

**Chauve-souris, grenouilles et fourmis
dans le coin d'un borbier :**

La place de l'homme dans le monde selon Celse et selon Origène

(*Contre Celse* IV, 23, 1-11)

Dans le *Contre Celse* IV, 23, 1-11, Origène cite un passage du *Discours Véritable* de Celse, où l'auteur raille les Juifs et les chrétiens en les rabaisant au rang de bestioles infimes. Les chauve-souris, les fourmis, les grenouilles et même les vers « dans le coin d'un borbier » deviennent, aux yeux des lecteurs païens de Celse, les images de ces groupes méprisables de monothéistes, qui, dans leur médiocrité et leur ignorance, se figurent choisis et aimés par un Dieu unique. Ce texte va nous fournir l'occasion de voir comment Celse reprend des lieux communs de la littérature, notamment d'Homère et de Platon, au service d'un projet polémique à l'orientation bien précise. Car en utilisant des images qui courraient dans l'Antiquité pour exprimer des aspects malheureux de la condition humaine dans son universalité, Celse opère, comme nous le verrons, un procès de particularisation. En effet, ces aspects, d'universels qu'ils étaient, deviennent particuliers, et ils sont appliqués aux seuls Juifs et chrétiens pour les marquer d'une différence qui, comme un stigmate, leur attribuera une certaine infamie. En quelque sorte, l'intellectuel Celse opère une légitimation des persécutions qui s'abattent sur ces groupes, mettant en cause leur dignité « humaine » par l'attaque et surtout le mépris systématique de son *Discours Véritable*. Celse souligne fortement que les chrétiens risquent la mort. Il les y prépare en leur enlevant la dignité, en les comparant à d'infimes bestioles qu'on peut sans dommage écraser.

C'est à redresser cette dignité humaine mise en question par Celse qu'Origène s'applique. Le Dieu unique des Juifs et des chrétiens devient le fondement d'une dignité qui n'est pas exclusive de ceux-ci, mais qui rejaillit universellement sur toute la race humaine. Chez le chrétien Origène universalisme rime avec dignité et avec optimisme anthropologique.

Regardons donc de plus près comment les thèmes de l'universalité et du particularisme se croisent avec ceux de la dignité et du mépris. Après avoir situé les images utilisées dans leur contexte premier nous verrons ensuite ce qu'elles deviennent sous la plume de Celse. Chez celui-ci et au-delà de l'irritation et du mépris, se fait jour une conception ancienne, selon laquelle il est déplacé pour l'homme de vouloir se mettre au cœur du monde, comme le font Juifs et chrétiens. Nous tenterons donc, aussi, de mettre en présence les deux religions et les deux conceptions du monde que représentent Celse d'un côté, et Origène de l'autre.

Examinons comment les images utilisées par Celse et reprises dans la réponse d'Origène sont employées dans le contexte de l'épopée homérique et de l'œuvre de Platon. Mais voici d'abord comment Origène rapporte les injures du philosophe du II^e siècle:

Après cela, selon sa coutume, riant de la race des Juifs et des chrétiens, il [Celse] les compare tous à une rangée de chauve-souris ou à des fourmis sortant du nid ou à des grenouilles qui se réunissent [au sanhédrin] autour d'un marais, ou à des vers dans le coin d'un bournier qui se réunissent [en église] et qui, disputant entre eux lesquels d'eux seraient plus pécheurs, disent : « Dieu nous déclare et annonce tout d'avance et, négligeant tout le cosmos et le mouvement céleste et dédaignant la terre comme elle est, il gouverne pour nous seuls, et seulement à nous il envoie sans cesse des émissaires, en cherchant comment nous serions unis à lui intimement [en mariage] pour toujours »¹.

¹ « Μετά ταῦτα συνήθως ἑαυτῶ γελῶν τὸ Ἰουδαίων καὶ Χριστιανῶν γένος πάντας παραβέβληκε νυκτερίδων ὄρμαθῶ ἢ μύρμηξιν ἐκ καλιᾶς προσελθοῦσιν ἢ βατράχοις περὶ τέλμα συνεδρεῦουσιν ἢ σκώληξιν ἐν βορβόρου γωνία ἐκκλησιάζουσι καὶ πρὸς ἀλλήλους διαφερομένοις, τίνες αὐτῶν εἶεν ἀμαρτωλότεροι, καὶ φάσκουσιν ὅτι πάντα ἡμῖν ὁ Θεὸς προδηλοῖ καὶ προκαταγγέλλει, καὶ τὸν πάντα κόσμον καὶ τὴν οὐράνιον φορὰν ἀπολιπὼν καὶ τὴν τοσαύτην γῆν παριδῶν ἡμῖν μόνοις πολιτεῦεται καὶ πρὸς ἡμᾶς μόνοις ἐπικηρυκεῖται καὶ πέμπων οὐ διαλείπει καὶ ζητῶν, ὅπως αἰὲ συνῶμεν αὐτῶ ». Cf. ORIGÈNE, *Contre Celse*, IV, 23, 1-11, Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel BORRET, SC 136, p. 238 (dorénavant le *Contre Celse* sera indiqué par les initiales CC).

