

1560
WINDEN, J.C.M.

WINDEN J. C. M. VAN, *Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison* : Festschrift J. Quasten (cf. Mélanges) I 205-213. | Non tant sur le contenu de la pensée que sur la forme, sont interrogés successivement les philosophes Gallien et Numénios, le chrétien Justin, ensuite Celse, enfin Origène.

J. C. M. VAN WINDEN

LE CHRISTIANISME ET LA PHILOSOPHIE

Le commencement du dialogue entre la foi et la raison

A peu près au milieu du deuxième siècle il y a un développement très important dans la littérature chrétienne. Jusqu'alors les oeuvres des auteurs chrétiens s'étaient adressées à leurs coreligionnaires. Ils adhéraient à la tradition qui avait ses origines dans les Apôtres et le caractère de leurs oeuvres s'accordait en large partie avec les écrits, en particulier avec les épîtres, du Nouveau Testament. Aussi désigne-t-on ces auteurs du nom de «Pères Apostoliques». Cependant au milieu du deuxième siècle ce caractère se modifie. On s'adresse au monde, aux intellectuels de l'époque. A juste titre O. Gigon a appelé l'attention sur le fait que par suite de ce développement le christianisme se distingue des autres courants religieux qui se présentaient dans le monde gréco-romain d'alors¹.

On comprend que ce «virement» prit le sens d'une confrontation avec le mode de pensée de l'époque, donc surtout avec la philosophie grecque. On peut se faire des opinions différentes à propos de cette rencontre, mais personne ne pourra nier qu'il s'agit d'un événement des plus importants dans l'histoire de notre monde occidental.

Longtemps les oeuvres chrétiennes où cette rencontre trouve surtout son expression, ont attiré insuffisamment l'attention de la part des philologues; notamment dans le domaine sur lequel les philologues allemands du dix-neuvième siècle exerçaient leur influence. Cependant un changement notable s'est produit à ce sujet, témoin les publications nombreuses parues ces derniers temps sur les rapports entre la culture antique classique et le christianisme². Ces livres nous démontrent à quel point les acquisitions de la pensée grecque ont influencé ceux qui se donnaient pour tâche de répandre le message de l'évangile à leurs contemporains. Parfois on prête aussi attention à l'influence de la pensée chrétienne sur la culture païenne³. Pour nous il ne s'agit pas tant ici de savoir comment les idées différentes de la pensée grecque ont influencé le christianisme, il ne s'agit pas tant du contenu de la pensée mais plutôt de la forme; non pas de ce qu'on pense, mais comment on pense. Il s'agit de la rencontre entre la philosophie grecque et la foi chrétienne.

Cet essai se compose de quatre parties. Tout d'abord nous porterons notre attention sur la pensée philosophique grecque telle qu'elle se manifestait au deuxième siècle.

¹ *Die antike Kultur und das Christentum*, p. 8.

² O. Gigon, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh, 1966. A. D. Nock, *Early Christianity and its Hellenistic Background*, New York, 1961. A. Wifstrand *Die alte Kirche und die griechische Bildung* (Dalp Taschenbücher), Bern-München, 1967 (5 conférences faites en 1951 à Uppsala, parues en suédois en 1957, traduction française en 1962). W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge (Mass.) 1961 (traduction allemande en 1963). H. Chadwick,

Early Christian Thought and the Classical Tradition, Oxford 1966. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai, 1961. J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie des chrétiens*, Paris, 1964. Mentionnons pour finir l'activité de F.-J. Dölger, continuée dans le *Reallexikon für Antike und Christentum*.
³ Voir le dernier chapitre dans le livre mentionné ci-dessus de A. Wifstrand.

Nous y constaterons la présence de deux courants, bien illustrés par les figures des philosophes Galien et Numénios. Après nous introduirons le premier philosophe chrétien Justin. Dans l'introduction de son «Dialogue avec le juif Tryphon» (vers 160) il prend nettement position contre la philosophie. Ensuite Celse va demander notre attention. Il écrit vers 180 un ouvrage intitulé *Ἀληθὴς λόγος* où il attaque violemment le christianisme. Il n'est pas impossible que son argumentation soit entre autres une réponse à l'ouvrage de Justin. A la fin nous allons discuter de quelle façon Origène répondra, soixante-dix ans plus tard, à l'attaque de Celse dans son *Κατὰ Κέλδου*.

