



HAL
open science

Passer de “ l’expérience esthétique ” des dieux au fait d’être connu par le Dieu Un ”. Le quasi-silence du Paul des lettres sur cette question

Daniel Gerber

► **To cite this version:**

Daniel Gerber. Passer de “ l’expérience esthétique ” des dieux au fait d’être connu par le Dieu Un ”. Le quasi-silence du Paul des lettres sur cette question. Connaissance et expérience de Dieu, Presses Universitaires de Strasbourg, 2019, Écriture et société, 978-2-86820-751-7. hal-02518101

HAL Id: hal-02518101

<https://hal.science/hal-02518101>

Submitted on 24 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

PASSER DE « L'EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE » DES DIEUX AU FAIT D'« ÊTRE CONNU PAR LE DIEU UN ». LE QUASI-SILENCE DU PAUL DES LETTRES SUR CETTE QUESTION

Les numéros correspondant à la pagination de la version imprimée sont placés entre crochets dans le texte et composés en gras.

DANIEL GERBER
Nouveau Testament

Les numéros correspondant à la pagination de la version imprimée sont placés entre crochets dans le texte et composés en gras.

« Quand je vis l'Acropole, j'eus la révélation du divin¹ »

Lorsque l'on travaille sur les épîtres de Paul, on ne manque pas de s'interroger : dans quelle exacte mesure les destinataires de culture polythéiste² ont-ils été à même de saisir l'entière et subtile logique de celui qui s'est présenté à eux en tant qu'« apôtre des nations³ » ? Leur a-t-il fourni, à chacune de ses haltes fondatrices, un jeu de clés suffisant pour interpréter son Évangile ? Les a-t-il, en particulier, suffisamment préparés à ce que supposait pour eux un changement radical de système de convictions ? La nécessité éprouvée ultérieurement par le Tarsiote d'envoyer des lettres afin de préciser sa pensée et, partant, de recadrer la construction naissante de l'identité en Christ témoigne, pour le moins, de lenteurs et de résistances, au demeurant fort compréhensibles, à se conformer ici et là en tous points à l'enseignement reçu et à assumer jusqu'au bout le pas vers la foi.

Le thème sur lequel porte le présent volume est l'occasion de réfléchir plus spécifiquement à ce qu'impliquait au quotidien le délicat apprentissage de la confession exclusive du « Dieu Un, le Père origine de tout⁴ » – εἰς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα (1 Co 8,6) – pour ceux qui, jusque-là, partageaient une autre vision du monde. Comment se sont-ils défaits, par exemple, de l'idée d'un panthéon de douze divinités majeures⁵ dont les traits, tout d'abord esquissés par les poètes, ont ensuite été finement ciselés dans la matière par d'habiles artisans ? Surtout, comment sont-ils passés de ce qui relevait prioritairement d'un « faire⁶ », pensé « jusqu'au

¹ Ernest RENAN, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, Calmann Levy, 1893²³, p. 60.

² On se souviendra, avec Martin EBNER, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, p. 115, que le mot πολύθεος a été forgé par Philon d'Alexandrie.

³ Rm 11,13 : ἐφ' ὅσον μὲν οὖν εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος.

⁴ Traduction Bible Bayard.

⁵ Hans-Joseph KLAUCK, *L'environnement religieux gréco-romain du christianisme primitif*, Paris, Cerf, 2012, p. 46, rappelle que, « potentiellement, le nombre [des] dieux peut être multiplié à l'infini, surtout si l'on considère que des concepts abstraits peuvent également [...] devenir des figures divines ».

⁶ Nous renvoyons à John SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005, p. 282 : « Chez les Romains faire c'était croire. »

dernier détail⁷ » et réalisé dans des sanctuaires prévus à cet effet, à un « croire » – ou, pour reprendre une expression chère à Paul, à l'idée d'« être connu par Dieu⁸ » ?

Trop vaste, cette question du passage de « l'expérience des dieux » au fait « d'être connu par le Dieu Un » ne saurait être traitée en quelques paragraphes. Aussi choisirons-nous de l'aborder sous un angle unique : qu'est-ce qu'impliquait, pour ceux qui cultivaient jusque-là une « expérience esthétique⁹ » des dieux – médiatisée notamment par leurs temples¹⁰ et leurs statues¹¹ –, l'affirmation de se savoir désormais connus par un Dieu unique qui, selon la formule prêtée à Paul en Ac 17,24.29, « n'habite pas des temples construits par la main des hommes » et ne « ressemble [pas] à de l'or, de l'argent, ou du marbre, sculpture de l'art et de l'imagination de l'homme¹² » ? À quoi les engageait le passage d'une religiosité incarnée par l'architecture et la statuaire à une foi, non seulement dépourvue de lieux spécifiques de rencontre avec le Dieu de Jésus, mais encore fondée sur la figure du Crucifié, expression par excellence de l'inesthétique ?

À propos de la croyance aux dieux au premier siècle de notre ère

Étant donné l'« expérience religieuse multiforme¹³ » caractérisant « le polythéisme ancien [qui] ne comporte ni autorité, ni canon de référence, ni loi religieuse, aucune règle générale que le fidèle soit tenu de respecter – sauf la coutume¹⁴ », on gardera évidemment à l'esprit que Paul ne s'est pas adressé à des auditoires homogènes, partageant les mêmes représentations du divin et les mêmes rites ; c'est au contraire à un public relativement composite qu'il a été confronté lorsqu'il annonçait l'Évangile en milieu païen, l'adhésion au principe d'« être connu par le Dieu Un » s'étant avérée plus compliquée pour certains que pour d'autres¹⁵.

⁷ H.-J. KLAUCK, *L'environnement religieux gréco-romain*, op. cit. [n. 5], p. 47.

⁸ Voir 1 Co 8,3 : εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ ; Ga 4,9 : νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ.