Ce texte met en scène une des multiples railleries de Celse à l'égard des Juifs et des chrétiens. Non seulement Juifs et chrétiens sont ici comparés à de tous petits animaux, mais leurs associations sont raillées dans des verbes qui signifient « se réunir, délibérer en assemblée » – les verbes συνδρεύω et ἐκκλησιάζω –, mais qui en même temps donnent leur nom aux institutions religieuses – le sanhédrin et l'église – des deux grandes religions monothéistes. Marcel Borret n'a pas souligné cette nuance dans sa traduction ni dans ses notes.

I – LES IMAGES DE CELSE CHEZ HOMÈRE ET PLATON

1. Les chauve-souris

En comparant Juifs et chrétiens à des chauve-souris (νυκτερίδοι) ou à des grenouilles (βάτραχοι), à des fourmis (μύρμηγκοι) ou à des vers (σκώληκοι) dans le borboryx (Βόρβορος), Celse n'est pas tout à fait original. Il utilise des images qui avaient cours dans la littérature grecque classique, notamment chez Homère et chez Platon. En effet, dans l'*Odyssée*, Homère compare les âmes des prétendants tués par Ulysse à une troupe de chauve-souris piaulantes, dans leur descente vers l'Hadès, sous la conduite du dieu Hermès :

Il les menait ainsi, et elles suivaient, piaulantes.
 Comme les chauves-souris, dans le fond d'un antre obscur,
 Prennent leur vol en piaulant, pour peu que l'une d'elles
 Lâche la grappe de leurs corps suspendue à la voûte :
 Ainsi toutes ces âmes s'en allaient en piaulant
 Vers le séjour putride où les menait le bon Hermès².

² « τῆ ῥ ἄγε κινήσας, ται δὲ τρίζουσαι ἔποντο.
 ὡς δ' ὅτε νυκτερίδες μυκῶ ἄντρου δεσπεσίῳ
 τρίζουσαι ποτέονται, ἐπεὶ κέ τις ἀποπέσῃσιν
 ὄρμαθῶ ἐκ πέτρης, ἀνά τ' ἀλλήλησιν ἔχονται,
 ὦ αἰ τετριγυῖαι ἄμ ἦσαν: ἦρχε δ' ἄρα σφιν
 Ἑρμείας ἀκάκητα κατ' εὐρώνετα κέλευθα. »

In HOMÈRE, *Odyssée*, XXIV, 5-10, trad. par Frédéric MUGLER, texte bilingue présenté par Michel BUTOR, Paris, Éd. de la Différence, 1991, pp. 642-643.

Ce passage est transcrit par Platon dans le livre III de *La République*, quand il traite du rôle des anciens mythes dans l'éducation de la jeunesse³. Il est remarquable dans ce passage le fait que Celse illustre le « particularisme » des Juifs et des chrétiens par une comparaison on ne peut plus universelle : celle de la vie après la mort, qui en effet échoit à tous. On sait aussi que, pour les Grecs, les âmes séparées du corps descendaient dans l'Hadès, et la philosophie grecque, notamment celle de Platon, s'interrogea longuement sur les formes et les espérances de cette existence après la mort. Mais ce n'est probablement pas cette universalité de la vie après la mort qui a poussé Celse à utiliser la comparaison avec les chauve-souris : c'est le côté nocturne de l'image, sa condition « piaulante » qu'il a dû vouloir reproduire.