I. Les deux courants dans la pensée philosophique grecque du deuxième siècle

Le courant principal de la philosophie de l'époque est platonicien. On peut cependant, si je ne me trompe pas, y distinguer deux façons de penser, bien illustrées par deux penseurs de cette époque, Galien et Numénios. Qu'aucun des deux ne se dise Platonicien n'empêche en rien de les faire passer comme des représentants de la philosophie d'alors. Au contraire cela ne fait que montrer combien le courant platonicien était prédominant.

Galien était originaire de Pergamum (né en 129). Il a obtenu sa plus grande renommée comme médecin, mais il était en même temps un philosophe notable. Il passa la plus grande partie de sa vie à Rome où il mourut en 199. Il ne s'affilia à aucune école, ni dans le domaine de la médecine ni dans celui de la philosophie. Il se laissa mener seulement par la preuve (*ἀπόδειξις*). La conception de Galien se caractérise bien dans un passage où il dit, se fâchant contre ses collègues médecins et philosophes dont l'attitude fait preuve d'un manque de critique: «Il est plus facile de raconter quelque chose de nouveau aux juifs et aux chrétiens qu'aux médecins partisans d'une certaine école». Ce qu'on voit ici est un conflit aigu entre *πίστις* et *ἀπόδειξις*. Galien prend le parti du dernier et voit toute *πίστις* comme un ennemi irréconciliable d' *ἀπόδειξις*. R. Walzer qui a édité et discuté les textes de Galien sur les Juifs et les Chrétiens⁴ fait remarquer à ce propos: «On a à peine besoin d'appeler l'attention sur le fait que cette appréciation de la raison critique que nous trouvons dans Galien est tout à fait en accord avec les meilleures traditions les plus fondamentales de la philosophie grecque»⁵. J'aimerais ajouter cependant que cette haute appréciation de la raison critique pourrait acquérir facilement un caractère exclusif et il en fut ainsi dans la philosophie grecque quand celle-ci, et notamment le Platonisme, tomba dans le scepticisme. Chez Galien nous trouvons une forte prédominance de l'aspect rationaliste de la connaissance humaine et il y a chez lui des indices d'une tendance vers un scepticisme. Ce qui correspond seulement à cette façon de penser est une contradiction parfaite entre *πίστις* et *ἀπόδειξις*.

Il y avait cependant dans la pensée de Platon un autre aspect qui se manifeste dans ses mythes et dans la manière dont il parle des «anciens»⁶. Or cet aspect se fait jour chez un autre penseur de la même époque, Numénios d'Apamée. Ce savant universel est dans une tradition que j'aimerais dépeindre brièvement ainsi: quand le Platonisme, on pourrait même dire la pensée grecque tout court, s'est enlisée dans la scepticisme, signe évident d'un esprit fatigué, nous voyons se montrer à l'époque de l'hellénisme, un intérêt

⁴ *Galen on Jews and Christians*, London 1949. On trouve le texte précité à la page 9.

⁵ *O. C.*, p. 20.

⁶ P. ex. *Phèdre* 235 b 7; 244 b 6 ss.; 271 C 1 ss. *Philèbe*

16 c 5 ss.; *Lois* 836 b 10, 890 d 4. Il faut même dire, que le scepticisme est au fond une attitude totalement contraire à celle de Platon, qui avait une appréciation tellement haute de l'intelligence humaine.

pour d'autres cultures, pour les idées d'autres peuples. On pourrait comparer cet intérêt avec celui de notre époque pour l'art des primitifs. On trouve cette tendance tout d'abord dans la philosophie de l'hellénisme, le Stoïcisme, et notamment chez cet autre philosophe universel, Posidonius, lui aussi originaire d'Apamée.

Selon ces penseurs les premiers hommes ont été en possession d'une grande sagesse, puisqu'ils se trouvaient encore près des dieux – *a dis recentes*, comme dit Sénèque⁷. Cette connaissance a le caractère d'une sorte de révélation primitive. A ce sujet on pouvait facilement s'autoriser de Platon, comme nous avons dit déjà ci-dessus et bien de Philèbe 16 C 5, où il parle des «anciens» qui ont été meilleurs que nous, demeurant plus près des dieux et qui ont communiqué une certaine connaissance, don des Dieux aux hommes, à ceux qui sont venus après eux.