⁹ Nous empruntons cette expression à Julien RIES (éd.), *Expérience religieuse et expérience esthétique. Rituel, Art et Sacré dans les Religions*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1993. Dans sa contribution intitulée « Aux origines de l'expérience esthétique et de l'expérience religieuse », p. 9-32 (ici, p. 14), il note : « L'esthétique est liée à la fois au sujet, à sa culture et à l'histoire dans laquelle le sujet est engagé. L'objet se propose à l'homme de façon à mettre en branle ses facultés de perception. C'est dans la perception de l'objet comme beau et porteur de beauté que réside l'expérience esthétique. »

¹⁰ Christfried BÖTTRICH, « “Ihr seid den Tempel Gottes”. Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus », dans Beate EGO, Armin LANGE et Peter PILHOFER (éd.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Tübingen, Mohr Siebeck, « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 118 », 1999, p. 411-425 (ici, p. 411-412), rappelle ceci : « Zur Zeit des Paulus [...] bestimmte [...] die Existenz von Tempeln einen wichtigen Teil der religiösen Alltagserfahrung ».

¹¹ H.-J. KLAUCK, *L'environnement religieux gréco-romain*, op. cit. [n. 5], p. 45-46, souligne que « le dieu n'est pas entièrement absorbé par son image et ne lui est pas purement et simplement identique » et qu'un Plin l'Ancien, *Histoire Naturelle* 2,14, a considéré « la quête de l'image et de la figure de la divinité comme un signe de la faiblesse humaine ».

¹² Traduction TOB.

¹³ Lynn ROLLER, « Religions of Greece and Asia Minor », dans William ADLER (éd.), *The Cambridge History of Religions in the Ancient World. Volume 2. From the Hellenistic Age to Late Antiquity*, Cambridge, University Press, 2013, p. 295-320 (295). Catherine SALLES, « Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? », dans Élian CUVILLIER et Jean-Daniel CAUSSE (éd.), *Mythes grecs, mythes bibliques. L'humain face à ses dieux*, Paris, Cerf, 2007, p. 29-43 (ici, p. 36), note que, « en Grèce [en particulier], la vérité est plurielle, le mythe fait partie du système de la pensée grecque et chacun peut l'interpréter à son gré. Il n'y a pas “une” croyance, mais de “multiples” croyances ».

¹⁴ Pierre SAUZEAU, « Les Anciens, les mythes et la croyance religieuse », dans É. CUVILLIER et J.-D. CAUSSE (éd.), *Mythes grecs, mythes bibliques*, op. cit. [n. 13], p. 45-64 (ici, p. 47) ; se référer à HÉSIODE, *Théogonie*, 535-564.

¹⁵ En témoigne, par exemple, la manière dont Paul aborde en 1 Co 8 la question posée par la consommation de nourritures sacrifiées.

La croyance aux dieux dans les divers territoires évangélisés par le Tarsiate est en effet un « vaste problème » que l'on ne saurait vouloir aborder sans distinguer « les couches sociales [et] les régions ». S'il s'avère, par exemple, que les « paysans tiennent dur comme fer à leurs cultes locaux [et que] les marins antiques vénèrent Poséidon, [...] Aphrodite-Vénus [ou] l'égyptienne Isis », il apparaît toutefois que « le tableau est très différent chez les élites grecques et romaines » où s'esquisse « une tendance [...] de plus en plus affirmée » à isoler une divinité spécifique par l'attribution, à elle seule, d'un rang suprême, une « tendance qui ne va [toutefois] pas jusqu'à détruire l'ensemble du système religieux polythéiste ». Sans compter que « les cultes à mystère [...] qui laissaient davantage d'espace à la dévotion personnelle [...] relaient à cette époque la religion traditionnelle¹⁶ ». On se souviendra aussi que « la personnalité d'un dieu [...] n'était pas immuable et pouvait, au-delà du simple théonyme, fondamental dans l'identification, évoluer par le jeu des épicleses¹⁷ », la composition même du panthéon gréco-romain étant relativement variable¹⁸. On ne saurait pas non plus oublier que, lorsqu'il « pratique sa religion, le Romain ne se préoccupe [pas] de la survie ni du salut de son âme, mais [qu']il s'attache à la célébration de rites destinés à garantir le bien-être terrestre de la communauté à laquelle il appartient » et que, au demeurant, « les divinités ne pouvaient rien exiger d'autre de leurs partenaires humains que des gestes¹⁹ ».

Si la piété romaine s'exprime donc prioritairement par « des règles et des gestes », il apparaît que « ce système religieux [...] consiste [avant tout] à respecter et à commenter les rites [...], l'impératif rituel [étant placé] au centre de tout²⁰ ». Mais, comme toujours, nous sommes mieux renseignés sur la pratique de ceux qui, largement minoritaires, appartenaient aux strates supérieures de la société. Car « nous ne connaissons pas, il est vrai, les rites sacrificiels pratiqués dans les couches pauvres de la population²¹ ». C'est pourtant parmi ces « invisibles²² », parce que le plus souvent oubliés dans la littérature d'alors, que se sont essentiellement recrutés les premiers membres des communautés pauliniennes. Comment donc ces gens ordinaires, sans doute peu entraînés à réfléchir de façon critique au sens des traditions et à leurs applications au quotidien, ont-ils été rendus capables de remettre fondamentalement en question ce qui était si fortement rappelé par la majesté des temples et la plastique des représentations de divinités plurielles ?

¹⁶ P. SAUZEAU, « Les Anciens, les mythes et la croyance religieuse », art. cit. [n. 14], p. 52-54. Pour les cultes à mystère, nous renvoyons à H.-J. KLAUCK, *L'environnement religieux gréco-romain*, op. cit. [n. 5], p. 101-176, et, pour l'approche philosophique du divin, à Robert Mc Queen GRANT, *Gods and The One God*, Philadelphia, The Westminster Press, 1986, p. 75-83.

¹⁷ Charles GUITTARD, « Les dieux de l'autre : les Romains face aux dieux étrangers. L'exemple du rituel de l'*evocatio* », dans Marie-Françoise MAREIN, Patrick VOISIN et Julie GALLEGÓ (éd.), *Figures de l'étranger autour de la Méditerranée antique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 521-528 (ici, p. 522).

¹⁸ J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire*, op. cit. [n. 6], p. 81, relève : « [La] communauté divine est en permanence susceptible de s'élargir ou de se contracter [...]. Le processus de transformation des groupes de divinités doit être considéré comme l'un des faits majeurs du polythéisme romain. » À ce propos, C. GUITTARD, « Les dieux de l'autre », art. cit. [n. 17], p. 521-522, rappelle : « Tout au long des siècles de la République, et même au-delà, les Romains ont accueilli les dieux des autres, de leurs voisins, des étrangers et même de leurs ennemis. [...] Les Romains pouvaient introduire directement une divinité étrangère ou bien procéder plus subtilement par des rapprochements et un système d'interprétation. Le mécanisme de l'*interpretatio* a d'abord joué en faveur des dieux étrusques et grecs. »

¹⁹ John SCHEID, *Religion, institutions et société de la Rome antique*, Paris, Collège de France – Fayard, 2003, p. 44-45 ; 51.

