

L'affrontement entre le Christianisme et le Paganisme dans le *Contre Celse* d'Origène

SOIXANTE-DIX ANS environ séparent le *Discours véritable contre les chrétiens* (c. 180)¹ du *Contre l'écrit de Celse intitulé Discours véritable* (248). Origène ne tient pas compte de cette distance historique : il discute au présent. Or, la situation de la culture païenne n'est plus exactement la même qu'au siècle précédent. La dynastie des Sévères s'effondre dans le désordre. La pensée s'appauvrit jusqu'à devenir « un Sahara littéraire » selon l'expression tranchante de Ferdinand Lot.² De leur côté, les chrétiens ont gagné du terrain et leur recrutement s'est modifié : désormais ils comptent dans leurs rangs des lettrés capables d'articuler la doctrine. Au siècle des apologètes succède celui des premiers théologiens. Cependant, bien que les interlocuteurs de Celse aient changé, païens et chrétiens se situent dans la continuité de leur courant respectif. On pourrait résumer la situation en disant que le paganisme continue de s'effriter³ tandis que le christianisme se définit lentement.

Néanmoins la situation juridique des chrétiens est restée en gros la même. Lorsque Celse dénonce d'emblée le christianisme comme « religio illicita », il rappelle une évidence liée aux institutions impériales qui régissent encore la génération d'Origène. En effet, le christianisme enfreint la loi auguste « julia de collegiis » car il n'a pas été officialisé par l'Empire. De plus, ses « collèges » clandestins sont affiliés entre eux, ce qui constitue un crime de conspiration. Par ses miracles, il viole la vieille loi des Douze tables et par son prosélytisme, il tombe sous l'accusation de « plagiat », c'est-à-dire d'atteinte à la famille par détournement de mineurs et d'esclaves. Enfin les chrétiens, en refusant de jurer par le génie ou le démon de l'empereur, trahissent la « majestatis rei ».⁴ Pour clarifier le sens du conflit entre les deux discours, on procèdera ici en trois points : tout d'abord on situera à grands traits les forces en présence ; on présentera

ensuite une hypothèse de définition des deux pôles ; enfin on examinera les implications de cette interprétation.

I LES FORCES EN PRÉSENCE

Du côté païen, le méso-platonisme éclectique semble avoir absorbé les restes des doctrines philosophiques. Au second siècle, on constate la prédominance d'une vision du monde religieuse et même théocentrique.⁵ « Ce qui caractérise la pensée du second siècle, c'est qu'elle est tout entière tournée vers le problème des rapports de Dieu et de l'homme, c'est-à-dire de la Providence. »⁶ Les mésoplatoniciens sont pénétrés de néopythagorisme⁷ et s'abandonnent au syncrétisme curieux d'augures et de thaumaturges. Cela se reconnaît à un signe frappant : l'infiltration de la notion de mystère. Là même où la pensée classique avait fait la clarté, un voile recouvre le sens ultime qui recule dans un indicible vaguement sacralisé. Cela est vrai de l'Un comme cela le devient du pouvoir impérial absolu sous la tétrarchie. Cette tendance s'accroît en effet au troisième siècle alors que les cultes égyptiens⁸ et syriens⁹ sont intégrés aux thèmes philosophiques traditionnels. En son temps, Numénius a même introduit certains éléments du judaïsme dans le débat.¹⁰ Il est naturel que Celse tente de replacer le christianisme dans le contexte des doctrines barbares et mystiques qui déferlent de l'Orient sur l'Occident.¹¹ La confusion s'accroît. Ainsi, Mammea, la mère d'Alexandre-Sévère, fait venir Origène à Antioche en 232 pour discuter des choses divines (selon Eusèbe, *H.E.*, XXI, 3.) bien que le père d'Origène, Léonide, ait subi le martyre sous la persécution du même Alexandre-Sévère. Cet empereur, ajoute Eusèbe, vénérât dans son lairair les statues des grands prophètes : Abraham, Orphée, Alexandre le Grand, le Christ et Apollonius de Tyane. Du côté païen, donc, rien ne fait obstacle à une simple juxtaposition de la doctrine chrétienne auprès des autres, dans la courtoise bigarrée de la religion impériale. L'opposition vient du christianisme. Cette résistance est bientôt perçue comme une agression, une menace, une indécence. Les païens la considèrent tantôt comme dérisoire, tantôt comme sérieuse, et c'est sous cette pression que se dégage la première forme de leur « solidarité hellénique ». La période qui va de Marc-Aurèle à Dioclétien est peut-être la plus précaire et la plus inquiète de l'histoire impériale. Après la fin des Sévères :

Les hommes se rendaient compte que l'Age d'or était derrière eux ; la nostalgie du passé et la conscience de l'infériorité présente sont des thèmes familiers des textes de cette période.

note Moss.¹² Or, Origène écrit son traité l'année même où Philippe l'Arabe fait célébrer par des jeux fastueux le millénaire de Rome que le caprice des légions ne laisse pas longtemps entre les mêmes mains. La discontinuité anarchique du pouvoir impérial est sensible pour les chrétiens : les périodes de tolérance et même de curiosité positive alternent avec des purges plus intenses qu'auparavant. La grandeur des derniers Antonins classicisants qui inspire Celse est désormais passée. Le mouvement des institutions au cours de cette période (160-284) s'éloigne du principat et des valeurs traditionnelles pour se diriger vers le dominat consacré par la tétrarchie de Dioclétien. A l'ancien tissu social organiquement défini par l'appartenance à l'Etat-cité dans la variété fortement pluraliste des provinces se substitue progressivement une citoyenneté abstraite, uniforme, standardisée. La fin de l'autonomie municipale est sanctionnée par la *Constitutio Antoniniana* de 212. Le pouvoir impérial devient centralisateur et légifère directement sur la vie des citoyens de tous les confins de l'Empire que l'armée des fonctionnaires tend à encadrer comme une masse indifférenciée, entièrement soumise à son empereur lointain, transcendant et franchement divinisé. Ce mouvement n'est pas achevé sous les Sévères mais il est certain que les effets de la rupture des anciens liens socio-politiques se font sentir au milieu du troisième siècle. Ainsi, les élites perdent leur statut et leur fonction dans une perspective de massification. Le nouvel absolutisme fait que les individus sont écrasés par la standardisation et cherchent des voies d'expression et de salut concrets.¹³ En même temps, ils trouvent un substitut et un refuge dans les assemblées chrétiennes locales personnalisées et fraternelles. On peut considérer que la désagrégation du principat est en partie responsable du succès social du recrutement chrétien au temps d'Origène et particulièrement de l'adhésion de certains éléments des élites.¹⁴ Pourtant, sur le plan intellectuel, il faut compter avec l'inertie de la tradition : avant Constantin, les idées ne présentent pas, chez les penseurs païens, de mutation sensible. Le même « idéal de culture » subsiste comme forme vide, en quelque sorte.

Cette solidarité hellénique, Origène sait qu'elle constitue l'enjeu de l'affrontement dont Celse lui fournit le prétexte. Car, bien qu'on lui ait suggéré de répondre au livre de Celse, c'est de son plein gré qu'Origène choisit, à la fin de sa vie, de rédiger ce long traité polémique où il entreprend de démontrer la supériorité du christianisme sur la sagesse grecque unifiée de ces méso-platoniciens décadents, écrasés par leur héritage commun mais appuyés sur les institutions et la force de l'Etat impérial. (Les changements qui affectent la vie politique entre Celse et Origène n'enlèvent rien à la légitimité officielle du discours de l'hellénisme.)

