faisait d'un indice caractéristique de la religiosité athénienne (l'inscription sur l'autel) une occasion de prêcher, en intégrant une pensée de l'A.T. (ἀγνοεῖν).

οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ : le processus qui fait tirer de l'essence de Dieu (ici Créateur et Seigneur du monde) une conclusion sur la manière dont il doit être adoré appartient entre autres à la Stoa. Son fondateur Zénon interdit la construction de temples: *ἱερὰ θεῶν μὴ οἰκοδομεῖν. ἱερὸν γὰρ μὴ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἄγιον οὐκ ἔστιν· οἰκοδόμων δ' ἔργον καὶ βαναύσων οὐδέν ἐστι πολλοῦ ἄξιον.*⁶². Saint Epiphane lui fait ajouter que l'on doit *ἔχειν τὸ θεῖον ἐν μόνῳ τῷ νόμῳ, μᾶλλον δὲ θεὸν ἡγεῖσθαι τὸν νοῦν*⁶³. Un fragment attribué à Euripide⁶⁴ demandait déjà: *ποιῖος δ' ἂν οἶκος τεκτόνων πλασθεῖς ὑπὸ δέμας τὸ θεῖον περιβάλοι τοίχων πτυχαῖς;*

Le judaïsme reconnaît lui aussi l'absence de besoins de Dieu⁶⁵, mais voit dans l'érection du temple de Jérusalem⁶⁶ une grâce de Sa part (cf. 2S 7,5-7, 1R 8 et Es 66,1 où Yahvé explique qu'il n'a pas besoin d'habitation). C'est ainsi que les Juifs d'époque plus tardive reprennent la polémique des stoïciens, mais la tournent seulement contre les édifices païens (cf. JOS. A.J. 8, 227-229)⁶⁷. L'idée exprimée ici ne devait donc pas déconcerter les auditeurs de l'apôtre et constituait un point commun entre les deux pensées.

Cependant, pour bien comprendre le raisonnement (Dieu a fait l'univers, il ne peut donc habiter dans des temples faits de main d'homme), c'est à la notion juive de Création qu'il faut se rapporter. En effet *ποιεῖν*, dans la LXX, traduit le verbe hébreu *bara*², qui désigne *ein Wirken, das an keine vorgegebene Ursache oder Bedingung -auch an keine materielstoffliche- gebunden und keiner fremden Abhängigkeit unterworfen ist. Es ist ein durchaus freies Handeln, das nur durch den göttlichen Willen begründet und bestimmt ist*⁶⁸. Les activités créatrices de l'homme ne sont d'aucune valeur en comparaison: il ne fait qu'arracher à la nature ce qu'il fait⁶⁹. L'annonce du Dieu Créateur s'oppose aussi à la pensée grecque, qui assimile souvent l'univers à une force divine (cf. les présocratiques, PLAT. *Tim.* 92c, etc.). Il semble donc que, si l'apôtre recourt à des notions que ses auditeurs connaissent, la base de sa pensée soit ici encore le judaïsme.

v.25:

οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος : Des Places estime que cette phrase s'adresse davantage aux épicuriens, férus de l'indépendance divine; tandis que la suivante viserait plutôt les stoïciens, qui insistaient sur la participation des hommes au *logos*⁷⁰.

Après la polémique contre les temples vient la contestation du culte, et en particulier du service des sacrifices. Nous avons ici le seul passage du N.T. où *θεραπεύειν*⁷¹ ait ce sens cultuel.
En revanche,

⁶² Le précepte revêt diverses formes dans le recueil de ab Amim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, Stuttgart 1968 (2), 1e éd. Leipzig 1905, n° 264-267. La plus complète est celle de PLUT. *M.* 1034b citée ici.

⁶³ EPIPH. *Adv. Haer.* III 2, 9 (= S.V.F., op. cit., n° 146).

⁶⁴ in *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. A. Nauck, Hildesheim-Zürich-New York 1983 (2), 1e éd. Leipzig 1889, n° 1130.

⁶⁵ et particulièrement le fait qu'il n'a nullement besoin d'habitation sur terre; cf. la prière de Salomon lors de la dédicace du premier temple: *ὅτι εἰ ἀληθῶς κατοικήσει ὁ θεὸς μετὰ ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς; εἰ δὲ οὐρανὸς καὶ ὁ οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ οὐκ ἀρκέσουσιν σοι, πλὴν καὶ ὁ οἶκος οὗτος, ὃν οἰκοδόμησα τῷ ὀνόματί σου;* (1R 8,27). Es 40,12-26 fait intervenir la grandeur de Dieu pour l'opposer à tous les efforts et activités des hommes.

⁶⁶ cf. 2M 14,35: *Σὺ κύριε τῶν ὄλων ἀπροσδεῆς ὑπάρχων ἠὲ δόξης καὶ ναὸν τῆς σῆς σκηνώσεως ἐν ἡμῖν γενέσθαι* en référence à la construction du temple!

⁶⁷ Quant aux chrétiens, sans réclamer la destruction du temple, ils soulignent sa vanité; cf. Mc 14,58 (*ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω*).

⁶⁸ Külling, p.60.

⁶⁹ *Χειροποίητος* a du reste dans la LXX un sens profondément négatif: dans la plupart des cas il s'applique aux idoles (Lv 26,1; Es 2,18 etc.).

⁷⁰ Des Places, p.341.

les Grecs connaissent bien cette signification du mot dès Platon⁷². De même, la notion selon laquelle la divinité n'a besoin de rien est un lieu commun de leur philosophie, lié au refus de l'anthropomorphisme; Euripide s'en fait le meilleur porte-parole lorsqu'il écrit: *δείται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός, οὐδενός*⁷³. Aristodème dit lui aussi à Socrate: *τὸ δαιμόνιον ... μεγαλοπρεπέστερον ἡγοῦμαι ἢ ὡς τῆς ἐμῆς θεραπείας προσδεῖσθαι*⁷⁴. Ainsi, et si l'on en croit Dibelius⁷⁵, l'auteur emprunterait des pensées de la philosophie grecque, ou pour le moins du judaïsme hellénistique (2M 14,35 et 3M 2,9 seraient, selon ce commentateur, les seuls passages de l'A.T. où se trouve cette idée). Cependant, force nous est de constater que plusieurs écrits anciens de la Bible expriment l'inutilité des sacrifices et l'idée que tout appartient à Yahvé⁷⁶. Il est donc hors de propos de prétendre que les vv.24-25 présentent un enseignement hellénistique à propos d'un dieu purement hellénistique. Mais dans le cas où les deux pensées se rencontrent, et dans le contexte athénien, il vaut mieux recourir à des termes (*θεραπεύειν, προσδέεσθαι*) et à une formulation (plus abstraite et plus générale que l'hébraïque) compris et familiers de l'auditoire, si l'on veut produire de l'effet!

αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα : l'«autarcie» divine est justifiée maintenant non plus par l'acte créateur initial, mais par la «*création continuée*» par laquelle Dieu soutient le monde⁷⁷: Il n'a besoin de rien, puisque c'est Lui qui donne tout. L'on trouve donc opposées ici, comme en 14,15-17, la Création originelle (*ποιεῖν*, à l'aoriste) et la conservation du monde (*δίδομι*, au présent).

Haenchen⁷⁸ relève que l'auteur, dans cette phrase, se base sur *Es 42,5c*⁷⁹ tout en y apportant quelques modifications:

- dire que Dieu donne à tous le *πνεῦμα* prêterait à confusion, car c'est le mot utilisé pour désigner l'Esprit Saint réservé aux chrétiens. C'est donc *ζωή* qui est employé, mot qui présente le double avantage d'être compréhensible pour tous et de préparer le v.28;
- *πᾶσι* remplace avantageusement *ταῖς λαοῖς*, qui s'applique le plus souvent dans la LXX au peuple élu;
- l'ajout de *καὶ τὰ πάντα*⁸⁰ est nécessaire pour une réelle compréhension de l'absence de besoins de Dieu.

Paul fait donc appel là à des motifs vétéro-testamentaires⁸¹ dont il adapte la formulation à son auditoire, en évitant les quiproquos possibles.

vv.26-29: Dieu et l'homme.

v.26:

ἐποίησέν τε ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντός προσώπου τῆς γῆς : la construction⁸² et le sens de la phrase (ainsi que de la suite) sont discutés. Mais *ἐποίησεν*, après *ποιήσας* (v.24), ne

⁷¹ Habituellement, ce verbe s'applique à la guérison des malades (cf. *Lc 4,40; 9,1.6* etc.).

⁷² cf. *Euthyphr.* 12e 7; 13c 6. d 1 et 5.

⁷³ EUR. *H.f.* 1345s.

⁷⁴ in XEN. *Mem.* 1, 4, 10. L'observation que l'on trouve ici deux mots de même racine que chez Xénophon peut fournir un argument supplémentaire à la thèse selon laquelle l'auteur avait en tête l'histoire de Socrate lorsqu'il rédigea cette péripécie. signalons en outre que *προσδέεσθαι* n'apparaît dans la Bible qu'ici et dans *Si 42,21*.

D'autres passages de la littérature grecque exprimant les mêmes idées peuvent être signalés ici: PLAT. *Tim.* 34b; HERM. TR. 6, 1; LUC. *Char.* 12, 24.

⁷⁵ Dibelius, pp.43-4.

⁷⁶ *Am 5,21-22; 1Ch 29,10ss.; Ps 50 (49),9-13* notamment.

⁷⁷ Des Places, p.343.

⁷⁸ Haenchen, p.460 note 3.

⁷⁹ *Es 42,5c: καὶ διδοὺς πνοὴν ταῖς λαοῖς ἐπ' αὐτῆς καὶ πνεῦμα τοῖς πατοῦσιν αὐτήν.*

⁸⁰ Cet ajout est bibliquement justifié par des versets tels *Ps 50 (49),11*.

⁸¹ cf. aussi *Gn 2,7* (Dieu insuffle dans l'homme un *πνοὴν ζωῆς*) et *Ps 104 (103)*.

