Des apologètes à Origène : aux origines d'une forme de "théologie critique"

Autor(en): **Junod, Éric**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **39 (1989)**

Heft 2

PDF erstellt am: **29.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-381381

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 121 (1989), P. 149-164

DES APOLOGÈTES À ORIGÈNE: AUX ORIGINES D'UNE FORME DE «THÉOLOGIE CRITIQUE»

ÉRIC JUNOD

Introduction

Les deux questions envisagées

Cette étude est un essai de réponse à deux questions. Trouve-t-on dans les premiers siècles du christianisme une forme de «théologie critique»? Le cas échéant, cette «théologie critique» a-t-elle conduit à une critique théologique de l'Eglise d'une part, de la société d'autre part?

Ces deux questions, caractéristiques surtout de l'époque moderne et contemporaine, pourraient bien par leur aspect anachronique constituer un traquenard pour l'historien du christianisme ancien [1]. Voyons d'abord en quoi consiste ce traquenard.

L'ambiguïté de la notion de «théologie critique»

L'association de ces deux mots «théologie» et «critique» est plutôt étrangère à l'époque patristique. Les Pères ont considéré la théologie comme une sagesse, un art de vivre et de penser en conformité avec l'être même du Dieu qui se révèle. La finalité de la théologie est la contemplation, la Θεωρία. Certes, quelques-uns d'entre eux, nous y reviendrons à propos d'Origène, ont bien marqué que la théologie était une science, non seulement au sens d'un savoir certain parce que d'origine divine, mais aussi d'un savoir cohérent, structuré, rationnel. Mais on ne saurait dire que leur théologie soit critique au sens où nous l'entendons aujourd'hui. La mise en évidence de la rationalité des éléments fondamentaux qui composent la prédication chrétienne représente assurément une étape notable. Mais une étape seulement, puisque la critique ne s'exerce pas sur les fondements eux-mêmes ou que, lorsqu'elle s'exerce sur eux, elle se trouve amenée à reconnaître l'existence d'un mystère, c'est-à-dire d'une réalité sublime et confondante dont la raison ne peut se

[1] C'est un colloque des enseignants des Facultés de théologie protestante des pays latins d'Europe (Neuchâtel, septembre 1987), consacré à la théologie critique et à la fonction critique de la théologie, qui a fourni l'occasion d'envisager ces deux questions. Pour anachroniques qu'elles sont lorsqu'on les adresse à des théologiens des IIe et IIIe siècles, elles présentent peut-être l'intérêt de nous aider à prendre conscience de l'écart qui nous sépare de cette Antiquité tardive où est née la théologie chrétienne.

rendre maîtresse. Elle est ainsi réduite au silence ou aspirée dans une quête sans fin, ce qui est peut-être la même chose.

On rappellera que l'existence de fondements, de δόγματα qui doivent être reçus et développés plutôt que soumis à la question, n'est en rien une spécificité du christianisme. Les chrétiens des IIe et IIIe siècles n'ont pas paru non critiques sous prétexte qu'ils se seraient fondés sur des vérités absolues et échappant à toute mise en cause. La démonstration rationnelle à laquelle le christianisme s'est soumis pour se faire reconnaître tant bien que mal comme une sagesse ou une philosophie n'a pas pâti de l'aveu qu'il s'appuyait sur des doctrines révélées.

Pour des hommes cultivés des IIe et IIIe siècles, se montrer raisonnable, faire acte de raison, consiste bien sûr à user de son intelligence naturelle pour faire le bien, pour comprendre l'univers ou remonter aux réalités intelligibles; mais se montrer raisonnable consiste d'abord à accueillir la sagesse révélée aux anciens et transmise par une tradition. Le logos prend ainsi la double forme d'une révélation faite aux anciens (surtout Pythagore, Platon) et d'une tradition à travers l'enseignement oral de leurs disciples successifs et à travers leurs écrits.

Si le christianisme s'est assez aisément intégré dans l'univers des philosophies et de sagesses, c'est bien parce qu'il apparaissait lui aussi comme une sagesse révélée et transmise par une tradition orale et écrite. Il était lui aussi l'interprétation d'une révélation ancienne. Moins ancienne ou plus ancienne, une large partie de la polémique portera sur ce point.

L'esprit critique aux IIe et IIIe siècles est étroitement lié à l'acceptation de cette sagesse antique, de cet ἀρχαῖος λόγος que Celse décrit ainsi: «Il y a une doctrine d'une très haute antiquité dont les peuples les plus sages, les cités, les hommes sages se sont toujours occupés»[2]. Des intellectuels comme Lucien de Samosate ou Celse souligneront la naïveté, le caractère peu critique du christianisme précisément parce que celui-ci soutient des doctrines qui vont à l'encontre de la sagesse traditionnelle.

En somme, aux IIe et IIIe siècles, se montrer critique revient à se montrer raisonnable, mais dans le respect des doctrines traditionnelles.

Dans un article éclairant, Pierre Hadot montre bien l'évolution qui se produit dès le Ier siècle dans la philosophie grecque[3]. Elle se fonde sur la révélation ancienne contenue dans les textes des oracles, des poètes ou des fondateurs d'école. Elle devient ainsi une philosophie exégétique, une philosophie qui élabore un système par l'interprétation d'écritures anciennes où s'expriment des vérités révélées.

Plotin, qui nous apparaît pourtant si créateur, illustre cette évolution: *«Les enseignements que je propose ne sont pas nouveaux et ils ne sont pas d'au-*

[2] Dans ORIGÈNE, *Contre Celse* I, 14.