Origène ne peut pas trouver chez ses prédécesseurs chrétiens l'unani-

mité ni même des fondements clairs qui lui permettraient de trancher la question : en effet, avant lui, les chrétiens ont oscillé entre le rejet radical et l'intégration nuancée selon que leur perception (et la conjoncture) accordait priorité à la menace de l'autorité impériale ou à la grandeur de la sagesse païenne. L'Écriture ne semble pas leur avoir offert de recours définitif pour départager le souci politique et la dépendance d'un patrimoine culturel dont ils n'ont pas su se passer tout à fait. Ils ont donc pris position individuellement. Le tableau est plutôt confus. Quelques points de référence peuvent rappeler sommairement les arêtes de ces tensions que l'on ne veut pas détailler ici. Justin révère, dans son école de Rome, la sagesse païenne car il estime qu'elle comporte une part de vérité. Tatien et Hermias n'y voient qu'absurdité et immoralité. Irénée, plus modéré, reste méfiant, car il craint les ravages de la spéculation face au message évangélique. Réflétant l'intransigeance montaniste, Tertullien s'oppose violemment à la culture païenne qu'il a pourtant acquise et dont il use sur le plan formel du moins, pour s'attaquer aux chefs d'écoles philosophiques : dans le *De praescriptione*, il refuse qu'on en appelle à la réflexion grecque démonstrative pour approfondir le message divin : « *Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum* » (9.18). De son côté, l'auteur des *Philosophoumena* semble assez familier avec la philosophie mais la rend responsable des hérésies gnostiques. Enfin, c'est en Egypte que l'attitude est la plus nuancée : Alexandrie est le centre intellectuel de l'Empire et les traditions de dialogue entre les élites éclairées incitent à la tolérance. C'est pourquoi Clément soutient la thèse de l'intégration. Il estime que tous les fragments de vérité que l'esprit reconnaît dans les diverses doctrines païennes ont Dieu pour origine et qu'ils constituent en quelque sorte un troisième testament. La philosophie n'est pas plus dangereuse pour les chrétiens qu'un épouvantail l'est pour les enfants. (*Strom.* 6.80). Dans la perspective ouverte par Philon, Clément énumère les motifs qui rendent cette sagesse païenne acceptable et même utile :

- elle permet l'explication d'une sagesse chrétienne ;
- elle aide à combattre les attaques du dehors ;
- elle approfondit la doctrine et favorise la contemplation ;
- elle permet l'apostolat auprès des gens cultivés ;
- elle est la servante de la sagesse chrétienne, comme le sont les sciences encyclopédiques à l'égard de la philosophie.¹⁵

Mais nulle part Clément ne dit comment procéder à autre chose qu'à des emprunts. Pour des raisons géographiques, culturelles et théologiques, c'est lui qui est le plus présent à l'esprit d'Origène dans ce dilemme. A la

différence de Clément, il a connu le christianisme avant la sagesse grecque : c'est l'avantage qui va lui permettre de dépasser l'alternative dont les convertis sont prisonniers. Par delà le refus primaire de composer et la tentation de se laisser digérer par le paganisme savant, Origène sait qu'il doit construire une réponse originale vraiment autonome : elle sera autonome si elle détruit et remplace la dualité de l'homme qui se reconnaît chrétien de religion et s'avoue grec d'esprit.

Mais la ligne de démarcation proprement culturelle, qui est notre objet central ici, n'est pas facile à tracer : à travers ces deux siècles, les éléments de la plate-forme commune aux païens et aux chrétiens varient dans l'espace et dans le temps. A ce sujet, dans un ouvrage paru en 1926 et resté classique,¹⁶ Anna Miura-Stange prend une position extrême que nous appellerons ici la thèse « unitariste » : elle affirme que Celse et Origène sont hommes d'un même esprit, d'un même monde, d'une même méthode que rien ne sépare sinon quelques éléments dogmatiques qu'Origène tenterait de minimiser. En homme instruit, il aurait honte des absurdités de l'Écriture. Elève de Harnack et théologienne protestante elle-même, Miura-Stange compare les deux discours sur les trois plans de la cosmologie, de l'anthropologie et de la psychologie ; elle conclut à une parenté de vues qui se ramène à une véritable unité. Le seul thème de leur conflit, c'est l'opposition entre le polythéisme et le monothéisme. Selon cette thèse unitariste, le poids de l'historicité est tel, dans le *Contre Celse*, qu'il exclut la moindre autonomie culturelle chez Origène.

La plupart des travaux portant sur Origène depuis cette date (et même les plus récents) ont cité et discuté cette interprétation. Labriolle et Crouzel suivent, avec des réserves. Le premier écrit :

... il (Origène) ne peut méconnaître qu'il est lié à ce pamphlétaire sans pitié par une parenté intellectuelle plus profonde que leurs dissentiments de doctrine et de tempérament.¹⁷

Labriolle entreprend ensuite de préciser les pôles communs de la manière suivante :

- Origène et Celse ont tous deux un esprit aristocratique : social chez Celse, intellectuel chez Origène dont le style est soigné, exempt de formules populaires et même parfois atticisant. Crouzel également remarque que les reproches adressés à Celse sont d'ordre intellectuel : sur le ton mordant qu'on dirait emprunté à Lucien, Origène dénonce la passion de son adversaire comme antiphilosophique. Il l'accuse d'être

éclectique par opportunisme, d'être naïf et présomptueux comme le titre de son traité, enfin d'être ignorant.¹⁸

- Ils se font tous deux une conception platonicienne analogue de la science selon laquelle c'est la raison¹⁹ qui fonde et valide la vérité. Il s'agit donc, dans le *Contre Celse* d'établir quelle est la doctrine qui est la plus accordée à la raison.
- Origène s'estime l'égal de Celse sur le plan de la culture (à juste titre, selon Labriolle). Il vante son propre souci scientifique qu'il appelle en VI. 24. « τὸ φιλομαθὲς ἡμῶν »²⁰

Sur le plan thématique, la convergence entre paganisme et christianisme est manifeste. Les second et troisième siècles définissent la philosophie comme l'effort qui élève l'homme vers le divin. On a souvent affirmé – un peu trop rapidement à notre avis²¹ – qu'à cette époque, le salut tend à remplacer le savoir comme but ultime. L'idéal origénien du docteur spirituel, spéculatif et exégète se rapproche de celui d'Albinos. Daniélou remarque que le plan du Didaskalikos est parallèle à celui du Περὶ ἀρχῶν (ce titre lui-même serait emprunté à Albinos VIII. 1). Tous deux posent le premier dieu comme ἄρρητος²² et tiennent les astres pour vivants et intelligents,²³ comme le veut l'hermétisme astrologique généralisé de leur temps. De plus, Witt²⁴ montre que les sources de tous les méso-platoniciens, païens comme chrétiens, sont essentiellement les mêmes : le tri opéré dans le corpus platonicien est identique. Et Daniélou²⁵ renchérit fort imprudemment, nous semble-t-il, sur la parenté d'Origène et de Plotin, tous deux élèves d'Ammonius Saccas. Même pour un texte datant de 48, cette dernière affirmation est une peu courte sur le plan de la critique philosophique.

Il faut toutefois admettre que ce ne sont pas les thèmes doctrinaux pris isolément qui peuvent, à eux seuls, opposer les chrétiens aux païens.