Comment trouver, suivant Numénios, la vérité? Ce philosophe, qui se dit Pythagoricien, déclare à ce propos: il faudra d'abord considérer les témoignages de Platon et alors «retourner» à Pythagore et s'adresser aux peuples connus, mettre à profit leurs mystères, leur doctrine et leurs institutions, comme les Brahmanes, les Juifs, les Mages et les Egyptiens les avaient, en tant que ceux-ci – ainsi Numénios – s'accordent avec la doctrine de Platon⁸. Ce texte renferme plusieurs données intéressantes sur lesquelles H. Ch. Puech a écrit un article important en 1934⁹. Ce qui nous intéresse surtout pour le moment est le terme «retourner» (*ἀναχωρήσασθαι*) aux anciens peuples et aux anciens sages. Cela ne peut avoir de sens qu'en admettant que ces anciens peuples aient possédé la vérité et cela suppose de nouveau une connaissance ou une révélation primitive. Par son appréciation des «anciens» Numénios se range nettement du côté de la tradition qui a eu son premier représentant en Posidonius. C'est en partant de cette notion qu'il faut entendre l'expression curieuse de Numénios que Platon a été un «Moïse atticisme»¹⁰, puisque dans le texte précité les Juifs ont été mentionnés parmi les anciens peuples¹¹.

Comme on voit il y a dans la philosophie grecque du deuxième siècle, à côté de l'attitude fort rationaliste de Galien, une autre conception exprimant la foi à la puissance de la connaissance humaine telle qu'elle se révèle dans l'esprit primitif et innocent, conception dont on trouve les origines dans les oeuvres de Platon.

II. Point de vue de Justin à l'égard de la philosophie grecque

Le premier philosophe chrétien qui prend position à l'égard de la philosophie est le martyr Justin. Chose remarquable, cela se fait dans un dialogue avec un Juif. Justin y raconte comment une personne montrant un intérêt particulier pour la philosophie, l'aborde pendant une promenade matinale. Quand cet inconnu se trouve être juif, Justin demande: «Que voulez-vous que la philosophie vous fasse? Moïse et les Prophètes ne vous suffisent pas?» A quoi Tryphon, le Juif, répond: «Comment? N'en est-il pas ainsi que dans la philosophie il s'agit de Dieu et que la tâche de la philosophie est la recherche du divin»¹² En d'autres termes: est-ce que la philosophie ne nous propose pas exactement ce que Moïse et les prophètes veulent nous enseigner? »Si« dit Justin, »cette

⁷ Ep. 90, 44.

⁸ Fr. 9a (Leemans).

⁹ Mélanges Bidez, Bruxelles, 1931, p. 745-78.

¹⁰ Clemens Alex. *Strom.* I 22 (= Euseb., *Præp. Ev.* IX, 6).

¹¹ Numénios ne doit pas avoir trouvé cette appré-

ciation des Juifs dans Posidonius, s'il est vrai, que Posidonius a fait preuve d'une attitude antisémite, ce que Puech affirme. Voir aussi à propos de cette affirmation, l'opinion de Wifstrand (*O. G.* p. 92).

¹² *Dial.* I, 3.

conception est aussi la nôtre, mais chez la plupart des philosophes cela n'aboutit qu'à peu ou à rien», ce que Justin illustre au moyen de quelques exemples¹³. C'est alors que Tryphon pose la question importante: «mais quelle opinion sur la philosophie est alors la vôtre?» A quoi Justin répond: «La philosophie est vraiment ce que nous possédons de plus grand et de plus vénérable; elle seule nous mène à Dieu. Mais ce que la philosophie est au fond et la raison pour laquelle elle a été envoyée en bas aux hommes a échappé à la foule. Sinon il n'y aurait pas dans la philosophie ces tendances différentes comme les Platoniciens, les Stoïciens, les Péripatéticiens etc. puisque cette science est une»¹⁴. Il y a donc, selon Justin, une seule philosophie, envoyée en bas. A défaut de la juste notion on a perdu de vue cette philosophie si bien qu'il y a maintenant plusieurs systèmes.

Pour se faire une meilleure idée de l'intention de Justin, un autre passage du même *Dialogue*¹⁵ est de grande importance. Là il dit que les adhérents des sectes différentes dans le christianisme (Marcionites, Valentiniens etc.) se disent bien tous chrétiens, mais ne le sont pas, comme c'est le cas des adhérents des différents systèmes philosophiques: eux aussi se disent philosophes, mais ne le sont pas en réalité. Comme il n'y a qu'un christianisme pour Justin, il n'y a qu'une seule philosophie: une philosophie primitive pourrait-on dire, dont, comme il résulte de la suite de son argumentation, le christianisme est la continuation.