2. Fourmis et grenouilles dans le *Phédon*

Il est curieux aussi que Celse utilise une autre comparaison, on ne peut plus universelle, pour honnir Juifs et chrétiens. En effet, dans le *Phédon*, Platon met en scène Socrate qui dans ce dialogue, comme on le sait, s'apprête à mourir en buvant la ciguë. Socrate parle de la forme de la terre, de sa situation dans l'espace et de la position qu'occupe le monde connu d'alors entre la mer Noire et les colonnes d'Héraclès, l'actuelle Gibraltar dans la Péninsule Ibérique⁴. Cette civilisation surgit, dit-il, « dans un creux de la Terre » et les hommes prennent place « installés autour de la mer comme des fourmis ou des grenouilles autour d'une eau stagnante »⁵. La petitesse des animaux que Platon évoque doit vouloir exprimer, chez le philosophe, l'ignorance de l'homme quant à sa vraie situation sur la Terre et dans le Cosmos, sa condition « besogneuse » tassée autour de la mer, loin de la contemplation des réalités d'en haut, proprement divines. Cependant, telle est la condition humaine, et aujourd'hui il nous semble qu'il n'y a rien de déshonorant à y prendre part. Mais l'enjeu de la philosophie antique, en tout cas celle du platonisme,

³ PLATON, *La République*, 387a, BUDÉ, p. 92.

⁴ « Ἐτι τοίνυν, ἔφη, πάμμεγά τι εἶναι αὐτό, καὶ ἡμᾶς οικεῖν, τοὺς μέχρι Ἡρακλείων στηλῶν ἀπὸ Φαίδος, ἐν ομιχαρῶ, τινι μορίῳ, ὡσπερ περὶ τέλμα μύρμηκας ἢ βατραχούς περὶ τὴν θάλατταν οἰκοῦντας » : In PLATON, *Phédon*, 109b, BUDÉ, p. 94.

⁵ *Ibid.* 109d, p. 95.

est de soustraire celui qui la pratique aux croyances de la foule, de lui permettre l'accès à la *θεωρία* et à la sagesse, possible seulement pour quelques personnalités d'exception. Chez Celse, donc, ces Juifs et ces chrétiens ramenés à la condition commune de l'humanité, sont des écervelés, des êtres qui ne savent pas et qui ne font que répéter des « opinions », sans pouvoir en juger.

3. Les trois sens du βόρβορος chez Platon

Nous avons passé en revue quelques images classiques que Celse utilise pour comparer Juifs et chrétiens à des animaux. Il ne manque que les vers, que le philosophe compare aux chrétiens, réunis en *ἐκκλησία*, on l'a vu. Les vers, donc, s'agitent dans le coin du borbier (ἐν βορβόρου γωνία). Or le thème du borbier apparaît aussi dans la littérature classique et rencontrera une grande fortune dans la Patristique. Dans la littérature classique nous l'avons trouvé chez Platon avec trois sens différents.

Le premier apparaît dans le *Phédon* avec un sens scientifique, quand Socrate fait une description presque géographique d'une région de « rochers creux » et de « sables mouvants », où tout est « rongé par la salure »⁶. Cette contrée est cependant désagréable et correspond à la région où les hommes vivent, à la Terre telle que nous la connaissons, à « notre exil » sur cette terre.

Le deuxième paraît dans *La République* et désigne justement cette ignorance épaisse de l'homme commun vis-à-vis de la connaissance véritable que fournit la philosophie et sa méthode dialectique. « Grossier borbier » voilà comment Platon désigne cette région de l'opinion commune – la *do/ca* dont nous avons déjà parlé et à laquelle Platon fait référence dans ce passage :

La méthode dialectique est donc, repris-je, la seule qui, rejetant successivement les hypothèses, s'élève jusqu'au principe même pour assurer solidement ses conclusions, la seule dont il est vrai de dire qu'elle tire peu à peu l'œil de l'âme du grossier borbier où il est enfoui et l'élève en haut en prenant à son service et utilisant pour

⁶ *Ibid.* 110a, p. 96 : « καὶ οὐτε φύεται ἄζιον λόγου οὐδέν ἐν τῇ θαλάττῃ, οὐτε τέλειον ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδέν ἐστι, σήραγγες δὲ καὶ ἄμμος καὶ πηλὸς ἀμήχανος καὶ βόρβοροι εἰσιν ὅπου ἂν καὶ γῆ ἦ, καὶ πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν κάλλη κρίνεσθαι οὐδ' ὀπωστιοῦν ἄζια ».

cette conversion les arts que nous avons énumérés. Nous leur avons donné plusieurs fois le nom de sciences pour obéir à l'usage ; mais ils devraient porter un autre nom qui impliquerait plus de clarté que celui d'opinion, plus d'obscurité que celui de science⁷.

Le bourbier est donc ici la situation de non-philosophie dans laquelle vivent la plupart des mortels. C'est pour ainsi dire la situation universelle dans laquelle on naît et on vit, quand on n'a pas la science ni la philosophie. Il faut souligner que cette situation commune ou universelle est une situation négative. Le christianisme va aider à changer cette mentalité pessimiste, en soulignant maintes fois – contre la gnose, notamment – que toute la création de Dieu est en soi bonne et que la situation de l'homme, même déchu, même ayant besoin de rédemption, n'est pas sans issue. L'anthropologie chrétienne est donc optimiste – même si en Occident le pessimisme augustinien l'a marquée d'une empreinte profonde. Imposant aussi une conception du temps linéaire et ascendant, le christianisme arrache définitivement l'homme ancien au domaine de la fatalité dans lequel il évoluait⁸.