A Rome, l'aspiration au salut personnel trouvait satisfaction dans d'autres cultes païens. Le dieu sauveur, c'était Esculape, ou Bacchus, ou Hercule ; le dieu resuscité Attis, Osiris, Adonis.²⁶

La détérioration du rationalisme était fort avancée dans les mœurs. Ainsi en 270, le pouvoir doit intervenir pour freiner les abus de l'astrologie, de la divination et des pratiques magiques. Les problématiques savantes répercutent l'écho de cette décadence. Depuis Plutarque, en effet, outre la théologie du logos, ce sont les démons et oracles qui occupent le centre des querelles. Ils sont chez Philon, chez Epictète et les stoïciens, chez Celse et chez Origène comme chez Porphyre et chez Jamblique. La rupture avec le

monde est également un choix qu'offre le paganisme alexandrin.²⁷ L'ascèse païenne consiste dans le mépris du corps pour la purification de l'intellect tandis que l'ascèse chrétienne est plutôt eschatologique : il s'agit, selon le paulinisme dominant, d'une attente de la réunion avec le Christ dans le sentiment de la précarité du monde. Ainsi, l'idéal chrétien d'Origène est de « vivre dans la familiarité et l'union avec le Dieu suprême, grâce à Jésus ». L'expression σὺνθεῖν τῷ θεῷ, bien qu'elle comporte la forme substantive, est celle des stoïciens mais Origène utilise ces formules pour montrer que l'idéal se réalise dans la conduite du croyant.²⁸

Dans l'ensemble, donc, il faut reconnaître le poids des arguments qui vont dans le sens que nous appelons ici unitariste : ils ont le mérite de replacer le débat dans un contexte ample où l'histoire, la patrologie, la philosophie et la théologie peuvent identifier leurs intersections. Toutefois, la réduction pure et simple de la position origénienne du *Contre Celse* au méso-platonisme représenté par Celse nous paraît vraiment abusive. Ce qu'on tentera d'établir ici, c'est que ces données préliminaires sur la situation culturelle sont valides mais jusqu'à Origène exclusivement. Et si tel est le cas, elles jouent alors contre la thèse unitariste en accentuant le contraste entre Origène et son horizon homogène, tant païen que chrétien. Si Origène et Plotin peuvent être apparentés, c'est dans leur détermination à élever un débat qu'ils jugent l'un et l'autre vulgaire et dégénéré. Rien de plus.

II L'HYPOTHÈSE

Nous ne discuterons pas sur la parenté des vocables et des a priori cosmologiques chez Celse et Origène. Il est acquis qu'Origène n'est pas Augustin. Au niveau des éléments dogmatiques, la compilation donne raison à A. Miura-Stange et tort à C. Tresmontant²⁹ quand ils cherchent à savoir s'il se dégage ou non un contenu de « métaphysique chrétienne authentique » chez Origène. La première ne l'y trouve pas, le second l'y voit, mais c'est ce type d'interrogation que nous croyons peu décisif pour la problématique du milieu du troisième siècle. Nous en proposons un autre qui ne se prétend pas exhaustif : il porte sur la structure et non sur la doctrine.

Dans le *Contre Celse*, en effet, l'affrontement n'en est pas un de tempéraments ni de contenus dogmatiques seulement. A l'arrière-plan des passes d'armes se dégage une organisation propre à chacun des interlocuteurs. Le conflit se joue au niveau de la structure qui commande les rapports entre les modes de connaissance, la vérité, la sagesse, la piété et la

vertu. Sans posséder la maîtrise de Plotin, Celse tente de donner à la logique païenne son expression irréductible et supérieure, dans la mesure où il est conscient de défendre l'hellénisme, c'est-à-dire la civilisation, contre la barbarie. Or, le *Contre Celse* lui oppose – et pour la première fois – une autre logique aussi articulée que la sienne, ce qui suffit à en récuser la barbarie. Ces deux modèles sont incompatibles et concurrents par leur caractère réducteur de l'adversaire.

A travers la longue succession des arguments, on voit se durcir l'altérité qui domine l'ouvrage et relègue au second plan les affinités thématiques et lexicales. Origène énonce clairement sa solution théorique à l'oscillation de ses prédécesseurs devant la culture païenne : c'est, en droit comme en fait, la subordination de la sagesse, décrétée relative, à la vérité absolue de la Révélation. La nouveauté tient au fait qu'il entreprend d'analyser les fondements, limites et statuts respectifs de ces modes de connaissance (s'il est vrai que cela en soit). Toujours Origène définit, exclut et hiérarchise en justifiant sa démarche.³⁰ Celse pense la sagesse comme le lieu où l'esprit trouve la vérité dont les religions sont des figurations concrètes, contingentes et inférieures. Origène inverse ce rapport : les diverses écoles de sagesse humaine (y compris leur théologie naturelle) deviennent les figurations relatives et provisoires de la vérité absolue que l'homme reçoit dans la religion et qui les dépasse en raison. L'Eglise est la nouvelle communauté des sages, supérieure à l'ancienne. L'identification de la Révélation avec la science parfaite, c'est-à-dire avec la rationalité suprême entraîne la réorganisation générale des termes du système. Pour prendre un exemple, l'énoncé « toute science vient de Dieu »³¹ qui est littéralement acceptable pour un Albinos ou même un Celse, ne parle plus, en fait, de la même science ni du même Dieu. Origène tire les conclusions de cette altérité théorique où il se constitue volontairement : il élabore le profil complet de la vie chrétienne sans en masquer les incompatibilités pratiques avec l'ordre impérial. On peut répartir les éléments de chaque structure comme l'indique le tableau A.

Bien entendu, ce schéma ne reflète pas le désordre du traité d'Origène. Comme il écrit en citant un à un les paragraphes de son adversaire (on suppose que c'est dans l'ordre) et en intercalant sa réponse après chaque passage, le résultat est anarchique, redondant, dispersé. La défense est handicapée par rapport à l'accusation : Origène est rivé à l'ordre d'exposition de Celse parce qu'il applique la méthode de l'exégèse biblique qu'il a pratiquée pendant toute sa vie.

C'est en luttant pied à pied qu'il découvre que l'axiomatique de l'adversaire est incompatible avec son projet. Son long traité est un vaste chantier

TABLEAU A

	Celse			Origène		
	Registre	Modalité	Statut	Registre	Modalité	Statut
Sphère du privé	παιδεία σοφία :	{ recherche intérieure }	le VRAI	λόγος εὐσέβεια : σοφία :	révélé : { adhésion intérieure } { attitude intérieure } { recherche intérieure }	le SACRE le VRAI le SAINT le JUSTE
Discontinuité						
Sphère du public	εὐσέβεια :	{ observance extérieure }	le JUSTE	νόμις → si indifférente → NEANT → si hostile →	OBJET DE PRIERE remplacée par la Cité de Dieu qui englobe et fonde ultimement la vérité et la vertu _____ RELIGIEUSES pour l'univers de la conscience _____ PRIVÉE assujéti à la sanction _____ DIVINE	
N.B. : La cité de de Dieu appartient au plan religieux mais le statut de l'Eglise reste ambigu.	permet et exprime l'insertion dans la νόμις : { devoirs extérieurs } permet et exprime l'insertion dans le κόσμος : { univers extérieur }	l'UTILE l'HONNÊTE SACRE ORDONNE	Idéal du citoyen sage : le salut des lois RÉFÉRENT : L'ÉTAT			

où s'édifie, dans une séquence forcée, des fondements nouveaux. Leur systématisme est réelle, cependant. Si on rétablit la logique qui émerge de ce dialogue, les niveaux de sens reprennent leur place que ce tableau veut représenter. En ce sens non littéral, cela n'a rien d'une extrapolation. Dans la reformulation origénienne, les éléments obéissent à de nouvelles règles de construction de l'objet lequel ne répond plus à la même question, n'est plus justiciable des mêmes valeurs, n'a plus la même fonction. La discontinuité, c'est le décalage entre la pensée du nécessaire et celle du contingent, décalage qui est manifeste dans les deux structures. Mais l'effet est opposé parce que la répartition des éléments, de part et d'autre de ce saut, est différente. Cette différence quantitative opère une mutation qualitative de la structure nouvelle.

Dans la structure païenne, la sagesse se construit individuellement selon des critères de nécessité conçus par le sage lui-même. Elle se déploie dans un champ intérieur (non subjectif) situé dans l'impersonnalité de l'universel. Si elle produit le savoir (même divin), elle ne suffit pas à fonder l'identité individuelle capable d'assumer et d'organiser un champ pratique.