Justin dit de cette philosophie unique qu'elle a été envoyée en bas aux hommes¹⁶. Il est clair qu'on a affaire ici à cette «révélation» dont il était question chez Numénius et Posidonius. Aussi M. N. Hyldahl¹⁷ a-t-il sans doute raison en disant que ces pensées de Justin doivent être considérées en rapport avec les conceptions de Posidonius.

Au cours de son exposé Justin, tout en portant son attention particulièrement sur le Platonisme, nous montre qu'on ne trouve cette vraie philosophie dans aucun des systèmes philosophiques grecs. Et puis la question qui suit: «Mais quel maître nous faudra-t-il suivre alors?» La réponse est: «Les prophètes. Ils sont plus anciens que les soi-disant philosophes et remplis d'un esprit divin qui leur permettait de prédire l'avenir. A présent leurs écrits sont toujours là et chacun pourra, en les lisant, y apprendre bien des choses sur les principes et la fin des affaires et sur tout ce qu'un philosophe doit savoir, à la condition qu'il ajoute foi à leurs paroles. Car ce n'est pas par *preuves* qu'ils ont parlé, puisqu'ils étaient des témoins dignes de *foi* de la vérité, au-dessus de toute démonstration»¹⁸. On peut écouter dans ces dernières paroles une réaction de Justin à l'exigence de «preuves» de la part de Galien. Et un peu plus loin Justin dit qu'il va démontrer qu'il n'a ajouté foi ni à des fables vaines (*κενόως μύθοις*) ni à des doctrines gratuites (*ἀναποδείκτοις λόγοις*), mais aux principes remplis de l'Esprit de Dieu, abondants en grâce et qui frémissent de puissance¹⁹.

Mais nous n'avons pas besoin de nous arrêter plus longtemps aux arguments de Justin, parce qu'ils vont se présenter tout à l'heure d'une façon plus énergique dans Origène. Contentons-nous de faire remarquer que Justin ne veut pas passer sous silence l'exigence d'*ἀπόδειξις*.

¹³ *Dial.* 1,4-5.

¹⁴ *Dial.* 1,6-2, 1.

¹⁵ *Dial.* 35,5.

¹⁶ Dans le texte du *Philèbe* de Platon, discute ci-dessus on lit: *πρὸς ἐκ θεῶν ἐρρέργη*.

¹⁷ *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, Copenhague, 1966, p. 141 ss.

¹⁸ *Dial.* 7, 1-2.

III. L'attaque de Celse contre le christianisme

Environ vingt années après que Justin eut écrit son *Dialogue*, Celse attaqua violemment le christianisme. Il donna à son ouvrage le titre de Ἀληθὴς λόγος. On a beaucoup discuté le sens de ce titre, mais A. Wilstrand a démontré d'une manière convaincante, à notre avis, qu'ici le terme λόγος a le sens de «doctrine»²⁰. Quelle est à vrai dire cette «véritable doctrine» que Celse a en vue. C'est l'«ancienne doctrine» (ἀρχαῖος λόγος) dont il dit: «Il y a eu dès l'origine (ἀνωθεν) une doctrine d'une haute antiquité que les peuples les plus sages et les villes et les hommes sages ont connue»²¹. On entend ici un thème connu. C'est encore cette connaissance primitive dont il s'agit.

Or Moïse, c'est ainsi que Celse continue²², s'est approprié cette ancienne doctrine et c'est de cette façon qu'il est devenu un homme de renom. Moïse cependant a corrompu cette doctrine. Et qu'est-ce que c'est que le christianisme? Une corruption de la doctrine juive, c'est à dire, une corruption d'une corruption.

On serait tenté de voir dans cette théorie une réaction à la théorie de Justin d'après laquelle le christianisme serait la philosophie primitive retrouvée, comme Hyldahl l'a formulé²³. Celse se serait servi ici de la même idée fondamentale – chez lui cette philosophie primitive s'appelle ἀρχαῖος λόγος – mais avec le résultat d'aboutir à une conclusion diamétralement opposée²⁴.

