

Zeitschrift:	Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale
Herausgeber:	Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte
Band:	112 (2018)
Artikel:	L'incarnation en question dans la polémique antichrétienne de Celse, Porphyre et Julien
Autor:	Boulnois, Marie-Odile
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-842386

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 30.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L’incarnation en question dans la polémique antichrétienne de Celse, Porphyre et Julien

Marie-Odile Boulnois

Aux dires d’Augustin, si Porphyre est plus ou moins prêt à accepter la doctrine trinitaire, en proclamant le Père, son Fils et celui qui est entre les deux, l’Esprit saint, bien qu’il les nomme trois dieux, en revanche il se refuse à admettre l’incarnation.¹ Les philosophes ont une représentation, certes floue, mais pas trop éloignée de la Trinité, ils ont découvert en partie le but, «la patrie» selon les termes d’Augustin, mais ils se refusent à reconnaître le «chemin» qui y conduit, le Christ dans son incarnation.² On pourrait comparer cette distinction à l’exposé que donne Grégoire de Nysse dans son *Discours catéchétique*. À la différence de tout ce qu’il a précédemment exposé et qui pourra recevoir l’assentiment de «celui qui considère l’enchaînement logique des idées» parce que «rien de ce qui a été dit ne lui semblera incompatible avec une conception digne de Dieu ($\tau\eta\varsigma\ \theta\epsilon\omega\pi\tau\epsilon\tau\omega\varsigma\ \dot{\epsilon}\nu\omega\iota\alpha\varsigma$)», il n’en va pas de même pour ce en quoi consiste «principalement le mystère de la vérité» ($\mu\alpha\lambdai\sigma\tau\alpha\ \tau\omega\ \mu\omega\sigma\tau\eta\varsigma\tau\omega\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma$), à savoir l’incarnation.³ Augustin, comme Grégoire, présentent donc l’incarnation comme la pierre d’achoppement par excellence que refusent leurs interlocuteurs païens. Selon Grégoire, ce rejet vise à préserver la dignité divine, pour Augustin, il s’explique par le fait que les adversaires ont «les yeux sur Porphyre en ces livres sur le retour de l’âme [...] où il répète souvent: il faut fuir tout corps.»⁴

¹ Augustin, *Cité de Dieu* X, 29, 1, Gustave Combès, BA 34, Turnhout 1959, 529–531: «L’incarnation du Fils immuable de Dieu par laquelle nous sommes sauvés et qui nous permet d’atteindre ce que nous croyons ou ce que nous comprenons si peu que ce soit, vous vous refusez à l’admettre.»

² Voir Augustin, *Confessions* VII, IX, 14 qui oppose le début du prologue de Jean sur le Verbe, dont on peut trouver des parallèles dans les *libri platonici*, et Jn 1,14 («le Verbe s’est fait chair») qui ne s’y trouve pas.

³ Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique* IX, 1. 1–4, Raymond Winling, SC 453, Paris 2000, 203.

⁴ Augustin, *Cité de Dieu* X, 19, 2, BA 34, 535: «hoc fortasse credere recusatis intuentes Porphyrium in his ipsis libris, [...] quos de regressu animae scripsit, tam crebro praecipere omne corpus esse fugiendum.»

Si, dans la présentation des chrétiens, l'incarnation semble être le point de rupture entre christianisme et paganisme, qu'en est-il réellement dans les *Adversus christianos* de Celse, Porphyre et Julien? Avant tout, il est nécessaire de préciser les limites de l'investigation. Dans les trois cas, nous n'avons plus à faire qu'à des œuvres transmises de manière indirecte et fragmentaire par leurs réfuteurs. Le *Discours véritable* de Celse (autour de 177–180) n'est connu que par les citations qu'en donne Origène dans son *Contre Celse*.⁵ Or Origène ne distingue pas toujours syntaxiquement les mots de son adversaire. De surcroît, il sélectionne et parfois réordonne le texte,⁶ de sorte que nous ne disposons plus de l'ensemble de l'argumentation de Celse.⁷ Pour Porphyre, la situation est encore pire car aucune des réfutations complètes de son œuvre *Contre les chrétiens* (entre 270 et 305) n'a été conservée. La collecte des fragments a suscité de nombreuses études récentes pour compléter l'œuvre d'Harnack du fait de nouvelles découvertes, mais aussi pour réévaluer le degré de fiabilité des fragments assignables à cette œuvre.⁸ Enfin, l'ouvrage de Julien, rédigé en 362–363 et usuellement nommé *Contre les Galiléens* sans qu'il y ait d'attestation ancienne de ce titre,⁹ est lui-même conservé presque exclusivement grâce aux citations qu'en donne Cyrille d'Alexandrie dans son *Contre Julien*.¹⁰ Même si ce dernier pro-

⁵ Nous citerons l'édition et la traduction de Marcel Borret dans la collection des Sources chrétiennes: Origène, *Contre Celse* (désormais CC) t. 1 (I–II), SC 132, Lyon 1967, ²2005; t. 2 (III–IV), SC 136, 1968; t. 3 (V–VI), SC 147, Lyon 1969; t. 4 (VII–VIII), SC 150, Lyon 1969. Nous utilisons aussi la traduction annotée de Henry Chadwick, *Origen, Contra Celsum*, Cambridge 1953.

⁶ Il arrive qu'Origène le signale, par exemple en CC V, 33, 101 (ταῦτα μὲν προλαβόντες).

⁷ Pour une analyse récente de la structure de l'œuvre de Celse, voir Johannes Arnold, *Der Wahre Logos des Kelsos. Eine Strukturanalyse*, Münster 2016.

⁸ Voir en particulier Sébastien Morlet (éd.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions. Actes du colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne, IEA, Paris 2011*. Et Matthias Becker, *Porphyrios Contra Christianos. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen*, Berlin/Boston 2016.

⁹ Dès 1881, Heinrich Schiller, *Julianus Bücher gegen die Christen*, in: *Philologus*, 40 (1881), 385–386 avait critiqué le titre *Κατὰ χριστιανῶν* donné par C.J. Neumann (*Iuliani Imperatoris librorum contra christianos quae supersunt*, Leipzig 1880) à l'œuvre de Julien et suggéré soit qu'on le remplace par *Κατὰ Γαλιλαίων*, un terme utilisé par Julien à la différence de *χριστιανοί*, soit qu'on avoue ne pas connaître le titre. Ce n'est que dix-neuf ans plus tard que C.J. Neumann (*Ein neues Bruchstück aus Kaiser Julians Büchern gegen die Christen*, in: *Theologische Literaturzeitung*, 24 (1899) [col. 299]) considérera que le juste titre est *Κατὰ Γαλιλαίων*. Il s'appuie alors sur un opuscule de J. Bidez et F. Cumont (*Recherches sur la tradition manuscrite des lettres de l'empereur Julien. Extrait du tome LVII des mémoires couronnés et autre Mémoires publiés par l'Académie royale de Belgique*, Bruxelles 1898, 133) qui fait état de la découverte par Charles Graux de l'unique attestation du titre *Κατὰ Γαλιλαίων* dans une liste surajoutée à une copie du catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque de Don Diego Hurtado de Mendoza (XVI^e s) conservée au British Museum (Egerton 602). Voir Charles Graux, *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escurial*, Paris 1880, 385.

¹⁰ Il faut néanmoins mentionner quelques passages conservés en grec par Théodore de Mopsueste. Augusto Guida, *Teodoro di Mopsuestia. Replica a Giuliano imperatore*, Bologna

cède lui aussi à quelques coupes et réagencements, les citations de Julien ont cependant l'avantage de ne pas être enchaînées dans le texte cyrillien, à quelques exceptions près, mais elles sont clairement distinguées, à la différence de celles de Celse. Pour autant, nous sommes loin d'en avoir une idée complète, car seuls les dix premiers livres du *Contre Julien* réfutant le premier livre de Julien nous ont été transmis directement.¹¹ Il ne reste que des fragments épars des neuf livres suivants réfutant le livre II du *Contre les Galiléens*.¹² Ces diverses réserves sont capitales, car nous ne pouvons prétendre avoir une vue complète ni des objections de ces auteurs sur l'incarnation ni de leurs contextes d'insertion.

Avec prudence, nous essaierons de classer celles qui nous sont conservées selon trois questions principales: Pourquoi Dieu a-t-il eu recours à l'incarnation et non à une intervention plus directe? Comment Dieu peut-il s'unir à une chair humaine? Comment justifier les limites spatio-temporelles de cette intervention divine? Ces trois questions reposent sur trois présupposés définissant la nature divine: sa puissance, sa transcendance et son universalité. Nous restreignons ici l'enquête à l'acte même d'incarnation, sans étudier d'autres questions connexes comme celles de son annonce prophétique, du statut de Marie, ni bien sûr de l'ensemble de la vie de Jésus.

1994 et quelques fragments transmis en traduction syriaque ou latine. Voir l'édition de Emanuela Masaracchia, Giuliano Imperatore: *Contra Galilaeos. Introduzione, testo critico e traduzione*, Roma 1990. Voir aussi Stefan Trovato, *Un nuovo frammento e nuove testimonianze del <Contra Galilaeos> di Giuliano l'Apostata*, in: *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 62 (2012), 265–279.

¹¹ Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien* (CJ), t.1: I-II, Pierre Evieux, Pierre Burguière, SC 322, Paris 1985; t. 2: III–V, Marie-Odile Boulnois, Jean Bouffartigue, Pierre Castan, Christoph Riedweg, SC 582, Paris 2016. Kyrill von Alexandrien I, *Gegen Julian*, Teil 1: Buch I–V, herausgegeben von Christoph Riedweg. Mit einer allgemeinen Einleitung von Christoph Riedweg und Wolfram Kinzig, GCS NF 20, Berlin 2016; Teil 2: Buch VI–X und Fragmente, herausgegeben von Wolfram Kinzig und Thomas Brüggemann, GCS NF 21, Berlin 2017. Pour les livres VI–X, les traductions sont les nôtres puisque nous en préparons la publication pour la collection des Sources chrétiennes. La numérotation des fragments de Julien suit celle de l'édition de Masaracchia.

¹² L'ouvrage de Julien devait en comporter trois selon Cyrille, CJ Adr 4, SC 322, 107: «Il a été jusqu'à composer trois livres contre les saints évangiles et contre la très pure religion des chrétiens». Cette information vient du Monacensis graecus 65 daté du XVI^e s dans lequel une note marginale ajoutée par une main postérieure donne ce chiffre 3 (γ). Il y a néanmoins deux autres témoins en faveur de ce chiffre: Michel Glykas (*Annales*, Bekker 470) qui cite cette phrase de la dédicace avec τρία dans le texte, et Oecolampade qui en 1528 a traduit en latin le manuscrit Capnioneus disparu au XVII^e siècle et donne «tres libros».

Pourquoi Dieu a-t-il eu recours à l'incarnation?

Celse soulève au moins à deux reprises la question des raisons de l'incarnation pour en révéler l'absurdité.¹³ La première fois, il pose ainsi la question: «Quel but aurait donc pour Dieu une telle descente?»¹⁴ Plusieurs réponses sont possibles: «Est-ce pour apprendre ce qui se passe chez les hommes? Ne sait-il donc pas tout? Est-ce alors que, sachant, il ne réforme pas et ne peut réformer par sa puissance divine (θείᾳ δυνάμει)? Lui est-il donc impossible de réformer par sa puissance divine (δυνάμει θείᾳ) sans envoyer quelqu'un voué par nature à ce dessein?»¹⁵ La première hypothèse, selon laquelle Dieu devrait descendre sur terre pour savoir ce qui s'y passe est écartée sur la base de l'omniscience divine. La deuxième hypothèse envisage l'impuissance divine: se peut-il que Dieu ne puisse pas réformer les hommes directement, en recourant à sa puissance divine sans envoyer quelqu'un? On peut noter qu'une objection semblable est formulée par Julien à propos d'une autre descente divine, dans l'épisode de la tour de Babel: «Quant à la manière dont il a fait cela, c'est en descendant du ciel: apparemment, il était incapable (μὴ δυνάμενος) de le faire depuis là-haut (ἄνωθεν), s'il ne descendait pas sur la terre.»¹⁶ Là aussi c'est un signe d'impuissance divine. Celse ne précise pas ici comment cette puissance divine aurait pu agir directement, il y reviendra plus loin. Dans sa réfutation, Origène pousse l'objection jusqu'au bout: «Était-il donc impossible à Dieu de créer par sa divine puissance (θείᾳ δυνάμει) une humanité qui n'eût pas besoin de réforme, immédiatement vertueuse et parfaite, sans l'existence de la moindre malice?»¹⁷

L'objection de Celse a une postérité importante aussi bien chez Julien que chez des auteurs chrétiens qui se font l'écho de critiques païennes sans les attribuer nominativement à un adversaire. Chez Julien, l'argument intervient dans un passage où il montre la supériorité des dieux grecs et romains, qui ont été à l'origine d'innombrables bienfaits, par rapport à Jésus qui, lui, n'a rien apporté

¹³ Celse in CC IV, 3 et VI, 69.