Le troisième sens de Βόρβορος que nous présente Platon, apparaît de nouveau dans le *Phédon*. Il a trait à la vie après la mort, et Socrate s'appuie sur les religions à mystères pour dire que seuls ceux qui « ont bien philosophé » seront épargnés de tomber « dans le Bourbier » :

Il y a bien des chances, donc, que ceux qui ont établi pour nous les initiations n'aient pas été des hommes ordinaires. La réalité doit être cachée depuis longtemps sous leur langage énigmatique, quand ils déclarent : « Quiconque arrive chez Hadès sans avoir connu les

⁷ PLATON, *La République*, 533d, BUDÉ, p. 174 : « Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναίρουσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται, καὶ τῶ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῶ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα καταρρυγμένον ἡρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, συνερίθοις καὶ συμπεριαγωγοῖς χρωμένῃ αἷς διήλθομεν τέχναις : ἅς ἐπιστήμας μὲν πολλάκις προσείπομεν διὰ τὸ ἔθος, δεόνται δὲ ὀνοματὸς ἄλλου, ἐναργεστέρου μὲν ἢ δόξης ἀμυδροτέρου δὲ ἢ ἐπιστήμης ».

⁸ Oscar CULLMAN, dans *Christ et le temps*, Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1966², p. 19, cite le même passage du CC IV, 23, 1-11, pour souligner la différence de conceptions du temps entre l'Antiquité classique, représentée par le philosophe Celse, et le christianisme avec son temps linéaire et ascendant, marqué par la centralité de l'événement Jésus-Christ. Le chap. II de cette oeuvre de CULLMAN est consacré précisément à étudier « La conception linéaire du temps dans l'histoire biblique de la révélation et la conception cyclique du temps dans l'hellénisme » (pp. 36-42).

mystères, sans être initié, celui-là sera couché dans le Bourbier ; mais celui qui aura été purifié et initié habitera, une fois là-bas, dans la société des dieux »⁹.

Dans d'autres dialogues, Platon a longuement parlé en langage mythique de ce choix entre âmes pures, qui habiteront auprès des dieux et seront conduites par eux, et âmes enchaînées à la δόξα, dont la réincarnation dépendra des mérites ou démérites de leur existence passée.

4. Le Bourbier : une notion qui fera fortune

Le Bourbier est « l'enfer des profanes », souligne Michel Aubineau, et il s'oppose « au paradis des initiés »¹⁰. Cet enfer des profanes, emprunté à l'orphisme et raillé par quelques auteurs anciens, dont Aristophane, Diogène et même Épicure¹¹ (n'oublions pas que Celse serait, selon Origène, un philosophe épicurien), a cependant connu une certaine fortune dans la philosophie postérieure et surtout chez les auteurs chrétiens. En effet, Plotin (faisant écho au texte du *Phédon* cité plus haut) explique pourquoi un si sombre destin peut être envisagé : « Les mystères disent à mots couverts que l'être non purifié, même dans l'Hadès, sera placé dans un bourbier, parce que l'être impur aime le bourbier, à cause de ses vices, comme s'y complaisent les porcs, dont le corps est impur »¹². Voilà pourquoi, vivant dans le bourbier des sens et de la δόξα pendant la vie, l'âme va tomber dans le bourbier après la mort. Il y a continuité entre l'un et l'autre, entre existence avant et après la mort. Et c'est une question d'éducation et de philosophie que de pouvoir sortir de ce cercle infernal d'ignorance, de devenir incessant et de malheur. Aubineau souligne que « tous les auteurs cités, Platon, Plutarque, les Gnostiques et Plotin, ont ceci en commun qu'ils utilisent l'image du bourbier pour désigner le corps humain dans sa matérialité ; tous

⁹ PLATON, *Phédon*, 69b, BUDÉ, p. 23 : « Καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὁ ἄν ἀμύητος καὶ, ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκείσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει ».

¹⁰ Michel AUBINEAU, « Le thème du "bourbier" dans la littérature grecque profane et chrétienne », in *RSR* 47 (1959/2), pp. 185-214 (p. 186).

¹¹ *Ibid.*, p. 187.