Pour acquérir une telle identité, le sage doit changer de perspective et entrer dans les liens d'ancrage de la pratique civique qui est sacrée. Cette identité juridico-sociale prescrit droits et devoirs, assigne le nom, les feu et lieu, bref elle donne un visage selon les règles patrimoniales du droit romain totalitaire. Les divers segments additifs de cette identité sont donnés à posteriori, selon des critères extérieurs. Ils constituent un lien contractuel : l'appartenance à la cité antique est de cet ordre. Pour le païen donc, il y a une discontinuité évidente entre le vrai et le sacré, chacun gardant sa juridiction.

En introduisant l'élément hétérogène qu'est la Révélation, le christianisme modifie radicalement la conception de la nécessité. Le vrai se construit dans l'intériorité individuelle, comme chez le païen, mais celle-ci est relationnelle et concrète : Dieu, un être personnel, est présent à moi et en moi. La foi adhère aux vérités nécessaires mais fait plus que produire un savoir : elle est donatrice d'identité, assise des droits et devoirs qui reçoivent un assentiment intérieur a priori. Par le baptême, le chrétien entre dans le peuple de Dieu, il aspire au royaume de Dieu. Le champ du nécessaire *est* celui du sacré qui envahit la sphère du privé. Cette dernière se charge, s'amplifie, s'alourdit et prend un caractère existentiel nouveau. En son âme et conscience, l'individu se recueille, juge, se situe, répond de ses actes et ceci devant une instance qui s'impose de l'intérieur en exigeant une transparence totale des intentions. C'est cet enflamment de l'intériorité qui est le fondement des notions de subjectivité et de personnalité. (Nous ne discuterons pas ici du rôle de l'héritage sémitique dans cette élaboration ; on peut remarquer superficiellement que ce type d'identité « psychologique » présente l'avantage d'être portatif, si l'on peut dire, et qu'il convient au nomadisme comme au cosmopolitisme.)

Une fois qu'Origène a regroupé et soudé ces éléments dans une nécessité sacrée, que peut-il rester de contraignant dans les obligations extérieures ? Il est logique qu'il y ait dévalorisation de la défroque contingente du citoyen terrestre : le salut public n'est rien en regard du salut. Aussi, le saut épistémologique, chez Origène, laisse peu à penser dans la sphère extérieure du public. La cité est désacralisée et ne peut être conçue comme une tâche à accomplir. La cité de Dieu, qui prend sa place, est rapatriée dans l'ordre intemporel, en continuité avec la sainteté dont la persécution et le martyre sont les signes les plus sûrs. Les générations suivantes tenteront de nier matériellement la cité par les murs d'un monastère.

Toutefois, il faut assigner un statut à l'Eglise dont l'ambivalence fait problème.

III LES IMPLICATIONS

L'hypothèse avancée permet plusieurs éclaircissements dans l'interprétation du texte, dont trois sont retenus ici.

Le premier et le plus évident explique pourquoi les critères de Celse devant le christianisme de son temps sont autres que ceux auxquels Origène a recours. Pour Celse, en effet, l'affaire est essentiellement d'ordre socio-politique : il estime qu'il aura établi l'insanité du christianisme s'il démontre son entreprise de sédition objective (στάσις). L'ouverture du *Discours véritable* en témoigne :

Il est une race nouvelle d'hommes, nés d'hier, sans patrie ni traditions, ligués contre toutes les institutions religieuses et civiles, poursuivis par la justice, universellement notés d'infamie mais se faisant gloire de l'exécration commune : ce sont les chrétiens.³²

Conformément au concept de *numen* qui prévaut dans l'Empire, c'est l'origine d'un culte qui garantit sa légitimité. Or « la doctrine a une origine barbare » et il ajoute : « pour juger, fonder, adapter à la pratique de la vertu les découvertes des barbares, les Grecs sont plus habiles. »³³ S'appuyant sur la culture officielle, Celse s'attribue une position de transcendance intellectuelle globale d'où il voit mieux que les chrétiens eux-mêmes, pense-t-il, ce que représente le christianisme. Il veut montrer (avec raison) que les chrétiens ont rompu avec leur communauté d'origine : longuement, en III. 1 à 14 puis en VIII. 2 et 12, il constate qu'en ce faisant, ils se sont privés du droit à la considération élémentaire due aux cultes anciens. Rien de personnel dans ces arguments. Celse est un esprit moyen, plutôt étroit et conformiste, assez satisfait de sa personne et du sort qui l'a fait naître du côté du plus fort. Cela en fait un précieux témoin des a priori culturels dominants de son temps. Il les reflète fidèlement en postulant la légitimité du contrôle social qu'exercent les structures religieuses autorisées. On le voit dans sa manière de distinguer les plans : si le stoïcisme avait déjà relâché les liens du citoyen avec la cité, c'était le fait d'une philosophie. Or, pour Celse, la pensée d'une petite élite dispersée, fût-elle épicurienne « athée », n'a pas d'impact séditionnel puisqu'elle n'appartient pas à la sphère du religieux. Au contraire, la religion rejoint les masses et donc peut constituer une menace pour l'ordre public. Le christianisme, lui, tombe sous le coup de l'accusation de subversion politique par son recrutement, par son organicité ecclésiale clandestine, par son prosélytisme cosmopolite.

Le conflit entre la raison d'Etat et les grandes religions dénationalisées prétendant régir toute la vie humaine commence dès le second siècle et divise à jamais la conscience des hommes.³⁴

L'autorité du prince est menacée : l'ἔξουσία, aux sens multiples de pouvoir et de magistrature civile et religieuse. En VIII. 58, Celse affirme qu'il faut un être à qui est confiée l'autorité, sans distinguer le spirituel du temporel. L'autorité est d'origine divine : elle est sacrée et elle est une. C'est par délégation de cette autorité que les formes nationales de religion sont légitimées, dans leur diversité, sous la régulation des collèges sacerdotaux, eux-mêmes contrôlés par l'empereur. Leur multiplicité est garante de la stabilité géographique et politique des ethnies. Selon ce fonctionnalisme juridique, la pluralité religieuse renforce l'ordre établi, d'où la sagesse supérieure du pluralisme cultuel qu'affirme orgueilleusement Celse en VIII. 59. Dans la même ligne hiérarchique, au degré inférieur, l'autorité familiale reçoit son fondement du degré supérieur. C'est pourquoi Celse dénonce violemment en III. 55, l'appel impie, sacrilège et subversif que lancent les prosélytes chrétiens conviant les jeunes gens à renier père et précepteur pour aller se regrouper dans des ateliers d'artisans chrétiens. Il ne saurait concevoir que cela procède d'une intention qui vise le bien (le salut) des individus³⁵ car c'est à l'Etat qu'il revient de définir le « bien religieux » des entités sociales. La prétention de se substituer à son pouvoir législatif est de nature subversive, quelle que soit la doctrine. Ainsi, la question majeure, dans la logique païenne, se ramène-t-elle à l'impossibilité de l'intégration sociale et politique du christianisme dans la culture antique. Celse examine des rapports objectifs plus que des intentions, comme il se doit en matière de droit civil. C'est objectivement, donc, qu'il faut définir le délit de révolte et de rupture qui domine l'acte d'accusation détaillé au livre III, de 44 à 71. Il vise d'abord la forme et non le contenu doctrinal jugé d'emblée banal et vulgaire.³⁶ Celse veut en finir avec ce conflit de juridiction.