¹⁴ CC IV, 3, 190–191: «Τίς γάρ ὁ νοῦς τῆς τοιᾶσδε καθόδου τῷ θεῷ;»

¹⁵ CC IV, 3, 193: «Ἡ ἴνα μάθῃ τὰ ἐν ἀνθρώποις; οὐ γὰρ οἶδε πάντα; ἀρά οἶδε μέν, οὐκ ἐπανορθοῖ δέ, οὐδὲ οἶόν τε αὐτῷ θείᾳ δυνάμει ἐπανορθοῦν; Ἀρ' οὐχ οἶόν τε αὐτῷ δυνάμει θείᾳ ἐπανορθοῦν, ἐὰν μὴ φύσει τινὰ ἐπὶ τοῦτο πέμψῃ;»

¹⁶ Julien, fr. 24, CJ IV, 33, SC 582, 399.

¹⁷ Origène, CC IV, 3, 194–195: «οὐχ οἶόν τε ἦν τῷ θεῷ θείᾳ δυνάμει μηδ' ἐπανορθώσεως δεομένους ποιῆσαι τοὺς ἀνθρώπους ἀλλ' αὐτόθεν σπουδαίους καὶ τελείους, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ὑποστάσης τῆς κακίας». On peut comparer cette objection à celle qu'Iréneé prête à ses adversaires gnostiques en Contre les hérésies IV, 37, 6, SC 100, 935–937: «Mais, objecte-t-on, il n'aurait pas dû faire les anges tels qu'ils pussent désobéir, ni les hommes tels qu'ils devinssent aussitôt ingrats envers lui par là même qu'ils seraient doués de raison, capables d'examen et de jugement, et non – comme les êtres dépourvus de raison et de vie qui ne peuvent rien faire par leur propre volonté, mais sont traînés au bien par nécessité et par contrainte – assujettis à une unique tendance et à un unique comportement, inflexibles et privés de réflexion, incapables d'être jamais autre chose que ce qu'ils auraient été faits.»

d'utile à ses proches. «Et Jésus, lui qui commandait aux vents, qui marchait sur la mer et qui chassait les démons, lui qui, comme vous le prétendez vous, a fait le ciel et la terre [...] ne pouvait-il pas (οὐκ ἡδύνατο) pour leur salut changer les dispositions de ses proches et de ses frères de race?»¹⁸ Julien oppose ainsi la prétendue puissance divine de Jésus manifestée par ses miracles, comme la marche sur la mer, ou même la création du monde, à son incapacité à changer le cœur des hommes. L'argument ne porte pas strictement sur l'incarnation, mais revient néanmoins à mettre en question la puissance divine dans le salut des hommes.¹⁹

De manière très intéressante, Cyrille d'Alexandrie construit le livre VIII de son *Contre Julien* autour de trois fragments qui lui permettent de présenter deux exposés dogmatiques sur la Trinité et sur l'incarnation.²⁰ Or, pour introduire son traité sur l'incarnation, il ne cite qu'un fragment très court, preuve qu'il n'a pas trouvé grand chose chez Julien, au moins dans le livre I. Ce fragment soulève l'absurdité qu'il y aurait à dire qu'une femme humaine peut être appelée «Mère de Dieu», mais n'entre pas dans une critique précise du fait même de l'incarnation.²¹ Il est cependant possible que dans le livre II consacré au Nouveau Testament, l'empereur ait développé d'autres arguments.²² Malheureusement, en dehors d'un fragment sur les divergences de généalogies entre Matthieu et Luc²³

¹⁸ Julien fr. 50 (CJ VI, 42, 825C): «Ἴησοῦς δὲ ὁ τοῖς πνεύμασιν ἐπιτάττων καὶ βαδίζων ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ τὰ δαιμόνια ἔξελαύνων, ὃς δὲ ὑμεῖς λέγετε, τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἀπεργασάμενος [...] οὐκ ἡδύνατο τὰς προαιρέσεις ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ἑαυτοῦ φύλων καὶ συγγενῶν μεταστῆσαι;»

¹⁹ Voir aussi le testimonium fr. 31 (CJ V, 11, 744C, SC 582, 479): ««Mais enfin», objecte-t-il, «pourquoi ne les en a-t-il pas empêchés, alors qu'il lui était possible de le faire?»» («Ἄλλα γὰρ ἀνθ' ὅτου», φησίν, «οὐ κεκώλυκε, καίτοι τοῦτο δρᾶν ἔξὸν αὐτῷ;»).

²⁰ Voir Marie-Odile Boulnois, Le livre VIII du *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie: éléments pour la datation, le plan et la méthode de réfutation, in: Gerlinde Huber-Rebenich (éd.), *Interreligiöse Konflikte im 4. und 5. Jh. Julian, «Contra Galilaeos» – Kyrill, «Contra Iulianum»*, «Texte und Untersuchungen», De Gruyter, à paraître en 2019.

²¹ Julien, fr. 65, CJ VIII, 34, 924D–925A: «Ἄλλ' εἰ 'θεός', φησὶν Ἰουλιανός, 'ἐκ θεοῦ' καθ' ὑμᾶς ὁ λόγος ἔστι καὶ τῆς οὐσίας ἔξεφυ τοῦ πατρός, θεοτόκον ὑμεῖς ἀνθ' ὅτου τὴν παρθένον εἶναι φατε; Πᾶς γὰρ ἀν τέκοι θεὸν ἀνθρωπὸς οὖσα καθ' ἡμᾶς; Καὶ πρός γε τούτῳ φησί· Λέγοντος ἐναργῶς θεοῦ· 'Ἐγώ εἰμι ὁ θεός' καὶ οὐκ ἔστι πάρεξ ἐμοῦ σώζων», ὑμεῖς σωτῆρα τὸν ἔξ αὐτῆς εἰπεῖν τετολμήκατε;»

²² Julien a pu poser la question de la puissance divine d'après le fr. 5 de Cyrille (*Contre Julien* XI, GCS NF 21, 765 en grec) qui porte sur Lc 1,37, dans la mesure où il est dit que rien n'est impossible à Dieu. Voir aussi fr. 7 (*Contre Julien* XI, 766 en grec) sur le manque de foi vis-à-vis de Dieu qui peut tout. Dans le fr. 6 (*Contre Julien* XI, 765–766: «Οὐκ ἀν γένοιτο τις σοφώτερος θεοῦ, οὐδ' ἀν εἰδείη τὴν τῶν πρακτέων ὁδὸν καλῶς τε καὶ ἀμωμήτως ποιεῖσθαι, καθάπερ ἀμέλει καὶ ὁ πάντων ἐπέκεινα νοῦς»), on peut imaginer qu'en faisant appel au caractère irréprochable des desseins divins Cyrille répondait à une objection sur les raisons de l'incarnation dans la mesure où on lit une réponse similaire dans le CJ VIII, 46 à l'objection supposée des adversaires. Mais là encore, rien n'assure que Julien avait lui-même formulé l'objection.

²³ Julien, fr. 90 (transmis par Jérôme, *Comm. In Matth. 1, 3*), E. Masaracchia (voir note 10), 184.

et un autre sur l'étoile des mages, nous n'avons rien conservé sur la naissance de Jésus.²⁴ Pourtant, en dépit de la relative pauvreté des objections de Julien sur l'incarnation, Cyrille tient à traiter le sujet de manière approfondie. C'est pourquoi il recourt à un procédé, déjà utilisé en d'autres occasions,²⁵ qui consiste à supposer une autre objection possible qu'il attribue à des anonymes.

«Mais peut-être que nos opposants diront: pourquoi, en somme, est-il devenu homme et a-t-il supporté une chair et la souillure qui est la nôtre, alors qu'il avait la possibilité, et cela très facilement, s'il est vraiment Dieu comme vous le soutenez, de changer par un simple signe de tête et par une puissance ineffable (κατανεῦσαι μόνον καὶ ἀρρήτῳ δυνάμει) les coeurs de ceux qui sont sur terre en les amenant à choisir de faire et de penser ce qui lui agrée et de vivre d'une manière qui plaît à Dieu?»²⁶

Cette objection soulève en fait deux questions: elle rejette l'incarnation comme indigne de Dieu parce qu'il doit entrer dans un corps et accepter une souillure, critique sur laquelle nous reviendrons dans notre deuxième partie, et elle suggère que Dieu aurait pu agir autrement en recourant à sa puissance. Nous avons vu que cet argument était en partie présent dans le fragment 50 de Julien.

On retrouve ces deux thèmes, souillure de la chair et possibilité pour Dieu de sauver les hommes autrement qu'en s'incarnant, de manière très similaire et avec des reprises lexicales dans le *Commentaire sur Isaïe* de Cyrille.

«Certains des incroyants osent encore dire: Pourquoi fallait-il que le Verbe de Dieu devienne comme nous et supporte une chair et la souillure qui vient de la chair, en voulant sauver les hommes qui sont sur terre, alors que, comme il est dit, il n'a aucune difficulté, en tant que Dieu, à agir par un signe de tête et à réaliser ce qui lui semble bon?»²⁷

Mentionnons un troisième parallèle dans son *Commentaire sur l'épître aux Corinthiens*, une œuvre monumentale qui n'est conservée que sous forme fragmentaire et indirecte. Commentant 1 Co 1,22–25 Cyrille illustre la position des

²⁴ Cyrille, CJ XI, fr. 3a et 3b (GCS NF 21, 762–765 pour la traduction allemande et 878–879 pour le texte syriaque) sur l'étoile des mages.

²⁵ Voir CJ III, 3, 159; 15, 187; 18, 195; CJ IX, 9, 953A: «Τάχα πού τινες τῶν τὰ ἵσα πεφρονηκότων αὐτῷ...»

²⁶ CJ VIII, 46, 936D–937A: «Ἄλλ᾽ ἵσως ἐροῦσιν οἱ δι᾽ ἐναντίας Ἐνθ' ὅτου γάρ δὴ καὶ ἐνηθρώπησεν ὅλως καὶ σαρκὸς καὶ ῥύπου τοῦ ἐν ἡμῖν ἡνέσχετο, καίτοι μετὸν αὐτῷ καὶ μάλα ῥαδίως, εἴπερ ἐστὶ θεὸς ἀληθῶς, καθὰ διατείνεσθε, κατανεῦσαι μόνον καὶ ἀρρήτῳ δυνάμει τὰς τῶν ἐπὶ γῆς μεταστῆσαι καρδίας εἰς γε τὸ ἐλέσθαι δρᾶν καὶ μὴν καὶ φρονεῖν τὸ ἀνδάνον αὐτῷ καὶ τὸ γε δὴ δεῖν διαβιῶνται θεοφιλῶς;»

²⁷ Cyrille, In Isaiam (Is 40,12–14) III, 4, PG 70, 809, 40–45: «Τῇδη γάρ τινες τῶν ἀπίστων ἔτι κατατολμῶσι λέγειν· Τί γάρ ἔδει καθ' ἡμᾶς γενέσθαι τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον, καὶ σαρκὸς ἀνέχεσθαι, καὶ ῥύπον τὸν ἔξ αὐτῆς, διασῶσαι θελήσαντα τοὺς ἐπὶ γῆς, καίτοι κατανεῦσαι φησι χαλεπὸν οὐδὲν ὡς Θεὸς κατορθῶσαι τε τὸ δοκοῦν;» Il faut ajouter à ce parallèle lexical le fait que le verset d'Isaïe ici commenté (Is 40,12–14) est précisément cité par Cyrille dans la réponse qu'il donne à l'objection similaire dans son *Contre Julien*.

Greks en quête de sagesse par une critique semblable à celles que nous avons déjà exposées:

«Les Greks qui cherchent à briller par le style et les discours, considèrent que le mode de l'économie avec la chair est une folie et disent: pourquoi en somme fallait-il que le Verbe issu de Dieu, lui qui est Dieu par nature, lui qui avait la force de réaliser ce qu'il décidait par sa volonté et par un simple signe de tête (θελήσει καὶ νεύματι), devînt homme et subît la mort?»²⁸

On constate donc que Cyrille attribue cette objection aux païens dans trois de ses œuvres sans l'avoir sans doute explicitement trouvée chez Julien, à moins qu'elle n'ait été développée dans le livre II du *Contre les Galiléens*.