[3] Cf. «Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque» dans *Les règles de l'interprétation*, éd. M. Tardieu, Paris, 1987, p. 13-34.

jourd'hui. Ils ont été énoncés il y a longtemps mais sans être développés, et nous ne sommes aujourd'hui que les exégètes de ces vieilles doctrines dont l'antiquité nous est attestée par les écrits de Platon.»[4]

Si j'insiste sur ce point, à force de simplifications, c'est pour marquer à quelles ambiguïtés nous nous exposons en parlant de philosophie ou de théologie «critique» pour désigner une sagesse qui, loin de remettre en cause ses fondements, les considère comme une révélation à respecter, à interpréter et à développer.

Les Pères ont-ils pu et voulu élaborer une critique théologique de l'Eglise et de la société?

Si le traquenard tient essentiellement à l'association des deux mots «théologie» et «critique», il réside aussi dans l'hypothèse qu'une théologie dite critique se livrerait à la critique de l'Eglise et de la société.

Prenons le cas de l'Eglise. Pour que la théologie critique l'Eglise, il faudrait pouvoir distinguer deux réalités: la théologie et l'Eglise. Plus exactement, il faudrait présupposer l'existence d'un lieu où s'élaborerait la théologie, un lieu spécifique au sein de l'Eglise ou distinct d'elle. C'est à partir de ce lieu que des théologiens appartenant à l'Eglise parleraient de l'Eglise à l'Eglise pour l'instruire, l'édifier ou la critiquer. Quel serait ce lieu? Un cénacle? Une école?

Depuis la création des universités au Moyen Age, voire depuis la création antérieure de communautés monastiques tournées vers l'activité intellectuelle, la théologie dispose d'un lieu spécifique de production. A l'époque des Pères, sauf quelques exceptions, et là encore on retrouve Origène, la théologie est produite par des hommes qui exercent des fonctions pastorales, des évêques essentiellement. Les théologiens sont les porte-parole de l'Eglise, la voix de l'Eglise, ils en sont même les patrons. L'expression n'est pas exagérée quand l'on songe à Cyprien, Athanase, Basile de Césarée ou Augustin. Le regard qu'ils jettent sur l'Eglise, le discours qu'ils tiennent sur elle est davantage celui d'un berger en charge de son troupeau que celui d'un théoricien qui réfléchirait en retrait de la réalité ecclésiastique.

Il n'est bien sûr pas question de contester l'apport proprement théologique de Pères éminents ou des premiers conciles. Il s'agit seulement de relever que la fonction critique de la théologie à l'égard de l'Eglise se pose en des termes différents à l'époque ancienne, où les théologiens se confondent avec des pasteurs, et à une époque plus récente, où ils sont devenus des maîtres plus ou moins éloignés de la vie et des responsabilités ecclésiastiques, des maîtres influents ou marginaux, mais se rattachant d'abord à un cadre et à une tradition scolaires (universitaire, académique).

Les choses sont-elles plus faciles pour ce qui concerne la critique théologique de la société? A première vue, oui, car on sait que les auteurs chrétiens

[4] *Ennéades* V, 1, 8, 10-14 (cité par P. HADOT, *art. cit.*, p. 22).

des premiers siècles se sont souvent montrés sévères à l'égard de la société. Ils ont dénoncé, généralement dans le prolongement du judaïsme, les comportements publics et privés, les institutions, les métiers, etc. incompatibles avec leur foi monothéiste. Ils ont aussi formulé des règles morales exigeantes, applicables à tous les membres de l'Eglise. Ils ont enfin contribué à transformer certains rapports ou clivages sociaux.

Mais, à regarder les choses de plus près, on constate que la critique sociale exercée par les auteurs chrétiens n'est pas aussi critique qu'il y paraît. Le message social et moral transmis par l'Eglise est en partie la reprise, pas toujours critique, d'un message déjà diffusé dans les élites païennes. La force du christianisme fut sans doute de donner à ce message une portée générale, et non plus élitaire, et de rattacher ce message à des liens réels de solidarité interne[5].

En matière de critique de la société, la création la plus originale et la plus radicale du christianisme fut sans doute le monachisme, lequel fut aussi une critique de l'Eglise. L'anachorèse, la séparation d'avec la société, conduit à l'élaboration d'une anti-société où le moine s'est libéré de tout ce qui l'attache à la vie familiale, politique, économique et ecclésiastique. Le monachisme répond à un idéal d'autarcie, comme si la vie séculière rendait impossible ou trop difficile la connaissance de soi et la relation permanente avec Dieu[6].

Cet idéal séparatiste que poursuivent les amis de Dieu est l'expression extrême d'une spiritualité qui préconise le perfectionnement individuel en même temps que le désengagement social. Cette spiritualité s'appuie sur une théologie qui n'inclut guère la société dans son champ. Elle vise à l'édification de l'homme ou de la communauté des amis de Dieu à l'écart des structures sociales ordinaires. Elle implique évidemment une critique de la société, mais pas dans le but de la réformer en changeant les règles de son fonctionnement.

Bilan provisoire et projet

La description des pièges tendus par les questions envisagées ne nous empêchera certainement pas de les éviter. Au moins serons-nous avertis qu'aux IIe et IIIe siècles la théologie (tout comme la philosophie) ne fut pas critique au sens où nous le comprenons aujourd'hui et qu'elle ne s'est pas donné pour tâche prioritaire de prononcer des jugements critiques sur l'Eglise et sur la société.

Il faut toutefois reconnaître qu'une sorte ou une amorce de théologie critique s'est bel et bien constituée à cette époque, théologie dont l'expression la

[5] Ces points sont bien mis en valeur, dans les cas précis des morales familiale, conjugale et sexuelle, par P. VEYNE et P. BROWN dans leurs contributions à l'*Histoire de la vie privée,* t. 1 : *De l'Empire romain à l'an mil,* sous la direction de P. Veyne, Paris, 1985.