Origène, au contraire, répond sur le plan des contenus et au nom de la raison. La sphère du religieux s'est déplacée : de l'intérieur de la vérité religieuse où il se situe, son discours transcende toute sagesse et même la raison d'Etat. La doctrine chrétienne est plus noble et plus raisonnable que le paganisme, déclare Origène. Sur le strict plan humain, Celse devrait en convenir. De plus, la vérité absolue de la Révélation dévoile ce qui manque à la sagesse grecque.³⁷ Dès le premier livre, donc, la défense refuse les critères de l'accusation. Le christianisme se mesure non aux autres cultes (ce que Celse nomme « religion ») mais à la sagesse elle-même. Contre un

adversaire qui se comporte souvent comme un poète comique, Origène entend mener une discussion philosophique. Tous les contenus examinés s'avèrent compatibles ou supérieurs par rapport à la tradition païenne la plus haute, une fois exclus les athées aveugles.³⁸ Le christianisme dépasse et achève les tâtonnements admirables de la raison grecque privée des lumières de l'Écriture. Ainsi, Origène retourne d'abord l'accusation d'athéisme et d'impiété contre l'adversaire.³⁹ Puis, à celle de rupture et de révolte, il répond par l'énoncé de l'idéal évangélique : humilité, douceur, union fraternelle.⁴⁰ Les chrétiens ont renoncé à l'esprit de vengeance et de punition héréditaire, note Origène en VIII. 40. La figure de Moïse et celles des prophètes sont plus civilisées que celles des sages de la tradition païenne. Les accusations des païens sont fausses et procèdent soit de l'ignorance, soit de la mauvaise foi. Jamais Origène n'identifie ouvertement la réduction socio-politique que pratique l'adversaire ; il se contente de changer à chaque fois de terrain. D'où une discontinuité effective : dans le découpage de ces deux textes qui s'entremêlent, on rencontre plusieurs de ces non sequitur.

Le second éclaircissement concerne le heurt entre deux types incompatibles d'universalité. Bien entendu, Celse examine le christianisme du même œil que s'il était placé devant une secte quelconque. Il dénonce son sectarisme intolérant. En IV. 23, par exemple, il ironise sur l'ethnocentrisme juif et chrétien : la Révélation aurait donc été adressée à un seul petit groupe d'hommes primitifs et le Christ serait venu dans un petit coin reculé de l'univers. Absurde ! Ce monothéisme sectaire est irrationnel et impraticable.⁴¹ Outre qu'il détourne du culte à l'empereur (et donc de l'intérêt commun),⁴² c'est le prosélytisme naïf des chrétiens qui agace Celse. Il leur fait dire :

Arrière quiconque a de la culture, quiconque a de la sagesse, quiconque a du jugement ! Autant de mauvaises recommandations à nos yeux ! Mais se trouve-t-il un ignorant, un insensé, un inculte, un petit enfant, qu'il approche hardiment !⁴³

Enfin, Celse rejette l'universalisme religieux comme utopique. D'ailleurs, note-t-il, malgré leur vœu d'unité,⁴⁴ les chrétiens se querellent et les sectes pullulent.⁴⁵ (Ici, la réponse d'Origène est nettement casuiste.) Pour un esprit païen, il est clair que c'est au niveau de la σοφία, et non dans la sphère religieuse qu'il faut aspirer à l'universalité : la raison universelle fonde le monothéisme abstrait du sage. L'hypothèse que nous avons formulée est la théorie de ce malentendu fondamental. C'est pourquoi il nous semble que la thèse unitariste, appuyée sur le lexique commun aux deux

adversaires (au point qu'il est exact qu'on ne sache trop auquel des deux il faudrait attribuer certains paragraphes) ne saurait, à nos yeux, atténuer cet écart décisif de structure.

Pour résumer la position païenne, rappelons que Celse superpose partout deux plans : l'un, théorique où la communauté non organique des sages (à laquelle Celse estime appartenir) parvient, grâce à l'universalité de la raison, à un monothéisme intellectuel ; l'autre pratique, où se disséminent naturellement les cultes nationaux au bénéfice ultime de l'unité politique de l'Empire. Pas de discussion sur ce point : en matière de légitimité culturelle, la raison d'Etat tranche de droit, car c'est le rapport religion-Etat qui est organique (dans le sens de la continuité juridique et fonctionnelle). L'Etat est divin, le prince l'est aussi ou du moins son *imperium*.⁴⁶ Quelle que soit sa religion, nul citoyen ne peut refuser de jurer par le génie de l'empereur.⁴⁷ Dans les crimes des chrétiens, donc, impiété et subversion politique forment un seul et même vice. Enfin, dans la représentation païenne, – et le ton condescendant du *Discours véritable* le confirme – la religion est la sagesse du pauvre. Elle doit être régie par les sages. Sur le plan doctrinal, elle est sans conséquence pourvu qu'elle ne porte pas atteinte à l'ordre public.⁴⁸ Les cultes sont des formes de piété et il ne saurait y avoir trop de piété. C'est comme ciment social et politique que la religion est primordiale. Celse attaque donc vigoureusement toutes les prétentions des chrétiens à usurper quelque autre dignité pour leur culte. Il a compris qu'ils sont inassimilables et semble persuadé que son discours, tel une nouvelle catilinaire, suffira à faire purger l'Empire de cette engeance empoisonnée dès lors qu'il aura rendu le complot public.

Origène n'accepte pas ce découpage et ne manque pas une occasion de faire éclater le cadre de pensée païen. A l'ancien précepte « Il faut un seul roi » invoqué par l'adversaire, il répond avec hauteur « Il n'y a qu'un seul Dieu ». Il déclare que c'est la sagesse païenne qui est, en fait, la religion du pauvre en esprit. Le schéma s'inverse et les termes se transforment profondément en se déplaçant. Cette sagesse humaine que révère Celse est sans grande importance en soi pourvu qu'elle ne comporte pas d'éléments incompatibles avec la Révélation. En VIII. 59., il ironise sur le genre de culte superstitieux auquel Celse l'appelle :

(...) il nous invite à croire, pour guérir notre corps, en trente-six démons barbares que les magiciens d'Egypte sont seuls à invoquer en nous promettant je ne sais quelles merveilles. D'après lui, il serait temps pour nous d'être magiciens et sorciers plutôt que chrétiens ...

et Origène juge avec hauteur qu'un esprit sain ferait mieux de s'en remettre à la médecine.⁴⁹ La hiérarchie origénienne se déploie autrement. Au sommet, l'évidence dogmatique et la grandeur culturelle chrétiennes⁵⁰ visent l'universalité ; mais il convient plutôt de parler d'universalisme. Au-dessous vient la pluralité des doctrines philosophiques acceptables. Origène est certain que le christianisme vaincra grâce à sa vérité divine et à sa rationalité supérieure. On pourrait croire à une profession d'intellectualisme mais l'ambiguïté du concept origénien de raison ne le permet pas. Il y a là une dérive vers la spiritualité qui reste difficile à mesurer. En III. 9, Origène rappelle l'universalité de la mission selon Paul : les chrétiens se doivent « aux Grecs comme aux barbares, aux savants comme aux ignorants ». Cet élément nouveau qu'est la pensée religieuse (au sens chrétien), s'incarnant dans une vie religieuse, appelle son corrélat naturel : l'unité organique ecclésiale.