Or une enquête montre qu'elle se lit également chez plusieurs de ses prédecesseurs ou contemporains: Athanase, Grégoire de Nysse et Théodore de Cyr. Athanase dit ainsi:

«Mais peut-être, pris de honte, donneront-ils leur assentiment à tout cela, mais ils tiendront à dire que si Dieu voulait instruire et sauver les hommes, il devrait le faire par un pur signe de tête (νεύματι μόνον), et sans que son Verbe touchât au corps, comme il l'avait fait autrefois lorsqu'il produisait les êtres à partir du néant.»²⁹

Un simple acte de volonté aurait dû suffire, comme au moment de la création, sans qu'il soit besoin de passer par un contact charnel. L'objection est également très présente dans le *Discours catéchetique* de Grégoire de Nysse qui la reformule dans quatre de ses chapitres.

«Mais objecte-t-on, Dieu pouvait faire du bien à l'homme, tout en restant dans l'*apatheia*. En effet, celui qui a organisé l'univers par sa décision (τῷ βουλήματι) et qui a fait passer du non-être à l'être par la seule impulsion de sa volonté (ἐν μόνῃ τῇ ὄρμῃ τοῦ θελήματος), pourquoi n'a-t-il pas aussi arraché l'homme à la puissance ennemie, en ayant recours à un pouvoir absolu et divin (δι' αὐθεντικῆς τινὸς καὶ θεϊκῆς ἔξουσίας), et pourquoi ne l'a-t-il pas ramené à sa condition

²⁸ Cyrille, Commentaire sur l'épître aux Corinthiens 1,20–22, Konrad F. Zawadzki, *Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1 Korintherbrief. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Einzelanalyse*, Louvain 2015, 96: «Καὶ οἱ Ἑλληνες τὴν ἐν λέξει τε καὶ λόγοις ζητοῦντες λαμπρότητα ἥγοῦνται δὲ καὶ μωρίαν τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας τὸν τρόπον καὶ φασι τί γὰρ ὅλως ἔδει θεὸν ὄντα κατὰ φύσιν τὸν ἐκ θεοῦ λόγον, θελήσει καὶ νεύματι κατορθοῦν ἴσχύοντα τὰ κατὰ γνώμην αὐτῷ, γενέσθαι ὀνθρωπὸν καὶ ὑπομεῖναι θάνατον;», K.F. Zawadzki mentionne en note le rapprochement avec le Commentaire sur Isaïe, mais non avec le *Contre Julien* qu'il ne cite d'ailleurs à aucun moment dans son livre.

²⁹ Athanase, *Sur l'incarnation du Verbe* 44, 1–5, Charles Kannengiesser, SC 199, Paris 1973, 425 (trad. légèrement modifiée): «'Αλλ' ἵσως συγκαταθήσονται μὲν τούτοις αἰσχυνόμενοι, θελήσουσι δὲ λέγειν, ὅτι ἔδει τὸν Θεόν, παιδεῦσαι καὶ σῶσαι θέλοντα τοὺς ἀνθρώπους, νεύματι μόνον ποιῆσαι, καὶ μὴ σώματος ἄγασθαι τὸν τούτου Λόγον, ὥσπερ οὖν καὶ πάλαι πεποίκεν, ὅτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος αὐτὰ συνίστη.» Dans sa réponse, Athanase ne s'intéresse pas à la question de la souillure que provoque ce toucher, mais répond que l'incarnation était nécessaire pour que le corps soit sauvé de la mort.

originelle, si vraiment tel était son bon plaisir? Pourquoi effectuer de longs détours (μακρὰς περιόδους), qui consistent à revêtir la nature corporelle, à entrer dans la vie par la voie de la naissance, à parcourir successivement tous les âges de la vie, à goûter la mort, pour atteindre ainsi le but fixé, moyennant la résurrection de son propre corps, comme s'il ne lui était pas possible (ώς οὐκ ἔξδν αὐτῷ), en demeurant dans les hauteurs de la gloire divine, de sauver l'homme par un décret (διὰ προστάγματος) et de renoncer à ces longs détours?»³⁰

La quantité de termes appartenant au registre de la volonté est ici remarquable et la simplicité de la puissance divine s'oppose aux longs détours du temps humain. «Si Dieu possède en lui une puissance (δύναμις) aussi grande que notre discours l'a montrée, au point qu'il est en son pouvoir de détruire la mort et de procurer l'accès à la vie, pourquoi n'exécute-t-il pas par sa seule volonté (θελήματι μόνῳ) le projet conçu, au lieu de réaliser notre salut par des chemins détournés (ἐκ περιόδου) en naissant, en grandissant, en passant par l'épreuve de la mort pour sauver l'homme, alors qu'il pouvait (ἔξον) assurer notre salut sans pour autant passer par ces étapes?»³¹ Comme Athanase, Grégoire de Nysse suppose que l'adversaire invoquera le parallèle entre le pouvoir de créer et le pouvoir de sauver, ce qui n'est pas exprimé chez Celse, mais se trouve en filigrane chez Julien. La présentation de Grégoire insiste ainsi sur le contraste entre la toute-puissance divine, dont la seule volonté devrait être efficiente, et les longs détours de l'incarnation qui obligent Dieu à se soumettre à un temps humain et attendent à sa transcendance et à son impassibilité.³² Pour réaliser son plan de salut, Dieu aurait pu ne recourir qu'à un simple décret sans qu'il soit nécessaire que sa nature divine soit, par elle-même, obligée de s'unir à la nature humaine. Nous n'avons trouvé aucune trace d'un argument semblable chez Porphyre; cela confirme ce que Volker Drecoll dit de l'origine des arguments de Grégoire de Nysse: ils lui semblent plus une prolongation de ceux

³⁰ Grégoire de Nysse, Discours catéchétique XV, Raymond Winling, SC 453, Paris 2000, 219 (trad. légèrement modifiée): «ἀλλ' ἔξῆν, φησί, καὶ εὐεργετηθῆναι τὸν ἄνθρωπον καὶ ἐν ἀπαθείᾳ τὸν θεὸν διαμεῖναι. ὁ γὰρ τῷ βουλήματι τὸ πᾶν συστησάμενος καὶ τὸ μὴ ὄν υποστήσας ἐν μόνῃ τῇ ὄρμῃ τοῦ θελήματος, τί οὐχὶ καὶ τὸν ἄνθρωπον δι' αὐθεντικῆς τινὸς καὶ θεικῆς ἔξουσίας τῆς ἐναντίας δυνάμεως ἀποσπάσας πρὸς τὴν ἔξ αρχῆς ἄγει κατάστασιν, εἰ τοῦτο φύλον αὐτῷ ἀλλὰ μακρὰς περιέρχεται περιόδους, σώματος ὑπερχόμενος φύσιν, καὶ διὰ γεννήσεως παριών εἰς τὸν βίον, καὶ πᾶσαν ἀκολούθως ἡλικίαν διεξιών, εἴτα θανάτου γενούμενος, καὶ οὕτως διὰ τῆς τοῦ ιδίου σώματος ἀναστάσεως τὸν σκόπον ἀνύων, ὡς οὐκ ἔξδν αὐτῷ μένοντι ἐπὶ τοῦ ὑψους τῆς θεικῆς δόξης, διὰ προστάγματος σῶσαι τὸν ἄνθρωπον, τὰς δὲ τοιαύτας περιόδους χαίρειν ἔᾶσαι;»

³¹ Grégoire de Nysse, Discours catéchétique XVII, 229.

³² Voir aussi Grégoire de Nysse, Discours catéchétique XIX, 237: «Il serait bon que notre exposé examinât en détail, à propos des objections qui nous ont été faites, pour quelle raison la nature divine s'est unie à la nôtre, pour sauver par elle-même le genre humain, au lieu de réaliser son plan par décret (διὰ προστάγματος).» Discours catéchétique XXXI, 281: «Ainsi disent-ils, Dieu pouvait (δύνασθαι), si vraiment il le voulait (εἴπερ ἐβούλετο), amener de force les récalcitrants à accepter le message proclamé.»

utilisés par Celse qu'une trace de l'argumentation de Porphyre.³³ Il faut toutefois ne pas oublier que nous ne savons presque rien sur la critique porphyrienne de l'incarnation.

Terminons par une attestation de l'argument chez Théodore de Cyr.

«Il eût été bien facile au Seigneur de réaliser le salut des hommes sans cette enveloppe de chair et de détruire par sa seule volonté (βουλήσει μόνη) l'empire de la mort et de faire disparaître complètement le péché qui en est le père, d'expulser à tout jamais le démon infâme, son auteur, de le chasser de la terre et de le renvoyer dans les ténèbres de l'enfer, auxquelles il a d'ailleurs menacé de le livrer un peu plus tard.»³⁴

L'argument est donc clairement attesté chez Celse, il est en filigrane chez Julien et il a été considéré comme une objection importante par plusieurs auteurs chrétiens des IV^e et V^e siècle qui s'en font l'écho et y répondent.

Inconvenance de l'incarnation

Selon Celse, le corollaire de l'objection précédente est la nécessité pour Dieu de «descendre lui-même» ou d'«introduire son propre esprit» dans un corps, selon ses formulations.³⁵ Outre le fait que si Dieu descend en personne, il s'ensuit qu'il abandonne son trône,³⁶ Celse souligne surtout deux absurdités majeures. Pour commencer, l'incarnation est une impossibilité métaphysique, dans la mesure où elle contrevient à la nature même de Dieu.

«Je ne dis rien de nouveau, mais des choses depuis longtemps admises. Dieu est bon, beau, bienheureux, au plus haut degré de la beauté et de l'excellence. Dès lors s'il descend vers les hommes, il doit subir un changement (μεταβολῆς): changement du bien au mal, de la beauté à la laideur, de la félicité à l'infortune, de l'état le meilleur au pire. Qui donc choisirait-il pareil changement? Il est vrai certes que pour un mortel la nature est de se changer et de se transformer, mais pour un immortel, c'est d'être identique et immuable (κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ώσαύτως ἔχειν). Dieu ne saurait donc non plus admettre un tel changement.»³⁷

³³ Volker Drecoll, *Traces de Porphyre chez Grégoire de Nysse*, in: Morlet (éd.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens* (voir note 8), 307–328.

³⁴ Théodore de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques* VI, 78, Pierre Canivet, SC 57.1, Paris 2000, 282: «Πρῶτον μὲν γὰρ ἦν αὐτῷ καὶ δίχα τοῦ τῆς σαρκὸς προκαλύμματος πραγματεύσασθαι τῶν ἀνθρώπων τὴν σωτηρίαν καὶ βουλήσει μόνη καταλῦσαι τοῦ θανάτου τὴν δυναστείαν καὶ τὴν τούτου μητέρα, τὴν ἀμαρτίαν, φροῦρον παντελῶς ἀποφῆναι καὶ τὸν παμπόνηρον δαιμόνα, τὸν ταύτην ὀδίναντα, ἔξελάσαι τῆς γῆς καὶ παραπέμψαι τῷ ζόφῳ, δῆ γε μικρὸν ὕστερον αὐτὸν παραδώσειν ἡπεύησεν.»

³⁵ Celse in CC IV, 5, SC 136, 197: «Dieu en personne descendra vers les hommes» (αὐτὸς κάτεισι πρὸς ἀνθρώπους ὁ θεός) et VI, 69, SC 147, 351: «il a introduit son propre esprit dans un corps semblable au nôtre» («πνεῦμα ἴδιον ἐμβαλὼν εἰς σῶμα ἡμῖν ὅμοιον»).

³⁶ Celse in CC IV, 5, SC 136, 197.

³⁷ Celse in CC IV, 14, SC 136, 217: «Λέγω δὲ οὐδὲν καὶ νὸν ἀλλὰ πάλαι δεδογμένα. 'Ο θεός ἀγαθός ἔστι καὶ καλός καὶ εὐδαίμων καὶ ἐν τῷ καλλίστῳ καὶ ἀρίστῳ εἰ δὴ ἐς ἀνθρώπους

On peut sans difficulté reconnaître que Celse raisonne à partir de la thèse platonicienne de la perfection et de l'immutabilité divine, telle qu'on peut la lire dans le *Phèdre*: «Le divin est beau, sage, bon, et possède toutes les qualités de cet ordre»³⁸ et dans la *République*: «Il est impossible même pour un dieu de vouloir s'altérer lui-même, mais il semble au contraire que chacun des dieux, parce qu'il est le plus beau et le meilleur possible, demeure dans sa forme propre, éternellement et absolument.»³⁹ La nature divine étant définie par sa perfection, tout changement entraînerait un amoindrissement de celle-ci: elle passerait de l'état le meilleur au pire. Dans ces conditions, le changement que suppose la descente (κάτεισι) de Dieu vers les hommes est impossible.⁴⁰ L'argument est longuement développé par Celse, ce qui prouve l'importance qu'il revêt à ses yeux, et se présente sous forme d'une alternative.