En s'efforçant d'approfondir la théorie de Celse sur «l'ancienne doctrine», on est amené forcément à se poser la question suivante: quelle place tient la pensée grecque dans cette théorie? Quel en est le rapport avec cette ancienne doctrine? On peut déduire la réponse à cette question de ce qu'Origène écrit dans *Ketz̄ Kélesou* I, 2. Celse, dit-il, affirme que la doctrine juive est d'origine une doctrine barbare. A ce propos Origène fait remarquer: «Dit par Celse, ce ne peut être un reproche au judaïsme, puisqu'il est d'avis que les barbares sont capables de découvrir des δόγματα, c'est à dire, de découvrir la vérité», (ce qui est évident en vertu de ce qu'il vient d'écrire à propos de cette ancienne doctrine). «Cependant», dit Origène, «Celse ajoute que les Grecs sont plus habiles à juger (ζῆναι), fonder (βεβαιόσασθαι), adapter à la pratique de la vertu (ἀσκήσαι πρὸς ἀρετήν) les découvertes des barbares.» On pourrait dire d'une autre façon: ces peuples anciens et ces sages anciens étaient bien à même de découvrir la vérité, mais les Grecs seuls ont été capables de la fonder et de s'y adapter.

On a à faire ici avec une association intéressante des deux pensées fondamentales dans la philosophie d'alors: la doctrine des anciens et l'exigence d'une justification rationnelle qui, d'après Celse, est l'apport propre des Grecs.

Prenant comme point de départ ce dernier argument – l'argument Galien pourrait-on dire – Celse livre son dernier assaut contre les Chrétiens. Il s'en prend d'abord à

¹⁹ *Dial.* 9, 1.

²⁰ *Die wahre Lehre des Kelsos*, Bulletin de la société royale des lettres de Lund, 1941 2, p. 396.

²¹ *Contre Celse* I 11.

²² *Ibid.* I 21.

²³ *O. G.*, p. 233 ss.

²⁴ G. Andresen (*Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin, 1900) soutient également la thèse que Celse réagit aux écrits de Justin. Selon lui cependant Celse aurait emprunté à Justin l'idée de ce qu'il appelle une «Geschichtsphilosophie» ou «Geschichtsdenken» qui se serait

présentée pour la première fois chez Justin, le chrétien Justin, et Celse aurait pris ce schéma tout en y donnant un autre contenu. Plusieurs critiques (p. ex J. H. Waszink, *Vigiliae Christianae* 12 (1958) p. 166 ss; H. Dörrie, *Gnomon* 29 (1957) p. 185 ss) ont appelé l'attention à juste titre sur le fait qu'il n'est pas exact de parler ici d'une philosophie de l'histoire, mais qu'il faut parler plutôt d'une reconnaissance de la valeur de la tradition (Waszink) et qu'on ne doit pas cette idée à Justin, mais qu'elle trouve tout à fait sa place dans la philosophie de l'époque.

leur foi (πίστις) et dit qu'elle n'est pas justifiée rationnellement (ἔλλογος). Voici à peu près l'essentiel de son attaque: »En adhérant à une doctrine il faut se laisser mener par la raison (λόγος); sinon on tombe dans toutes sortes de pratiques obscures et on se laisse duper par des gens pervers²⁵. C'est ce que Celse voit arriver aux Chrétiens, car il y en a parmi eux (τινας), dit-il, qui ne veulent pas discuter leur foi et qui utilisent des formules comme: »n'examine rien, mais crois« ou »la foi te sauvera«. Il s'agit ici de Chrétiens qui envers l'exigence des philosophes grecs: »démontrez, ne croyez pas« posent le principe: »croyez, ne démontrez pas«²⁶. Ils partagent la conception de leurs adversaires selon laquelle πίστις et ἀπόδειξις sont des ennemis jurés et irréconciliables, mais ils font le choix de l'autre parti, savoir celui de la foi. Il s'avérera qu'il y a encore une autre possibilité qu'on trouve dans la défense d'Origène.

Avant d'y passer cependant, il vaut mieux peut-être indiquer que cette attaque contre la »foi« des Chrétiens qui serait contraire au λόγος, va rester la grande attaque de la part des Grecs. Cela se montre d'une façon très évidente chez Porphyre, peut-être l'adversaire le plus important du christianisme aux premiers siècles. Ce philosophe qui appartient à la génération d'après Origène, a écrit *Contre les Chrétiens* où s'élève la grande plainte que les Chrétiens se laissent mener par ἔλλογος πίστις et ἀνεξέταστος συγκατάθεσις, c'est-à-dire, une foi qui ne s'appuie pas sur la raison et une adhésion qui ne s'appuie pas sur l'examen. Les Chrétiens ne font que »croire«, de là aussi le nom de »croyants«. On se rend compte de l'accent de méprise dans ces paroles de Porphyre²⁷.