⁸² Deux constructions sont possibles; la première voit en *ἐποίησεν* un verbe auxiliaire dont dépend *κατοικεῖν*, tandis que *ζητεῖν* (v.27) est un infinitif de but (*il les a fait habiter ... pour qu'ils cherchent*), la seconde fait de *κατοικεῖν* un infinitif de but comme

peut que reprendre le récit de la Création, en l'orientant maintenant du côté des hommes⁸³. Paul n'a pas besoin de préciser qui ou quoi est sous-entendu par le ἑνός⁸⁴: il s'agit vraisemblablement d'Adam, sinon de Noé (cf. Gn 10,32); cependant, rien ne sert de citer un nom à des auditeurs qui ne le connaissent pas⁸⁵. En lisant cette affirmation de l'apôtre, nous pensons à Gn 1-11, en particulier 1,28 et 11,8-9 (καὶ διέσπειρεν αὐτοὺς κύριος ἐκεῖθεν ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς).

Κατοικεῖν s'oppose au κατοικεῖν nié (car il limiterait son indépendance) de Dieu à la fin du v.24: les hommes, eux, ont besoin d'un séjour déterminé.

Dibelius discute le sens de πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων; il estime qu'il faut voir dans cette expression la pensée hellénistique des hommes en tant que somme des habitants de la terre, et non la vision vétéro-testamentaire de chaque peuple. Il conviendra de trancher en fonction de la position que l'on adoptera pour l'interprétation de la deuxième partie du verset.

ὄρισας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὄροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν : c'est la grande polémique parmi les commentateurs pour déterminer le sens à donner à cette participiale: «philosophique» ou «historique»? La difficulté vient du fait que l'on peut citer plusieurs passages bibliques où les mots-clés, καιροί et ὄροθεσία (ou plutôt ὄρια, car Paul commet un hapax dans la Bible), ont une signification prêtant argument à l'une ou l'autre thèse. L'interprétation dite «philosophique»⁸⁶ donne à καιροί le sens de "saisons" et à ὄροθεσία celui de "zones habitables", par opposition à des zones non-habitables. Elle se fonde d'une part sur la similitude avec 14,17 (καιροὺς καρποφόρους = "saisons fertiles") et Ps 74 (73),17 (σὺ ἐποίησας πάντα τὰ ὄρια τῆς γῆς * θέρος καὶ ἔαρ, σὺ ἐπλασας ἀνά: les limites de la terre et le cycle des saisons sont rapprochés l'un de l'autre), ainsi qu'avec Cicéron (*Tusc.* 1, 68) et Platon (*Leg.* 10, 886a), qui présentent la bonne ordonnance de l'univers comme une preuve de l'existence de Dieu, d'autre part sur l'idée que le discours est «tapissé» de pensées stoïciennes. Mais dans d'autres passages, καιροί désigne les "périodes historiques" que Dieu accorde à un peuple (cf. Dn 2,21, à comparer avec la vision du ch. 8 et Lc 21,24 où ce mot est mis en rapport avec les nations; citons aussi Ac 1,7); cette vision dite «historique»⁸⁷ n'est pas totalement étrangère à l'hellénisme: *Though in its own distinctive style, ancient historiography was also concerned with the theme of historical epochs* (cf. *Dionysius Halic. 1. 2; Appian proem; Diodorus*)⁸⁸. De plus, ὄρια en Dt 32,8 s'applique aux frontières entre les peuples.

Pour trancher, il faut donc se préoccuper du contexte immédiat de notre verset. L'on constate alors que le sens de "zones habitables" par opposition à des zones non-habitables est fortement compromis par ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς, qui définit la terre entière comme lieu de séjour de l'homme. Un autre élément à prendre en considération est la référence explicite à Gn 1-11 dans la première partie du verset et même du discours, ce qui pousse à interpréter les termes en question à la lumière de la vision vétéro-testamentaire et historique, plutôt que dans un sens hellénistique et philosophique⁸⁹. Ainsi, πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων doit être compris comme signifiant "toute nation"⁹⁰.

82 Deux constructions sont possibles; la première voit en ἐποίησεν un verbe auxiliaire dont dépend κατοικεῖν, tandis que ζητεῖν (v.27) est un infinitif de but (il les a fait habiter ... pour qu'ils cherchent), la seconde fait de κατοικεῖν un infinitif de but comme ζητεῖν (il les a faits pour qu'ils habitent ... et cherchent). L'allusion présente ici au récit de la Création fait préférer la dernière solution à Conzelmann (p.142).

83 Haenchen, p.460. Cette vue est contestée par Pohlenz, p.84, sur la base notamment de Mc 7,37.

84 Certains manuscrits précisent αἵματος, considéré comme une glose secondaire (cf. Conzelmann, p.142).

85 Külling, p.89, affirme : *Die Begründung der Aussagen des V 26 in der alttestamentlichen Urgeschichte sowie das Subjekt von ποιησεν schliessen einen Hinweis des εἰς ἑνός auf heidnische Schöpfungsmythen über den Ursprung der Menschheit aus. Auf die wird hier so wenig angespielt wie in V 24 auf heidnische Kosmogonien.*

86 Cette thèse est adoptée par Dibelius, pp.31-35, qui fonde son choix entre autres sur l'idée que le discours dans son ensemble présente des pensées stoïciennes et cherche à prouver l'existence de Dieu par la nature. Il est suivi par Haenchen, p.461 et Schmithals, p.162, notamment.

87 Pohlenz, pp.85-87, défend avec force cette interprétation, à laquelle se rallient Gärtner et Külling.

88 Conzelmann, p.143.

89 Külling, pp.90-104, examine les diverses interprétations et conclut: *Lukas will also mit der Verwendung dieses Ausdrucks (sc. ὄροθεσία) die durch göttlichen Beschluss festgesetzten Grenzen innerhalb der Menschheit betonen. Dies bedeutet zugleich eine Beschränkung der nationalen Macht der einzelnen Völker, und zwar sowohl gegenüber Gott, dessen*

v.27:

ζητεῖν τὸν θεόν. εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὔροιεν : tel est le deuxième⁹¹ devoir que la divinité attribue à l'homme, ou plus exactement aux peuples. Ce demi-verset occupe la place centrale du discours si l'on considère la construction en chiasme de celui-ci⁹². Quelle est donc cette recherche de Dieu? Le binôme «chercher-trouver» est commun à l'A.T.⁹³ et à la philosophie grecque. Le concept «rechercher Dieu» n'est pas présent dans l'histoire des origines, mais il l'est dans les *Psaumes*, les écrits prophétiques et les *Chroniques*, où il désigne *eigentlich die Befragung oder Erforschung des göttlichen Willens*⁹⁴. En effet, le destin de l'homme dépend de Yahvé, et une telle démarche reflète la confiance en Sa sagesse, Sa sollicitude et Son secours (cf. *Ps* 9,11; 21,26.27; 33,5 etc.). *Ζητεῖν τὸν θεὸν erweist sich also als ein unauslöschlicher Grundzug des alttestamentlichen Glaubens*⁹⁵. Le peuple d'Israël est souvent l'auteur de cette recherche, qui entraîne un certain comportement moral (cf. *Ps* 14 (13),1-3 = *Rm* 9,10-12), mais il n'en détient pas l'apanage: les autres peuples aussi *viendront chercher l'Eternel des armées à Jérusalem* (cf. *Za* 8,22). Dans les *Actes*, cette ouverture aux païens est mise en parallèle avec l'annonce de l'Evangile (cf. 15,13-18 qui cite *Am* 9,11-12). Le lien avec *εὐρίσκειν* se trouve dans 12 passages au total dans la LXX (dont *Dt* 4,29 et *Jr* 29,13). En revanche, Paul innove en y ajoutant la notion de tâtonner (*ψηλαφᾶν*), mais il n'est pas le seul écrivain néo-testamentaire à faire intervenir cette notion dans la connaissance de Dieu (cf. *1Jn* 1,1). L'optatif renforce l'idée, présente en *Am* 8,12 et *Es* 65,1, que «trouver» ne va pas de soi. La preuve en est que les auditeurs de l'apôtre sont encore dans l'ignorance (v.23)!

Peut-on trouver des liens plus fermes avec la philosophie grecque? Dibelius l'affirme en disant, sans en apporter de démonstration convaincante, que la recherche dont il est question ici n'est pas une affaire de volonté comme dans l'A.T., mais d'intelligence, et qu'il s'agit non pas de se confier en Dieu et se soumettre à Lui, mais de reconnaître son essence à partir de la connaissance du monde⁹⁶; le fait que le judaïsme hellénisé (*Sg* 13,6 et *PHIL. de Spec. leg.* 1, 32) parle d'une recherche intellectuelle (tout comme dans *XEN. Mem.* 1, 1, 15) ne signifie pas que Paul l'entende ainsi.

καὶ γὰρ οὐ μακρὸν ἀπὸ ἐνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα : Hommel⁹⁷ pense que *das Ganze* (i.e. v.27) *im umfassenden Sinn auf poseidonianischen Boden gewachsen ist*, car la raison fournie ici par l'apôtre est similaire à *D.CHR.* 12, 28⁹⁸, et il conclut à une connection littéraire entre Luc et Posidonius, peut-être par l'intermédiaire d'un Juif hellénistique⁹⁹. Lake-Cadbury estiment quant à eux très séduisante l'hypothèse selon laquelle *the phrase was a current philosophic commonplace*¹⁰⁰. L'on peut citer aussi Sénèque *Ep.* 41, 1: *prope est a te deus, tecum est, intus est.*

Entscheidung sie unterworfen sind, als auch innerhalb ihrer gegenseitigen Beziehungen.; Conzelmann, pp.142-144, fait de même pour dire finalement, peut-être avec raison: *The whole controversy, however, about whether the text is to be understood historically or philosophically perhaps expects too much from Acts. It assumes a degree of abstraction which corresponds neither to popular Greek tradition nor to the Jewish tradition, which is recognizable in the background.*

90 Notons, pour confirmer ce choix, que le christianisme garde encore partiellement l'idée de connaissance de Dieu par nation; cf. *Ac* 14,16; 10,34-35 (la notion d'un salut individuel et indépendant de l'origine ethnique n'est pas facile à accepter) et *Mt* 25,31-46 (jugement des nations).