²⁰ J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire*, op. cit. [n. 6], p. 276-279.

²¹ J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire*, op. cit. [n. 6], p. 281.

²² Voir Robert KNAPP, *Invisible Romans. Prostitutes, Outlaws, Slaves, Gladiators, Ordinary Men and Women ... the Romans that History Forgot*, London, Profile Books, 2011.

À propos des temples gréco-romains

Conçus comme les demeures des dieux²³, les grands temples²⁴ font indéniablement partie des constructions les plus abouties de l'architecture gréco-romaine²⁵. Tout a en effet été soigneusement étudié pour les mettre en valeur, y compris leur inscription dans le paysage²⁶. Si, au fil du temps, « les préoccupations rituelles et les exigences culturelles ont entraîné la création de formes nouvelles adaptées à une fonction religieuse spécifique », il s'avère que « l'évolution du temple péripète [...] révèle par elle-même le sens des volumes et de la plasticité que possédaient [...] les architectes grecs, dans un milieu imprégné de préoccupations esthétiques qui ne diffèrent pas de celle des sculpteurs²⁷ ». Les lignes et les proportions ont donc été pensées non seulement pour créer un effet visuel – à savoir une impression de logique, de naturel, de cohérence, d'harmonie et de perfection absolus –, mais encore pour conduire spontanément le regard vers le haut. En effet, si les « colonnades étaient en première intention fonctionnelles²⁸ », il apparaît que les cannelures des colonnes doriques, au « rôle avant tout esthétique²⁹ », « conduisent [encore] le regard vers [le] chapiteau » grâce à leurs « lignes fines et presque immatérielles³⁰ ». Ce même soin pris à dessiner les colonnes, trapues ou élancées³¹, en se souciant du rapport entre leur diamètre de base et leur hauteur³², se vérifie encore pour les autres parties des temples ; chacune a été pensée pour ajouter sa part à la majesté d'un ensemble³³ dont certaines « erreurs de la vue³⁴ » devaient sans doute être corrigées³⁵ par des effets de style ou des « raffinements », tels que « la courbure du stylobate » ou le « galbe [...] des colonnes³⁶ ». S'il est bien vrai que les temples monumentaux de l'Antiquité ont attiré le regard par leur esthétique recherchée, l'impression de grandeur qu'ils produisaient a

²³ M. EBNER, *Die Stadt, op. cit.* [n. 2], p. 101, précise : « Der Tempel [...] ist im wahrsten Sinne des Wortes ein "Gotteshaus" : das Wohnhaus des Gottes. » Cela est régulièrement confirmé par la présence, à l'intérieur de la *cella*, d'une représentation de la divinité, comme celle, monumentale, de Zeus à Olympie.

²⁴ Pour une classification des temples, consulter VITRUVÉ, *De l'architecture* 3,2,1-8.

²⁵ C. BÖTTRICH, « "Ihr seid den Tempel Gottes" », dans *Gemeinde ohne Tempel, op. cit.* [n. 10], p. 412, relève : « Pagane Heiligtümer [gehörten] zu den auffälligsten und prächtigsten Bauwerken der hellenistischen Welt. »

²⁶ À ce propos, Roland MARTIN, « Architecture de la Grèce », dans Lloyd SETON, Hans WOLFGANG Müller et Roland MARTIN, *Architecture de l'Antiquité. Proche et Moyen-Orient, Égypte, Crète et Grèce*, Paris, Berger-Levrault, 1980, p. 191-378 (ici, p. 318), rapporte : « Qu'il se dresse au sommet d'une colline [...], sur une terrasse soigneusement délimitée dans le mouvement du relief [...], ou qu'il termine un promontoire [...], qu'il domine ou encadre un paysage urbain [...] ou qu'il s'étale au fond d'une vallée ou sur le rivage marin [...], le temple [...] s'insère dans le paysage en complétant ou développant ses lignes naturelles. »

²⁷ R. MARTIN, « Architecture de la Grèce », art. cit. [n. 26], p. 224.318.

²⁸ Marie-Christine HELLMANN, *L'architecture grecque. 2. Architecture religieuse et funéraire*, Paris, Picard, 2006, p. 49.

²⁹ M.-Ch. HELLMANN, *L'architecture grecque. 1. Les principes de la construction*, Paris, Picard, 2002, p. 85.

³⁰ R. MARTIN, « Architecture de la Grèce », art. cit. [n. 26], p. 270.

³¹ Annette WEISSENIER, « "Do you not know that you are God's Temple ?" Towards a new perspective on Paul's temple image in 1 Corinthians 3,16 », dans David L. BALCH et Annette WEISSENIER (éd.), *Contested Spaces. Houses and Temples in Roman Antiquity and the New Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 285 », 2012, p. 377-411 (ici, p. 383), relève : « The columns represent human beings. [...] The column's drums are called vertebrae [...]. Column styles differ according to whether the proportions are derived from the male or female body : either the heavy, sturdy proportions of the "Doric column" or the light and elegant proportions of the "Ionic column". »

³² Se référer à VITRUVÉ, *De l'architecture* 3,3,10.

³³ Pour la « définition et [la] nécessité du système modulaire », VITRUVÉ, *De l'architecture* 3,1,1-9 ; 4,1,6.

³⁴ VITRUVÉ, *De l'architecture* 3,3,11.

³⁵ Stephen Gaylord MILLER (éd.), *Nemea. A guide to the Site and Museum*, Athens, Archaeological Receipts Fund, 2004, p. 160, n. 122, observe : « Virtually imperceptible deflections from true horizontal or vertical lines have been identified in Greek architecture and various explanations have been offered ; they are usually interpreted as intentional measures to correct optical illusions. »

³⁶ M.-C. HELLMANN, *L'architecture grecque. 1, op. cit.* [n. 29], p. 185-186 ; se reporter aux p. 185-191 pour un point au sujet de ces raffinements et quelques schémas de courbures et d'inclinaisons.

certainement encore été amplifiée par la hauteur³⁷ et/ou le nombre de leurs colonnes³⁸, ainsi que par l'emplacement naturel singulier³⁹ et/ou surplombant⁴⁰ où ils ont été édifiés – à défaut, c'est par un soubassement conséquent que l'on aura cherché à les mettre davantage en valeur⁴¹.