[6] Cf. P. BROWN, *Genèse de l'Antiquité tardive,* Paris 1978, p. 113-195.

plus accomplie est le *Peri Archôn* d'Origène. Dans la première partie de cette présentation, je voudrais rappeler les circonstances historiques de la naissance de cette théologie critique et en signaler quelques caractéristiques. Dans les deux parties suivantes, on se demandera si la théologie critique pratiquée par Origène débouche de quelque manière sur une critique théologique de l'Eglise et de la société.

I. La naissance d'une théologie critique: des Apologètes à Origène

Par «théologie critique», j'entends de façon générale une présentation rationnelle de quelques éléments ou de l'ensemble de la prédication chrétienne dans le but d'en faire apparaître la pertinence, en regard notamment des doctrines et des problématiques philosophiques dominantes. Initialement cette démarche est essentiellement apologétique. Elle accomplit la consigne donnée dans la *Première Epître de Pierre* 3,15: «Soyez toujours prêts à la défense *(apologia)* contre quiconque vous demande raison *(logos)* de l'espérance qui est en vous.» Avec Clément d'Alexandrie et surtout avec Origène, cette démarche déborde le cadre de l'apologétique. Elle devient un exercice proposé à tout croyant épris de sagesse et elle vise à faire apparaître la cohérence interne de la prédication chrétienne. Cette théologie est critique dans la mesure où elle se conforme aux exigences critiques de l'époque: exigences de rationalité et d'antiquité en premier lieu.

La crise d'identité du christianisme au IIe siècle

La naissance de cette théologie critique est liée à une crise d'identité du christianisme, crise qui provient en partie de ce que la rupture avec le judaïsme est consommée et qu'elle est devenue visible pour les païens. Les premiers témoignages païens que nous possédons sur le christianisme, témoignages qui remontent aux années 120, signalent cette crise. Pline, Tacite et Suétone, trois représentants de l'*establishment* romain, traitent le christianisme de *superstitio*[7]. La *superstitio,* qui est le contraire de la *religio,* désigne un ensemble de croyances non reçues qui compromettent la cohésion et donc la sécurité de l'empire; elle désigne aussi des croyances populaires et indignes qui se méprennent grossièrement sur la véritable identité de la divinité; on pourrait dire des croyances non critiques.

[7] Sur cette crise d'identité du christianisme au IIe siècle et sur ce terme de *superstitio,* cf. S. Benko, «Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A. D.» dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* éd. H. Temporini et W. Haase, t. II, 23,2, Berlin-New York 1980, p. 1055-1118.

En tant que *superstitio,* le christianisme ne saurait avoir droit de cité; il ne peut au mieux qu'être toléré tant qu'il ne représente pas une menace active.

Cette crise d'identité ne se dénouera que lentement. Un deuxième groupe de témoignages païens, qui datent des années 170 (Lucien, Marc Aurèle, Celse)[8], souligne la vanité, l'absurdité, voire l'agressivité que révèle le comportement des martyrs. Les chrétiens sont des négateurs de la vie qui font de leur mort un spectacle. Ce sont des rebelles, des asociaux, des séditieux. Leur attitude est irrationnelle et scandaleuse. Mais il est vrai, diront Lucien et Celse, que leur doctrine elle-même est irrationnelle, naïve, non critique.

Selon Lucien, les chrétiens sont des ἰδιῶται, des gens simples, ignorants, qu'on peut berner facilement (comme le fit Peregrinus). Ils adoptent des idées sans faire preuve d'une foi critique (ἄνευ τινός ἀκριβους πίστεως)[9]. Quant à l'*Alèthès logos* de Celse, il n'est qu'une longue variation sur le thème: les chrétiens sont surtout des gens simples et illettrés qui, contre toute raison, et par désir d'innover et de rompre, ont abandonné la philosophie et la culture traditionnelles et sont ainsi devenus des gens sans foi ni loi, professant des doctrines insensées[10].

En somme, le christianisme n'est ni une *religio* ni une *philosophia.* C'est un mouvement rebelle, asocial et anti-intellectuel qui ne parvient pas à se présenter correctement et qui demeure incompréhensible pour des païens cultivés.

L'apologétique chrétienne et la rationalité du christianisme

L'effort de l'apologétique visera à donner une explication du christianisme. Justin inaugure une tradition féconde qui tire le christianisme du côté de la philosophie. Tertullien inaugure une tradition tout aussi féconde qui fera de lui non pas seulement une religion, mais la *vera religio*[11].

Le christianisme se donne lentement une identité qui soit compréhensible, tolérable et même convaincante selon les normes païennes et sociales. Cette entreprise d'auto-identification et d'autojustification prend des visages va-

[8] Cf. MARC AURÈLE, *Pensées* XI, 3, 1-2; LUCIEN, *La mort de Peregrinus;* CELSE, *Alèthès logos* dans ORIGÈNE, *Contre Celse (SC* 132. 136. 147. 150), Paris 1967-1969. Les tentatives de reconstitution du texte de Celse (par exemple celle de L. ROUGIER dans CELSE, *Discours vrai contre les Chrétiens,* Paris 1965, ou celle, plus récente, de R. J. HOFFMANN dans CELSUS, *On the True Doctrine,* New York-Oxford 1987) sont suggestives, mais fragiles. Il est préférable de consulter le texte même du *Contre Celse* dans l'excellente édition-traduction de M. BORRET parue aux *Sources chrétiennes.*

[9] Cf. LUCIEN, *La mort de Pérégrinus* 13.