91 deuxième, dans la mesure où l'on a considéré auparavant que *κατοικεῖν* était aussi un infinitif de but et exprimait donc le premier devoir de l'homme.

92 cf. O'Toole, p.187; *Des Places*, pp.354-5: *Laissons de côté l'exorde du v. 22 et la conclusion du v. 31. ... Les correspondances les plus frappantes portent sur les vv. 23 et 30 (ignorance et annonce), 24 et 29 (contre les temples et les idoles), 25b et 28a (vie en Dieu).*

93 Dans le N.T., *ζητεῖν τὸν θεόν* se trouve uniquement ici, en *Rm* 3,11 et 10,20 (citations de l'A.T.), et en *He* 11,6.

94 Külling, p.104.

95 Külling, p.106.

96 Dibelius, p.34. E.Norden, pp.16-7, juge quant à lui que nous avons là un concept typiquement stoïcien, qui identifie Dieu et le monde, avec un Dieu immanent. Cependant, la mention de la résurrection de Jésus montre bien que telle n'est pas la pensée de Paul (cf. Külling, p.112).

97 Hommel, p.169.

98 *D.CHR.* 12, 28: *ἄτε γὰρ οὐ μακρὸν οὐδ' ἕξω τοῦ θεοῦ δικαιοκισμένοι καθ' αὐτούς, ἀλλ' ἐν αὐτοῖς μέσῳ πεφυκότες μᾶλλον δὲ συμπεφυκότες ἐκεῖνοι ... οὐκ ἐδύναντο μέχρι πλείονος ἀσύνετοι μένειν.*

99 Hommel, p.170.

100 Lake-Cadbury, p.217.

S'il faut admettre que la notion de proximité de Dieu était connue dans la philosophie du 1er siècle p.Chr., et probablement avant, il convient également de se demander si Paul n'a pas pu la tirer de l'A.T.: μακρὰν y exprime l'éloignement de Dieu (et du salut) qui caractérise les païens, mais aussi l'homme en général (y.c. les Israélites: Jr 2,5 et Ps 119 ((118)),155), lorsqu'il n'obéit pas à Ses commandements, et ἐγγύς Sa proximité de ceux qui ont le coeur brisé, qui Le craignent ou L'invoquent¹⁰¹. Es 55,6 lie même la recherche de Dieu à Sa proximité, comme c'est le cas ici (Ζητήσατε τὸν θεὸν καὶ ἐν τῷ εὕρισκειν αὐτὸν ἐπικαλέσασθε ἥνίκα δ'ἂν ἐγγίζη ὑμῖν¹⁰²) et à un changement de comportement du méchant.

Le parallèle me semble assez proche ici pour ne pas exclure une origine vétéro-testamentaire de la pensée exprimée en Actes 17¹⁰³. Ce d'autant plus que l'argumentation paulinienne vise à définir le comportement de l'homme vis-à-vis de Dieu (vv.29-30) et non à prouver Son existence (comme l'affirme Dibelius).

v.28:

ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν : une discussion¹⁰⁴ est en cours pour savoir si ces mots sont une citation d'Epiménide le Crétois contenant un jeu de mots sur le nom de Zeus: celui-ci ne peut pas être mort puisque son nom signifie "vivre" et que la vie des hommes dépend de lui. Quoi qu'il en soit de cette question, il importe pour nous de déterminer si cette triade a un sens panthéistique et stoïcien, et si elle exprime bien la parenté de l'homme avec Dieu¹⁰⁵, qui est une idée courante dans la poésie et la philosophie hellénistiques. Citons à ce propos les parallèles avec le contemporain Dion Chrysostome 12, 28 (cf. ci-dessus) qui fait intervenir la même construction que Paul, Lucain 9, 580¹⁰⁶, et la source ultime de la tradition stoïcienne selon Conzelmann (p.144), Platon *Tim.* 37c¹⁰⁷. *Γένεσις, κίνησις und μεταβολή sind für Plato grundlegende Bestimmungen des gewordenen, gegenwärtigen und zukünftigen lebendigen Seins, wodurch die enge Verbindung von ζῶν, κινεῖσθαι und εἶναι deutlich sichtbar wird*¹⁰⁸.

L'apôtre a donc très probablement emprunté cette triade à la philosophie grecque, mais ne l'emploie pas forcément dans un sens panthéistique. Ἐν suivi du datif peut exprimer l'idée de dépendance par rapport à quelqu'un¹⁰⁹, et dans le contexte d'un discours qui a affirmé la notion juive de Création (ζῶμεν reprend διδοὺς ζωὴν du v.25), il semble logique de l'entendre ainsi. Ce d'autant plus que la notion stoïcienne d'immanence signifie que la divinité vit dans les hommes, et non le contraire.

ὥς καὶ πινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν : l'on admet généralement que πινες reflète un souci d'éviter la pédanterie et désigne donc indirectement le poète alexandrin Aratos (*Phénomènes* 5a, oeuvre « en vogue » puisque traduite par Cicéron et César)¹¹⁰. La citation

¹⁰¹cf. Ps 34 (33),19; 85 (84),10; 145 (144),18. Dt 4,7 en fait même une qualité permanente de Yahvé, qui lui est particulière.

¹⁰²La LXX découpe le verset différemment du texte massorétique, pour lequel *chercher* et *invoker* sont deux verbes parallèles ayant chacun un complément de temps (respectivement *pendant qu'il se trouve* et *tandis qu'il est près*). La version grecque rattache le deuxième complément (*tandis qu'il est près*) au verset suivant et au changement de comportement.

¹⁰³Külling, pp.116-7, discerne une intention délibérée dans l'emploi de la litote οὐ μακρὰν en lieu et place de ἐγγύς. *Ἐγγύς als gegenteiliger Ausdruck von μακρὰν wäre an dieser Stelle irreführend, weil es den heidnischen Menschen in jene unmittelbare Beziehung zu Gott setzen würde, die bis zur Verkündigung des Evangeliums vorläufig nur Israel zukommt. Μακρὰν wäre ebenfalls unzutreffend, weil es jegliche Verbindung zwischen Gott und den Menschen ausschliesst. Die Areopagrede gebraucht darum die Formulierung οὐ μακρὰν, um die Anwesenheit Gottes bei jedem einzelnen -auch dem heidnischen- Menschen hervorzuheben, ohne dass daraus eine verbindliche Verpflichtung abgeleitet werden kann.*

¹⁰⁴cf. Lake-Cadbury, pp.215-6 et 217; Pohlenz, pp.101-104 et Delebecque, pp.237-8.

¹⁰⁵Comme l'affirme Haenchen, p.462.

¹⁰⁶LUC. 9, 580: *Iuppiter est, quodcumque uides, quodcumque moueris.*

¹⁰⁷Platon *Tim.* 37c: *ὥς δὲ κινήθην αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν αἰδίων θεῶν γεγονός ἄγαλμα ὃ γεννήσας πατήρ, ἤγάσθη.*

¹⁰⁸Külling, p.121. Voir aussi les pp.119-130 pour un examen complet de la proposition: l'auteur y voit une indication de la manière dont la présence divine s'est manifestée auprès des païens que sont les Grecs.

¹⁰⁹cf. SOPH. *O.R.* 314 (ἐν σοὶ γὰρ ἐσμεν) et EUR. *Alc.* 278 (ἐν σοὶ δ'ἔσμεν καὶ ζῆν καὶ μῆ) notamment. Ce serait aussi le sens de la proposition chez Epiménide.

¹¹⁰Lake-Cadbury, p.218, sont d'un avis contraire et pensent que l'incise se rapporte aussi à la phrase précédente (citation du poète Epiménide selon eux), ou qu'Aratos et Cléanthe sont ainsi désignés.

stoïcienne¹¹¹ a pour fonction de justifier ce qui vient d'être dit; elle remplit donc le rôle qu'occupent les citations bibliques dans les autres discours des Actes (cf. 2,14-36).

A première vue, ce demi-vers semble faire allusion au fait que l'homme a été créé à l'image de Dieu (Gn 1,26-27), ce que Lc 3,23.38 traduit en termes de filiation (Ἰησοῦς ... ὡν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ ... τοῦ Ἀδάμ τοῦ θεοῦ). Mais l'on constate que d'une part, la Bible insiste sur la distance qu'il y a entre l'humanité et son Créateur (cf. Ez 28,1-9), d'autre part le mot γένος y désigne l'appartenance à une famille ou une race, l'origine communautaire d'un individu, et jamais la relation homme-Dieu. De plus, l'apôtre devait savoir que dans le texte originel τοῦ représentait Zeus¹¹². Veut-il donc dire que les Grecs s'adressent au même dieu que les Juifs? Embrasse-t-il les conceptions stoïciennes? Affirmer cela sortirait le texte de son contexte et le mettrait même en contradiction avec le reste du discours. Il est plus vraisemblable de penser que Paul, comme peut-être déjà en 28a et toutes les fois qu'il peut faire coïncider la pensée grecque et la théologie judéo-chrétienne, crédite ses auditeurs d'une certaine connaissance et compréhension de la divinité (sans forcément accepter leurs croyances comme vraies): *Sie haben den wahrhaftigen Gott mit ihrem selbsterfundenen Zeus verwechselt. Jedoch haben sie trotz dieses Irrtums Gott als den Ursprung ihres Lebens anerkennen müssen und damit bewiesen, dass sie nicht schlechterdings ohne Gott sind, sondern seit jeher angesichts seiner Gegenwart lebten*¹¹³. Le stratagème lui permet d'une part de se concilier la faveur de l'auditoire avant d'attaquer son comportement religieux (v.29), d'autre part de fournir une base irréfutable («vous le dites vous-mêmes!») à cette attaque.