«Ou bien véritablement Dieu change (μεταβάλλει), comme ils prétendent, pour devenir un corps mortel, et on vient de dire que c'est impossible (ἀδυνατεῖν). Ou bien il ne change pas lui-même, mais fait que ceux qui le voient en jugent ainsi, alors il les trompe et il ment.»⁴¹

Si l'incarnation est réelle, elle est impossible en vertu de l'immutabilité de la nature divine; si elle est feinte, autrement dit dans le cas du docétisme, elle suppose un mensonge. Or le mensonge n'est justifiable selon Celse que dans deux cas – à l'égard d'amis atteints de folie ou en cas de danger – qui ne correspondent ni l'un ni l'autre au contexte de l'incarnation.

La deuxième raison qui invalide l'hypothèse d'une descente divine dans un corps est que ce contact charnel entraînerait une souillure. Pour prouver l'impossibilité de la résurrection, Celse écrit ainsi: «Dieu n'aurait pu reprendre l'esprit qu'il a donné, une fois souillé par la nature du corps.»⁴² Cette souillure est encore accrue par le fait que l'incarnation passe par l'utérus d'une femme.

κάτεισι, μεταβολῆς αὐτῷ δεῖ, μεταβολῆς δὲ ἐξ ἀγαθοῦ εἰς κακὸν καὶ ἐκ καλοῦ εἰς αἰσχρὸν καὶ ἐξ εὐδαιμονίας εἰς κακοδαιμονίαν καὶ ἐκ τοῦ ἀρίστου εἰς τὸ πονηρότατον. Τίς ἀν oύν ἔλοιτο τοιαύτην μεταβολὴν; Καὶ μὲν δὴ τῷ θνητῷ μὲν ἀλλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι φύσις, τῷ δ' ἀθανάτῳ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ώσαύτως ἔχειν. Οὐκ ἀν oύν οὐδὲ ταύτην τὴν μεταβολὴν θεός δέχοιτο.»

³⁸ Platon, *Phèdre* 246d: «τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον», trad. Luc Brisson, Platon, *Œuvres complètes*, Paris 2008, 1262.

³⁹ Platon, *République* II, 381c: «'Αδύνατον ἄρα, ἔφην, καὶ θεῷ ἐθέλειν αὐτὸν ἀλλοιοῦν, ἀλλ' ὡς ἔοικε, κάλλιστος καὶ ἀριστος ὃν εἰς τὸ δυνατὸν ἔκαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἀπλῶς ἐν τῇ αὐτοῦ μορφῇ», trad. Georges Leroux, Platon, *Œuvres complètes*, Paris 2008, 1542. Voir aussi Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon* X, Paris 2002, 25.

⁴⁰ Lactance se fait l'écho d'une semblable objection dans ses *Institutions divines* IV, XXII, 3, Pierre Monat, SC 377, Paris 1992, 189: «Ils disent qu'il n'est pas possible qu'un être ait pu déchoir de sa nature immortelle.»

⁴¹ Celse in CC IV, 18, 225: «ἡτοι ὡς ἀληθῶς μεταβάλλει ὁ θεός, ὥσπερ οὗτοί φασιν, εἰς σῶμα θνητόν, καὶ προείρηται τὸ ἀδυνατεῖν· ἡ αὐτὸς μὲν οὐ μεταβάλλει, ποιεῖ δὲ τοὺς ὄρῶντας δοκεῖν καὶ πλανῆς καὶ ψεύδεται.»

⁴² Celse in CC VI, 72, 361: «οὐκ ἀν γάρ ἀπειλήφει ὁ δέδωκε πνεῦμα ὁ θεός καταμεμόλυσμένον τῇ τοῦ σώματος φύσει.»

On retrouve ici une variante de la première proposition: à défaut de sauver directement par sa puissance divine, Dieu aurait pu au moins faire descendre son esprit dans un corps qu'il aurait créé directement sans passer par le ventre d'une femme.

«Si Dieu voulait faire descendre de lui un esprit, quel besoin de l'insuffler dans le sein d'une femme? Il savait déjà façonner des hommes, il aurait pu former pour cet esprit un corps sans jeter son propre esprit dans un pareil cloaque (*μίασμα*). Ainsi, engendré directement d'en haut (*ἄνωθεν εὐθὺς*), n'aurait-il pas trouvé d'incrédulés.»⁴³

Notons que Celse compare ici la puissance créatrice des origines à la puissance que Dieu aurait pu mettre en œuvre dans une incarnation plus décente. De surcroît, il relève que ce mode d'incarnation sans naissance⁴⁴ aurait été plus efficace pour inciter les hommes à croire (*οὐδ' ἡπιστεῖτο*), ce qui est précisément l'un des buts de l'incarnation.⁴⁵ On peut imaginer que les objections rapportées par Grégoire de Nysse sur les «longs détours» de l'incarnation sont un écho à cette suggestion d'un engendrement direct.

Celse propose encore une dernière correction qui rendrait l'incarnation moins invraisemblable.

«Puisque l'esprit divin était dans un corps, du moins eût-il fallu que celui-ci surpassât tous les autres par la taille ou la beauté ou la force ou la voix ou la majesté ou l'éloquence. Car il est impossible qu'un corps plus divin que les autres ne l'emporte en rien sur un autre. Or celui-ci ne l'emportait en rien sur un autre, mais dit-on, était petit, laid, vulgaire.»⁴⁶

Celse s'appuie ici sur la présentation physique que les chrétiens faisaient eux-mêmes de Jésus à cause d'Is 53,2–3. À la suite de Justin et de Clément d'Alexandrie,⁴⁷ Origène reconnaît d'ailleurs la laideur (*δυσειδές*) de Jésus,

⁴³ Celse in CC VI, 73, 363: «Εἰ δ' ἐβούλετο πνεῦμα ἐξ ἑαυτοῦ καταπέμψαι, τί ἐδεῖτο εἰς γυναικὸς γαστέρα ἐμπνεῖν; Ἐδύνατο γὰρ ἡδη πλάσσειν ἀνθρώπους εἰδώς καὶ τούτῳ περιπλάσαι σῶμα καὶ μὴ τὸ ἴδιον πνεῦμα εἰς τοσοῦτον μίασμα ἐμβαλεῖν· οὕτως μέν τ' ἀν οὐδ' ἡπιστεῖτο, εἰ ἄνωθεν εὐθὺς ἔσπαρτο.»

⁴⁴ Celse rejoint ici une critique d'Apelles, un disciple de Marcion, qui concédait au Christ la réalité de sa chair, mais refusait sa naissance, de même que des anges avaient pu prendre un corps sans le secours d'un ventre maternel. Voir Tertullien, Sur la chair du Christ VI, 3–12.

⁴⁵ Celse in CC IV, 6.

⁴⁶ Celse in CC VI, 75, 367 (traduction légèrement corrigée): «ἐπειδὴ θεῖον πνεῦμα ἦν ἐν σώματι, πάντως τι παραλλάττειν αὐτὸ τῶν λοιπῶν ἔχρην ἢ κατὰ μέγεθος ἢ κάλλος ἢ ἀλκῆν ἢ φωνὴν ἢ κατάπληξιν ἢ πειθώ. Ἀμήχανον γὰρ ὅτῳ θεῖόν τι πλέον τῶν ἄλλων προσῆν μηδὲν ἄλλου διαφέρειν· τοῦτο δὲ οὐδὲν ἄλλου διέφερεν, ἀλλ' ὡς φασι, μικρὸν καὶ δυσειδές καὶ ἀγεννές ἦν.»

⁴⁷ Justin, Dialogue avec Tryphon 88, 8 et Clément d'Alexandrie, Pédagogue III, 1, 3, 3, trad. Claude Mondésert, SC 158, Paris 1970, 17: «L'Esprit affirme par la voix d'Isaïe que le Seigneur lui-même fut laid à voir (*τὴν ὄψιν αἰσχρόν*): «Et nous l'avons vu, il n'avait ni apparence ni beauté, mais son apparence était méprisable, le rebut des hommes.» (Is 53,2–3)»

même s'il refuse qu'il soit vulgaire (ἀγεννές). De manière radicale, dès le début de son ouvrage, Celse fait d'ailleurs tenir au juif qu'il met en scène les propos suivants: «Le corps d'un Dieu ne saurait être comme le tien. Le corps d'un Dieu n'aurait pas été engendré comme, toi, Jésus, tu as été engendré.»⁴⁸ L'objection païenne rejoue ici une objection juive, dont on voit une trace dans le *Dialogue avec Tryphon* où Justin fait dire à son interlocuteur juif: «C'est quelque chose d'incroyable et d'impossible presque, que tu entreprends là de vouloir démontrer: que Dieu a enduré d'être engendré et de se faire homme.»⁴⁹

L'incarnation est donc inenvisageable pour Celse parce qu'elle suppose une altération de la perfection de la nature divine et une souillure du fait même de son contact avec un corps. À tout le moins, il aurait fallu que cette descente dans un corps se produise directement, sans transiter par le cloaque féminin et que ce corps diffère finalement d'un corps humain.

On retrouve sans surprise chez Porphyre la même répugnance à considérer l'union du divin à un corps, d'après le témoignage d'Augustin qui nomme spécifiquement Porphyre, mais aussi de Macarios de Magnésie et peut-être de Méthode d'Olympe. Commençons par Macarios de Magnésie qui nous transmet l'objection d'un adversaire non identifié, mais qui, selon Richard Goulet, a toutes les chances d'être Porphyre. La prudence est cependant nécessaire car si la teneur est porphyrienne, elle a subi une réécriture certaine de la part de Macarios.⁵⁰ Comme Celse, et de manière plus crue encore, l'auteur met en évidence l'inconvenance pour Dieu à passer par le corps d'une femme.

«Quand bien même un Hellène aurait l'esprit assez léger pour croire que les dieux habitent à l'intérieur des statues, il aurait des idées beaucoup plus pures que celui qui croit que le Divin a pénétré dans le sein de la Vierge Marie, qu'il est devenu un embryon et qu'après sa naissance il a été emmailloté, plein du sang du chorion, de bile et d'éléments encore plus inconvenants que ceux-là.»⁵¹

⁴⁸ Celse in CC I, 69, SC 132, 269–271: «θεοῦ οὐκ ἀν εἴη τοιοῦτον σῶμα, οἶον τὸ σόν. οὐκ ἀν εἴη θεοῦ σῶμα τὸ οὔτω σπαρέν, ως σύ, ὡς Ἰησοῦ, ἐσπάρης.»

⁴⁹ Justin, *Dialogue avec Tryphon* 68, 1, éd. Philippe Bobichon, *Paradosis* 47/1, Fribourg, 2003.

⁵⁰ Voir Olivier Munnich, *Recherche de la source porphyrienne dans les objections païennes* du Monogénès: l'enjeu des citations scripturaires, in: Morlet, *Le traité de Porphyre contre les chrétiens* (voir note 8), 75–104.

⁵¹ Macarios de Magnésie, *Le Monogénès* IV, 22, trad. Richard Goulet, Paris 2003, 313 (= fr. 77 Harnack): «Εἰ δὲ καὶ τις τῶν Ἑλλήνων οὕτω κοῦφος τὴν γνώμην, ως ἐν τοῖς ἀγάλμασιν ἔνδον οἰκεῖν νομίζειν τοὺς θεούς, πολλῷ καθαρότερον εἶχε τὴν ἔννοιαν τοῦ πιστεύοντος δτι εἰς τὴν γαστέρα Μαρίας τῆς παρθένου εἰσέδυ τὸ θεῖον, ἔμβρυον τε ἐγένετο καὶ τεχθὲν ἐσπαργανώθη, μεστὸν αἵματος χορίου καὶ χολῆς καὶ τῶν ἔτι πολλῷ τούτων ἀτοπωτέρων.» Pour une semblable description du corps humain Richard Goulet, note 427 renvoie à Arnobe, *Adversus nationes* II, 37: «Si les âmes étaient, comme on le raconte, de la race du Seigneur [...], elles n'eussent point, par un mouvement irréfléchi, gagné ces lieux terrestres où elles habitent des corps opaques, étroitement mêlées à des humeurs et au sang, dans ces autres d'excréments, dans ces jarres immondes d'urine (imprudenter adpeterent terrena

Le contexte est néanmoins différent, puisque, contrairement à Celse, l'incarnation n'est pas ici le centre de l'objection et n'est traitée qu'en passant à l'occasion de la justification du culte des statues.

L'indignation devant l'union du divin avec la chair est également documentée par Augustin qui, dans la *Cité de Dieu*, fait explicitement référence à Porphyre dans deux passages du livre X où il étudie précisément les objections à l'incarnation. Il s'adresse ainsi à Porphyre: «Tu méprises le Christ à cause de son corps reçu d'une femme et de l'opprobre de la croix.»⁵² Un peu plus loin dans le même livre, il explique le rejet de l'incarnation par l'idéal porphyrien de fuir le corps. C'est le texte que nous citions en ouverture.