Si quelques grands temples en particulier ont dû tout spécialement impressionner l'homme antique par leur extraordinaire esthétique, la présence de plusieurs sanctuaires en un même lieu géographique a pu, elle aussi, le conforter dans son système de convictions. Que l'on songe à la Vallée des temples d'Agrigente ou à Sélinonte ! Sur ce plan, Corinthe n'était pas en reste : de l'emplacement supposé du temple d'Aphrodite sur l'Acrocorinthe, la vue porte en effet, au loin, sur l'Héraion de Perachora et sur le temple de Poséidon d'Isthmia, ainsi que, en contrebas, sur l'Asclépiion et sur le temple archaïque d'Apollon. L'ensemble du territoire de la *Colonia Laus Iulia Corinthensis* était ainsi marqué par la forte empreinte architecturale des divinités majeures que l'on y honorait. À quoi s'ajoute notamment, pour cette colonie romaine, la concentration de petits temples érigés progressivement sur le côté Ouest du forum⁴². Impossible donc de parcourir la cité isthmique et ses alentours sans que soit rappelée l'âme polythéiste de la religiosité ambiante.

Comment donc le regard porté sur ce qui incarnait au quotidien, de manière esthétique et prégnante, le climat religieux du monde gréco-romain a-t-il pu se transformer au point que quelques-uns en sont arrivés à ne plus invoquer qu'un nom, qui plus est associé au supplice infamant de la croix ?

À propos des statues des dieux

Quoi de plus normal, dans la logique gréco-romaine, que les dieux soient représentés dans les temples à eux dédiés⁴³ ! De fait, leurs statues « étaient souvent de facture magnifique, en

³⁷ D'après Harold North FOWLER et Richard STILLWELL, *Corinth. Volume 1. Introduction, Topography, Architecture*, Cambridge, Harvard University Press, 1932, p. 120, les colonnes monolithiques du temple archaïque de Corinthe mesurent 7,24 m. Selon S. G. MILLER (éd.), *Nemea, op. cit.* [n. 35], p. 164, les colonnes extérieures du temple de Zeus, composées de 13 cylindres, atteignent la hauteur de 10,33 m. Clyde E. FANT et Mitchell G. REDDISH, *A Guide to Biblical Sites in Greece and Turkey*, Oxford, University Press, 2003, p. 204, indiquent une hauteur de 18,40 m pour les colonnes de l'Artémision d'Éphèse, alors que Martin, « Architecture de la Grèce », art. cit [n. 26] p. 354, donne la mesure de 19,70 m pour celles du temple d'Apollon à Didymes.

³⁸ Selon les plans reproduits par M.-C. HELLMANN, *L'architecture grecque. 2, op. cit.* [n. 28], p. 31, 96, 103, les colonnes extérieures du temple hellénistique de Zeus Olympien à Athènes étaient au nombre de 104, celles de l'Artémision d'Éphèse au nombre de 117 et celles du temple hellénistique d'Apollon à Didymes au nombre de 120.

³⁹ Ainsi le temple d'Athéna à Priène, qui s'offrait à la vue des voyageurs arrivant par la mer.

⁴⁰ On pense bien évidemment au Parthénon dressé en hauteur sur l'Acropole d'Athènes ou au temple archaïque d'Apollon construit sur un promontoire, certes bien plus modeste, à Corinthe.

⁴¹ C'est le cas, entre autres, pour le temple de Zeus à Olympie, construit en un endroit relativement plat, pour l'Artémision d'Éphèse agrandi au IV^e siècle avant notre ère et pour le temple hellénistique d'Apollon à Didymes. Le socle de ce dernier mesurait 3,15 m de haut d'après Jean CHARBONNEAUX, Roland MARTIN et François VILLARD, *Grèce hellénistique (330–50 avant J.C.)*, Paris, Gallimard, 1970, p. 13.

⁴² À ce sujet, voir Nancy BOOKIDIS, « Religion in Corinth : 146 B.C.E. to 100 C.E. », dans Daniel N. SCHOWALTER et Steven J. FRIESEN (éd.), *Urban Religion in Roman Corinth. Interdisciplinary Approaches*, Cambridge, Harvard University Press, « Harvard Theological Studies 53 », 2005, p. 141-164 ; Mary E. Hoskins WALBANK, « The Cults of Roman Corinth : Public Ritual and Personal Belief », dans Athanosios D. RIZAKIS et Claudia E. LEPENIOTI (éd.), *Roman Peloponnese III. Society, Economy and Culture under the Roman Empire : Continuity and Innovation*, Athens, Diffusion De Broccard, 2010, p. 357-374.

⁴³ Burkhard GLADIGOW, « Bilderkult. II. Griechisch-römische Anticke », dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴ 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, col. 1564-1565 (ici, col. 1565) : « Der röm. Tempel ist noch konsequenter als der griech. durch das Kultbild bestimmt. »

bronze, en marbre ou en or et ivoire, avec un cœur fait de bois dur⁴⁴ ». Aux questions : « Quelle est l'origine de chacun de ces dieux ? Ont-ils toujours existé ? Quelles formes avaient-ils ? », Hérodote a répondu que ce sont les « poèmes [d'Hésiode et d'Homère] qui ont donné aux Grecs la généalogie des dieux et leurs appellations, distingué les fonctions et les honneurs qui appartiennent à chacun, et décrit leurs figures⁴⁵ ».