L'on notera avec intérêt qu'Aristobule¹¹⁴ se réfère lui aussi au préluce des *Phénomènes*, avec l'intention d'interpréter l'histoire biblique de la Création. Paul avait donc un prédécesseur dans le monde juif hellénistique, et peut-être est-ce de lui qu'il tire la citation.

v.29:

γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ – τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον : le participe ὑπάρχοντες renvoie au v.24, où l'ὑπάρχων appliqué à Dieu créateur prépare l'indépendance qui le dispense d'habiter des temples; au début de 29, ὑπάρχοντες, appliqué aux hommes pour fonder leur dignité, devrait les soustraire à l'idolâtrie¹¹⁵. Après les temples (v.24) et le culte (v.25), c'est donc maintenant le troisième pan de la religion grecque qui est attaqué: les statues (qui sont d'un γένος bien inférieur aux hommes, leurs créateurs, et par conséquent à Dieu). Le motif est courant dans la LXX (cf. Ex 20,4-6; Dt 29,16-18; Ps 115 ((114)),3-8; Es 40,18-26; 44,6-20; Dn 5,23 etc.).

Külling¹¹⁶ affirme qu'est également visé le panthéisme, qui discerne la présence de la divinité dans la matière. On peut effectivement comprendre cela aussi, mais l'attaque est moins claire que contre l'idolâtrie.

vv.30-31: proclamation du salut.

v.30:

τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδῶν ὁ θεός, τὰ νῦν παραγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν : les mots οὖν, ἀγνοία et -αγγέλλειν nous renvoient au v.23, qui exprimait le but du discours; notons le changement de sujet: c'est Dieu qui parle pour annoncer la repentance, et non plus Paul pour annoncer Dieu. Un palier a donc été franchi; on quitte le ton de l'argumentation pour passer à celui de la proclamation: le dieu inconnu se fait maintenant connaître à tous et invite à

¹¹¹cf. Cléanthe (*Hymne à Zeus* 4): ἐκ σοῦ γὰρ γένος εἶσ'; D.CHR. 30, 26: ἀπὸ γὰρ τῶν θεῶν ἔφη τὸ τῶν ἀνθρώπων εἶναι γένος, οὐκ ἀπὸ Τιτάνων οὐδ'ἀπὸ Γιγάντων.

¹¹²Encore que cette interprétation soit discutée par une scholie: il pouvait aussi s'agir de "l'air"; cf. *Commentaria in Aratum reliquiae*, ed. E.Maass, 1958 (2), 1898 (1) p.336.

¹¹³Külling, p.133.

¹¹⁴Aristobule, in EUS. *Praep.ev.* 13, 12, 3ss.

¹¹⁵Des Places, p.355.

¹¹⁶Külling, p.139.

passer de l'ἀγνοια à la μετάνοια (avec un jeu étymologique), c'est-à dire *ein nachträgliches und wiederholtes Erkennen, das möglicherweise einen irrtümlichen Erkenntnisakt korrigiert*¹¹⁷. Ce concept, dans la philosophie stoïcienne, est un πάθος¹¹⁸; Paul introduit donc un premier élément repoussant pour ses auditeurs.

v.31:

καθότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ἣι μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ. ἐν ἀνδρὶ οἷ ὥρισεν : le verset précédent signalait deux étapes dans l'attitude divine (laisser l'homme à son ignorance, puis τὰ νῦν l'appeler à se repentir), voici maintenant la troisième: le jugement. Le N.T. parle abondamment de l'ἡμέρα κρίσεως (cf. Mt 10,15 etc.), reprenant ainsi l'ἡμέρα τοῦ κυρίου vétéro-testamentaire (Ez 30,3 etc.) où l'Eternel manifestera Sa puissance et Sa souveraineté. Κρινεῖ τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ des Ps 9,9; 96 (95),13 et 98 (97),9 est même directement cité ici.

πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν : la résurrection de Jésus (dont le nom n'est pas mentionné car probablement inconnu des auditeurs) est toujours présente dans les discours missionnaires, et Paul en particulier en fait le centre de la foi chrétienne (cf. 1Co 15,12-18; Rm 4,24-25). Cette annonce met un terme à la connaissance de Dieu par la nature, telle que les Athéniens ont pu la pratiquer jusqu'ici.

Dibelius¹¹⁹ relève que πίστις a ici le sens, étranger par ailleurs au N.T., de "preuve, attestation". Peut-on penser à un jeu de mots de l'auteur, puisque Dieu est également le dispensateur de la foi? Quoi qu'il en soit, nous avons là une belle allitération en π, renforcée par un σ en milieu et un ν en fin de mots.

vv.32-34:

Les réactions des Athéniens à la notion de résurrection sont les mêmes qu'au v.18¹²⁰. C'est que les Grecs croient peut-être à l'immortalité de l'âme, mais pas à la résurrection des corps¹²¹. Ainsi, le discours tenu par l'apôtre, interrompu probablement au moment où il allait parler plus en détail de Jésus-Christ, n'obtient pas beaucoup plus de résultat que ses entretiens sur l'agora.

Luc ne laisse néanmoins pas le lecteur sur une désagréable impression d'échec. La mention de Denys l'Aréopagite¹²² parmi les premiers convertis, outre le fait qu'elle confirme la thèse d'une comparution de Paul devant le Conseil du même nom, contient peut-être une pointe de triomphe.

Conclusion: La péricope étudiée, et le discours en particulier, témoignent d'une unité que viennent souligner les allitérations en π (vv.26. 30. 31) et les renvois lexicaux internes¹²³. Ce me semble être un argument important pour ne pas y voir une prédication stoïcienne de révélation naturelle¹²⁴, point de vue qui fractionne le discours, mais une prédication chrétienne: l'apôtre, pour pouvoir annoncer le dieu inconnu qui lui sert de point de départ, y fait table rase des conceptions religieuses grecques (vv.24.25.29) en s'appuyant sur une argumentation logique (25b-29a) et tirant de l'A.T. des concepts familiers aux auditeurs, qu'il hellénise parfois, recourant à des motifs de philosophie grecque lorsque

¹¹⁷Külling, p.148.

¹¹⁸cf. Areios Didymos in STOB. *eccl.* 113, 5ss.

¹¹⁹Dibelius, p.54.

¹²⁰Haenchen, p.464, relève qu'à nouveau les deux groupes réagissent différemment: les épiciéniens par la raillerie, les stoïciens par l'ajournement de l'entretien.

¹²¹cf. ESCHL. *Eum.* 647s.: ἀνδρὸς δ'ἐπειδὴν αἴμ' ἀνασπάσῃ κόνις ἀπαξ θανόντος, οὔτις ἔστ' ἀνάστασις. Le judaïsme croit à la résurrection de la chair, cf. Dn 12,2 et Ez 37. Voir également l'article de Kilpatrick.

¹²²Il s'est vu attribuer des écrits du 5e siècle, et est mentionné par EUS. *H.E.* 3, 4, 11 et 4, 23, 3 comme évêque d'Athènes.

¹²³cf. O'Toole, p.187 (à propos de l'ensemble de la péricope), et Des Places, p.354 (à propos du discours).

¹²⁴Voir les arguments développés par Külling, pp.168-173.

ceux-ci sont compatibles avec (ou voisins de) sa théologie. Ce n'est qu'après cette démarche qu'il peut annoncer le Dieu chrétien et son oeuvre de salut et jugement (vv.30-1).

Notons enfin que le christianisme naissant pouvait se référer au judaïsme hellénistique, fertile en comparaisons avec la philosophie grecque (cf. Philon d'Alexandrie, Aristobule), et était tributaire de la traduction des concepts hébraïques (traduction faite sous une forme telle que leur interprétation pouvait prêter à confusion)¹²⁵. A.D. Nock note justement que *le missionnaire chrétien était tenu de parler le langage de son époque et que ce langage faisait usage d'allusions à des faits religieux qui étaient plus ou moins vivants, de sorte qu'un auditeur un peu distrait pouvait penser que cet enseignement nouveau ne différait pas tellement dans son essence des autres religions de son temps*¹²⁶. L'utilisation d'un certain terme n'implique donc pas forcément l'acceptation de son sens dans la pensée grecque.

¹²⁵cf. Toussaint, p.302: *Quand la Bible elle-même voulut parler grec, elle dut recourir au vocabulaire religieux du monde païen; il n'y en avait pas d'autre.*

¹²⁶Nock, p.62.

2.3 DISCUSSION : LUC FAIT-IL ALLUSION DANS LES ACTES A L'HISTOIRE DE SOCRATE?

Nous avons vu qu'une référence à la réponse de Socrate à ses accusateurs était très probable en Ac 4 et 5. Une telle allusion présuppose cependant chez l'auteur et ses lecteurs une bonne connaissance de la littérature grecque; en avons-nous d'autres indices?

E.Plümacher établit dans son étude un relevé des moyens employés par les premiers écrivains chrétiens, et en particulier Luc, pour se rapprocher de la «grande» littérature du monde hellénistique; il s'agit, dans le cas des Actes, notamment des éléments suivants:

- le recours à un prologue, usage bien attesté chez les historiens antiques (THC., HDT. p.ex.), dans une formulation proche de POL. 2, 1, 1s. et DS. 2, 1. L'auteur pourrait montrer ainsi qu'il veut s'adresser aussi à des lecteurs, chrétiens ou non, ayant l'habitude de découvrir de tels passages en tête des livres de leur choix.
- la mention de lettres (cf. 15,23ss. et 23,26ss.), à l'instar de l'historiographie et du roman (DH., CHARIT.).
- la retranscription en style direct de discours tenus par les protagonistes de l'action (295 vv., soit environ un quart du livre!), à la manière de THC..
- l'insistance sur le récit de tempête (Ac 27), thème très prisé des romans.

Ces quelques exemples témoignent d'une volonté d'adaptation formelle aux goûts du public cultivé de l'époque et permettent de supposer chez Luc une bonne connaissance de la littérature hellénistique (et par conséquent aussi de l'histoire de Socrate).