Envers les Chrétiens qui se prononçaient pour des devises comme celles que Celse vient de mentionner, une pareille argumentation pouvait avoir l'air d'être solide. Cependant, comme nous l'avons dit, une autre forme de défense sortait du camp des Chrétiens et on la trouve chez Origène.

La réponse d'Origène.

Dans son *Κατὰ Κέλσου*, paru à peu près vers 250, donc soixante-dix ans après la publication de l'ouvrage de Celse, Origène traite les accusations de ce dernier. Il commence par la thèse de Celse suivant laquelle la doctrine juive et par conséquent celle des Chrétiens, serait une corruption de la vraie doctrine ancienne et que Moïse aurait été le premier corrupteur, suivi en ceci par le Christ. Origène répond: De quel droit Celse exclue-t-il les Juifs des peuples anciens qui ont été en possession de la vraie doctrine? Il fait bien mention des Egyptiens, des Assyriens, des Indiens et de beaucoup d'autres peuples, mais il ne veut pas accorder aux Juifs les épithètes »anciens« et »sages«. De quel droit? Pour quelle raison est-ce qu'il ajoute foi aux historiens des Egyptiens et des Indiens, mais pourquoi refuse-t-il d'avoir foi en ceux des Juifs? Voilà ce qui s'appelle avoir deux poids et deux mesures. Il est évident que Celse est plein de préjugés²⁸. Combien plus judicieux alors Numénios qui jugeait les Juifs d'une façon plus favorable²⁹ (nous avons vu déjà ci-dessus que Numénios rangeait les Juifs parmi les peuples anciens et sages, à la doctrine desquels il faudrait »retourner«). Et pourquoi – continue Origène – Celse met-il bien Linos, Musée, Orphée, Phérécyde, le Perse

²⁵ *Contre Celse* I 9.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ On retrouve l'écho de l'argumentation de Porphyre chez Eusèbe (dans *Praep. Ev.* I, I, 11; 2, 4 et

Dem. Ev. I, I, 11) comme Wilamowitz l'a démontré dans *Z. N. T. W.* I (1900).

²⁸ *C. C.* I 14 et 16.

²⁹ *C. C.* I 15.

Zoroastre et Pythagore parmi ceux qui ont connu l'ancienne doctrine, donc la vérité, mais pas Moïse, alors que les écrits de Moïse ont montré la bonne voie à tant de gens et qu'aucun écrit de quelqu'un comme Linos nous est parvenu³⁰.

Origène traite encore plus à fond les accusations contre Moïse et sa doctrine et la partialité qui s'en dégage. Nous n'avons pas besoin de nous y arrêter pour le moment. La structure de l'argumentation d'Origène est claire. Il n'y a aucune raison de considérer la doctrine juive comme une corruption de l'ancienne doctrine; au contraire, elle la renferme plutôt. Et quant au christianisme, ce n'est pas non plus un judaïsme corrompu. Les événements qui se sont produits en Jésus et dans sa communauté prouvent qu'on n'a pas à faire ici avec une corruption mais avec l'œuvre de Dieu.

Il est intéressant de regarder un peu plus avant dans l'histoire de l'Apologétique et de voir comment Eusèbe développe cette théorie de l'« ancienne doctrine » au début du quatrième siècle. Il fait une distinction entre les Hébreux et les Juifs. Les Juifs sont ceux qui ont vécu sous la loi de Moïse. Les Hébreux sont les hommes pieux d'une ère antérieure et dont Moïse parle dans ses œuvres. Chez eux le besoin d'une loi ne se fit pas sentir, puisqu'ils pratiquaient la vertu de leur nature. Or le christianisme continue cette ancienne manière de vivre des Hébreux. Ce n'est donc pas une nouvelle doctrine, mais une doctrine de haute antiquité³¹. Dans *Dem. Ev.* I 2, 1 nous lisons: « Nous avons dit déjà ci-dessus que le christianisme n'est pas une sorte d'hellénisme (Ἑλληνισμός τις) ni une sorte de judaïsme; il a une propre forme d'adoration de Dieu qui n'est ni nouvelle ni absurde, mais très ancienne et connue aussi aux bienaimés de Dieu avant Moïse. » (Chez Justin on trouve également ce rapport des Chrétiens avec les hommes pieux avant Moïse, mais pas encore sous cette forme développée).