[10] Cf. M. BORRET, dans ORIGÈNE, *Contre Celse* V (SC 227), Paris 1976, p. 182. La présentation par M. Borret du texte de Celse et des études relatives à ce texte est ce qu'on peut lire de mieux sur le sujet (cf. *op. cit.* p. 9-198).

[11] Cf. M. SACHOT, «Comment le christianisme est-il devenu *religio*?», *Revue des sciences religieuses* 59 (1985), p. 95-118.

riés. Selon les cas, elle est plutôt défensive ou plutôt offensive. Mais elle est toujours démonstrative[12], même chez un auteur comme Tatien qui dénigre avec une extrême virulence la culture gréco-romaine.

Que les Apologètes se montrent acerbes ou élogieux à l'égard de la religion traditionnelle et de la sagesse, ils usent d'un langage rationnel dès qu'il s'agit d'exposer la doctrine et la morale chrétiennes. La formule de Tertullien «quoi de commun entre Athènes et Jérusalem?» est à bien des égards un habile trompe-l'œil. Quand Tertullien lui-même présente le christianisme à ceux qui le combattent, il recourt au langage d'Athènes.

On peut s'interroger sur le bilan de l'effort apologétique. A-t-il obtenu ce qu'il escomptait, c'est-à-dire la fin de l'hostilité païenne, la reconnaissance de la non-nocivité du christianisme, voire la reconnaissance de sa supériorité morale et intellectuelle? Et à quel prix a-t-il obtenu quelques résultats?

Cette évaluation du bilan ne nous concerne pas directement. En revanche, un autre aspect nous intéresse au premier chef. Les Apologètes ont définitivement introduit au sein du christianisme une exigence de rationalité. Ils ont fait de la doctrine l'objet d'une ἀπόδειξις. Plus précisément, ils ont fait de quelques éléments de la doctrine l'objet d'une ἀπόδειξις (par ex. doctrine de la résurrection, doctrine du jugement, doctrine du libre arbitre, doctrine de Dieu). Il est d'autres éléments doctrinaux qu'ils ont négligés parce qu'ils se prêtaient mal aux exigences de la démonstration (par ex. la christologie et spécialement la croix, la grâce).

Il y a là une nouveauté considérable. L'exposé traditionnel de la foi chrétienne, celui qu'on lit dans les règles de foi et dans les symboles de foi au IIe siècle, est un exposé de type narratif et économique. On en trouve une expression accomplie chez Irénée. La *Démonstration de la prédication apostolique* (ou plus exactement la première partie de cette *Démonstration,* chapitres 1-42a) est une catéchèse solide qui s'articule sur le récit de l'économie divine dont elle fait le commentaire.

A côté de cette présentation catéchétique et interne qui raconte ce qu'on croit, une autre présentation apologétique et externe prend forme. Cette autre présentation n'écarte pas nécessairement la narration, mais elle s'efforce d'établir que ce que les chrétiens croient au sujet de Dieu, de l'homme et du monde obéit à une rationalité et rejoint ou dépasse des intuitions énoncées par la sagesse du temps. Un homme sensé et instruit devrait, du fait même de sa sagesse et de son instruction, reconnaître que la doctrine chrétienne est vraie. Un homme doué d'esprit critique devrait se convertir au christianisme.

La nouveauté de cette présentation réside dans le recours à la raison et à la culture commune pour démontrer le christianisme.

[12] R. JOLY (dans *Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle,* Bruxelles 1973, p. 9-154) analyse avec acribie la démarche rationnelle et démonstrative des Apologètes.

De la démonstration à l'examen

Avec Clément d'Alexandrie et davantage encore avec Origène, un pas supplémentaire va être accompli. Si la doctrine chrétienne est la vraie sagesse, c'est-à-dire la doctrine où se révèle la vraie raison, alors tous les problèmes philosophiques, toutes les questions que l'homme se pose doivent pouvoir être examinées à la lumière de cette sagesse.

L'un des apports majeurs d'Origène consiste indéniablement à avoir accueilli et abordé toutes sortes de problèmes intellectuels et moraux qui, à première vue et souvent aussi à dernière vue, n'étaient nullement envisagés par l'Ecriture ou par le symbole de foi. Mais Origène était convaincu que si le Christ était le *Logos,* toute question devait pouvoir être éclairée ou résolue à partir de sa révélation [13].

Pour caractériser brièvement l'évolution qui se produit entre le début de l'apologétique et la démarche origénienne, je dirais qu'on est passé de la démonstration à l'examen, de l'ἀπόδειξις à la ζήτησις. Plus exactement l'ἀπόδειξις subsiste, mais elle s'accompagne d'une ζήτησις. Tout, absolument tout, doit pouvoir être sondé à partir de l'enseignement du Christ-Logos.

La nouveauté du programme théologique énoncé dans la préface du Peri Archôn d'Origène

En même temps que la théologie devient la science des sciences, elle va s'appliquer à scruter la logique interne, la cohérence rationnelle de la prédication apostolique sur laquelle elle se fonde. Dans la préface du *Peri Archôn* — qui est à mes yeux un des textes marquants de l'histoire de la théologie chrétienne —, Origène esquisse le programme de cette entreprise théologique nouvelle [14].

Les Apologètes avaient présenté leur foi ou des éléments de leur foi en des termes rationnels. Ce qu'Origène inaugure, c'est une recherche (ζήτησις) sur la rationalité de l'objet de la foi, sur sa cohérence, son ἀκολουθία, et cela en vue d'édifier une ébauche de système.

En soumettant toutes les affirmations claires du symbole à une enquête qui s'appuie sur le témoignage de l'Ecriture et sur l'exercice de la raison illuminée par le Logos, le théologien doit être en mesure de découvrir l'articulation, la logique des affirmations professées et d'en dégager les développements et les conséquences.