Il convient maintenant d'examiner plus attentivement que cela n'a été fait dans le commentaire les passages concernés d'Ac 17:

- Ἐν δὲ ταῖς Ἀθήναις (v.16): c'est assurément cette précision qui a mis les chercheurs sur la voie. En effet, l'essentiel de la vie et du «ministère» de Socrate se sont déroulés dans cette ville.
- διελέγχο (v.17): l'on pense ici à Ap. 19d, où le philosophe emploie par deux fois ce terme pour décrire son activité. Le parallèle est bien sûr séduisant, mais nous ne devons pas négliger le fait que le verbe n'est pas à l'usage exclusif du personnage: cf. PLUT. Cic. 24, 5 à propos d'un péripatéticien. En outre, le mot n'est pas rare chez Luc (cf. Ac 17,2 et 18,4).
- ἐν τῇ ἀγορᾷ (v.17): c'est un lieu reconnu de l'activité socratique (cf. PLAT. Ap. 17c; D.CHR. 59, 557c; DL. 2, 21 etc.), mais c'est aussi l'endroit par excellence où les Athéniens se rencontrent et se réunissent, et sa mention ici, de ce point de vue, n'a rien d'extraordinaire.
- πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντας (v.17): Ap. 30a est légèrement différent (ὅτι ἂν ἐντυγχάνω) mais utilise un verbe de même racine.
- ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγελεῦς εἶναι (v.18) ... ξενίζοντα γὰρ τινα εἰσφέρεις (v.20): Selon Schmithals, l'allusion était évidente, même pour un lecteur peu cultivé¹²⁷: ces remarques, formulées par des Athéniens, rappellent l'accusation portée contre Socrate quelque 450 ans auparavant (cf. PLAT. Ap. 24b: Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὐς ἢ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινὰ et XEN. Mem. 1, 1, 1: ἀδικεῖ Σωκράτης οὐς μὲν ἢ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων) dans la même cité. Cependant, notons que l'accusation de corruption de la jeunesse n'a plus cours, et que le contexte est légèrement différent, en ce sens que le danger est moins important pour l'apôtre que pour le philosophe.* D'autre part, ξένος / ξενίζων remplacent ἕτερος et καινός (qui apparaît néanmoins au v.19) et les références sont dispersées dans trois versets. En outre, Luc

¹²⁷Schmithals, p.159: Diese Vermutung, in Athen geäußert, kann auch ein nur wenig gebildeter Leser zur Zeit des Lukas nur als Anspielung auf Sokrates verstehen.

* En revenant à la mention de Socrate... - 23 - ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγελεῦς εἶναι, ξενίζοντα γὰρ τινα εἰσφέρεις à l'accusation, qui visait Socrate, de corrompre les jeunes de la cité. Le lieu incriminé est ici et pas les Athéniens!

ne retranscrit que *δαιμόνια*, pour un *hapax legomenon* dans les *Actes* (alors qu'on le trouve dans l'évangile, cf. *Lc 8,30*), dans le sens, non-usité ailleurs dans la Bible, de "divinités" (PLAT. *Ap.* 27d), et *εἰσφέρειν*. Mais l'accusation d'impiété n'a pas été l'apanage de Socrate: Anaxagore et Protagoras (cf. DL. 2, 12 et 9, 51s.), Chrysis (CIC. *Nat.* 1, 15, 39) et une prêtresse (JOS. *C.Ap.* 2, 37) en ont également fait les frais; cependant, dans leur cas, le parallèle est moins frappant. L'on peut encore signaler les *Bacchantes* d'Euripide, où la formulation et la situation présentent davantage de similitudes (puisque Dionysos veut introduire son culte et est en butte à l'opposition de Penthée): *τόνδ' αὖ θέλεις τὸν δαίμον ἀνθρώποισιν εἰσφέρων νέον* (255s.) et *τοὺς λόγους γὰρ εἰσφέρεις καινοὺς αἰεὶ* (650). A cause de Plutarque¹²⁸ qui, utilisant une formulation très proche des *Actes*, écrit: *καὶ Σωκράτης μὲν ξένα παρεισάγων δαιμόνια δίκην τοῖς Ἀθήνησιν ὠφλίσκανε συκοφάνταις*, et à cause de l'usage particulier de *δαιμόνια* (et non *δαίμων* comme dans les *Bacch.*), je pencherais néanmoins de préférence pour une influence de l'histoire de Socrate.

- *ἄνδρες Ἀθηναῖοι* (v.22): même si Socrate (*Ap.* 17a) s'adresse ainsi à ces auditeurs, l'indice me semble très faible, car le tour est commun aux divers orateurs helléniques (cf. XEN. *An.* 1, 4, 14; DEM. *Oi.1*, 1 etc.), repris par les livres originellement en grec de la LXX (*1Esdr* 3,18; 4,14.34), et courant dans les *Actes* (cf. 2,14; 3,12; 5,35 etc.).

Divers éléments rappellent donc le philosophe grec, mais si on les considère isolément, l'allusion paraît douteuse. En revanche, elle semble probable lorsqu'on les ajoute l'un à l'autre.

Comment les écrivains chrétiens postérieurs ont-ils ressenti ce passage? Aucun n'a mis explicitement en parallèle Socrate et Paul, mais deux d'entre eux se sont peut-être inspirés d'Ac 17:

JUSTIN *Ap.2*, 10, 5s. (... *Σωκράτης τὰ αὐτὰ ἡμῖν ἐνεκλήθη· καὶ γὰρ ἔφασαν αὐτὸν καινὰ δαιμόνια εἰσφέρειν, καὶ οὐς ἡ πόλις νομίζει θεοὺς μὴ ἡγεῖσθαι αὐτόν. Ὁ δὲ ... πρὸς θεοῦ δὲ τοῦ ἀγνώστου αὐτοῖς διὰ λόγου ζητήσεως ἐπίγνωσιν προὔτρέπετο ...*) lie Socrate, les chrétiens, l'accusation similaire portée contre eux, et l'annonce du dieu inconnu, soit les éléments relevés dans Ac 17.

ORIG. *C.Cels.* 4, 67 (... *δῆλον ὅτι ἀνάγκη αἰεὶ Σωκράτη μὲν φιλοσοφήσειν καὶ κατηγορηθῆσθαι ἐπὶ καινοῖς δαιμονίοις καὶ τῇ τῶν νέων διαφθορᾷ, ... καὶ τὴν ἐν Αρείῳ πάγῳ βουλήν καταψηφίσσασθαι αὐτοῦ τὸν διὰ τοῦ κωνείου θάνατον*) croit que Socrate a comparu devant le même tribunal que Paul, alors qu'il a été jugé par les Héliastes. Il réitère son erreur en 5, 20.21.

Ces témoignages nous montrent que, même s'il n'est pas certain que les auteurs postérieurs aient vu dans la formulation d'Ac 17 une allusion à l'histoire de Socrate, ce texte a autorisé, par son contenu, un rapprochement entre l'apôtre et lui.

En conclusion, il me semble raisonnable de penser que l'auteur le plus helléniste du christianisme primitif ait pu faire une allusion délibérée à Socrate. En effet, il recourt à plusieurs lieux communs dans cette péricope (l'abondance de temples et d'idoles, la curiosité des Athéniens, la mention des écoles philosophiques, de l'agora et de l'Aréopage); il mentionne pour la première fois une méthode d'approche des païens similaire à celle du philosophe, dans la cité de ce dernier; les accusations ou reproches formulés sont semblables, avec en sus un hapax du point de vue sémantique dans le N.T.; de plus, la situation d'Ac 17 est parallèle à celle d'Ac 4s. (des apôtres comparaissent devant une autorité en matière de religion), et dans les deux cas cette allusion est discernable; enfin, même si la littérature juive ou grecque présente d'autres points de comparaison, ils ne sont pas aussi proches que ceux de l'histoire de Socrate.

¹²⁸PLUT. *M.* 328d. Cette formulation est peut-être révélatrice d'une tradition parallèle à l'*Apologie* et aux *Mémorables*.

3 CONCLUSION : QUELLE(S) INTENTION(S) DERRIERE LES ALLUSIONS A SOCRATE ?

Si Luc, comme nous l'avons jugé probable, fait bien allusion en Ac 4-5 et 17 à l'histoire de Socrate, nous devons admettre que c'est dans un but précis.

E.Plümacher¹²⁹ propose une hypothèse séduisante: il relève tout d'abord que l'auteur, doté d'une bonne connaissance de la littérature grecque, s'attache à en introduire des éléments dans son oeuvre (cf. ch.2.3). Il note aussi l'insistance portée sur le «communisme» de l'Eglise primitive (cf. 2,44s.; 4,32), soit sur un domaine auquel ses lecteurs devaient être sensibles. En effet, certains aspiraient à cet idéal, comme en témoignent entre autres EUR. *Andr.* 376, PLAT. *Rsp.* 3,416d; 5, 457cd.462c; *Leg.* 5, 739bcd et ARSTT. *Nic.* 9, 8, 1168b. Le but de Luc serait donc *zu zeigen, dass etwas, was bei den Griechen als ein Charakteristikum des goldenen Zeitalters oder philosophischer Utopie galt, die Urzeit auch der christlichen Kirche gekennzeichnet hatte*¹³⁰.

De même, les deux passages où des apôtres, comparaisant devant une instance en matière de religion, sont décrits avec des traits socratiques, font des chefs de l'Eglise primitive des imitateurs (*Nachahmer* p.18) d'un des plus célèbres philosophes grecs. *Pl ist hier unter den Händen des Lk ganz offensichtlich zu einem zweiten Sokrates geworden, und mit dieser Parallelisierung ... erhebt Lk ... den unüberhörbaren Anspruch auf prinzipielle Gleichrangigkeit von Christentum und griechischer Bildungswelt*¹³¹.

Sans aller forcément jusqu'à faire des apôtres des successeurs (et donc des remplaçants) du philosophe, l'auteur néo-testamentaire désirait probablement présenter le christianisme comme un facteur important dans le monde et la culture hellénistiques, un élément de poids et non une quantité négligeable. Les moyens dont il disposait étaient d'une part l'usage de procédés classiques de la littérature, d'autre part la présentation des chefs et fondateurs du christianisme sous un jour propre à leur susciter le respect des lecteurs érudits.