Sans qu'Augustin cite nommément Porphyre, il est aussi possible qu'il nous donne un autre écho de ses critiques dans la lettre à Volusianus où il répond (dans l'hiver 411–412) à des questions issues d'un cercle d'aristocrates qui, selon Goulven Madec, ont de grandes chances de remonter à Porphyre.⁵³ L'interlocuteur soulève de manière ironique un problème déjà signalé par Celse, à savoir que l'incarnation entraînerait une vacance du trône divin, mais s'insurge surtout contre l'idée que celui qui est plus grand que l'univers pourrait être caché dans le petit corps d'un enfant et être soumis aux différentes étapes de la croissance.

«Voici que se cache dans le petit corps d'un bébé vagissant, celui qu'on n'ose comparer à l'univers! Il subit les années de l'enfance, il grandit, il parvient à la maturité! Ce Souverain reste si longtemps absent de son royaume et le gouvernement du monde entier est transféré dans un seul petit corps; ensuite il se laisse aller au sommeil, il doit se nourrir, il éprouve tous les besoins des mortels; et aucun signe convenable ne brille révélant cette majesté si grande!»⁵⁴

haec loca, tenebrosis ut corporibus involutae inter pituitas et sanguinem degerent, inter stercoris hos utres et saccati obscenissimas series»).

⁵² Augustin, *Cité de Dieu* X, 28, BA 527: «contemnis eum propter corpus ex femina acceptum et propter crucis opprobrium.» Voir aussi Augustin, *Cité de Dieu* X, 24, BA 507–509: «Porphyre toutefois [...] n'a pas voulu reconnaître le Christ Seigneur comme le Principe dont l'incarnation nous purifie. Il l'a méprisé dans cette chair même que le Christ a prise en vue du sacrifice de notre purification.»

⁵³ Goulven Madec, *Le Christ de saint Augustin. La Patrie et la Voie*, nouvelle édition, Paris 2001, 192. Voir déjà Pierre Courcelle, *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin*, in: *Recherches Augustiniennes*, 1 (1958), 149–186. Néanmoins, ce passage n'a pas été retenu par l'édition de Becker (voir note 8), même pas dans les dubia.

⁵⁴ Ces propos viennent de l'Epist. 135 de Volusianus à Augustin, CSEL 44, 89–92, trad. Goulven Madec (voir note 53), 193. Mais Augustin prend soin de reciter ces objections dans sa réponse epist. 137, 2, CSEL 44, 98: «quaeris igitur [...] utrum intra corpusculum uagientis infantiae latuerit, cui par uix putatur uniuersitas, passus fuerit puerilitatis annos, adoleuerit, iuuentute solidatus sit; tam diu a sedibus suis afuerit ille regnator atque in unum corpusculum totius mundi cura translata sit; deinde in somnos resolutus sit, cibo alitus, omnes affectus mortalium senserit nec ullis competentibus signis claruerint tantae maiestatis indicia.»

On pourrait rapprocher cette objection de celle qu'on lit dans un fragment de Méthode d'Olympe qui, lui non plus, ne mentionne pas nommément Porphyre, mais qui selon Matthias Becker, pourrait refléter une objection du *Contra Christianos*.⁵⁵ «Πῶς ὁ τοῦ θεοῦ νίος, ὁ Χριστός, ἐν βραχεῖ τε καὶ περιωρισμένῳ χρόνῳ διαστολαῖς σώματι ἐκεχώρητο.»⁵⁶ Ce fragment pose un problème textuel relevé par les différents éditeurs qui s'interrogent sur la construction du datif διαστολαῖς depuis Harnack déjà.⁵⁷ Plusieurs solutions ont été envisagées. Felix Scheidweiler avait proposé de corriger en διασταλεῖς qui signifierait «sur ordre» et renverrait à l'obéissance du Fils vis-à-vis de son Père.⁵⁸ Matthias Becker choisit de conserver le texte et émet l'hypothèse que διαστολή signifierait la différence entre le Père et le Fils. Il propose de comprendre ce passage à la lumière du fragment de Porphyre, transmis par Michel Psellos, distinguant le *logos endiathetos* du *logos prophorikos*: à la fin de ce fragment, Porphyre demande comment le Fils de Dieu, s'il est le logos intérieur au Père, peut être distinct de lui (κεχώρισται).⁵⁹ Néanmoins, l'emploi du pluriel διαστολαῖς reste problématique et une telle formulation semble vraiment trop allusive pour évoquer d'un seul mot, dans ce contexte, l'éloignement du Fils à l'égard du Père.

En nous fondant sur la double base d'un parallèle avec un autre passage de Méthode d'Olympe qui utilise le terme διαστολαῖς et du rapprochement avec le texte d'Augustin précédemment cité, nous proposons de corriger χρόνῳ en χρόνων. On pourrait alors traduire ainsi: «Comment se peut-il que le Fils de Dieu, le Christ, ait été contenu par un corps exigu et limité par des différences

⁵⁵ Becker, *Porphyrios* (voir note 8), 441 se fonde sur une comparaison avec un fragment de Porphyre transmis par Michel Psellos (fr. 66F Becker, 371) et identifié par Richard Goulet, *Cinq nouveaux fragments nominaux du traité de Porphyre «Contre les Chrétiens»*, in: *Vigiliae Christianae*, 64 (2010), 141–143.

⁵⁶ Méthode d'Olympe, Κατὰ Πορφυρίου (= fr. 84H; 83D Becker, 440), GCS 27, Nathanael Bonwetsch 505 dans l'apparat.

⁵⁷ Adolf von Harnack, *Porphyrius. Gegen die Christen. 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Berlin 1916, 96 ad fr 84. Giuseppe Muscolino, *Porfirio, Contro i cristiani*, Milan 2009, 367 traduit: «contenuto in un corpo separato per un tempo breve e determinato» et commente ainsi sa traduction 513: «Come nota Harnack, da un punto di vista sintattico, questo dativo plurale è poco chiaro: ho provato a tradurlo con separato nel senso che il Cristo venne contenuto in un corpo diverso dal suo, cioè quello di Maria; Potrebbe forse essere un errore di trascrizione del testo?»

⁵⁸ Felix Scheidweiler, *Zu Porphyrios KATA XPISTIANΩΝ*, in: *Philologus*, 99 (1955), 310. Selon John.G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen 2000, 162, cette correction fait sens, mais le texte de Méthode peut supporter la lecture difficilior. Le sens serait: «comment le Fils de Dieu peut-il être contenu par un corps marqué par des intervalles de temps?» Néanmoins, J.G. Cook n'explique pas comment il comprend alors l'autre partie de cette phrase: «ἐν βραχεῖ τε καὶ περιωρισμένῳ χρόνῳ.»

⁵⁹ Sur ce fragment, voir Goulet, *Cinq nouveaux fragments nominaux* (voir note 55), et Luc Brisson, *Le Christ comme Logos suivant Porphyre dans le Contre les chrétiens* (fragment 86 von Harnack = Théophylacte), Enarr. In Joh., PG 123, col. 1141, in: Morlet (éd.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens* (voir note 8), 277–290.

de temps?» Dans le *De resurrectione*,⁶⁰ Méthode parle des διαστολαῖς χρόνων à propos des animaux qui passent par la jeunesse et la vieillesse. Les qualificatifs βραχεῖ τε καὶ περιωρισμένῳ caractériseraient donc le corps humain du Christ, et non le temps. L'objection relèverait l'impossibilité à concevoir que le Fils de Dieu soit contenu dans un corps non seulement exigu, mais soumis aux mutations du temps. On pourrait avoir là un écho des différentes étapes de la croissance de l'enfant dont parle le païen Volusianus.

On pourrait alors rapprocher cette objection de celle que rapporte Grégoire de Nysse dans son *Discours catéchétique*. «Mais, dira-t-on, la nature humaine est quelque chose d'exigu et est facile à circonscrire, alors que la divinité est infinie: comment l'infini peut-il être délimité par l'atome?»⁶¹ Comme nous l'avons déjà dit, il n'est pas aisé d'attribuer sans conteste à tel ou tel auteur païen les objections exposées par Grégoire de Nysse, mais il n'est pas inintéressant de relever une proximité entre ce passage et les textes d'Augustin et de Méthode sur la circonscription du divin dans un corps exigu. Grégoire de Nysse expose également l'argument, attesté chez Celse et peut-être chez Porphyre, de l'indignité du mode de naissance qui conduit Dieu à se mêler à la souillure de la nature humaine.

«Quelle est donc la raison, dit-on, pour laquelle la divinité s'est abaissée jusqu'à cette condition si basse au point que la foi hésite sur le fait de savoir si Dieu, l'être qui ne peut être contenu (ἀχώρητον), incompréhensible, ineffable, qui surpasse toute représentation et toute grandeur, se mêle à la souillure (τῷ λύθρῳ) de la nature humaine, si bien que ses activités sublimes sont dépréciées par ce mélange avec la bassesse.»⁶²

⁶⁰ Méthode, *De resurrectione* 1, 34, GCS, éd. Gottlieb Nathanael Bonwetsch, Leipzig 1917, 272, l. 12 – 273, l. 1: «ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄλλων, ὅποσα χρόνων μετακοσμοῦνται διαστολαῖς ἡβῶντα καὶ γηράσκοντα, «έξαγαγέτω» λέγεται «τὰ նδατα ἐρπετὰ ψυχῶν ζωσῶν καὶ πετεινὰ πετόμενα ἐπὶ τῆς γῆς κατὰ τὸ στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ» καὶ «έξαγαγέτω ἡ γῆ ψυχὴν ζῶσαν κατὰ γένος, τετράποδα καὶ ἐρπετὰ καὶ θηρία τῆς γῆς κατὰ γένος» ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρώπου ὡσαύτως ἐκείνοις οὐκέτι, «έξαγαγέτω ἡ γῆ» ἢ «έξαγαγέτω τὰ նδατα» ἢ «γενηθήτωσαν φωστῆρες», ἀλλὰ «ποιήσωμεν ἀνθρωπὸν κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὄμοιώσιν ἡμετέραν καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάντων τῶν κτηνῶν» καὶ «ἔλαβεν ὁ θεὸς χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἔπλασε τὸν ἀνθρωπὸν»».

⁶¹ Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique* X, SC 453, 205 (trad. légèrement modifiée): «Ἄλλὰ μικρόν, φησί, καὶ εὐπερίγραπτον ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἀπειρον δὲ ἡ θεότης, καὶ πῶς ἀν περιελήφθη τῷ ἀτόμῳ τὸ ἀπειρον».

⁶² Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique* XIV, SC 453, 214–217 (trad. légèrement modifiée): «Τίς οὖν αἰτία, φησί, τοῦ πρὸς τὴν ταπεινότητα ταύτην καταβῆναι τὸ θεῖον, ὡς ἀμφίβολον εἶναι τὴν πίστιν, εἰ θεός, τὸ ἀχώρητον καὶ ἀκατανόητον καὶ ἀνεκλάλητον πρᾶγμα, τὸ ὑπὲρ πᾶσαν δόξαν καὶ πᾶσαν μεγαλειότητα, τῷ λύθρῳ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως καταμίγνυται, ὡς καὶ τὰς ὑψηλὰς ἐνεργείας αὐτοῦ τῇ πρὸς τὸ ταπεινὸν ἐπιμιξίᾳ συνευτελίζεσθαι.» Voir aussi *Discours catéchétique* XXVIII, SC 453, 271: «Mais on tourne en dérision notre nature et on ne cesse de s'en prendre au mode de naissance; on pense ridiculiser par là le mystère de notre foi, comme s'il était indigne de Dieu de partager la vie humaine en empruntant une telle voie.» «Ἄλλὰ κωμῳδοῦσι τὴν φύσιν ἡμῶν, καὶ τὸν τῆς γεννήσεως τρόπον διαθρυλοῦσι καὶ οἰονται διὰ τούτων ἐπιγέλαστον ποιεῖν τὸ μυστήριον,

Comme le rapporte Méthode, la difficulté soulevée porte sur l'impossibilité pour Dieu d'être contenu (ἐκεχώρητο). Une troisième critique, présente chez Celse, trouve encore un écho chez Grégoire de Nysse: l'hypothèse que l'entrée dans l'existence pourrait se faire directement, «du ciel», afin d'éviter la naissance charnelle.⁶³

Sous une forme plus générale et sans qu'on puisse identifier de source précise, on retrouve chez Lactance et Némésius d'Emèse l'idée que les païens rejettent l'incarnation comme incompatible avec la nature divine. Pour les adversaires de Lactance, l'incarnation est indigne de Dieu parce que cela reviendrait à «déchoir de sa nature immortelle», alors qu'il aurait été «facile pour Dieu de se manifester aux hommes sans passer par cette faiblesse corporelle».⁶⁴ Selon Némésius d'Emèse, «la majorité des Grecs tournent le fait (s.e. l'union de Dieu avec l'homme) en ridicule, prétendant qu'il est impossible, incroyable, indécent que la divinité s'associe à une nature mortelle en vertu d'un mélange ou d'une union.»⁶⁵

Pour finir sur cette deuxième série d'objections autour de l'inconvenance de l'incarnation, disons un mot de Julien. Comme nous l'avons dit, il ne devait pas critiquer explicitement dans son livre I la souillure que provoquerait l'incarnation, car Cyrille n'aurait pas manqué de la relever alors qu'il se trouve contraint de la supposer de la part de ses adversaires. En revanche, nous avons conservé une attaque assez allusive dans un passage où il s'en prend au prologue de l'évangile de Jean. Pour Julien, Jean est le seul apôtre à avoir osé affirmer la divinité de Jésus, et encore le fait-il de manière indirecte, par le biais du témoignage de Jean-Baptiste. Et Julien insiste à plusieurs reprises sur la dissimulation et les précautions dont fait preuve l'évangéliste qui est conscient de pousser l'audace extrêmement loin.⁶⁶ C'est dans ce contexte qu'il déclare: «Après quel-

ώς ἀπρεπὲς ὃν Θεῷ διὰ τοιαύτης εἰσόδου τῆς τοῦ ἀνθρωπίνου βίου κοινωνίας ἐφάγασθαι.»