Cette référence à Homère constitue un des arguments de la défense prêtée par Dion Chrysostome à Phidias, le créateur de la célèbre statue chrysoléphantine de Zeus à Olympie⁴⁶ qui, « pendant près de neuf siècles, [...] concentra sur elle à la fois l'admiration esthétique et la vénération religieuse de tous ceux qui purent la contempler⁴⁷ ». Après avoir évoqué, dans son *Discours XII, l'Olympique*⁴⁸, les cinq « origines [...] à la conjecture du divin chez les hommes – la connaissance innée, celle qui vient de la poésie, [...] celle qui vient des lois [...], la connaissance liée aux arts plastiques et au travail des artisans qui élaborent les statues et les représentations imagées des dieux »⁴⁹ et la philosophie⁵⁰ – et s'être demandé si, effectivement, les poètes, les législateurs, les artistes et les philosophes « ont [tous], par leurs œuvres, contribué à faire croître la piété et exprimé la vraie nature de la divinité », l'orateur a imaginé « de faire [...] comparaître Phidias pour l'interroger à ce propos⁵¹ », au motif que la perfection de sa statue empêchait toute autre représentation de Zeus – en particulier celle d'un Zeus terrifiant aussi – et que, plus grave sans doute, « l'expérience esthétique » qu'elle générerait nuisait d'une certaine manière à « l'expérience religieuse⁵² ». De fait, « la question posée [était] celle de la représentation du divin⁵³ ». Dans la défense que Dion lui prête, l'artiste athénien « allègue [...]

⁴⁴ H.-J. KLAUCK, *L'environnement religieux gréco-romain*, op. cit. [n. 5], p. 44 ; à ce propos, voir Ap 4,20 : « Ils continuèrent à adorer les démons, les idoles d'or ou d'argent, de bronze, de pierre ou de bois » (Traduction TOB.)

⁴⁵ HÉRODOTE, *L'Enquête* 2,53 (Traduction Andrée BARGUET), Paris, Gallimard, « Folio classique », 1964.

⁴⁶ Comptée parmi les sept merveilles du monde, elle a été décrite en détail par PAUSANIAS, *Description de la Grèce* 5,11,1-11.

⁴⁷ François JOUAN, « Les Grecs devant la statue de Zeus à Olympie », in J. RIES (éd.), *Expérience religieuse et expérience esthétique*, op. cit. [n. 9], p. 91-102 (ici, p. 91).

⁴⁸ Une traduction française de ce discours, réalisée par Lucie THÉVENET, a paru dans DION DE PRUSE dit DION CHRYSOSTOME, *Œuvres. Discours Olympique ou sur la conception première de la divinité (Or. XII). À Athènes, sur sa fuite (Or. XIII)*, Paris, Les Belles Lettres, 2017, p. 92-135. Pour le déroulé de ce discours, voir Alain BILLAULT, « Dion Chrysostome avait-il une théorie de la sculpture ? », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1999, p. 211-229 (212). H.-J. KLAUCK, *L'environnement religieux gréco-romain*, op. cit. [n. 5], p. 45, rappelle les trois datations possibles : 97, 101 ou 105 de notre ère.

⁴⁹ *Ibid.*, § 44.

⁵⁰ *Ibid.*, § 47 ; voir Hans-Dieter BETZ, « God Concept and Cultic Image : The Argument in Dio Chrysostom's Oratio 12 (Olympikos) », dans ID., *Paulinische Theologie und Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze 5*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 155-165 (ici, p. 157).

⁵¹ A. BILLAULT, « Dion Chrysostome avait-il une théorie de la sculpture ? », art. cit. [n. 48], p. 212. Laurent PERNOT, « Phidias à la barre », dans ID. (éd.), *La rhétorique des arts*, Paris, P.U.F., 2011, p. 11-42 (12), relève ceci : « Assurées ou non, les traditions qui faisaient de Phidias une figure controversée, et même un habitué des prétoires, n'ont pas manqué d'éveiller l'attention des rhéteurs. »

⁵² H.-D. BETZ, « God Concept and Cultic Image », art. cit. [n. 50], p. 158 : « Because of the perfect artistry of the work, no one who has seen it will ever be able to imagine Zeus in any other way. As a result, by its dazzling impact the statue transforms what should be a religious experience of encountering the deity into an aesthetic experience of viewing a glorified human being. »

⁵³ L. PERNOT, « Phidias à la barre », art. cit. [n. 51], p. 25. Pour le débat autour de la représentation anthropomorphe des dieux dans l'Antiquité, voir Christoph MARKSCHIES, *Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*, München, C.H. Beck, 2016, p. 57-85, 113-136, 145-148. L'auteur constate, p. 145 : « Auf den ersten Blick scheint es so, als ob in der alltäglichen Frömmigkeit der kaiserzeitlichen Antike göttliche Körper ebenso selbstverständlich verehrt wurden, wie sie in den allermeisten Tempeln präsent waren, während gelehrte Reflexion eher die Differenz zwischen den materiellen Körperlichkeiten der Statuen und der Existenzform der Götter betonte oder jedwede Körperlichkeit der Götter rundweg ablehnte. Ein zweiter Blick zeigt allerdings, dass diese nach dem klassischen Dual einer schlichten Alltagsfrömmigkeit der Massen und einer

qu'on ne peut se dispenser de représenter les dieux », que leur « représentation [...] sous forme humaine est traditionnelle⁵⁴ » et que l'image positive de Zeus qu'il a voulu laisser⁵⁵ provient directement d'Homère, même s'il ne lui était pas possible, contrairement au poète, de figurer l'ensemble des traits du dieu dans une seule réalisation⁵⁶. Le rhéteur de Pruse, pour avoir soulevé « le problème moral et théologique de la valeur [des] productions [de Phidias] et de son art⁵⁷ », avance que l'« effet le plus immédiat [de la statue de Phidias] est de répandre le calme et la sérénité de l'âme ». Aussi l'artiste est-il, de son point de vue, également « investi d'une fonction religieuse ; de même que le poète, il est chargé "d'expliquer les choses divines à la foule inexpérimentée des spectateurs"⁵⁸ ». Et bien que Phidias ait été « forcé d'attribuer à [sa] statue une posture unique, [...] il a [malgré tout] réussi », d'après Dion, « à rassembler en *une seule* les images *successives* qu'Homère propose de Zeus au fil de l'*Illiade*, "tantôt doux, tantôt terrifiant et terrible"⁵⁹ ». Et de conclure que, « comme prévu, [cette] image mène à une louange du dieu⁶⁰ ».