¹²⁹Il est le seul à proposer une solution globale. Haenchen voit dans l'utilisation de motifs socratiques un moyen de se faire mieux comprendre des lecteurs (p.179 note 1) ou, en Ac 17, de mettre un peu de suspens dans la narration: Paul paraît en danger, on ne respire qu'à la fin, lorsqu'il s'en va sain et sauf (p.465); Schmithals, p.50, discerne en Ac 5,29 un conseil de Luc aux chrétiens lorsqu'ils comparaissent devant des tribunaux à cause de leur foi: *Die Christen zur Zeit des Lukas sollen also an ihre Richter appellieren, an ihnen jenes offenkundige Unrecht nicht zu wiederholen, das die Athener zu ihrer Schande Sokrates zufügten.*

¹³⁰Plümacher, p.18.

¹³¹Plümacher, p.19.

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE :

Edition:

Novum Testamentum Graece, post Eb. & Er.Nestle ed. B. & K.Aland, J.Karavidopoulos, C.M.Martini, B.M.Metzger, Stuttgart 1993 (27e éd. rév.), 1898 (1).

Commentaires:

BAUERNFEIND Otto, *Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 22) ed. V.Metelmann, Tübingen 1980.

CONZELMANN Hans, *Acts of the Apostles* (Handbuch zum Neuen Testament 7), Philadelphia 1987 (trad. J.Limburg, A.T.Kraabel, D.H.Juel, *die Apostelgeschichte*, 2e éd. amél. 1972, 1ère éd. Tübingen 1963).

HAENCHEN Ernst, *Die Apostelgeschichte* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Göttingen 1961 (13e éd. rev. et compl.), 1835 (1ère éd. de H.A.W.Meyer).

KUELLING Heinz, *Geoffenbartes Geheimnis: eine Auslegung von Apostelgeschichte 17,16-34* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 79), Zürich 1993.

LAKE Kirsopp-CADBURY Henry J., *The Beginnings of Christianity IV* (part I The Acts of the Apostles, ed. F.J.J.Jackson & K.Lake), Ann Arbor 1979.

PESCH Rudolf, *Die Apostelgeschichte I & II* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament), Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn 1986.

PREUSCHEN Erwin, *Die Apostelgeschichte* (Handbuch zum Neuen Testament, 4), Tübingen 1912.

ROLOFF Jürgen, *Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt* (Das Neue Testament Deutsch, 5), Göttingen 1981 (17), 1963 (1).

SCHNEIDER Gerhard, *Die Apostelgeschichte I & II* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 5,1-2), Freiburg i.B.-Basel-Wien 1980 (vol.I), 1982(vol.II).

SCHMITHALS Walter, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (Zürcher Bibelkommentare: Neues Testament 3,2), Zürich 1982.

WETTSTEIN¹³² Johann Jakob, *Η καινη Διαθηκη. Novum Testamentum Graecum II*, Amsterdam 1752.

Etudes et articles:

BENZ Ernst, "Christus und Sokrates in der alten Kirche (Ein Beitrag zum altkirchlichen Verständnis des Märtyrers und des Martyriums)", *ZNTW* 43 (1950/51), 195-224.

BETZ H.Dieter, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner "Apologie" 2 Korinther 10-13*, Tübingen 1972.

DELEBECQUE Edouard, "Les deux versions du discours de Saint Paul à l'Aréopage (Actes des Apôtres 17,22-31)", *LEC* 52 (1984), 233-250.

¹³²On le trouve aussi écrit: Wetstein.

DES PLACES Edouard, "Le monde grec en face du message chrétien. Le discours à l'Aréopage et ses résonances", in *La Religion Grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris 1969, 329-361.

DIBELIUS Martin, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, ed. H.Greeven, Göttingen 1957 (3), 1951 (1).

DUPONT Jacques, "Le discours à l'Aréopage (Ac 17,22-31) lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme", *Biblica* 60 (1979), 530-546.

Idem, "Le discours à l'Aréopage", in *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1984, 380-423.

ELLIGER Winfried, "Die Rede des Apostels Paulus auf dem Areopag (Apg 17,16-34)", *AU* 25 (1982), 63-79.

DE FAYE Eugène, *Clément d'Alexandrie. Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle* (thèse), Paris 1898.

GAERTNER Bertil, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala 1955.

HANFMANN George M.A., "Socrates and Christ", *HSPH* 60 (1951), 205-233.

HOMMEL Hildebrecht, "Neue Forschungen zur Areopagrede Acta 17", *ZNTW* 46 (1955), 145-178.

VAN DER HORST Pieter W., "The Unknown God (Acts 17: 23)", in Van den Broek-Baarda-Mansfeld (ed.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln 1988, 19-42.

KILPATRICK George D., "The Acts of the Apostles XVII, 18", *ThZ* 42 (1986), 431-2.

NAUCK Wolfgang, "Die Tradition und Komposition der Areopagrede. Eine motivgeschichtliche Untersuchung", *ZTK* 53 (1956), 11-52.

NOCK A.D., *Christianisme et Hellénisme* (trad. par A.Belkind de *Early Gently Christianity and its Hellenistic Background*, New York 1964), Paris 1973.

NORDEN Eduard, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formen-Geschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin 1913.

O'NEILL J.C., *The theology of Acts in its historical setting*, London 1970 (2e éd. rev. et compl.), 1961 (1).

O'TOOLE Robert F., "Paul at Athens and Luke's notion of worship", *RBI* 89 (1982), 185-197.

OWEN H.P., "The scope of Natural Revelation in Romans I and Acts XVII", *NTS* 5 (1958-9), 133-143.

PLUEMACHER Eckard, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1972.

POHLENZ Max, "Paulus und die Stoa", *ZNTW* 42 (1949), 69-104.

SCHMID Wilhelm, "Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen und Areopagiten in Athen", *Philologus* 95 (1942-3), 79-120.

TOUSSAINT Constant, *L'hellénisme et l'Apôtre Paul* (thèse), Paris 1921.

ZELLER E., "Klassische Parallelen zu neutestamentlichen Stellen", *ZWTh* 10 (1867), 198-208.

Annexe: Actes 17,16-34

16 Ἐν δὲ ταῖς Ἀθήναις ἐκδεχομένου αὐτοῦ τοῦ Παύλου παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ θεωροῦντος κατείδωλον οὖσαν τὴν πόλιν. 17 διελέγετο μὲν οὖν ἐν τῇ συναγωγῇ τοῖς Ἰουδαίοις καὶ τοῖς σεβομένοις καὶ ἓν τῇ ἀγορᾷ κατὰ πᾶσαν ἡμέραν πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντας. 18 τινὲς δὲ καὶ τῶν Ἐπικουρείων καὶ Στοϊκῶν φιλοσόφων συνέβαλλον αὐτῷ, καὶ τινες ἔλεγον· τί ἂν θέλοι ὁ σπερμολόγος οὗτος λέγειν; οἱ δὲ ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεύς εἶναι, ὅτι τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο. 19 ἐπιλαβόμενοι ἔτε αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον ἤγαγον λέγοντες· δυνάμεθα γινῶναι τίς ἢ καινὴ αὕτη ἢ ὑπὸ σοῦ ἑαλουμένη διδαχὴ; 20 ξενίζοντα γὰρ τίνα εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν· βουλόμεθα οὖν γινῶναι τίνα θέλει ταῦτα εἶναι. 21 Ἀθηναῖοι δὲ πάντες καὶ οἱ ἐπιδημούντες ἔξενοι εἰς οὐδὲν ἕτερον ἠδὲ καίρου ἢ λέγειν τι ἢ ἀκοῦειν οἱ καινότερον.

22 Σταθεὶς δὲ ὁ Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἄρειου πάγου εἶπε· ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ. 23 διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὗρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο Ἄγνωστω θεῷ.

ὁ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν. 24 ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ 25 οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσδεόμενος τινος, αὐτὸς διδούς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα. 26 ἐποίησέν τε ἐξ ἐνός τὸ πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ τῆς γῆς, ὁρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν 27 ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὗροιεν, καὶ γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἐνός ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα).

28 ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.

29 γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν χρυσοῦ ἢ ἀργύρου ἢ λίθου, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου, τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον. 30 τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεός, τὰ νῦν παραγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πάντα πανταχοῦ μετανοεῖν, 31 καθότι ἐστήσεν ἡμέραν ἐν ἣ ἡμέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, ἐν ἀνδρὶ ᾧ ἄρισεν, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. 32 Ἀκούσαντες δὲ ἀνάστασιν νεκρῶν οἱ μὲν ἐχλεύαζον, οἱ δὲ εἶπαν· ἀκουσομένθά σου περὶ τούτου καὶ πάλιν. 33 οὕτως ὁ Παῦλος ἐξῆλθεν ἐκ μέσου αὐτῶν. 34 τινὲς δὲ ἄνδρες κολληθέντες αὐτῷ ἐπίστευσαν, ἐν οἷς καὶ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης καὶ γυνὴ ὀνόματι Δάμαρις καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς.