Mais Dieu qui avait envoyé Jésus déjoua toute la conspiration des démons. Il fit triompher l'Évangile de Jésus dans le monde entier pour la conversion et la réforme des hommes ; il constitua partout des églises en opposition aux assemblées de gens superstitieux, désordonnés, injustes : car telles sont les multitudes qui partout constituent les assemblées politiques des citoyens.⁵¹

Origène sait que Celse a vu juste : l'idéal chrétien suppose et propose une société parallèle. Confirmant cet aveu, Origène emprunte à l'adversaire sa méthode comparative : à Athènes, Corinthe, Alexandrie, dit-il, les assemblées chrétiennes sont supérieures en vertu religieuse et civile à leurs contre-parties politiques.⁵² Enfin, avec plus d'audace, il lance dans la véhémence du dernier livre : « Dans chaque cité, il y a une autre patrie constituée par l'Église de Dieu ». ⁵³ Il ne peut ignorer le caractère provocateur d'une telle déclaration dans un temps de persécution ouverte. Pourtant il pousse les conséquences de sa thèse jusqu'au bout. L'Etat lui-même tombe de droit sous le coup des jugements de l'Église : comme tout homme, le prince n'est-il pas soumis à la loi divine, seule absolue ? Par suite, les lois humaines, lorsqu'elles sont païennes, sont imparfaites et portent la griffe des démons pervers. Ce sont des lois de Scythes qui ne sauraient lier. Ainsi, chez Origène, l'indice de valeur est inversé : les païens sont devenus les barbares. Non seulement il dénonce le naturalisme vulgaire de leur « religion »⁵⁴ mais il va jusqu'à nier qu'ils en aient une, comme on l'a vu. Le principe régulateur auquel il fait appel est apparemment le critère grec par excellence : l'évidence de la vérité rationnelle, mais il faut

entendre ici les normes révélées. Interprétant le précepte évangélique,⁵⁵ Origène identifie l'Empire à Mammon.

Il ne s'agit donc point d'un cri de révolte chez ceux qui ont compris les réflexions de ce genre et qui refusent de servir plusieurs maîtres (...). De plus, ils se séparent et ils rompent avec ceux qui sont étrangers à la cité de Dieu, exclus de ses alliances, pour vivre en citoyens du ciel en s'avançant vers le Dieu vivant et « la cité de Dieu », la Jérusalem céleste, ses myriades d'anges en réunion de fête et l'église des premiers nés qui sont inscrits au Ciel.⁵⁶

En donnant des fondements distincts au religieux (qu'il a redéfini) et au politique, Origène pose les conditions de possibilité de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Heureusement pour son équilibre nerveux, Celse est mort depuis longtemps ! D'ailleurs, peu de temps après, l'Etat constantinien – quoique toujours Etat – trouvera une Eglise moins intraitable.⁵⁷ Origène ajoute :

(malgré Celse) nous vivons dans la dépendance de notre Créateur, selon les lois de Dieu. (...) Par ailleurs, nous refusons de rendre les honneurs habituels aux êtres que Celse dit préposés aux choses d'ici-bas. Nous adorons le Seigneur notre Dieu et nous le servons lui seul.⁵⁸

C'est le « par ailleurs » qui est déterminant. La loi divine peut commander de désobéir à la loi humaine. Si ce n'est pas l'appel à la sédition effective, c'en est du moins la légitimation. Face à Celse rappelant que le Socrate du *Criton* voit la sagesse suprême dans la soumission aux lois de la cité, même injustes, l'idéologie universaliste dispose désormais d'une réponse articulée. La principale différence entre les deux discours concerne le contexte concret de leur époque respective. Celse prédit le danger d'un état dans l'Etat tandis qu'Origène justifie un fait accompli. En effet, la praxis chrétienne a constitué au troisième siècle une véritable société parallèle dont les ravages ne peuvent laisser le pouvoir indifférent. Rougier, avec sa vivacité familière, les décrit ainsi :

L'évêque des grandes villes est un véritable magistrat, en marge de l'administration publique : les dépôts des fidèles, les testaments, la tutelle des pupilles, les procès lui sont confiés et, dans le naufrage de l'Empire chrétien d'Occident, il restera la seule autorité respectée.⁵⁹

On voit que Celse est bon prophète et que l'inquiétude païenne n'est pas factice.

L'hypothèse de l'altérité radicale entre les deux adversaires permet aussi, croyons-nous, d'éclaircir la question des rapports entre la morale et la politique qui sera le troisième et dernier point examiné.

Comme toute la tradition classique,⁶⁰ Celse estime que la morale a une fin civique. Non qu'elle ne puisse traiter des problèmes vécus à l'échelle individuelle mais plutôt en ce sens que manquer à ses devoirs politiques ou militaires, par exemple, c'est l'immoralité la plus grave. L'interprétation selon laquelle Celse vise la forme du christianisme plus que son contenu se vérifie ici. La sédition, c'est de la lâcheté civique. La manière dont les chrétiens posent le problème moral suffit à les disqualifier, pense Celse, car nul n'a le choix de se retrancher de la vie collective et d'en refuser les charges. Il faut qu'ils cèdent ou qu'ils partent. La sédition est une maladie : il faut purger l'Empire de leur engeance.⁶¹ Une note de Borret reprend sur ce point les explications de Labriolle sur l'équation $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma/\nu\acute{o}\sigma\omicron\varsigma$ que Platon⁶² avait lui-même transférée de l'ordre moral à l'ordre politique. Dans le *Protagoras*, on lit :

« Tout homme incapable de participer à la pudeur et à la justice doit être mis à mort comme un fléau de la cité ($\delta\omicron\varsigma \nu\acute{o}\sigma\omicron\nu \pi\acute{o}\lambda\epsilon\omega\varsigma$) »⁶³

Cette comparaison était devenue courante dans la langue politico-juridique des Grecs. Si on nous permet l'ironie, nous dirons que cette conception est aussi rigide que celle de l'Etat soviétique défendant son ordre comme scientifique, correct et évident de la même vérité que la loi de la gravitation (ou celles de Lyssenko ?...). D'où le statut nécessaire de la dissidence comme désordre mental. On ne discute pas avec les fous : on les soigne ou on les chasse. Pour revenir à Celse, notons que la seule logique qu'il reconnaît à l'égard des rapports entre la moralité et l'Etat suit les termes suivants : puisque le prince et l'Empire sont divins, puisque les biens que nous avons reçus en partage viennent du prince,⁶⁴ la saine morale commande de se solidariser avec l'empereur contre les attaques des barbares⁶⁵ qui menacent l'idéal de sagesse grec. Une religion qui n'en convient pas a priori est stupide et criminelle : sa morale est immorale.

En défense, Origène soutient une conception étrangère au paganisme. La morale est affaire privée et religieuse. Elle renvoie aux préceptes sacrés et inconditionnels de l'Ecriture, non à la sûreté de l'Etat. Privée, d'abord :

(...) c'est ignorer que, pour nous, le cœur de chaque juste forme l'autel d'où monte, en vérité et en esprit, parfums d'agréable odeur, les prières d'une conscience pure.⁶⁶

Et dans le même sens, à la fin du traité : « Nos prières sont faites dans le secret, à l'intime de l'âme. »⁶⁷ Ainsi, c'est à la pureté du cœur que se mesure la moralité individuelle et Dieu seul peut sonder les cœurs. Là où nous n'en verrions que la préfiguration, Crouzel parle de moralité subjective et explique :

C'est l'intention qui décide de la valeur morale d'un acte (...) la vertu des philosophes est insuffisante à cause de l'intention qui y préside.⁶⁸

Religieuse, ensuite :

« Il y a en effet une vertu de l'âme qu'enseignent les philosophes grecs : mais elle ne permet pas d'être compté dans le peuple de Dieu car elle ne s'exerce pas pour lui mais pour la gloire humaine. »⁶⁹

L'Écriture interdit de tuer : il faut aimer ses ennemis. Le Christ est venu pour tous les hommes sans distinction sociale, politique ni culturelle.⁷⁰ Origène oppose la hiérarchie spirituelle de la sainteté à la hiérarchie extérieure :

Mais s'il (Celse) aimait les hommes, il devrait venir en aide même à des gens grossiers. La sociabilité (τὸ κοινωνικόν) n'exclut pas les gens grossiers comme elle exclut les animaux sans raison. Au contraire, notre Créateur nous a également créés sociables envers tous les hommes.⁷¹