Pour le dire autrement, les énoncés fondamentaux de la foi, énoncés fondamentaux mais fragmentaires, sont tenus pour porteurs d'une rationalité à

[13] Pour une présentation générale de l'œuvre et de la théologie d'Origène, on peut consulter, parmi d'innombrables livres et articles, J. DANIÉLOU, *Origène,* Paris 1948 et H. CROUZEL, *Origène,* Paris-Namur 1985.

[14] Sur ce programme, voir M. HARL, «Structure et cohérence du *Peri Archôn*» dans *Origeniana* (Quaderni di «Vetera Christianorum», 12), Bari 1975, p. 11-32 et H. CROUZEL dans ORIGÈNE, *Traité des Principes* I (*SC* 252), Paris 1978, p. 12-52.

partir de laquelle il est possible de construire une réelle doctrine. Certes cette rationalité est cachée; mais cela la constitue comme un objet de recherche pour tout homme doué d'un logos et invité par Dieu à en faire usage. C'est ainsi que le *Peri Archôn* apparaît comme une enquête théologique, une enquête interne à la foi, non pas une enquête apologétique destinée à présenter ou à défendre la foi devant ceux qui la combattent ou l'ignorent.

Voici comment Origène lui-même présente son programme dans deux passages célèbres de la préface:

«Or voici ce qu'il faut savoir: lorsque les saints apôtres prêchèrent la foi dans le Christ, sur tous les points qu'ils ont considérés comme nécessaires, c'est de façon très claire qu'ils transmirent l'enseignement à tous les croyants, même à ceux qui semblaient avoir assez peu d'empressement pour la recherche de la science divine; ils laissaient toutefois la tâche de rechercher la raison de leurs assertions à ceux qui mériteraient les dons éminents de l'Esprit et qui auraient reçu particulièrement, par l'Esprit Saint lui-même, la grâce de la parole, de la sagesse et de la science (cf. I Cor. 12,8). Pour d'autres points, ils en ont sans doute posé l'affirmation, mais ont passé sous silence les «comment» et les «pourquoi», voulant assurément par là que les plus zélés de leurs successeurs, qui seraient amants de la Sagesse (cf. Sag. 8,2), aient l'occasion de faire un exercice où ils montreraient le fruit de leur intelligence, — dans la mesure évidemment où ils se prépareraient à être dignes de la Sagesse et capables de la recevoir...

«Voilà donc, pour ainsi dire, les éléments et les fondements que l'on doit utiliser, selon le précepte qui dit «Eclairez-vous d'une lumière de science» (Os. 10,12), si l'on veut constituer, en les prenant tous en compte, un enchaînement, un corps: par les affirmations claires et contraignantes, on doit chercher ce qu'il en est réellement de chacun de ces sujets, et constituer, comme nous venons de le dire, un seul corps, avec des attestations et des affirmations, les unes découvertes dans les saintes Ecritures, les autres trouvées par la recherche de l'enchaînement logique et le maintien du droit raisonnement.»[15]

L'exercice proposé aux amants de la Sagesse comporte donc deux parties: découvrir l'enchaînement, le caractère systématique des vérités de foi clairement énoncées; et, en second lieu, définir le contenu, la nature des vérités de foi lapidairement affirmées.

L'accomplissement de cet exercice, à savoir le *Peri Archôn* lui-même, soulève toutes sortes de problèmes que je laisse de côté. Il se peut que des hypothèses avancées par Origène, telles celles de la préexistence des âmes, des mondes successifs et de l'apocatastase, soient les conséquences funestes de cette ambition à composer un système. Mais on conviendra aussi que ce traité propose une vision nouvelle et féconde de l'articulation qui existe entre la doctrine de Dieu, l'anthropologie et la cosmologie.

[15] *Peri Archôn*, préface 3 et 10, trad. M. Harl, G. Dorival et A. Le Boulluec (ORIGÈNE, *Traité des Principes*, Paris 1976, p. 24 et 27).

Une chose est certaine: cette démarche constitue une étape essentielle de l'histoire de la théologie, et la doctrine exposée dans le traité deviendra une référence qui façonnera désormais la réflexion théologique chez les admirateurs comme chez les critiques d'Origène. Je conclurai cette partie en signalant une autre raison historique de la naissance de cette sorte de théologie critique.

Une théologie critique qui relève le défi gnostique

Destiné aux amants de la Sagesse, c'est-à-dire à des chrétiens spirituellement et intellectuellement avancés et exigeants, le *Peri Archôn* est aussi un traité polémique. Non pas tellement à l'égard des païens ou des philosophes qu'à l'égard d'autres chrétiens ou prétendus tels qui s'affirment savants, c'est-à-dire les gnostiques[16].

Le *Peri Archôn* est l'expression d'une ambition de savoir et de comprendre, ambition propre à Origène et à ses auditeurs, ambition propre également aux gnostiques.

Au-delà des critiques particulières qu'Origène adresse aux gnostiques, je crois qu'il nous faut être sensibles à ce conflit qui oppose, de part et d'autre, des hommes épris de savoir.

Les hérésiologues chrétiens, tels Irénée et Tertullien, s'ingénièrent fréquemment à présenter les systèmes gnostiques comme de grotesques élucubrations qui cachent leur impiété et leur perversité dans des spéculations mythologiques et pseudo-scientifiques. Mais si les fables gnostiques étaient tellement dérisoires ou aberrantes, pourquoi donc auraient-elles suscité des réactions si nombreuses et si fermes?