• 16 αὐτοῦ κ* | αὐτοῦ του Π. D* sy^p | ἑ-ντι D Ψ 31 | τει κ A B E 33. 81. 323. (614). 945. 1175. 1739 al • 17 τοῖς D 614 pc sy^{hms} sa | ἑ-τυχοντας D*

18 ὁ D gig | ἑαυτοῖς φ⁷⁴ κ² A E 33.1739 31 vg sy^p bo | τει κ* B D L P Ψ 6. 36. 453. 1175 al sy^h sa • 19 μετὰ δε ἡμερας τινος επιλ. αυ. ηγ. αυτον επι A. παγ. πυνθανομενοι και D⁽¹⁾ (614 pc sy^h) | ἑ δε B Ψ 33. 36. 81. 453. 1241 al | - E | τει κ A 1739 31 | ὁ B D pc | ἑ καταγγελομ- D sy^p | λεγομ- E 81 • 20 ῥηματα εισφ. E | -ρει κ* (Ψ) pc | φερεις ρηματα D co | ἑ τι αν θελοι D E 31 | τει φ⁷⁴ κ A B Ψ 33. 36. 81. 945. 1175. 1739 al • 21 εἰς αὐτοὺς D | ἑ και E Ψ 33. 1739 31 sy^p bo | τει φ⁷⁴ κ A B D 81. 104 pc lat sy^h sa | ὁ D E 33. 1739 31 | τει φ⁷⁴ κ A B Ψ 104 pc sy • 22 ὁ κ A B 326 pc | τει φ⁷⁴ D E Ψ 33. 1739 31 • 23 διςτορων D*; (C1)^m | ἑ ην γεγραμμενον D | ὄν ... τουτον κ² A^c E Ψ 33. 1739 31 sy; C1 | τει φ⁷⁴ κ* A* B D (81). 1175 pc lat; Or • 25 ὅτι ουτος ο δους D⁽²⁾ • 26 ἁματος D E 31 gig sy; I¹ | στοματος Ψ | τει φ⁷⁴ κ A B 33. 81. 323. 1175. 1739 pc; vg co; C1 | ἑ παν το (-E) πρ-πον E Ψ 1739 31 | τει φ⁷⁴ κ A B D 33. 36. 81. 453. 1175 pc; C1 | ἑ προτετ- D* pc bo | τετ- 323. 945. 1739. 1891 pc | - I¹ | ἑ κατα οροθεσιαν D*; I¹ • 27 ἑ ζ. τ. κυριον E 31 | ζ. τ. θειον C1 | μαλιστα ζ. το θειον εστιν D (gig); (I¹) | τει φ⁷⁴ κ A B Ψ 33^{vid}. 36. 81. 614. 945. 1175. 1241. (1505). 1739 al vg sy co | ἑ -το D* (gig); I¹ | - C1 | ἑ ἡ φ⁷⁴ A D Ψ 36. 323. 453. 945. 1175. 1739. 1891 pc lat sam^{ss}; I¹ C1 | τει κ B E 33 31 bo | ἑ καιτοι φ⁷⁴ A E 945. 1891 pc; C1 | καιτοι γε κ 323. 1739 pc | τει B D Ψ 33 31; I¹ | ἑ ... υμων ... A* (Ψ) pc | ὄν αφ εν. εκ. ημ. D⁽²⁾; ὄν ... ημ. υπαρχων; I¹ ^{vid} .. ημας ... φ⁷⁴ B 049. 326. 614 pc | 2 / 3-6 I¹ | το καθ ημεραν ωσπερ και τον καθ τινες D (gig) • 29 ἑ -τω φ^{41.74} κ A E 104. 326 pc | ἑ -τω φ^{41.74} A E 33^{vid}. 36. 104. 453 pc | ὁ φ⁷⁴ • 30 ὁ φ⁷⁴ ^{vid} pc | ἑ ταυτης παριδ- D vg | ἑ απαγγ- κ* B | τει φ^{41.74} κ² A D E Ψ 1739 31 sy^h; I¹ Ath Cyr • 31 ὁ D; I¹ Spec | ἑ αν. ηησου D; I¹ | ἑ παρεσχειν (I) D gig • 34 ἑ κολληθησαν D* | ἑ τις D h | - B | ἑ ευσημων D | κ. γυν. τιμα ον. Δ. E

Abbréviations des revues :

- Philologus : Philologus: Zeitschrift für klassische Philologie. Berlin, Akademie-Verlag
- ThZ : Theologische Zeitschrift. Basel, Reinhardt
- ZNTW : Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Berlin, de Gruyter
- AU : Der Altsprachliche Unterricht: Arbeitshefte zu seiner wissenschaftlichen Begründung und praktischen Gestalt. Stuttgart, Klett
- ZTK : Zeitschrift für Theologie und Kirche
- ZWTh : Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie
- LEC : Les Etudes Classiques. Namur, Faculté N-D de la Paix
- RBi : Revue Biblique. Paris, Gabalda
- HSPH : Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, Mass., Harvard University Press
- RThPh : Revue de Théologie et de Philosophie. Lausanne, Ancienne Académie
- CQ : Classical Quarterly. Oxford, Oxford University Press
- Rec SR : Recherches de science religieuse. Paris, 15 rue Monsieur
- Biblica : Biblica: commentarii editi cura Pontificii Institutii Biblici. Roma

- 4 15 $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ = logos (discours / raison) $\chi\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\nu\omicron\varsigma$ = chrétien
 n. 5 Et ceux qui ont vécu avec le logos sont chrétiens, même s'ils furent considérés comme athées, comme chez les Grecs Socrate et Héraclite et leurs semblables.
- 5 10 Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes.
 11-12 Mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous.
 13 S'il est juste devant Dieu de vous obéir plutôt qu'à Dieu, jugez-en.
 19 'j'obéirai' par 'il faut obéir'
 22 le 'il faut'
 23 du 'mais'
 24 (mais j'obéirai)
 25 'au dieu' par 'à Dieu'
 26-29 le dieu
 30 de dieu
 32 'à vous' par 'à des hommes'
- 6 5 [Tite-Live] Nous vous honorons certes, Romains, et si vous le voulez, nous vous craignons même, mais nous respectons et craignons plus les dieux immortels.
 8-9 [Épictète 1,30,1] Lorsque tu vas vers l'un des supérieurs, souviens-toi qu'un autre aussi regarde d'en haut ce qui se passe et qu'il te faut lui plaire davantage qu'à celui-là (le supérieur).
 10 [3,1,37] Allons donc, obéissons au dieu, afin de ne pas être objets de sa colère.
 19 [Ap. 23c] (Nous t'acquittons à la condition que) tu ne passeras plus ton temps à examiner ainsi les gens et à philosopher.
 21 Et les ayant appelés, il leur défendirent absolument de parler et d'enseigner au nom de Jésus.
 36-37 Quant à nous, Antiochus, convaincus d'être administrés par une loi divine, nous considérons qu'aucune nécessité n'est plus contraignante que notre obéissance à la loi.
 37-38 Il est plus beau, pour moi, de tomber entre vos mains sans avoir agi, que de pécher devant Dieu.

42 le verbe 'craindre'
7 2-3 [Ant. 458-60] Je ne devais pas, parce que j'aurais craint les dispositions d'un homme, être punie au tribunal des dieux.

4 Obéis au dieu.

9 A de Paul B Jésus et la résurrection C entendre
D s'étant tenu E inconnu... ignorant F à Dieu... le dieu
G étant H vie
I chercher le dieu... qui est
H' nous vivons G' étant
F' du dieu... le dieu E' de l'ignorance D' il se tint
B' l'ayant ressuscité des morts... résurrection des morts C' ayant entendu... nous entendrons A' Paul

9 v 16 p.1 A Athènes
p.7 son esprit s'irritait : s'irriter
p.9 πνευμα = esprit
p.13 la ville vouée aux idoles

v 17 p.1 il s'entretenait

[Plat. Ap. 19 d] ...vous tous qui m'avez vu m'entretenir... si l'un de vous un jour m'a entendu m'entretenir peu ou prou de telles choses.

p.4 à l'agora

[Plat. Ap. 17c] si vous m'entendez me défendre avec les mêmes termes que ceux que j'emploie d'habitude pour vous parler à l'agora près des banquiers.

p.7 avec ceux qu'il rencontrait

[Plat. Ap. 30 a] quiconque que je rencontre

n.25 [Liv] Athènes... qui a... de remarquables statues de dieux et d'hommes en toutes sortes de matières et d'arts.

n.26 [Eoc.] Tu ne te feras pas d'idole...

10 v 18 p.1 quelques-uns des philosophes épicuriens et stoïciens.
p.14 et les uns... d'autres
p.15 leur athéisme (les uns), et les stoïciens (d'autres)
p.20 discoureur

l.21-2 si Eaque, Radamanthe ou Minos était l'accusateur, et non un discoureur, pilier de l'agora.

l.24-7 on l'appelle au sens propre discoureur (spermologos) et spermonomos, c'est l'idée d'un oiseau pillant les graines. De là, les Athéniens appelaient spermologoi ceux qui passaient leur temps autour des comptoirs et de l'agora, parce qu'ils recueillent ce qui tombe, disent-ils, des marchandises et y passent leur vie. De là obtinrent aussi cette appellation ceux qui sont indignes de parler.

l.28 (expression attique)

l.29 il semble qu'il annonce des divinités étrangères

l.30 annonceur

l.31 démons

l.1 les mauvais esprits

l.2-3 il semble annoncer des divinités étrangères

l.4 introduisant de nouvelles divinités ... estimant

l.5 démons/divinités

l.6-7 qu'il annonçait Jésus et la résurrection

v.19 l.1 vers la colline d'Arès / Aréopage

l.6 epilambanesthai = s'emparer de

l.13-14 pouvons-nous savoir quelle est cette nouvelle doctrine que tu enseignes ? : comme 'nous voulons connaître' 'au dieu inconnu!'

l.16-17 xenôn (= étranger), kainê (= nouvelle), xenizonta (= étrange), kainoteron (= plus nouveau), agnostoi (= inconnu).

v.20 l.1 car tu nous fais entendre des choses étrangères

l.2-3 [Mem. 1,1,1] Socrate est coupable en ne considérant pas ceux que la cité considère comme dieux et en introduisant d'autres nouvelles divinités.

l.4 [Bacch. 650] Tu introduis toujours de nouveaux discours

[Aj. 149] Porter aux oreilles

l.5 [Lc 7,1] Vers les oreilles

v.21 l.1 or tous les Athéniens ne passaient leur temps qu'à dire ou à écouter des nouvelles.