Ainsi la morale chrétienne pourrait commander de prier pour le pouvoir engagé dans une guerre juste,⁷² ce dont les chrétiens restent seuls juges. Mais il ne faut pas perdre de vue qu'elle appelle essentiellement à se solidariser avec le genre humain dans toute son extension, y compris les barbares. Rougier voit ici un appel à la chute de l'Empire. Cependant la logique origénienne est, nous semble-t-il, plus contournée. Elle soutient que le christianisme, étant supérieur à la sagesse païenne, il s'ensuit que les barbares, une fois convertis, seront par le fait même civilisés. Le conflit est donc surmonté. Et c'est là, dans le *Contre Celse*, la contribution chrétienne au salut de l'Empire. Rougier s'indigne :

La vérité est que la carence des chrétiens instituait une immense grève perlée dans tout l'Empire ce qui, aux yeux d'un patriote éclairé, était plus qu'une abstention, une trahison.⁷³

Il reste que la distanciation avouée de la morale par rapport à la politique, Celse la perçoit comme un blasphème. Il a compris qu'elle signifie « Rome passera mais l'Église ne passera pas. » De ce point de vue, on peut difficilement donner raison à Labriolle lorsqu'il interprète l'affrontement comme le heurt de deux conceptions issues du platonisme. Labriolle écrit :

Origène se refuse à admettre que d'améliorer la moralité individuelle puisse jamais nuire au salut d'un état : or, telle est la tâche, telle est la plus certaine réussite de la foi. L'organisme de l'Etat ne lui inspire, convenons-en, qu'un intérêt médiocre. Cette indifférence ne procède pas chez lui d'un égoïste mépris du devoir civique, d'une lâche désertion devant le péril commun.⁷⁴

Elle serait le fruit d'un jugement sur le caractère dérisoire du siècle et la suprématie de l'Invisible. Cela ne nous semble pas convaincant, tel quel. Nous pensons avoir montré comment cette « indifférence » ne laisse pas la place vide : un platonicien contemplatif s'en serait tenu au silence méprisant, comme le fait Plotin.

CONCLUSION

Pour conclure cette étude, dégageons brièvement ce qui paraît être le sens du conflit entre le christianisme et le paganisme. Notre intention était d'aller à l'encontre de la thèse unitariste en montrant que la parenté de ton, de termes, de procédés rhétoriques et même de démons (si l'on y tient) entre Celse et Origène n'en fait nullement des complices culturels. L'un et l'autre mesurent des structures concurrentes, en toute connaissance de cause. Ils savent que la moindre concession peut compromettre la totalité qu'ils défendent respectivement. C'est un dialogue de sourds où chacun renvoie à l'autre le fardeau de la preuve.⁷⁵

Le discours chrétien comme le discours païen obéissent à une polarisation symétrique. A la thèse de Celse qui subordonne le religieux au politique jusqu'à l'y absorber, répond celle d'Origène qui évacue radicalement l'ordre politique hors de la sphère du religieux, à la limite de l'abolition. C'est au quatrième siècle que sont redéfinies les aires respectives de l'Église et du siècle, une fois que le christianisme a accédé au statut de discours dominant. Entre temps, Celse a été oublié : il n'est même pas cité dans la liste des ouvrages nuisibles au christianisme sous Théodose II, en 499, ni sous Valentinien III. Ne méritait-il pas un meilleur sort ?

Le dernier livre du *Contre Celse*, manifeste à travers sa violence la

divergence majeure entre les deux structures. Au nom de la vérité et de la raison, Celse demande, en dernier recours, que les chrétiens se rallient à l'Empire pour sauver la liberté qu'il ne peut concevoir que comme résultante politique. Au nom d'une autre raison, plus moderne, et d'une autre vérité, plus ancienne, Origène réclame la liberté de conscience pour juger l'Empire face à l'histoire.⁷⁶ Ce sont là deux discours véritables et irréductibles.

DANIÈLE LETOCHA
Collège de Rosemont

NOTES

- 1 Louis Rougier croit pouvoir préciser : l'été de 178. cf. *Celse, le Discours vrai*, int. et trad. de L. Rougier, J.-J. Pauvert, Paris 65; pour Paul Petit, c'est aussi 178, sans précision. cf. *Histoire générale de l'Empire romain*, t. II. La crise de l'Empire, coll. Points, Seuil, Paris 78, p. 97.
- 2 Ferdinand Lot, *La fin du monde antique et le début du Moyen Age*, Albin Michel, Paris 27, p. 161. Le chapitre IX portant sur l'état de la culture aux second et troisième siècles a pour titre : Décadence de la littérature, disparition de la philosophie et de la science antiques. S'il faut convenir qu'un jugement aussi brutal doit être nuancé, on trouve chez les historiens un consensus sur la pauvreté relative de la vie intellectuelle à cette époque. Pour prendre quelques points de repère, on lit dans A. Pierron, *Histoire de la littérature grecque*, 2e éd., Hachette, Paris 1857, p. 549 : « La littérature grecque du IIIe siècle est presque tout entière dans les noms de Plotin, de Longin, de Porphyre et d'Iamblique. Ce n'est pas que nous ne possédions des ouvrages considérables, composés par d'autres auteurs appartenant à cette période ; mais ces ouvrages, précieux à certains égards, n'ont rien, ou presque rien, qui les recommande à nos yeux. » Plus près de nous, Jean-Rémy Palanque caractérise la période où se situe la vie d'Origène de la manière suivante : « A vrai dire, le « Haut-Empire » finit après les Antonins, ou peut-être les Sévères, dont les règnes constituent encore un apogée incontesté, et le « Bas-Empire » ne commence qu'avec Dioclétien. Entre les deux se place une crise d'un demi-siècle qui représente une sorte de « trou » dans la trame du temps, comme il y a des déserts dans l'espace qui forment les meilleurs frontières. » *Le Bas-Empire*, P.U.F. coll. Q. S.-J., Paris 71, p. 7 et p. 60. « C'est donc des œuvres traditionnelles par leur facture et souvent aussi par leur inspiration que nous trouverons aux IVe et Ve siècles, après l'interruption quasi-totale de l'époque précédente, le « stérile et mystérieux IIIe siècle » (Henri Marrou). » *Op. cit.*, t. II, p. 235, présente le IIIe siècle ainsi : « Le déclin de l'esprit scientifique et rationaliste, apparent dès le début de l'ère chrétienne et qui va s'accroissant en même temps que le fourmillement des religions se fait plus intense : il n'y a plus d'athées ni de sceptiques en ce siècle, et les railleries d'un Lucien de Samosate y seraient déplacées. »
- 3 Avec une exception notoire : Plotin.
- 4 Louis Rougier, *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*. Ed. du Siècle. Paris 25, pp. 209 à 213.
- 5 R.E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*. Cambridge Classical Studies, 1937. pp. 120 à 123.
- 6 Jean Daniélou, *Origène*. La table ronde. Paris 48, p. 86.
- 7 Ibidem pp. 96 sqq.
- 8 Déjà examinés dans le *De Iside et Osiride* de Plutarque et dans *L'Ane d'or* d'Apulée.
- 9 Introduits par la dynastie des Sévères.
- 10 *Contre Celse*, int., texte critique, trad., et notes de Marcel Borret. Ed. du Cerf., coll. Sources chrétiennes, Paris 67-76, cf. I. 15., (ci-dessous désigné par C.C.)
- 11 Pierre de Labriolle, *La réaction païenne*. L'artisan du livre, Paris 34, p. 117 ; P. Petit, *op. cit.*, t. II, pp. 89 à 102 ; H. St. L. B. Moss, *La naissance du Moyen Age*, trad. M.R. Mourey, Payot, Paris 37, pp. 19 sqq.
- 12 *Op. cit.*, p. 24
- 13 E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press 65, pp. 136 à 138.
- 14 H.P. L'Orange, dans *Art Forms and Civic Life in the Late Roman Empire*, trad. K. Berg, Princeton University Press 65, détaille ce passage de l'individualisme municipal au « socialisme d'Etat » dans son premier chapitre.
- 15 Cf. Henri Crouzel, *Origène et la philosophie*, Aubier-Montaigne, Paris 62, pp. 167 sqq.
- 16 Anna Miura-Stange, *Celsus und Origenes*, Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus, Verlag von Alfred Töpelman, Giessen 1926, 166 p. préface de Harnack. Cet ouvrage, non traduit à notre connaissance, appartient à l'esprit de l'école de Berlin.
- 17 *Op. cit.*, p. 151 :
- 18 Cf. Crouzel, *op. cit.*, p. 69 et p. 215 où il parle de « communauté cosmologique » chez tous les platoniciens de l'époque, y compris Origène.
- 19 Notons au passage que νοητός signifie « spirituel » chez Origène : d'où une ambiguïté examinée plus bas.
- 20 Cf. Labriolle, *op. cit.*, p. 138.
- 21 Nous avons contesté cette thèse dans un article du Vol. II. de *Dionysius* (déc. 78).
- 22 C.C., VII. 43.
- 23 C.C., V. 47.
- 24 Witt, *op. cit.*, pp. 4-5.
- 25 Daniélou, *op. cit.*, pp. 87 sqq.
- 26 Jean Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*. Payot, 2ième édition 1969, p. 261 ; P. Petit, *op. cit.*, t. II, présente la première phase de la pénétration de ces cultes (derniers Antonins et Sévères) pp. 81 à 107 et en montre le résultat à la fin du troisième siècle pp. 235 à 248.
- 27 Daniélou, *op. cit.*, pp. 27-28 ; P. Petit, *op. cit.*, t. II ; La crise de l'Empire, p. 85 ; H. St. L.B. Moss, *op. cit.*, pp. 22-24.
- 28 Cf. note de Marcel Borret au texte d'Origène. C.C., VIII. 64, t. V., p. 320, n. 3.
- 29 C. Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Seuil, Paris 61.
- 30 Par exemple, en III. 47 et IV. 12 du C.C.
- 31 *Hom. in Num.*, XVIII, 23.
- 32 D.V. trad. Rougier. Ed. J.-J. Pauvert, Paris 65, p. 37.
- 33 C.C. I. 2.
- 34 Louis Rougier, *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*. Ed. du Siècle, Paris 25, p. 194.