⁶³ Grégoire de Nysse, Discours catéchétique XXVII, SC 453, 267: «Or, comme il n'y a pour tout homme qu'une seule façon d'entrer dans l'existence, d'où devait donc arriver celui qui venait vers nous pour prendre demeure dans notre vie? Du ciel, dit peut-être celui qui rejette comme honteuse et vile la forme de la naissance humaine.» «Μιᾶς δὲ πᾶσιν ἀνθρώποις τῆς εἰς τὴν ζωὴν οὕστης παρόδου, πόθεν ἔδει τὸν εἰσιόντα πρὸς ήμᾶς εἰσοικισθῆναι τῷ βίῳ; Ἐξ οὐρανοῦ, φησὶ τυχὸν ὁ διαπτύων ως αἰσχρόν τε καὶ ἄδοξον τὸ εἶδος τῆς ἀνθρωπίνης γενέσεως.»

⁶⁴ Lactance, Institutions divines IV, XXII, 3, Pierre Monat, SC 377, Paris 1992, 189: «Ils disent qu'il est indigne de Dieu de vouloir devenir homme et de se charger de la faiblesse de la chair, au point de se soumettre même aux passions, à la douleur, à la mort. N'était-ce pas, pour lui, chose facile de se manifester aux hommes sans aller jusqu'à la faiblesse du corps, et de leur enseigner la justice – si c'est bien là ce qu'il voulait – grâce à l'autorité plus grande d'un Dieu en quelque sorte manifesté!»

⁶⁵ Némésius d'Emèse, *De natura hominis*, éd. Moreno Morani, Leipzig 1987, 43.

⁶⁶ Voir Marie-Odile Boulnois, Le prologue de l'évangile de Jean au cœur de la polémique entre l'empereur Julien et Cyrille d'Alexandrie, in: Gerlinde Huber-Rebenich (éd.), Inter-

ques mots sur Jean le Baptiste, il revient à ce Verbe qu'il a proclamé en disant: «Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous.» (Jn 1,14) Mais il a honte de dire comment.»⁶⁷ Il ne s'agit sans doute pas, contrairement à ce que soutient Anna Penati,⁶⁸ de rejeter une génération par voie sexuelle parce qu'elle introduirait la mort. Mais il est plus probable que Julien refuse ainsi l'idée d'une naissance humaine à partir du sein d'une femme, comme l'atteste sa lettre 90. Dans cette lettre adressée à Photin,⁶⁹ Julien critique âprement Diodore de Tarse auquel il oppose la position théologique beaucoup plus acceptable de Photin. «Toi du moins, Photin, tu sauves les apparence et tu restes bien près du salut, en te gardant avec raison d'introduire dans le ventre d'une mère celui que tu prends pour un dieu.»⁷⁰ C'est bien le fait d'introduire un dieu dans le ventre d'une femme qui constitue pour lui le comble du blasphème, de sorte qu'il approuve la position adoptianiste de Photin qui avait précisément été condamné pour avoir refusé l'incarnation d'un Verbe Fils de Dieu. Pour Photin, Jésus n'est qu'un homme qui n'a commencé à exister que dans le sein de la Vierge, et a ensuite été investi de la sagesse de Dieu par le Verbe.⁷¹ Pour Julien, l'évangéliste Jean n'aurait donc pas osé dire ouvertement dans son prologue la manière dont le Verbe prend chair, ce qui, une fois encore, suppose une critique du fait même de l'inconvenance de l'incarnation.

religiöse Konflikte im 4. und 5. Jh. Julian, «Contra Galilaeos» – Kyrill, «Contra Iulianum», «Texte und Untersuchungen», De Gruyter, à paraître en 2019.

⁶⁷ Julien, fr. 79 (CJ X, 1, 1004A): «Μικρὰ δὲ εἰπὼν περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ, πάλιν ἐπανάγων ἐπὶ τὸν ὑπὸ αὐτοῦ κηρυττόμενον λόγον··Καὶ ὁ λόγος, φησί, σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν», τὸ δὲ ὅπος λέγειν αἰσχυνόμενος.»

⁶⁸ Anna Penati, Le seduzioni della potenza delle tenebre nella polemica anticristiana di Giuliano, in: *Vetera Christianorum*, 20 (1983), 329–340, 338.

⁶⁹ Il est notable qu'Augustin rapproche précisément Porphyre de Photin dans la Cité de Dieu XIX, 23, 3, BA, 153–155: il s'agit de commenter l'oracle d'Hécate qui loue le Christ comme homme très pieux et critique les chrétiens «détestés des dieux». «Bien plus le Christ qu'ils présentent dans leurs louanges est tel, qu'à croire en lui selon ce qu'ils en disent, on ne serait pas un vrai chrétien mais un photinien, un hérétique qui ne voit dans le Christ qu'un homme et non pas l'homme-Dieu.» Autrement dit, Porphyre est prêt à louer le Christ, pourvu qu'il s'agisse d'un homme comme le pense Photin.

⁷⁰ Julien, ep. 90, Joseph Bidez, CUF, Paris 1924, 174: «Tu quidem, o Photine, verisimilis videris et proximus salvari, bene faciens nequaquam in utero inducere quem credidisti deum.»

⁷¹ Athanase, *De synodis* 26, 5–6 et Marius Mercator, *Nestorii blasphemiarum capitula XII*, *Dissertatio seu appendix ad contradictionem XII anathematismi nestoriani*, 19 (PL 48), 929AB. Sur la doctrine de Photin, voir Épiphane, *Panarion* 71, Karl Holl, GCS 37, Leipzig 1933, 249–255. Daniel H. Williams, *Monarchianism and Photinus of Sirmium as the Persistent Heretical Face of the Fourth Century*, in: *Harvard Theological Review*, 99/2 (2006), 187–206.

Les limites spatio-temporelles de l'incarnation

La troisième question a la particularité de se retrouver de manière très similaire chez nos trois auteurs, Celse, Porphyre et Julien.⁷² En rappelant l'inscription historique et géographique de l'incarnation, et avant elle de la révélation au peuple juif, cette objection souligne la contradiction interne du christianisme: comment concilier le particularisme et l'universel? Pourquoi le Christ s'est-il incarné si tard, si le salut universel ne vient que par lui? Pourquoi la révélation s'est-elle réalisée dans un petit coin de terre? En réalité, cette question a des racines anciennes, car on en trouve une trace dans l'*Apologie* de Justin qui soulève le problème de la responsabilité des hommes nés avant l'incarnation,⁷³ et chez Irénée qui répond aux gnostiques distinguant «le Dieu prêché par les prophètes et le Père du Christ».⁷⁴ Néanmoins, si cette question est commune à nos trois philosophes, elle n'intervient pas dans les mêmes contextes.

Celse la formule à deux reprises dans des fragments réfutés dans les livres IV et VI du *Contre Celse*, comme les objections précédentes. Lors de la première occurrence, il s'agit de montrer l'absurdité des buts supposés de l'incarnation. Après avoir rejeté l'idée que Dieu se serait incarné pour se faire connaître des hommes, comme les parvenus avides d'ostentation,⁷⁵ Celse envisage une autre raison.

«Ce n'est pas pour lui que Dieu désire être connu, c'est pour notre salut qu'il veut nous donner connaissance de lui-même. [...] Est-ce donc maintenant, après tant de siècles, que Dieu s'est souvenu de juger la vie des hommes, alors qu'auparavant il n'en avait cure?»⁷⁶

L'objection vise à prouver l'absurdité du fait même de l'incarnation, en mettant en évidence que, par sa réalisation tardive, elle manque sa visée, à savoir le salut universel et suppose un changement en Dieu. Celse revient une deuxième fois sur l'objection, toujours dans le contexte d'une recherche sur le but de l'in-

⁷² Voir le riche dossier rassemblé par Richard Goulet dans Macarios de Magnésie, Le Monogénès t. II, Paris 2003, 380–382.

⁷³ Justin, *Apologie* I, 46, 1, Charles Munier, SC 507, 251: «Afin d'éviter que certains, pour récuser notre doctrine, ne disent inconsidérément que le Christ, selon nos dires, est né il y a cent cinquante ans sous Quirinius et qu'il a donné plus tard sous Ponce Pilate l'enseignement que nous avons reçu, et n'objectent que tous les hommes qui ont vécu avant lui sont exempts de responsabilité, nous nous empressons de résoudre cette difficulté.»

⁷⁴ Irénée, *Contre les hérésies* IV, 6, 2, Adelin Rousseau, SC 100, 439: «Mais, lors même que le Christ n'aurait commencé d'exister qu'au moment de sa venue comme homme, que le Père ne se serait souvenu qu'à partir de l'empereur Tibère de prendre soin des hommes, et qu'il serait prouvé que son Verbe n'a pas toujours été présent à l'ouvrage par lui modelé, même alors, au lieu d'imaginer faussement un autre Dieu, il eût fallu rechercher les causes d'une si grande négligence (tantae incuriae et neglegentiae) de sa part.»

⁷⁵ Celse in CC IV, 6, 201.

⁷⁶ Celse in CC IV, 7, 202–203: «οὐ δι' αὐτὸν δεόμενος γνωσθῆναι ἀλλὰ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν γνῶσιν ἡμῖν παρασχεῖν ἔαυτοῦ βούλεται [...] Νῦν ἀρα μετὰ τοσοῦτον αἰῶνα ὁ θεὸς ἀνεμνήσθη δικαιῶσαι τὸν ἀνθρώπων βίον, πρότερον δὲ ἡμέλει;»

carnation. Dieu étant grand et difficile à contempler, il aurait voulu se rendre accessible aux hommes en introduisant son propre esprit dans un corps semblable au nôtre.⁷⁷ Après les critiques dont nous avons déjà parlé sur l'inutilité pour Dieu de se soumettre à une naissance charnelle, il relève l'inefficacité d'une incarnation tardive et dans un seul coin de terre.

«Il y a plus. Si Dieu, comme le Zeus de la comédie qui se réveille d'un long sommeil, voulait délivrer le genre humain de ses maux, pourquoi envoya-t-il cet esprit que vous dites dans un seul coin de terre (*εἰς μίαν γωνίαν*)? Il aurait fallu insuffler de la même manière un grand nombre de corps et les envoyer par toute la terre. Le poète comique, pour provoquer le rire au théâtre, écrit que Zeus à son réveil envoya Hermès aux Athéniens et aux Lacédémoniens. Et toi, ne crois-tu pas que le Fils de Dieu envoyé aux juifs est une fiction plus dérisoire?»⁷⁸

Même si la comparaison avec le Zeus se réveillant d'un long sommeil rappelle le problème d'une temporalité tardive, l'accent est plutôt mis ici sur les limites géographiques de l'incarnation. Les chrétiens ne font que poursuivre l'erreur des juifs qui croient que Dieu ne s'occupe que d'eux, un petit peuple «blotti dans un coin de Palestine» selon l'expression de Celse.⁷⁹ Déjà Paul devait se défendre de la même accusation puisqu'il déclare devant Festus: «ce n'est pas arrivé dans un coin perdu (*ἐν γωνίᾳ*)» (Ac 26, 26). Or si le salut devait concerner l'ensemble du genre humain, il aurait été plus logique que l'envoi de l'esprit divin se fasse de manière plurielle à travers le monde. C'est donc la double singularité de l'incarnation dans un seul corps⁸⁰ et dans un seul lieu qui est ici présentée comme contradictoire avec la prétention à l'universalité.