La naissance de la théologie critique illustrée par Origène est à bien des égards une réponse intellectuelle rigoureuse apportée à des chrétiens assoiffés de connaissance et par là même susceptibles de se tourner vers la gnose. Le cas d'Ambroise, le futur mécène d'Origène, me paraît exemplaire et révèle clairement les enjeux de l'élaboration d'une théologie rationnelle et rigoureuse. Voici ce qui est arrivé à Ambroise selon le récit qu'en fait Origène dans son *Commentaire sur Jean*[17].

Ambroise (homme fort riche et sans doute cultivé) aimait Jésus. Mais il ne se contentait pas d'une foi irréfléchie et inepte (πίστις ἄλογος καὶ ἰδιωτική). C'est pourquoi, en l'absence de défenseurs du bien, c'est-à-dire de la saine doctrine, il a mis sa confiance dans les enseignements *(logoi)* des gnostiques. C'est donc en vertu d'une exigence rationnelle, d'une ambition intellectuelle qu'Ambroise, dans son amour pour Jésus, s'est tourné vers la gnose plutôt que vers l'Eglise.

[16] Cf. A. Le Boulluec, «La place de la polémique antignostique dans le *Peri Archôn*» dans *Origeniana, op. cit.*, p. 47-61.

[17] Cf. *Commentaire sur Jean* V, 8 (*SC* 120), Paris 1966, p. 388-391.

Dans un second temps, poursuit Origène, Ambroise s'est écarté des *logoi* gnostiques parce qu'il les avait jugés à leur juste mesure, et cela en tirant parti de l'intelligence (σύνεσις) qui lui avait été donnée.

En somme, c'est parce qu'il était intelligent et préoccupé de comprendre ce qu'il croyait qu'Ambroise s'est tourné vers la gnose, et c'est pour la même raison qu'il s'est ensuite tourné vers Origène et qu'il n'a pas cessé de l'obliger à composer des commentaires de l'Ecriture et des traités.

Le cas d'Ambroise est bel et bien révélateur. Il atteste l'existence de chrétiens épris de sagesse, il indique le prestige intellectuel de la gnose et il démontre la nécessité d'élaborer au sein de l'Eglise une doctrine cohérente et rationnelle fondée sur le symbole et confirmée par l'Ecriture.

Cette théologie élaborée et pratiquée par Origène débouche-t-elle sur une critique théologique de l'Eglise et de la société?

II. La critique théologique de l'Eglise par Origène

Pour ce qui regarde l'Eglise, on fera trois remarques.

La théologie critique d'Origène a suscité une crise au sein de l'Eglise

Premièrement, avant de parler de critiques d'Origène adressées à l'Eglise, on doit constater que l'Eglise, ou plus précisément une partie d'entre elle, a critiqué Origène et sa théologie. Ces critiques ecclésiastiques se sont exprimées du vivant de l'Alexandrin et après sa mort. Mais je n'envisage ici que les critiques faites de son vivant[18]. Origène a dû abandonner son enseignement de philosophie religieuse à Alexandrie et il a été contraint de quitter cette ville; il trouvera à Césarée de Palestine, où il sera ordonné prêtre, un cadre plus accueillant. On lui a reproché d'avoir frayé avec des gnostiques, d'avoir enseigné des doctrines hétérodoxes (par ex. d'avoir supposé que le diable serait finalement sauvé). Il ne fait guère de doute que la théologie souvent audacieuse, pour ne pas dire aventureuse, d'Origène a jeté le trouble dans certains esprits. Mais on ne saurait non plus négliger le rôle joué dans cette grave crise par l'évêque d'Alexandrie, Démétrius, une personnalité d'envergure, qui semble avoir pris ombrage de l'audience acquise par Origène auprès de cercles cultivés de la communauté alexandrine.

On fait souvent de ce conflit entre l'évêque Démétrius et le didascale Origène un exemple type de l'opposition entre l'évêque jaloux de son pouvoir institutionnel et le docteur jaloux de son indépendance intellectuelle. A dire vrai, on connaît trop mal les détails de cette crise pour confirmer cette vision

[18] Sur ces critiques, voir P. NAUTIN, *Origène*, Paris 1977 (notamment p. 413-441).

des choses. Mais il est permis de supposer que l'idée qu'Origène s'est faite de la théologie a favorisé, au sein de la communauté alexandrine, la formation d'une élite intellectuelle, spirituelle et morale, qui échappait au contrôle du clergé et qui constituait une menace de division pour cette communauté. Cette élite, ce sont les auditeurs et les destinataires du *Peri Archôn* et d'autres œuvres de la période alexandrine qui sont invités par leur didascale à édifier une doctrine à partir de leur foi; ils sont aussi invités à scruter les textes gnostiques pour les réfuter et à examiner de près les doctrines philosophiques pour en extraire le meilleur. Bref, ils se trouvent conduits dans des directions et sur des frontières pleines de périls aux yeux de ceux qui craignent que le dépôt de la foi ne subisse des altérations.

Mais on observera aussi que si l'enseignement d'Origène a débouché sur une crise à Alexandrie, il sera dispensé durant une vingtaine d'années à Césarée sans susciter de graves remous. Il est cependant juste d'ajouter qu'Origène paraît s'être assagi et avoir renoncé à plusieurs hypothèses qui lui avaient été reprochées.

Retenons de cette première remarque que l'enseignement théologique d'Origène adressé à une élite a suscité une crise majeure dans une communauté dirigée par un évêque assurément autoritaire, et que cette crise a été favorisée par le contenu même de l'enseignement d'Origène, un enseignement hardi et sans doute trop éloigné de la foi professée par la majorité de la communauté et du clergé.

La critique du clergé par Origène

La deuxième remarque se rapporte à la présence fréquente dans l'œuvre d'Origène de reproches formulés à l'encontre du clergé supérieur (évêques, prêtres, diacres). On relèvera que ces reproches se retrouvent surtout dans ses prédications et alors qu'Origène était lui-même prêtre[19]. N'allons donc pas taxer Origène d'anticléricalisme primaire.