- 35 Ce que répond Origène en III. 56 à 58.
- 36 C.C. I. 4.
- 37 C.C. I. 2.
38. Les méso-platoniciens les excluent également du monde des philosophes. Cf. Albinos, *Didaskalikos*.
- 39 Cf. C.C. I. 1., le passage sur « les lois païennes relatives aux statues et au polythéisme athée ».
- 40 C.C. III. 8 et VIII. 14. (où il cite *Jean* 14.27). Bien que ce ne soit pas notre objet principal, il faut remarquer au passage que, sur la question de l'origine, le problème est plus complexe. Celse a compris que l'Incarnation, scandaleuse pour un esprit grec, était centrale dans le dogme chrétien. Origène, isolé entre les Juifs et les païens, doit élaborer une réplique originale ce qui le conduit à dégager les rudiments du primat de l'ordre psychologique sur l'ordre cosmique. Ses successeurs sauront tirer parti de cette nouveauté. Cf. C.C. I. 14 ; III. 45 ; IV. 7., et la conclusion de Borret, t. V., p. 245.
- 41 C.C. VII. 62.
- 42 C.C. VIII. 68 et 71.
- 43 C.C. III. 44. La même idée revient en 52 et 53.
- 44 C.C. VIII. 72.
- 45 C.C. III. 12.
- 46 Il faut se rappeler que, sous les derniers Antonins, la personne de l'empereur n'est pas littéralement divinisée de son vivant. Les traditions augustéennes sont conservées, du moins pour les apparences et l'empereur prend juridiquement le pouvoir lorsque le peuple souverain le lui accorde par le vote du Sénat. (Le pacte du *Senatus Populusque* avec l'empereur est sacré.) S'il est vrai que Celse défend un ordre cosmopolitique déjà compromis (selon P. Petit, il exprimerait la nostalgie de Marc-Aurèle), à l'époque du C.C., la situation est visiblement détériorée. Les empereurs se passent de l'approbation sénatoriale et leur divinité intrinsèque est progressivement affirmée pendant leur règne. C'est au détriment de l'élite traditionnelle, faible et amère, que se consolide ce mouvement vers l'absolutisme. Mais il profite aux classes moyennes cosmopolites et spontanément ouvertes au syncrétisme religieux : elles trouvent leur profit dans la multiplication des postes de fonctionnaires soumis. Le régime militaro-religieux du dominat stabilise finalement cette évolution en divinisant directement l'empereur et en sacralisant ses collègues. Le point de vue de Celse, par conséquent, a déjà vieilli pour un lecteur du milieu de troisième siècle.
- 47 En VIII. 35, Celse établit l'indissociabilité « naturelle » des devoirs envers les dieux et les démons d'une part et, d'autre part, des devoirs envers les satrapes et gouverneurs en charge. Origène dénonce avec véhémence cette liaison, au nom d'un autre concept de loi naturelle.
- 48 On remarque que Celse n'accuse pas les chrétiens de sacrifier des enfants ni des autres balivernes colportées par ses prédécesseurs. Et c'est un fait que Rome avait dû légiférer pour interdire les abus sanglants de certains cultes orientaux.
- 49 C.C. VIII. 60.
- 50 C.C. III. 63 à 68, grâce à la raison unificatrice.
- 51 C.C. III. 29. (« assemblée » et « église » traduisent le même terme).
- 52 C.C. III. 30.
- 53 C.C. VIII. 75.
- 54 C.C. VIII. 21.
- 55 *Mt.* 6.24.

- 56 C.C. VIII. 5 qui cite *Héb.* 12. 22-23.
- 57 Mais la question se repose pour Augustin et est encore aujourd'hui chaudement discutée en Pologne, par exemple.
- 58 C.C. VIII. 56 s'appuyant sur *Mt.* 4. 9-10.
- 59 Louis Rougier, *op. cit.*, p. 194. Confirmé par P. Petit (pour le IIIe s.), *op. cit.*, t. II, pp. 242 et 246.
- 60 A l'exception d'Aristote qui définit le champ éthique séparément du champ politique.
- 61 C.C. VIII. 55.
- 62 Cf. *Sophiste* 228a.
- 63 322 d.
- 64 C.C. VIII. 67.
- 65 Celse a vécu sous Marc-Aurèle et connu Aquilée.
- 66 C.C. VIII. 17.
- 67 C.C. VIII. 74.
- 68 Henri Crouzel, *Origène et la philosophie*. Aubier-Montaigne, Paris 62, p. 89.
- 69 *Hom. in Num.* I. 2. qu'Origène rattache à I. *Com* XIII. 1. 3.
- 70 Origène paraît avoir eu à rappeler ce principe à l'intérieur de la communauté chrétienne. Daniélou note que, dans le *Com. in Matt.*, en XV. 26, il fait état de l'opposition entre les chrétiens de tradition et les convertis que les premiers méprisent, entre les chrétiens de classe sociale élevée et les autres. Cf. Daniélou, *op. cit.*, pp. 52, sqq.
- 71 C.C. VIII. 49.
- 72 C.C. V. 33 ; IV. 82.
- 73 *Op. cit.*, p. 202.
- 74 *Op. cit.*, p. 169.
- 75 Par ex., en VIII. II, 26 et 72.
- 76 C.C. VIII. 72.