Pour une fois, l'argument semble bien attesté chez Porphyre, dans la mesure où plusieurs témoignages lui attribuent l'objection. Commençons par Jérôme

⁷⁷ Celse in CC VI, 69, SC 147, 350–351: «Ἐπειδὴ μέγας ἐστὶ καὶ δυσθεώρητος ὁ θεός, πνεῦμα Ἰδιον ἐμβαλῶν εἰς σῶμα ἡμῖν ὅμοιον δεῦρο κατέπεμψεν, ὡς ἀν δυνηθείμεν ἀκοῦσαι παρ' αὐτοῦ καὶ μαθεῖν.»

⁷⁸ Celse in CC VI, 78, SC 147, 374–375: «Ἐτι μὴν εἴπερ ἐβούλετο ὁ θεὸς ὥσπερ ὁ παρὰ τῷ κωμῳδῷ Ζεὺς ἐκ τοῦ μακροῦ ὕπνου διῆπνίσας ρύσασθαι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ἐκ κακῶν, τί δῆ ποτε εἰς μίαν γωνίαν ἐπεμψε τοῦτο, ὅ φατε, πνεῦμα; Δέον πολλὰ ὄμοιώς διαφυσῆσαι σώματα καὶ κατὰ πᾶσαν ἀποστεῖλαι τὴν οἰκουμένην. Άλλ' ὁ μὲν κωμῳδὸς ἐν τῷ θεάτρῳ γελωτοποιῶν συνέγραψεν ὅτι Ζεὺς ἐξυπνισθεὶς Ἀθηναίοις καὶ Λακεδαιμονίοις τὸν Ἐρμῆν ἐπεμψε σὺ δὲ οὐκ οἴει καταγελαστότερον πεποιηκέναι Ιουδαίοις πεμπόμενον τοῦ θεοῦ τὸν υἱόν;»

⁷⁹ Celse in CC IV, 36, SC 147, 275: «ἐν γωνίᾳ που τῆς Παλαιστίνης» et IV, 23: «dans un coin de bourbier (*ἐν βορβόρου γωνίᾳ*)». Celse critique semblablement les limites géographiques de la révélation chez les juifs et chez les chrétiens, mais il est difficile de savoir si cette identification est polémique ou signale que la distinction entre les deux religions n'apparaît pas clairement.

⁸⁰ Cyrille d'Alexandrie se fait l'écho de la même objection dans sa Lettre Festale XV datée de 427 qui présente de nombreux parallèles avec le Contre Julien VIII. Lettre Festale XV, 3, 740, trad. Bernard Meunier, SC 434, Paris 1998, 193: «Ils disent: Comment se fait-il que l'intelligence sans mélange, totalement libre de toute quantité et de toute délimitation, se soit retirée dans le corps d'un seul homme?»

qui le cite nommément dans sa *lettre* 133 à Ctésiphon à la fin d'une liste de critiques portant sur l'injustice divine:

«Et enfin, – c'est l'objection habituelle que dresse contre nous votre camarade Porphyre – comment Dieu, qui est clément et miséricordieux, a-t-il souffert que d'Adam jusqu'à Moïse, et de Moïse jusqu'à l'avènement du Christ, toutes les nations aient péri dans l'ignorance de la Loi et des commandements de Dieu? Car ni les Bretons, province fertile en tyrans, ni les peuples de la Scythie, ni aucune des nations barbares jusqu'à l'Océan et aux alentours n'avaient connu Moïse et les prophètes. Quelle nécessité y avait-il qu'il vînt à la fin des temps, et non avant que ne périsse une innombrable multitude d'hommes?»⁸¹

Cette formulation articule, comme Celse, une double critique sur le particularisme de la révélation divine, qui s'est limitée géographiquement au peuple juif, et sur la venue tardive du Christ, à la fin des temps. Mais elle ajoute aussi une contradiction entre la bonté de Dieu qui devrait faire preuve de providence universelle et l'abandon des nations dans l'ignorance.

Ce témoignage est confirmé par la *Lettre* 102 d'Augustin à Deogratias: il y répond à un certain nombre de questions dont il reconnaît l'origine porphyrienne (au moins pour les quatre premières).⁸² Par ailleurs la correspondance entre Augustin et un certain Hilaire de Lérins atteste aussi que la question 2 est bien une objection porphyrienne.⁸³ «Si le Christ, disent-ils, se proclame voie du salut, grâce et vérité, et s'il place en lui seul le «retour» pour les âmes qui croient en lui, qu'est-il advenu des hommes pendant tant de siècles avant le Christ?»⁸⁴

⁸¹ Jérôme, Lettre 133, 9 à Ctésiphon, Jérôme Labourt (CUF), Paris 1963, 63 (= fr. 82H, 79 Becker 419–424): «Et ad extremum (quod solet nobis obicere contubernalis uester Porphyrius) qua ratione clemens, et misericors Deus ab Adam usque ad Moysen, et a Moyse usque ad aduentum Christi passus sit uniuersas gentes perire ignorantia Legis et mandatorum Dei. Neque enim Britanni fertilis prouincia tyrannorum, et Scythiae gentes, omnesque usque ad Oceanum per circuitum barbarae nationes Moysen prophetasque cognouerant. Quid necesse fuit in ultimo uenire tempore, et non priusquam innumerabilis periret hominum multitudo?»

⁸² Isabelle Bochet, Les *quaestiones* attribuées à Porphyre dans la *Lettre* 102 d'Augustin, in: Morlet (éd.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens* (voir note 8), 371–394.

⁸³ Augustin, Lettre 226, 3, Aloys Goldbacher, CSEL 57, 1911, 471; BA 24, 419 (= 77T Becker 416–417). Ce correspondant d'Augustin mentionne le fait que des chrétiens semi-pélagiens s'appuient sur la question 2 de la lettre 102: «ils citent ta réponse à Porphyre sur l'époque de l'avènement de la religion chrétienne, quand tu dis que «le Christ a voulu apparaître au milieu des hommes et leur prêcher sa doctrine dans les lieux où il savait qu'on croirait en lui». Or quand Augustin fait référence à cette lettre d'Hilaire, il ne rejette pas l'origine porphyrienne de la question. Augustin, *De praedestinatione sanctorum* 9, 17 (BA 24), 514–517 (= 78T Becker [voir note 8], 418). Augustin présente lui-même sa lettre comme «un de ses opuscules écrit contre Porphyre sous le titre «Sur l'époque de l'avènement de la religion chrétienne» où il a répondu à la question «Pourquoi le Christ est-il venu après de si longs siècles?» Ces deux textes, cités par Sébastien Morlet, «Appendice I», in: Morlet (éd.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens* (voir note 8), 47–48, ont été retenus dans l'édition de Becker comme *Testimonia*.

⁸⁴ Augustin, Epist. 102, 2, 8, Klaus-Detlef Daur, CCSL 31B, 2009, 13 (= fr. 81H, 76 Becker 406–416): ««Si Christus», inquiunt, «salutis se uiam dicit, gratiam et ueritatem in seque solo

Cette question souligne la contradiction entre la prétention du christianisme à être l'unique voie de salut et sa réalisation tardive dans l'histoire de l'humanité. Elle se poursuit en relevant, par contraste, la diffusion beaucoup plus ancienne et plus large du culte païen.

«Qu'est-il advenu, dit-il, de tant d'âmes innombrables qui étaient tout à fait innocentes, puisque celui à qui on peut accorder sa foi ne rendait pas encore service aux hommes par sa venue? La terre entière à l'époque de Rome s'est réchauffée dans les rites des temples. Pourquoi, dit-il, celui qu'on appelle le Sauveur s'est-il dérobé pendant tant de siècles? Qu'on ne vienne pas me répondre, dit-il, que le genre humain a été sous les soins de l'ancienne Loi des juifs. La Loi des juifs est apparue bien après et n'a été respectée que dans une étroite région de la Syrie (*angusta Syriae regione*); ensuite elle a rampé au travers des frontières de l'Italie, mais seulement après le règne de Gaius ou du moins sous son règne. Que dire par conséquent des âmes des Romains ou des habitants du Latium qui ont été frustrées jusqu'au temps des Césars de la grâce d'un Christ qui n'arrivait pas?»⁸⁵

Le leitmotiv de cette question porte sur le devenir des âmes ainsi privées du salut et sur l'injustice qu'elles ont subie du fait des limites spatio-temporelles de l'incarnation.

L'attribution explicite de cette objection à Porphyre par Jérôme et Augustin permet par comparaison de confirmer l'authenticité de celle rapportée par Macarios de Magnésie. C'est l'objet de la cinquième question du livre I, malheureusement perdu, dont on n'a gardé que l'intitulé: «Pour quelle raison le Christ est-il venu non pas aux origines, mais à la fin des temps?»⁸⁶ En raison de l'état lacunaire, nous ne possédons ni le contexte ni l'argumentaire de l'objection. Plus loin, l'adversaire y fait à nouveau allusion rapidement quand il raille la raison que donne le Christ pour sa venue en Lc 5,31 («Ce ne sont point les gens en bonne santé qui ont besoin du médecin, mais les malades»). «Si, comme il (le Christ) le dit, c'est pour ceux qui souffrent qu'il s'est affronté aux péchés, à ce compte nos pères ne souffraient-ils pas et nos ancêtres n'étaient-ils pas malades à cause de leurs péchés?»⁸⁷ À partir de ces divers témoignages, il semble

ponit animis sibi credentibus redditum, quid egerunt tot saeculorum homines ante Christum?» Pour l'analyse précise de la question, voir Bochet, *Les quaestiones attribuées à Porphyre* (voir note 82), 383–386.

⁸⁵ Augustin, Epist. 102, 2, 8, trad. Richard Goulet, *Macarios de Magnésie, Le Monogénès* (voir note 51), 380–381; CSEL 34/2, 551–552: «quid, inquit, actum de tam innumeris animis, quae omnino in culpa nulla sunt, si quidem is, cui credi posset, nondum aduentum suum hominibus commodarat? orbis quoque cum ipsa roma in ritibus templorum caluit. quare, inquit, saluator qui dictus est, sese tot saeculis subduxit? sed ne dicant, inquit, lege iudaica uetere hominum curatum genus, longo post tempore lex iudeorum apparuit ac uiguit angusta syriae regione, postea uero prorepsit etiam in fines italos sed post caesarem gaium aut certe ipso imperante. quid igitur actum de romanis animis uel latinis, quae gratia nondum aduentientis christi uiduatae sunt usque in caesarum tempus?»

⁸⁶ Macarios de Magnésie, *Le Monogénès* I, 5, 2–3: «Τίνος ἔνεκεν οὐ παρὰ τὰς ἀρχὰς ὁ Χριστὸς ἐπεδήμησεν ἀλλ᾽ εἰς τὸ τέλος τῶν χρόνων;»

⁸⁷ Macarios de Magnésie, *Le Monogénès* IV, 10, 2, 251.

bien acquis que Porphyre avait repris à Celse la critique de la venue tardive de l'incarnation. Il semblait surtout mettre l'accent sur l'injustice divine et la contradiction entre la prétention à l'universalité du salut et sa réalisation limitée.⁸⁸

À la suite de Celse et Porphyre, Julien développe une argumentation très similaire.⁸⁹ Mais le contexte n'est pas directement lié à une critique de l'incarnation. Il s'agit plus largement de montrer l'antinomie entre l'élection du peuple juif et la prétention du Dieu des Hébreux à être le Dieu universel. Auparavant, Julien a reproché à Paul de se contredire en disant tantôt que Dieu a choisi les juifs, tantôt qu'il n'est pas seulement le Dieu des juifs, mais aussi des nations (Rm 3,29). Or cette dernière prétention est contredite par le fait que tous les dons divins ont été réservés aux seuls juifs.