Nous arrivons maintenant à la deuxième accusation de Celse, savoir que la foi d'un Chrétien ne serait pas justifiée rationnellement (ἄλογος). On peut résumer la réponse d'Origène en trois points. a) Il admet qu'il y a pas mal de Chrétiens qui croient sans fondement rationnel (ἄλογως), mais b) cela ne veut pas dire que la foi n'est pas justifiable rationnellement et de plus c) les adversaires eux-mêmes font aussi ce qu'ils reprochent aux Chrétiens: ils croient.

Ad a) Origène commence par établir que, s'il était possible pour tout le monde en délaissant les affaires de la vie de se consacrer à la philosophie – ce qui signifie ici, évidemment, l'examen des fondements de la foi – chacun devrait s'engager sur cette voie. Il sera possible de donner du christianisme une justification non moindre que de la philosophie grecque³². (Origène se sert ici du terme ἐξέτασις, qui nous rappelle l'ἀνεξέταστος de Porphyre). Mais si ce n'est pas possible, en partie à cause des exigences de la vie, en partie à cause de la paresse humaine, puisqu'il n'y a que très peu qui veulent s'imposer cet effort de la pensée, comment trouver alors une méthode plus efficace pour aider la foule que celle enseignée par Jésus? Origène appelle alors l'attention à l'amélioration de la vie, opérée par la simple foi (ψιλή πίστις) dans des foules innombrables. Qu'est-ce qui vaut mieux, demande-t-il, que ces gens croyant sans justification rationnelle réforment leurs mœurs ou qu'on diffère leur conversion fondée sur une simple foi tout en exigeant d'abord une justification rationnelle (ἐξέτασις λόγων)? Dans ce dernier

³⁰ C. C., I 16b et 18.

³¹ A ce propos il faut se rendre compte qu'on n'aime pas νεωτερίζειν à cette époque, comme H. Dorrie l'a démontré par rapport à Plotin et Porphyre: voir

Entretiens Hardt XII Die Schultradition im Mittelplatonismus und Porphyrios, p. 23.

³² C. C., I 9, 13 ss.

cas la plupart n'arriveront jamais à une amélioration de la vie. De plus cette amélioration elle-même est une preuve qu'il s'agit d'une action de Dieu; car on n'admettra pas non plus qu'un médecin qui réussit à guérir nombre de malades, y soit parvenu sans l'action de Dieu (ἀθεΐα), dit Origène³³.

Ad b) Il résulte de ce que nous avons vu ci-dessus qu'Origène est d'avis qu'une justification rationnelle est possible. Il ne voit donc pas une contradiction absolue entre πίστις et ἀπόδειξις. A ce sujet nous serons encore mieux renseignés en consultant sa réponse à l'affirmation de Celse que les Grecs étaient très forts en justification et en mise en pratique de la vérité. On se rappelle que Celse se sert des termes κρῖναι, βεβαιώσασθαι en ἁσκήσαςι πρὸς ἄρετήν. A quoi Origène répond: «Or voici ce que je peux dire, partant de son observation pour défendre la vérité des thèses du christianisme: quiconque vient des dogmes et des disciplines grecs à l'Évangile peut non seulement juger (κρίνει ὅτι) qu'elles sont vraies, mais encore prouver (κατασκευάζει ὅτι cf. βεβαιώσασθαι), en les mettant en pratique (ἁσκήσας), qu'elles remplissent la condition qui semblait faire défaut par rapport à une démonstration grecque prouvant ainsi la vérité du christianisme³⁴. Origène profite donc de ces trois notions qui expriment chez Celse la puissance de la pensée grecque et dit: quand les Grecs se servent de ces talents, ils découvriront que le christianisme renferme la vérité. Origène ajoute encore: «Mais il faut encore ajouter: la parole³⁵ (divine) a sa démonstration propre, plus divine que celle des Grecs par la dialectique (θειωτέρως πρὸς τὴν ἀπὸ διαλεκτικῆς ἐκλογικῆς). Et cette démonstration divine, l'Apôtre la nomme «démonstration de l'Esprit et de la puissance»³⁶. «Esprit» veut dire ici les prophéties comme argument de la foi en Christ; «puissance» veut dire les miracles. La prophétie et les miracles occupent une grande place dans l'Apologétique au début. Dodds a écrit à ce sujet des choses fort intéressantes dans son livre *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*³⁷. Les Prophéties (oracles) et les miracles étaient à cette époque à peu près généralement pris comme une réalité et par les Chrétiens et par les païens. A quels miracles et à quelles prophéties attacher la valeur? Voilà ce qui était d'importance.