- 1.3-4 [DEM.] Voulez-vous vous informer à la ronde s'il se dit qqch. de nouveau ?
- 1.4-5 [CHARIT.] Etes-vous les seuls à ne pas avoir entendu parler de la curiosité des Athéniens ? c'est un peuple bavard qui aime les procès.
- 1.8 das Gebildetste = le plus cultivé
- 12 v22a 1.1 au milieu de l'Aréopage
- 1.4 et les ayant fait placer au milieu, ils leur demandaient...
- v22b-23 προομιον = préambule, exorde
- v22b 1.1 (ὅ)hommes Athéniens
- 1.1-2 [Ap.17a] quelle impression mes accusateurs ont faite sur vous, ô hommes Athéniens, je l'ignore.
- 13 1.1 je vous trouve à tous égards extrêmement religieux
- 1.2 deisidaimon = religieux / superstitieux
- 1.9-10 [D.C.260] on dit que les Athéniens sont très pieux
- 1.10 [C.Ap.2,130] tous les citent comme les plus pieux des Grecs
- v23 1.1 un autel sur lequel était écrit : à un dieu inconnu
- 1.4 [PAUS] autels des dieux appelés inconnus
- 1.5 autels de dieux inconnus
- 1.6-7 [DL] encore maintenant il est possible de trouver, dans les demeures des Athéniens, des autels anonymes.
- 1.8 [V.Ap.] Athènes où se trouvent des autels de divinités inconnues.
- 1.13 aux dieux in(connus) ; Capiton le porteur de torches (s'ent.: a consacré l'autel)
- 1.16 un autel dédié à un dieu / au dieu inconnu
- 14 1.1 ce que vous vénerez sans le connaître, c'est ce que je vous annonce
- 1.13 amartra = faute, péché
- 1.14 agnōn = ignorant
- v24 1.1 le dieu qui a fait l'univers et tout ce qui s'y trouve
- 1.3 le mot 'univers'
- 1.4 les Grecs utilisent aussi 'faire'
- 1.5-6 dieu s'appelle même 'le faisant' (Tim. 31b : le faisant n'a pas 2 ni un nombre infini d' univers).

- p. 7-9 [Es 42,5] Ainsi parle le seigneur, le dieu qui a fait le ciel et l'a fixé, qui a établi la terre et ce qui est en elle, et qui a donné le souffle au peuple qui est sur elle et l'esprit à ceux qui marchent sur elles: univers...
- p. 13 familier, 'et tout ce qui s'y trouve' (litt.: tout ce qui est en lui) les confronte...
- p. 18 Pui, étant le Seigneur du ciel et de la terre: l'expression 'ciel et terre'
- p. 20 [Euthyd. 296d] avant que n'existent le ciel et la terre
- p. 21 la notion de souveraineté de Dieu (kurios = seigneur)
- n. 58 [ARST.] L'univers est une réunion du ciel et de la terre et des essences contenues dans ceux-ci. On appelle aussi autrement univers l'arrangement et l'organisation de toutes choses, conservée par un dieu et à cause d'un dieu.
- n. 60 'Univers' (kosmos) se trouve... la tournure d'origine hébraïque 'ciel et terre'
- p. 1 (faire)
- p. 6 pensée de l'A.T. (ignorer)
- p. 7 il n'habite pas dans des temples faits de main d'homme
- p. 9-10 [Zénon] Ne pas bâtir des sanctuaires de dieux. En effet, le saint n'est pas sacré et digne de peu (= est très sacré et digne de beaucoup), mais l'oeuvre de bâtisseurs ou de charpentiers n'est nullement digne de beaucoup.
- p. 11-12 [St Ephane] avoir le divin dans l'esprit seul, et plutôt considérer l'esprit (= intelligence) comme dieu.
- p. 12-13 [Euripide] quelle demeure bâtie par des constructeurs pourrait-elle contenir le corps divin?
- p. 22 faire (poiesin), dans la LXX...
- v. 25 p. 1 et il n'est pas soigné par des mains humaines, lui qui n'a besoin de rien.
- n. 65 Dieu habitera-t-il avec les hommes sur la terre? Si les cieus et les cieus des cieus ne te suffisent pas, combien moins cette maison que j'ai bâtie en ton nom.
- n. 66 Toi, seigneur, qui n'as besoin de rien, tu as pris plaisir à ce qu'il y ait un temple pour que tu habites parmi nous.
- n. 67 Moi, je détruirai ce temple fait de main d'homme, et en 3 jours j'en bâtirai un autre, qui ne sera pas fait de main d'homme.
- n. 68 (cheiropoiētos (= fait de main d'homme))

- p.3-4 en effet le dieu, s'il est réellement dieu, n'a besoin de rien.
- p.4-5 je considère la divinité trop magnifique pour qu'elle ait besoin de mon service.
- p.12 des termes (therapeuein = soigner/honorer, prosdeesthai = avoir besoin)
- p.14 Lui qui donne à tous la vie, le souffle, et tout.
- p.17 (faire, à l'artiste) ... (donner, au présent)
- p.20 le pneuma (= esprit)
- p.21 ζωη = vie
- p.23 'à tous' remplace avantageusement 'au peuple'
- p.25 l'ajout de 'et tout'

v.26 p.1 et il a fait toute la race (ethnos) humaine à partir d'un seul, pour qu'elle habite sur toute la surface de la terre.

p.2 Mais eporesen (il a fait) après poiessas (ayant fait)

n.81 ... dans l'homme un souffle de vie

p.2 sous-entendu par le 'un seul'

p.5 [Gn 11,8-9] et le Seigneur les dispersa de là sur toute la surface de la terre.

p.6 'Habiter' s'oppose au 'il habite' nic

p.9 le sens de 'toute (la) race humaine' / tout peuple d'hommes (pan ethnos anthrōpōn)

p.12 ayant défini des moments fixés et les limites de leur habitation

p.15 καιροί = kairoi = moments εποθῆσαι = eprosthai = limites (ou plutôt oria)

p.18 kairois karpophorous = saisons porteuses de fruits

p.19 toi, tu as fait toute les limites de la terre ; été et printemps, tu les as fixés.

p.31 compris par 'sur toute la surface de la terre.'

p.35 Ainsi, 'toute (la) race humaine

n.84 ... précisent aimatos (→ d'un seul sang)

v.27 p.1 chercher (le) Dieu, si du moins ils tâtonnaient et le trouvaient

p.9 'chercher Dieu'

p.14 le lien avec 'trouver'

p.25 et il n'est pas loin de chacun de nous

p.30 [Sénèque] Dieu est près de toi, il est avec toi, il est en toi.

n.93 dans le N.T., 'chercher Dieu'

n.98 (les 1000 hommes), attendu qu'ils n'avaient pas été dispersés loin ni hors de Dieu du divin, mais étaient nés en son milieu et étaient même nés avec lui, ils ne pouvaient pas rester plus longtemps sans comprendre.

P.3 P.A.T. : makran (= loin)

P.5 et engus (= près)

P.7 cherchez Dieu et invoquez-le pendant qu'il se trouve ; tandis qu'il est près ...

v.28 P.2 en lui nous vivons, nous sommes mus et nous sommes

P.15 ('nous vivons' reprend 'qui donne la vie')

P.17 comme qqs de vos poètes l'ont dit : de lui nous sommes la race.

P.18 TIVES = quelques-uns

n.107 Or quand le Père qui l'avait engendré comprit qu'il se mouvait et vivait, ce Monde, image née des Dieux éternels, il se réjouit.

n.109 [SOPH.] Notre vie dépend de toi / est entre tes mains

[EUR.] En tes mains tu tiens / de toi dépendent notre vie et notre mort.

P.4-5 (Jésus ... fils, comme on le pensait, de Joseph ... fils d'Adam fils de Dieu)

P.6 le mot 'genos'

P.8 dans le texte original 'tou' (= de lui)

v.29 P.1-2 Ainsi donc, étant la race de Dieu, nous ne devons pas croire que la divinité soit semblable à de l'or, à de l'argent, ou à de la pierre, sculptés par l'art et l'industrie de l'homme : le participe 'hyparchontes' (= étant) renvoie au v. 24, où P. 'hyparchôn ...

P.3 au début de 29, 'hyparchontes'

P.5 (qui sont d'un genos = race)

v.30 P.1-2 Dieu, sans tenir compte des temps d'ignorance, annonce maintenant à tous les hommes, en tous lieux, qu'ils ont à se repentir : les mots 'donec, ignorance, annoncer'

n.111 [Cléanthe] de toi ils sont la race ;

[Oron chr.] il dit que la race humaine vient des dieux, pas des Titans ni des Géants.

- p.1 passer de l'agnoia (= ignorance) à la metanoia (= repentir)
 p.3 ce concept ... est un pathos
 v31 p.1 parce qu'il a fixé un jour où il jugera le monde selon la justice, par l'homme qu'il a désigné
 p.4 le N.T. parle abondamment du 'jour du jugement', reprenant ainsi le 'jour du seigneur' vétéro-testamentaire
 p.5-6 'Il jugera le monde avec justice'
 p.7 en donnant une preuve à tous en le ressuscitant des morts
 p.12 gibelius relève que 'pistis' (= foi / preuve)
 p.14 allitération en 'p', renforcée par un 's' en milieu et un 'n' [mots 'pistin paraschôn pasin]
 n.121 [ESCHL] lorsque le sang de l'homme est devenu poussière après sa mort, il n'y a pas de résurrection.

- p.21 A Athènes (v.16)
 p.23 il s'entretenait (v.17)
 p.27 à l'agora (v.17)
 p.30 avec ceux qu'il rencontrait (v.17) : Ap.30a (à quiconque que je rencontre)
 p.32 il semble qu'il annonce des divinités étrangères (v.18)... car tu nous fais entendre des choses étranges (v.20)
 p.35-6 il dit que Socrate est coupable en ce qu'il corrompt la jeunesse, qu'il n'honore pas les dieux de la cité et leur substitue des divinités nouvelles [PLAT.] et
 p.36-7 [XEN.] Socrate est coupable en ce qu'il n'honore pas les dieux de la cité et qu'il introduit des divinités nouvelles.
 p.40 d'autre part 'xenos / scenizōn' (= étranger) remplacent 'heteros' (= autre) et 'kainos' (= nouveau)

- p.1 daimonia
 p.3 eispherein (= introduire)
 p.8 tu veux introduire cette nouvelle divinité pour les hommes
 p.9 tu introduis toujours de nouveaux propos
 p.10-11 Socrate fut accusé en jugement par des sycophantes d'Athènes d'introduire des divinités étrangères.

l.11-2 daimonia (et non daimôn)

l.14 hommes Athéniens (v.22)

l.22-4 [JUSTIN] Socrate fut accusé des mêmes choses que nous, et en effet, on disait qu'il introduisait de nouvelles divinités, et qu'il ne croyait pas aux dieux honorés par la cité. Et lui, il les poussait à connaître le Dieu inconnu à travers la recherche du logos.

l.26-8 [ORIG.] Socrate accusé de nouvelles dieux et de corruption de la jeunesse, et condamné par l'Aréopage à boire la ciguë.