«Et à la fin il leur a envoyé aussi Jésus, tandis qu'à nous il n'a envoyé ni prophète, ni onction, ni docteur, ni héraut pour annoncer que son amour pour les hommes allait un jour, bien tardivement certes, se manifester à notre égard aussi; et même, au contraire, pendant des dizaines de milliers d'années – des milliers d'années si vous voulez – il a laissé avec indifférence les peuples servir les idoles, selon votre expression, dans une telle ignorance, du levant au couchant, du nord au midi, à l'exception d'une petite peuplade, installée depuis moins de deux millénaires entiers dans une partie de Palestine. S'il est le Dieu de nous tous, s'il est l'unique créateur de tous les hommes au même titre, pourquoi cette indifférence à notre égard?»⁹⁰

⁸⁸ Voir aussi Grégoire de Nysse, Discours catéchétique XXIX, 3–6, SC 453, 275: «Si vraiment, disent-ils, ce qui s'est produit est bon et digne de Dieu, pourquoi a-t-il différé son action bienfaisante en notre faveur?» et Jean Chrysostome, Homélie sur Jean XVII, 4, PG 59, 112D (= 80T Becker 424–425) qui rapporte cette objection païenne: «Pourquoi est-ce maintenant et non dans les temps antérieurs que le Christ est venu? En effet est-ce maintenant qu'il lui a semblé bon de se soucier des hommes, alors que pendant tout le reste du temps il nous méprisait?» («Διατί νῦν, καὶ μὴ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν παρεγένετο χρόνοις ὁ Χριστός; νῦν γὰρ ἔδοξεν αὐτῷ προνοῆσαι τῶν ἀνθρώπων, τὸν δὲ ἄλλον ἀπαντά χρόνον ἡμῶν κατεφρόνει») Ce passage précède de peu la promesse qu'au cas où le public aurait beaucoup de loisir il serait prêt à faire paraître «un livre composé contre nous d'un honteux philosophe païen, et aussi celui d'un autre plus vieux que le premier» (PG 59, 113,7–9), ce qui renvoie clairement à Porphyre et à Celse (pour le plus vieux). Sur ce nouveau témoignage porphyrien, voir Christoph Riedweg, Ein Neues Zeugnis für Porphyrios' Schrift *Genen die Christen* – Johannes Chrysostomos, Johanneshomilie 17,3f., in: I. Männlein-Robert (éd.), *Die Christen als Bedrohung? Text, Kontext und Wirkung von Porphyrios' Contra Christianos*, Stuttgart 2017, 59–84, en particulier 73–76.

⁸⁹ Voir Jean Bouffartigue, Porphyre et Julien contre les chrétiens: intentions, motifs et méthodes de leurs écrits, in: Morlet (éd.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens* (voir note 8), 420–421.

⁹⁰ Julien, fr. 20, CJ III, 46, SC 582, 280–281: «ἐπὶ τέλει δὲ καὶ τὸν Ἰησοῦν ἔπεμψεν ἐκείνοις, ἡμῖν δὲ οὐ προφήτην, οὐ χρῖσμα, οὐ διδάσκαλον, οὐ κήρυκα τῆς μελλούσης ὄψεω ποτε γοῦν ἔσεσθαι καὶ εἰς ἡμᾶς ἀπ' αὐτοῦ φιλανθρωπίας, ἀλλὰ καὶ περιεῖδεν ἐτῶν μυριάδας – εἰ δὲ ὑμεῖς βούλεσθε, χιλιάδας – ἐν ἀγνωσίᾳ τοιαύτη τοῖς εἰδώλοις, ὡς φατε, λατρεύοντας τὸν ἀπὸ ἀνίσχοντος ἡλίου μέχρι δυομένου καὶ τοὺς ἀπὸ μέσων τῶν ἄρκτων ἄχρι μεσημβρίας, ἔξω καὶ μικροῦ γένους οὐδὲ πρὸ δισχιλίων δλῶν ἐτῶν ἐνὶ μέρει συνοικισθέντος τῆς Παλαιστίνης; Εἰ γὰρ πάντων ἡμῶν ἔστι θεὸς καὶ πάντων δημιουργὸς ὁμοίως εἰς, τί περιεῖδεν ἡμᾶς;»

On retrouve chez Julien un certain nombre de thèmes communs: l'indifférence divine, l'ignorance dans laquelle il a laissé les hommes pendant tant de siècles et une intervention limitée à une petite peuplade dans un coin de la terre, mais on constate aussi un infléchissement dans l'utilisation de l'argument. Le cœur de sa cible est de prouver qu'un tel dieu ne peut être le Dieu suprême universel et qu'il n'est qu'un dieu subalterne, local, dévolu à la seule nation juive.⁹¹ Autrement dit, les juifs et les chrétiens ont confondu un dieu ethnarque avec le dieu suprême.⁹² Le but est ainsi de ridiculiser la prétention à l'universalité de la religion chrétienne en mettant en évidence l'écart incompréhensible qui sépare, dans le temps et l'espace, les hommes que ce dieu a laissés dans l'idolâtrie pendant tant de temps et sur toute la terre, et ce petit peuple d'une partie de la Palestine. Qu'il s'agisse de l'élection d'Israël ou de l'incarnation, ces événements sont purement locaux et incompatibles avec l'universalité de la divinité suprême.⁹³

L'incarnation représente bien une difficulté majeure pour ces trois philosophes d'obédience platonicienne. Les objections ici étudiées prennent leur source chez Celse qui lui-même, pour une part, devait s'inspirer aussi de critiques juives. Il y a donc une interaction entre les différentes polémiques. On constate aussi des liens avec des controverses intra-chrétiennes comme celles soulevées par Marcion ou Photin. Avec des variations et des accents différents, Celse, Porphyre et Julien achoppent tous sur la difficulté fondamentale à concevoir un Dieu qui s'auto-limite, ne recourt pas à sa toute-puissance, attente à sa transcendance et se soumet aux méandres d'un temps humain et à une histoire particulière. Alors même que le platonisme fait la part belle aux médiations, c'est le choix d'un certain type de médiation qui est ici critiqué et auquel ces auteurs auraient préféré une intervention divine directe et non limitée dans le temps et l'espace. À la conception négative du corps s'ajoutent l'idée que la Révélation à un seul peuple est incompatible avec la prétention à l'universel, et plus globalement le refus de la notion d'histoire du salut.

⁹¹ C'est sans doute la raison principale pour laquelle Julien n'appelle les chrétiens que par le terme «Galiléens».

⁹² Voir Marie-Odile Boulnois, *La diversité des nations et l'élection d'Israël: Y a-t-il une influence du Contre Celse d'Origène sur le Contre les Galiléens de Julien?*, in: S. Kaczmarek/H. Pietras (éd.), *Origeniana Decima, Origen as a Writer*, *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, Leuven/Paris/Walpole 2011, 803–830.

⁹³ Voir W. Jeffrey Hargis, *Against the Christians: the Rise of Early Anti-Christian Polemic*, New York² 2012.

L'incarnation en question dans la polémique antichrétienne de Celse, Porphyre et Julien

L'incarnation est présentée par les auteurs chrétiens comme la pierre d'achoppement par excellence qui scandalise leurs interlocuteurs païens, ce que confirme une étude des traités anti-chrétiens de Celse, Porphyre et Julien. Ceux-ci soulèvent trois objections qui reposent sur trois caractéristiques de la nature divine: sa puissance, sa transcendance et son universalité. Pourquoi Dieu s'est-il incarné au lieu d'intervenir plus directement, alors même que sa seule volonté devrait suffire à réaliser le salut de l'homme? Ensuite, comment Dieu peut-il s'unir à une chair humaine, alors qu'il est immuable et que le contact avec un ventre humain implique une souillure? La comparaison entre un passage d'Augustin et un fragment de Méthode d'Olympe sur l'inscription du Fils de Dieu dans un corps exigu et soumis aux mutations temporelles permet de proposer une correction textuelle du fragment. La troisième objection porte sur les limites spatio-temporelles de l'incarnation et pose la question du rapport entre particularisme et universalisme: pourquoi le Fils de Dieu s'est-il incarné si tard et dans un coin perdu? Celse, Porphyre et Julien achoppent sur l'idée d'un Dieu qui s'autolimite en entrant dans une histoire. L'étude compare les positions polémiques de ces trois auteurs, tout en rapprochant leurs objections de celles que prêtent à leurs adversaires un certain nombre de chrétiens comme Origène, Méthode d'Olympe, Grégoire de Nysse, Macarios de Magnésie, Lactance, Augustin, Jérôme et Cyrille d'Alexandrie.

Incarnation – Celse – Porphyre – Empereur Julien – *Adversus Christianos*.

Die Frage der Inkarnation in der antichristlichen Polemik des Kelsos, Porphyrius und Julian

Die Inkarnation wird von christlichen Autoren als ein Stolperstein par excellence präsentiert, der ihre heidnischen Gesprächspartner skandalisiert. Eine Untersuchung der antichristlichen Traktate von Kelsos, Porphyrius und Julian bestätigt dies. Jene nämlich erheben drei Einwände, die auf drei Eigenschaften der göttlichen Natur beruhen: seine Machtfülle, seine Transzendenz und seine Universalität. Warum hat Gott sich inkarniert, anstatt direkt einzugreifen, wo sein Wille einzig ausreichen sollte, die Erlösung des Menschen zu erreichen? Dann, wie kann sich Gott mit dem menschlichen Fleisch vereinigen, wo er doch unveränderlich ist und der Kontakt mit einem menschlichen Bauch Unreinheit bedeutet? Der Abgleich zwischen einer Passage von Augustinus und einem Fragment der Methodius von Olymp zur Einzeichnung des Gottessohnes in einen winzigen Körper, der zeitlichen Veränderungen unterworfen ist, ermöglicht es, eine textuelle Korrektur des Fragments vorzuschlagen. Der dritte Einwand betrifft die raumzeitlichen Grenzen der Inkarnation und wirft die Frage nach dem Verhältnis von Partikularismus und Universalismus auf: Warum inkarnierte sich der Sohn Gottes so spät und in einer verlorenen Ecke der Welt? Kelsos, Porphyrius und Julian stiessen sich an der Idee eines sich selbst begrenzenden Gottes, der in die Geschichte eintritt. Die Studie vergleicht die polemischen Positionen dieser drei Autoren, indem sie deren Einwände näher an die annähert, welche eine bestimmte Anzahl von Christen wie Origenes, Methodius von Olymp, Gregor von Nyssa, Macarios von Magnesia, Lactanz, Augustinus, Hieronymus oder Kyrill aus Alexandrien vertreten.

Inkarnation – Kelsos – Porphyrius – Kaiser Julian – *Adversus Christianos*.

La questione dell'incarnazione nella polemica anticristiana di Celso, Porfirio e Giuliano

L'incarnazione è presentata dagli autori cristiani come l'ostacolo per eccellenza che scandalizza i loro interlocutori pagani, come conferma lo studio dei trattati anticristiani di Celso, Porfirio e Giuliano. Questi presentano tre obiezioni che fanno leva su tre caratteristiche della natura divina: la sua potenza, la sua trascendenza e la sua universalità. Perché Dio s'è incarnato invece di intervenire più direttamente, poiché la sua sola volontà

dovrebbe essere sufficiente a realizzare la salvezza dell'uomo? Inoltre, in che modo Dio può unirsi a un umano, dal momento che è immutabile e che il contatto con un ventre umano implica un'insudiciamento? La comparazione tra un passaggio d'Augustino e un frammento di Metodio di Olimpo sull'iscrizione del Figlio di Dio in un corpo esiguo e sottomesso alle mutazioni temporali permette di proporre una correzione testuale del frammento. La terza obiezione si basa sui limiti spazio-temporali dell'incarnazione e pone la questione del rapporto tra particolarismo e universalismo: perché il Figlio di Dio si è incarnato così tardi e in un angolo sperduto? Celso, Porfirio e Giuliano si arenano sull'idea di un Dio che si autolimita entrando in una storia. Lo studio compara le posizioni polemiche di questi tre autori, avvicinando le loro obiezioni a quelle che prestano ai loro avversari alcuni cristiani come Origene, Metodio di Olimpo, Gregorio di Nissa, Macarius Magnes, Lattanzio, Augustino, Gerônimo, Cirillo d'Alessandria.

Incarnazione – Celso – Porfirio – Imperatore Giuliano – *Adversus Christianos*.

The Incarnation in question in the anti-christian polemics of Celsus, Porphyry and Julian

The Incarnation is presented by Christian writers as the stumbling block *par excellence* that scandalizes their pagan interlocutors, and this is confirmed by a study of the anti-Christian treatises of Celsus, Porphyry and Julian. These authors raise three objections which rest on three characteristics of the divine nature: power, transcendence and universality. Why did God assume an incarnate form instead of intervening more directly, whereas his will alone would have been sufficient to accomplish man's salvation? Secondly, how can God unite Himself with human flesh, whereas He is immutable and contact with a human womb implies defilement? The comparison between a passage from Augustine and a fragment of Methodius of Olympus on the fact that the Son of God is enclosed in a limited body subject to temporal mutations makes it possible to propose a textual correction of the fragment. The third objection concerns the spatio-temporal limits of the Incarnation and raises the question of the relationship between the particular and the universal: why did the Son of God become incarnate so late in time and in such a remote place? Celsus, Porphyry and Julian stumble over the idea of a God limiting Himself by entering into human history. This study compares the polemical positions of these three authors, while showing the similarities of their objections with those attributed to their opponents by a certain number of Christian authors such as Origen, Methodius of Olympus, Gregory of Nyssa, Macarios of Magnesia, Lactantius, Augustine, Jerome, Cyril of Alexandria.

Incarnation – Celsus – Porphyry – Emperor Julian – *Adversus Christianos*.

Marie-Odile Boulnois, Directrice d'études à l'École Pratique des Hautes Études, EPHE, PSL, LEM (UMR 8584), Paris.