Telle était la réponse d'Origène aux reproches de Celse que la foi soit ἄλογος. Il distingue d'un côté une simple foi (ῥᾶθι πίστις), utile, profitable et qui par conséquent est bonne, et de l'autre côté la possibilité d'une adhésion bien fondée sur le raisonnement (μετὰ λόγου καὶ σοφίας, comme il dit dans *Contre Celse* I 13). Cette dernière possibilité est pour lui évidemment idéale. C'est la γῶσις.

Ad c) Origène cependant ne s'en tient pas là. Il ne repousse pas seulement l'attaque de ses adversaires, mais procède lui-même à une contre-attaque. Il dit³⁸: nos adversaires ne font que parler de notre foi comme d'un penchant parfaitement irraisonné, mais en fait ils croient eux-mêmes aussi. Car comment se fait-il que quelqu'un donne son adhésion à une certaine école de philosophie? N'en est-il pas ainsi en général qu'il y a un penchant pour cette école ou parce qu'on vient à rencontrer quelque adepte de cette école? Car ce n'est point après avoir étudié au préalable toutes les écoles de philosophie

³³ C. G., I 9, 21 ss.

³⁴ Voir pour l'interprétation de ce texte et des textes suivants mon article «Notes on Origen, *Contra Celsum*» dans *Vigiliae Christianae* 20 (1966), p. 201-213, dont les résultats ont été recueillis dans les *Sources Chrétiennes* édition de ce texte soignée par le R. P. Marcel Borret, s. j. dont nous suivons ici la traduction.

³⁵ On pourrait traduire aussi λόγος par «la doctrine chrétienne».

³⁶ Trad. du Père Borret.

³⁷ P. 124 ss.

³⁸ Voir C. G., I 10-11.

qu'il fait son choix. Eh bien, qu'est-ce que cela veut dire sinon donner sa confiance, sa foi!

Il en est ainsi dans le monde de la pensée et dans l'action, donc dans la vie pratique. Ici encore on se laisse mener finalement par la confiance et l'espérance (πίστις et ἐλπίς). Quelqu'un qui va naviguer, qui va cultiver la terre, qui va se marier, ne se laisse-t-il pas mener finalement par la foi en la mer, foi en la terre, foi en l'épouse?

Ainsi toute la vie humaine est soutenue par la confiance, par la foi. Et, continue Origène, c'est là une confiance en les affaires humaines. N'est-il pas plus raisonnable alors de mettre sa confiance en Dieu et en Celui qui nous a enseigné d'adorer Dieu seulement, le Christ.

Ce qui est intéressant dans cette argumentation d'Origène est qu'il y avance quelque chose dont on avait à peine conscience dans la pensée philosophique de l'époque, l'élément de foi dans toute connaissance humaine. On ne pourra pas nier qu'en ceci Origène a donné une réponse nette aux objections formelles faites contre la foi des Chrétiens, entre autres par Celse. On peut considérer cette réponse comme la fin de la première phase du dialogue entre le christianisme et la philosophie grecque.

Pour finir il y a à remarquer qu'on voit s'accroître nettement dans la philosophie païenne la fonction de la πίστις après Origène. Porphyre - qui comme nous l'avons vu reprochait aux Chrétiens leur ἔλλογος πίστις, reproche qu'on ne pouvait certainement pas appliquer à Origène - déclare à la fin de sa vie que πίστις est la première condition de l'âme pour s'avancer vers Dieu³⁹, car, dit-il dans *Ad Marc* 24 «il nous faut croire (πιστεύουσαι) que notre salut tient uniquement à ce que nous nous tournons vers Dieu». Et c'est ce qui est la fin suprême de la philosophie: se tourner vers Dieu. On pourrait dire, que dans le christianisme et dans le paganisme de cette époque il y a deux courants qui s'entre-croisent pour ainsi dire; dans la pensée chrétienne le courant de πίστις vers ἀποδείξις, dans la pensée païenne, notamment dans celle du Néoplatonisme d'après Plotin, celui d'ἀποδείξις vers πίστις. Et il y a lieu d'affirmer avec Daniélou⁴⁰ que dans cette époque ultérieure c'est plutôt le christianisme que le paganisme qui a pris la défense des droits du logos.

FACULTEIT DER LETTEREN, RIJKSUNIVERSITEIT TE LEIDEN

³⁹ Voir Dodds, *o. c.*, p. 122.

⁴⁰ Dans son compte-rendu du livre précité de Dodds, dans *Recherches de science religieuse* 54 (1966), p. 305.