D'autres avis d'auteurs antiques sur cette statue colossale de Zeus s'inscrivent dans la « même ligne⁶¹ » que celle représentée par Dion. Tout d'abord celui de Cicéron, *Orateur* 2,8-9 : « Pour ce qui est des statues de Phidias, [...] nous ne voyons dans leur genre rien de supérieur en perfection [...]. Lorsqu'il créait son type de Jupiter ou de Minerve, [cet artiste] n'avait sous les yeux personne pour lui servir de modèle, mais c'est dans son propre esprit que résidait une vision à part de la beauté, qu'il contemplait et sur laquelle il fixait son regard en dirigeant selon la ressemblance de celle-ci son art et sa main⁶² » ; celui, ensuite, de Quintilien, *Institution oratoire* 12,10,9 : « Phidias est considéré [...] comme un artiste mieux doué pour représenter les dieux que les hommes : pour le travail de l'ivoire, il est de loin hors de pair, même s'il n'avait rien fait d'autre que sa Minerve à Athènes ou son Jupiter Olympien en Élide, dont la beauté semble même avoir ajouté au sentiment de la religion établie, tant la majesté de l'œuvre s'égalait à celle du dieu⁶³ ». À quoi l'on ajoutera encore le mot attribué par Philostrate à

reflektierteren Intellektuellen-Religiosität modellierte Sichtweise die antike Wirklichkeit nur in sehr begrenztem Masse trifft. »

⁵⁴ L. PERNOT, « Phidias à la barre », art. cit. [n. 51], p. 28.

⁵⁵ Au § 74, Phidias dit de son Zeus : « Il est pacifique et plein de mansuétude » (DION DE PRUSE dit DION CHRYSOSTOME, *Discours Olympique*, op. cit. [n. 48]). F. JOUAN, « Les Grecs devant la statue de Zeus à Olympie », art. cit. [n. 47], p. 94, décrit ainsi cette statue : « Assis, droit mais sans raideur, sur son trône, une jambe légèrement en avant, un bras tendant une image de Nikè [...], l'autre tenant le sceptre avec l'aigle au repos, [le dieu] donnait une impression de majesté puissante, certes, mais aussi de calme et de sérénité. Les anciens ont surtout insisté sur l'expression du visage et du regard, combinant solennité et mansuétude, entre un front vaste et noble et une barbe fournie, apanage de l'homme mûr et symbole de virilité. »

⁵⁶ DION DE PRUSE dit DION CHRYSOSTOME, *Discours Olympique*, op. cit. [n. 48], § 70 : « On n'élabore qu'une unique posture pour chaque sujet dans le cas d'une œuvre plastique, et elle est trop immobile et figée pour synthétiser en elle tous les aspects de la nature du dieu et de sa puissance. C'est l'inverse pour les poètes : il leur est facile d'embrasser par la poésie des formes multiples ainsi que des figures de toute sorte, et de leur adjoindre du mouvement ou du repos, chaque fois qu'ils le trouvent à propos, des gestes et des paroles ».

⁵⁷ L. PERNOT, « Phidias à la barre », art. cit. [n. 51], p. 27. L'auteur ajoute : « La valeur théologique des représentations artistiques était un thème fort débattu ; l'Antiquité a connu sa querelle des images, et nombreuses ont été les réflexions sur la meilleure manière de traduire la majesté divine. Le Discours Olympique est le premier texte développé que nous ayons conservé sur le sujet. »

⁵⁸ F. JOUAN, « Les Grecs devant la statue de Zeus à Olympie », art. cit. [n. 47], p. 97, 98.

⁵⁹ F. JOUAN, « Les Grecs devant la statue de Zeus à Olympie », art. cit. [n. 47], p. 98.

⁶⁰ H.-D. BETZ, « God Concept and Cultic Image », art. cit. [n. 50], p. 161 : « As required and intended, the image does lead up to a praise of the god. » Au sujet des statues des divinités, B. GLADIGOW, « Bilderkult. II », art.cit. [n. 43], col. 1564, relève : « Das Kultbild zu berühren, mit ihm aus nächster Nähe zu sprechen, gar Gaben an es zu heften, ist Ausdruck eines verbreiteten Bedürfnisses nach Nähe, das die menschengestaltige Kultstatue in typischer Weise auslöst ».

⁶¹ F. JOUAN, « Les Grecs devant la statue de Zeus à Olympie », art. cit. [n. 47], p. 97.

⁶² Traduction Albert YON, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

⁶³ Traduction Jean COUSIN, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

Apollonius de Tyane lorsque ce dernier se trouva devant la statue de Zeus à Olympie : « Zeus de bonté, tu es si bon que tu as permis aux hommes d'entrer en communion avec toi⁶⁴ ! » En contre point, toutefois, relevons ce qu'avance Plutarque, *De la tranquillité de l'âme* 20 (477C) : « Le monde est le temple le plus saint et le plus digne d'un dieu. L'homme y est introduit par sa naissance en spectateur, non de statues, œuvres de la main des hommes et immobiles, mais de ces images sensibles des essences intelligibles, comme dit Platon, images que l'Intelligence divine nous a montrées en possession d'un principe de vie et de mouvement⁶⁵ ».

À n'en pas douter, cette question de la nécessaire ou impossible représentation plastique du divin n'a préoccupé que les esprits élevés de l'Antiquité. Elle ne concernait que fort peu les gens ordinaires. D'une certaine manière, il a donc été demandé à tous ceux qui, dans les couches populaires du paganisme, ont voulu construire leur nouvelle identité en Christ, d'entreprendre une démarche analogue à celle « des personnes entraînées par la philosophie⁶⁶ » : apprendre à se passer de toute représentation artistique de la divinité ainsi que d'un lieu de rencontre bâti avec majesté.

« Être connu du Dieu Un »