Selon l'Alexandrin, le clergé devrait se trouver aux avant-postes de la perfection intellectuelle, spirituelle et morale; or il constate que tel n'est souvent pas le cas. Qu'Origène ait éprouvé du ressentiment à la suite de ses démêlés avec Démétrius, on l'admettra volontiers. Mais ses critiques à l'encontre du clergé ne sont pas d'abord d'ordre psychologique, elles sont théologiques. Je cite, à titre d'exemple, ce passage d'une *Homélie sur le Lévitique: «N'importe qui peut s'acquitter d'un ministère solennel devant le peuple; mais peu d'hommes sont parés de bonnes mœurs, instruits dans la doctrine, formés à la sagesse, véritablement propres à rendre manifeste la vérité des choses, à communiquer la science de la foi...»* [20] En clair n'importe qui peut devenir

[19] Ces reproches sont rassemblés dans A. VILELA, *La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle*, Paris 1971, p. 65-79.

[20] *Homélie sur le Lévitique* VI, 6, trad. M. Borret (*SC* 286), Paris 1981, p. 290-291.

ministre de l'autel, mais peu sont en mesure d'être assez vertueux et instruits pour communiquer — ce qui est la fonction sacerdotale — la vérité des choses, la science de la foi.

D'une façon non équivoque, Origène relativise — relativise et non récuse — la hiérarchie externe au profit de la vraie hiérarchie qui est interne et qui consiste dans la pratique de la vertu et dans l'exercice de la connaissance. Selon la formule de J. Daniélou, «L'Eglise telle que la conçoit Origène est davantage celle de la hiérarchie de la sainteté groupée autour du maître spirituel que celle de la communauté ecclésiastique autour de son évêque.»[21]

Ce maître spirituel est un ministre de la parole, c'est-à-dire de la prédication et de l'enseignement, avant d'être un ministre de l'autel; il est un homme de sainteté et de science avant d'être un homme de pouvoir.

Cette sévérité à l'égard de la hiérarchie institutionnelle et sacramentelle n'est évidemment pas sans lien avec sa conception de la théologie et de la spiritualité, c'est-à-dire avec son double idéal de connaissance par la recherche et de sainteté par l'ascèse.

La critique par Origène de la paresse intellectuelle et théologique du peuple de l'Eglise

La troisième remarque vient nuancer les deux premières en les complétant. Nous avons repéré chez Origène une vision plutôt élitaire et une réserve à l'égard du clergé institué. La vraie communauté serait une sorte de noyau formé d'hommes épris de perfectionnement et progressant autour d'un maître. Cette idée de la communauté et des degrés qui la constitue, cette valeur accordée à l'enseignement et à la connaissance présentent d'indéniables similitudes avec des conceptions qu'on retrouve dans des cercles gnostiques et philosophiques.

Mais cet Origène élitaire est en même temps celui qui, dans ses homélies, stigmatise la paresse intellectuelle du peuple chrétien, secoue sa torpeur, l'invite à ne pas seulement reconnaître l'existence de nombreux mystères, mais à les sonder grâce à l'intelligence que Dieu lui a donnée[22]. C'est un point que je considère personnellement comme central. Je ne connais guère dans la littérature chrétienne de textes théologiques, spécialement d'homélies, qui éveillent, qui communiquent à ce point le désir de connaître, le plaisir de questionner. Origène ne se résigne pas à l'ignorance du peuple de l'Eglise. Si son

[21] *Origène*, Paris 1948, p. 60.

[22] Il n'existe pas, à notre connaissance, d'étude systématique de ces invitations à méditer l'Ecriture, à en sonder le sens et aussi à la mettre en pratique. A titre d'exemple, on citera l'*Homélie sur le Lévitique* VI (déjà mentionnée à la note 20); dans cette seule homélie, on ne lit pas moins de trois invitations insistantes (§ 1, 5 et 6). Dans le livre de H. CROUZEL, *Origène et la «connaissance mystique»*, Bruges 1961, on trouvera de très nombreux textes sur l'idéal origénien de la connaissance.

idéal est élitaire, il l'est d'une certaine manière pour l'ensemble de la communauté.

Pour conclure ce petit développement sur la critique théologique de l'Eglise, on peut dire que l'idéal d'Origène est d'amener les chrétiens de la foi à la connaissance, à une connaissance toujours imparfaite certes, mais à une connaissance qui est l'accomplissement de la foi (comme le suggèrent tant de textes, dont celui de la préface du *Peri Archôn*).

III. La critique théologique de la société par Origène

Les chrétiens sont membres de l'Eglise avant d'être des citoyens de l'Empire

En ce qui concerne la critique de la société, on peut être plus bref tant il est vrai que la société ne se situe pas au cœur des préoccupations théologiques d'Origène. Un passage situé à la toute fin du *Contre Celse* (VIII, 73-75) illustre ce point.

Celse, avec inquiétude et lucidité, avait lancé un vibrant appel aux chrétiens pour qu'ils prennent part à la défense militaire de l'Empire et au gouvernement de la patrie. L'enjeu de cet appel n'est rien d'autre que la survie de l'Empire ou plutôt des valeurs morales et intellectuelles dont il est porteur.

Que répond en substance Origène? Pour ce qui est de la défense militaire de l'Empire, les chrétiens doivent en être exemptés au même titre que les prêtres païens, car tous les chrétiens sont prêtres. Du reste, les chrétiens apportent à l'empereur une aide plus efficace que s'ils portaient les armes; en effet, ils prient Dieu pour ceux qui se battent «justement» (δικαίως) et pour ceux qui exercent «justement» le pouvoir. Plus ils sont pieux, mieux ils se font entendre de Dieu. Par ailleurs, leur piété a une fonction éducative auprès des païens.