Si l'ajout d'une divinité à un panthéon déjà fourni ne posait pas problème dans le monde gréco-romain, en adopter une seule – qui, de plus, n'y figure pas même – au détriment de l'ensemble était par contre une tout autre affaire, dont ont fait l'expérience déjà ceux qui, issus du polythéisme, s'étaient tournés vers le Dieu d'Israël. Aussi est-il frappant que le Paul des lettres parle si peu de ce véritable effort que supposait le passage de « l'expérience des dieux » au fait d'« être connu par le Dieu Un »⁶⁷. À vrai dire, s'il évoque brièvement le passé polythéiste de certains destinataires en 1 Co 12,2 : ὅτε ἔθνη ἦτε πρὸς τὰ εἰδῶλα τὰ ἄφωνα ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι, « lorsque vous étiez païens, vous étiez entraînés, comme au hasard, vers les idoles muettes » ou en Ga 4,8 : τότε [...] οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς, « jadis, quand vous ne connaissiez pas Dieu, vous étiez asservis à des dieux qui, de leur nature, ne le sont pas », il ne fait qu'effleurer le sujet en 1 Th 1,9 : πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ, « comment vous vous êtes tournés vers Dieu en vous détournant des idoles, pour servir le Dieu vivant et véritable⁶⁸ ». La particule πῶς, « comment », n'introduit pas le motif qui a poussé les frères et les sœurs de Thessalonique à un changement d'orientation ; seul le « fait⁶⁹ » d'un tournant collectif est rappelé, ainsi que l'abandon qu'il implique. L'expression ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεόν, « vous vous êtes tournés vers Dieu »⁷⁰, définit en effet une adhésion non seulement nouvelle, mais encore entière et exclusive. Car il ne saurait être question pour l'apôtre d'ajouter simplement le Dieu de Jésus à l'ancien panthéon, comme l'indique l'ajout de ἀπὸ τῶν εἰδώλων, « en vous détournant des idoles ». Par ce pluriel, Paul désigne en effet de façon collective les représentations plastiques des dieux gréco-romains, ces statues placées dans les temples à eux dédiés – le terme à

⁶⁴ Traduction proposée par F. JOUAN, « Les Grecs devant la statue de Zeus à Olympie », art. cit. [n. 47], p. 99.

⁶⁵ Traduction Jean DUMORTIER, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

⁶⁶ H.-D. BETZ, « God Concept and Cultic Image », art. cit. [n. 50], p. 163.

⁶⁷ Il n'y a pas de véritable équivalent d'Ac 14,15-17 ; 17,22-31 dans sa correspondance. On n'oubliera cependant pas que les lettres s'adressent à celles et ceux qui ont déjà fait cet effort, au sujet duquel l'apôtre s'est sans doute exprimé lors de l'annonce initiale de l'Évangile.

⁶⁸ Traduction TOB.

⁶⁹ Avec Simon LÉGASSE, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniens*, Paris, Cerf, « Lectio divina. Commentaires 7 », 1999, p. 99.

⁷⁰ Paul emploie encore le verbe ἐπιστρέφω dans ce sens en 2 Co 3,16 et au sens de « retourner à » en Ga 4,9 ; voir Georg BERTRAM, « ἐπιστρέφω , ἐπιστροφή », dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 7, Stuttgart, Kohlhammer, 1960, p. 722-728.

connotation négative εἰδωλον, « idole »⁷¹, ayant été préféré à celui d'ἄγαλμα habituellement utilisé par les Grecs⁷². Signifié par les mots δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ, « pour servir le Dieu vivant et véritable », le but de ce retournement radical caractérise encore par ricochet les idoles dans la manière dont il est formulé : il est sous-entendu que, contrairement à Dieu, elles ne sont ni « vivantes » ni « vraies »⁷³. Mais Paul ne se positionne pas davantage ici ; il en dit un peu plus ailleurs.

Le long développement au sujet des nourritures sacrifiées aux idoles que l'on trouve en 1 Co 8,1 – 11,1 conduit en effet très vite l'apôtre à faire cette mise au point : εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ, « mais si quelqu'un aime Dieu, il est connu de lui ». Et de poursuivre en revenant « aux données concrètes du débat⁷⁴ » : οἶδαμεν ὅτι οὐδὲν εἰδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς. καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὡς περ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεός, « nous savons qu'il n'y a aucune idole dans le monde et qu'il n'y a d'autre dieu que le Dieu unique. Car, bien qu'il y ait de prétendus dieux au ciel ou sur terre – et il y a de fait plusieurs dieux et plusieurs seigneurs –, il n'y a pour nous qu'un seul Dieu⁷⁵ » (1 Co 8,3.4b-6). Sans fermer les yeux sur la réalité polythéiste ambiante et sur la place qu'occupent incontestablement les dieux gréco-romains dans la vision du monde d'alors⁷⁶, Paul acquiesce ici bien évidemment à ce savoir / confession – οἶδαμεν, « nous savons » – qui leur dénie toute divinité réelle⁷⁷. Mais pour lui, la seule connaissance du « Dieu Un » n'est pas tout. Aussi introduit-il encore, pour les besoins de l'argumentation, l'idée d'« aimer Dieu »⁷⁸, ce qui, « par une rupture significative⁷⁹ », le conduit alors à avancer que « si quelqu'un aime Dieu, il est connu de lui ». L'emploi de la voix passive est là pour surprendre ; il renvoie à cette conviction, fondamentale pour l'apôtre⁸⁰, que Dieu est, sinon à l'origine de la relation qui l'unit à celui qui l'« aime »⁸¹, du moins très fortement impliqué dans ce lien à finalité sotériologique⁸². C'est donc à un tout autre registre que celui du « faire » que renvoie ici Paul : en l'occurrence à celui, plus intime, d'« aimer » et, surtout, au fait d'« être connu par le Dieu Un ».

Cette même idée est également avancée en Ga 4,8-9, où le contraste entre un « jadis » et un « maintenant » est ainsi exprimé : τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὔσιν

⁷¹ Abraham J. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians*, New York, Doubleday, 2000, p. 120, rappelle : « It was the LXX that made the term synonymous with false gods and used it to describe images of pagan deities. »

⁷² Voir Friedrich BÜCHSEL, « ἰδωλον », dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 2, Stuttgart, Kohlhammer, 1935, p. 373-375. Le substantif ἄγαλμα est employé en LXX Es 19,3 ; 21,9 ; 2 M 2,2. Paul fait usage d'εἰδωλον en Rm 2,22 ; 1 Co 8,4.7 ; 10,19 ; 12,2 ; 2 Co 6,16 ; 1 Th 1,9. Dans le Nouveau Testament, ce mot n'apparaît encore qu'en Ac 7,41 ; 15,20 ; 1 Jn 5,21 ; Ap 9,20.

⁷³ En 1 Co 12,2 : Οἴδατε ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε πρὸς τὰ εἰδωλα τὰ ἄφωνα ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι, la critique porte sur le fait que les idoles, étant muettes, ne peuvent en conséquence inspirer ni glossolalie ni prophétie.

⁷⁴ Christophe SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, « Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième série 7 », 1990², p. 110.

⁷⁵ Traduction TOB.