La réponse se précise encore lorsqu'elle porte sur les responsabilités civiques. Elle introduit le thème des deux cités. Derrière la cité civile, il est une autre cité appartenant à une autre patrie: c'est l'Eglise dans sa dimension à la fois présente et eschatologique. S'il se trouve parmi les chrétiens des hommes aptes au gouvernement, ils n'exerceront pas leur talent dans la cité civile, mais dans la cité ecclésiastique. La tâche des chrétiens s'accomplit dans un lieu: l'Eglise. Par leur pratique de la vertu, ils servent l'Eglise et contribuent à la constituer en donnant aux non-chrétiens le désir de la rejoindre.

«Celse nous convie encore à prendre part au gouvernement de la patrie s'il en est besoin pour la défense des lois et de la piété. Mais, sachant que derrière chaque cité se trouve un autre genre de patrie établie par le Logos de Dieu, nous appelons à gouverner les Eglises ceux que leur doctrine et leur sainteté de vie rendent aptes à ce gouvernement... Non, ce n'est pas que les chrétiens fuient les

services communs de la vie quand ils délaissent les charges publiques. Mais ils se réservent au service plus divin et plus nécessaire de l'Eglise de Dieu pour le salut des hommes. Ils dirigent à la fois selon la nécessité et la justice. Ils prennent soin de tous: de ceux qui sont à l'intérieur pour qu'ils vivent mieux chaque jour; de ceux qui semblent à l'extérieur pour qu'ils s'engagent dans les paroles et les actions vénérables de la piété; et pour qu'ainsi, adorant véritablement Dieu et formant le plus de fidèles possible, ils soient imprégnés du Logos de Dieu et de la loi divine, et soient unis au Dieu suprême par Celui qui, Fils de Dieu, Logos, Sagesse, Vérité, Justice, lui unit quiconque s'applique à vivre en tout selon Dieu.»[23]

En somme, les chrétiens sont là pour constituer l'Eglise présente et eschatologique, non pour régénérer ou simplement administrer la société civile.

Origène recommande-t-il le désengagement social?

Origène prône-t-il le désengagement politique et social des chrétiens? Disons qu'en tout cas il prône leur engagement actif, sinon exclusif, au sein de l'Eglise. La spiritualité d'Origène illustre une tendance qui conduira à l'anachorèse. L'avenir de l'homme ne se joue pas dans la société, mais dans la communauté des parfaits qui, selon le bel optimisme d'Origène, est destinée à comprendre tous les hommes. Il est évident que les premiers anachorètes ne partageront plus du tout cet optimisme et qu'ils ne verront pas dans l'Eglise instituée la communauté des amis de Dieu. Mais leur idéal spirituel s'apparente essentiellement à celui d'Origène.

Si Origène, à la différence des stoïciens de l'époque impériale, ne se sent nullement tenu d'élaborer une éthique fondée sur la responsabilité sociale et civique, c'est qu'il considère qu'avec le Christ une nouvelle cité, une nouvelle société est née, l'Eglise, et que cette société constitue virtuellement ou effectivement la patrie de tout homme. Il invite donc les hommes à se comporter en ce monde selon les règles de cette nouvelle société.

Ce désintérêt, cette relativisation de la société civile qui est un mort en sursis, sont à mettre en relation avec la démarche théologique d'Origène. La connaissance de Dieu, connaissance tout à la fois intellectuelle et pratique, doit représenter «la» préoccupation des chrétiens. Dès lors, la compréhension des mécanismes de la société, l'évaluation des valeurs qui l'animent ne sont pas un objet véritable de la théologie. Je ne veux pas dire qu'elles sont en dehors du champ de la théologie. Origène, dans le passage résumé, fait par exemple allusion à des guerres *justes* et à un *juste* exercice du pouvoir, indiquant par là que les comportements politiques et civiques ne sont pas moralement indifférents et qu'ils se prêtent à une évaluation éthique et critique. La question, que je laisse ouverte, est de savoir quels sont ces critères d'évaluation. Il nous suffit de relever que même dans le cas d'une guerre *juste* ou d'un

[23] *Contre Celse* VIII, 75, trad. M. Borret (*SC* 150), Paris 1969, p. 350-353.

juste exercice du pouvoir, Origène ne voit pas les chrétiens dans les rangs de ceux qui combattent ou de ceux qui gouvernent.

Conclusion

Que conclure au terme de ce parcours dont nous savions qu'il serait rempli de pièges?

Une révolution théologique s'amorce au début du IIIe siècle dans la foulée de la démarche démonstrative et rationnelle des Apologètes et en contrepoint des élaborations scientifiques de la gnose. Avec Origène, on voit naître une théologie qui pense, articule et développe les affirmations claires du symbole, une théologie qui forge une doctrine cohérente et qui ne se borne pas à raconter et à expliciter les étapes de l'économie divine. La méthode et la doctrine d'Origène vont marquer l'histoire de la théologie. Cependant personne à l'époque patristique ne prendra le relais d'Origène ou, plus exactement, de son entreprise. Le *Peri Archôn,* dans sa prétention systématique et synthétique, est une production intellectuelle qui restera sans lendemain durant plusieurs siècles. Son influence est énorme, mais son imitation paraît exclue, interdite... comme si Origène avait transgressé des limites. Peut-être les a-t-il transgressées. Mais la fascination qu'exercent son traité et son œuvre en général ne tient-elle pas précisément à cette transgression où apparaissent conjointement les prodigieuses ressources et les limites de l'intelligence humaine quand elle s'expose à comprendre Celui en qui elle croit?