⁷⁶ Dieter ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, « Kritisch-exegetischer Kommentar zum Neuen Testament 7 », 2010, p. 289, commente : « Dabei sieht der Apostel die Götterwelt für einen Augenblick vom heidnischen Standpunkt aus, fügt aber gleich sein distanziertes "sogenannte" bei "Götter" hinzu. Für ihre Verehrer mögen die Götter [...] eine gewisse Realität haben. »

⁷⁷ Voir cependant 1 Co 10,19-21, où apparaît la notion de « démon ».

⁷⁸ P⁴⁶ et Clément d'Alexandrie omettent au v. 3a τὸν θεόν et au v. 3b ὑπ' αὐτοῦ.

⁷⁹ Ch. SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, op. cit. [n. 74], p. 109.

⁸⁰ À ce sujet, D. ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, op. cit. [n. 76], p. 287, remarque : « Der Wechsel von "Erkennen" zum "Erkanntwerden" verdankt sich [...] nicht nur dem rhetorischen Spieltrieb des Apostels, [...] sondern bringt seine typische Theologie zum Ausdruck. »

⁸¹ Voir LXX Nb 16,5 : Ἐπέσκεπται καὶ ἔγνω ὁ θεὸς τοὺς ὄντας αὐτοῦ καὶ τοὺς ἀγίους καὶ προσηγάγετο πρὸς ἑαυτὸν, καὶ οὐς ἐξελέξατο ἑαυτῷ, προσηγάγετο πρὸς ἑαυτόν.

⁸² Andreas LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief*, Tübingen, Mohr Siebeck, « Handbuch zum Neuen Testament 9/1 », 2000, p. 191, considère, à la suite d'autres, que « ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ [...] ist vom biblischen ὕπ' her zu verstehen ».

θεοῖς· νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ [...], « jadis, quand vous ne connaissiez pas Dieu, vous étiez asservis à des dieux qui, de leur nature, ne le sont pas, mais maintenant que vous connaissez Dieu, ou plutôt que vous êtes connus de lui [...] »⁸³. L'analyse rondement menée du passé païen des Galates interpellés est identique à celle faite du passé des Corinthiens : si Paul concède qu'ils n'étaient pas à proprement parler athées, il dénie cependant toute qualité divine aux dieux qu'ils servaient alors – se gardant comme toujours de les nommer par leur nom. Mais la caractéristique principale de ce temps était la non-connaissance du Dieu qu'ils connaissent désormais⁸⁴ – ou plutôt, par lequel⁸⁵ ils sont maintenant connus⁸⁶ ! Le passif est à nouveau employé ici, d'une part, pour rappeler l'initiative première de Dieu dans l'offre du salut et, d'autre part, pour signifier que cette connaissance rendue possible n'est pas purement intellectuelle, mais qu'elle s'incarne dans « l'expérience⁸⁷ » d'une relation proposée et acceptée⁸⁸.

En guise de conclusion

Force est de constater que le Paul des lettres parle peu du contexte gréco-romain dans lequel étaient immergés ceux qui construisaient leur identité en Christ⁸⁹. À cet égard, on notera en particulier qu'il n'emploie qu'une fois le terme εἰδωλεῖον, « temple d'idole »⁹⁰, et qu'il ne nomme aucun dieu grec ou romain par son nom. Il est toutefois significatif que, aux deux endroits où il oppose les « idoles » ou les « prétendus dieux » au Dieu Un, il souligne que ceux qui se sont tournés vers lui « sont connus de lui ». Et ceci précisément dans la première lettre aux Corinthiens et dans l'épître aux Galates, où il parle du « Christ crucifié⁹¹ », antitype de l'esthétique, et où il rappelle, du moins aux frères et aux sœurs de la cité isthmique : « vous êtes le temple de Dieu⁹² ». Ainsi, à ceux qui fréquentaient jadis des sanctuaires et pratiquaient alors des rituels à la demande de divinités dont les traits étaient évoqués par des représentations plastiques, l'apôtre demande désormais de regarder à la communauté qu'ils viennent de rejoindre et de ne fixer plus que la croix.

À l'expérience des dieux gréco-romains qui, malgré leurs traits terriblement humains, s'intéressent somme toute peu aux hommes⁹³, Paul substitue donc la relation au Dieu de Jésus qui, pour être radicalement différent des hommes, se soucie toutefois en permanence d'eux.

⁸³ Traduction TOB.

⁸⁴ Noter la tension introduite entre οὐκ εἰδότες θεόν et γνόντες θεόν.

⁸⁵ Pierre BONNARD, *L'épître de saint Paul aux Galates*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, « Commentaire du Nouveau Testament 1 », 1972², p. 90, relève que « l'accent porte sur les mots *par Dieu* (ὑπὸ θεοῦ) ».

⁸⁶ James Louis MARTYN, *Galatians*, New York, Doubleday, « The Anchor Bible 33A », 1977, p. 411, observe : « For a moment Paul accepts the view that knowing God is the opposite of not knowing God. [He] pens a rhetorical self-correction [...]. The opposite of not knowing God is being know by God. »

⁸⁷ Simon LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Galates*, Paris, Cerf, « Lectio divina. Commentaires 9 », 2000, p. 312.

⁸⁸ Voir Rm 1,18-23 où Paul dénonce le *non-passage* vers le Dieu qui s'est donné à connaître.

⁸⁹ Avec Andreas LINDEMANN, « Gott und die Götter. Paulus, Lukian von Samosata und der "Brief an Diognet" », dans David C. BIENERT, Joachim JESKA et Thomas WITULSKI (éd.), *Paulus und die antike Welt. Beiträge zur zeit- und religionsgeschichtlichen Erforschung des paulinischen Christentums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, « Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 222 », 2008, p. 33-55 (ici, p. 43) : « Das in den uns erhaltenene Briefen des Paulus erkennbare Bild paganer Kultur und speziell Religiosität ist ausgesprochen blass. »

⁹⁰ 1 Co 8,10.

⁹¹ 1 Co 1,23 ; 2,2 ; Ga 3,1.

⁹² 1 Co 3,16-17.

⁹³ Pour la « figure humaine des dieux », consulter Catherine SALLES, *L'amour au temps des Romains*, Paris, First, 2011, p. 19-22. L'auteur note, p. 21 : « Les dieux [...] ont peu de bienveillance à l'égard des mortels ; ils cherchent surtout à tirer parti de leurs pouvoirs exceptionnels pour donner libre cours à leurs caprices. »