¹² PLOTIN, *Ennéade* I, 6 (Du beau), 6, 5, ed. E. Bréhier, BUDÉ, p. 102.

participent à une mentalité pessimiste puisqu'ils considèrent le corps comme un point de chute pour l'âme »¹³. Nous avons déjà fait référence à cette anthropologie pessimiste des anciens. Il serait intéressant de suivre Aubineau dans son histoire du borbier orphique et platonique jusqu'aux auteurs gnostiques et chrétiens (des Pères grecs au poète Dante Alighieri), mais cela déborderait le cadre de cette étude.

Retenons cependant que toutes ces images sont liées à des conceptions, certes pessimistes, mais on ne peut plus universalistes, de l'être humain et de sa destinée. Celse, dans son pamphlet contre les chrétiens – intitulé, à tort comme ne manque pas de le souligner constamment Origène, *Discours véritable*¹⁴ – va particulariser toutes ces conceptions en les appliquant aux Juifs et aux chrétiens. Et n'oublions pas que chez Celse les chrétiens s'en sortent encore moins bien que les Juifs. Dans ce texte, les grenouilles réunies (en sanhédrin) autour du marais sont les Juifs, mais les chrétiens sont encore plus infimes : ils sont les vers, réunis (en église) en plein borbier...

II – LA POSITION DE CELSE

1. Une démarche particularisante

Ce qui frappe l'attention est qu'il y a, chez Celse, la démarche *particularisante*. Il prend les images employées par les classiques – nous avons passé en revue Homère et Platon – pour dire la misère de la condition humaine dans son universalité, et les applique dans sa polémique, orientée contre les groupes juifs et, surtout, chrétiens : tout ce qu'il y a de « minable », de malheureux, d'ignorant dans le genre humain, tout ce qui est destiné aux ténèbres, devient le lot des seuls Juifs et des seuls chrétiens. Cette détresse trouve un écho dans l'Écriture. Dans l'Ancien Testament, les *Lamentations* élèvent vers Dieu leur immense plainte : « Tu as fait de nous des balayures, un

¹³ M. AUBINEAU, *op. cit.*, pp. 194-195. Pour les auteurs chrétiens, notamment les Cappadociens, le corps est aussi un point de chute, non point ontologique mais moral : les plaisirs de la chair sont une pierre d'achoppement, une raison de développement de vices nocifs pour la vie spirituelle ; cf. *ibid.*, pp. 196-200.

¹⁴ Cf., par exemple, CC, Préface 4, SC 132, p. 73.

rebut parmi les peuples » (3,45) ; et l'Apôtre des nations commente : « Nous sommes jusqu'à présent, pour ainsi dire, les ordures du monde, le déchet de l'univers » (1 Co 4,13). Ce déchet-là est, d'après Celse, tout prêt pour de grandes opérations de nettoyage, pour les persécutions, auxquelles le philosophe païen donne dans son pamphlet la justification intellectuelle. En effet le philosophe est parfaitement conscient qu'il y va de la vie des chrétiens, et il finit par conclure que ceux-ci font bien de choisir la mort¹⁵.

La démarche particularisante de Celse est, comme presque toujours dans l'histoire, un processus d'exclusion, la création d'un « Autre » à liquider, tout simplement à éliminer¹⁶. Ce processus d'exclusion se fait, chez Celse, par le refus de reconnaissance de la dignité humaine de l'Autre. Dans plusieurs passages le philosophe invoque la petite naissance (esclaves, métiers déconsidérés) ou le statut social de minorité (femmes, enfants) des chrétiens¹⁷. Ici il rabaisse l'objet de sa polémique au rang de petits animaux, qu'on détruit sans sourciller.

Mais c'est aussi saint Paul qui dit qu'en effet les chrétiens seraient les plus à plaindre de tous les hommes si le Christ n'était pas ressuscité : « Mais non – reprend Paul – Christ est ressuscité des morts, prémices de ceux qui sont morts » (1 Co 15,20). Fortes de cette foi, des générations de chrétiens ont affronté le pouvoir absolu et sacralisé du plus grand empire du monde – dont Celse se fait le porte-parole –, et l'ont enfin transformé de l'intérieur. Le sang d'innombrables martyrs est devenu, selon la célèbre expression de Tertullien, « semence » de chrétiens¹⁸.

¹⁵ CC VIII, 54-55, SC 150, pp. 297-299.

¹⁶ La pensée de la « différence » peut-être bien dangereuse, alors que « la production d'égalité, la déposition, dans la pensée, des différences, sont les signes matériels de l'universel », selon Alain Badiou, dans son livre sur saint Paul. « Paul – écrit-il – montre dans le détail comment une pensée universelle, partant de la prolifération mondaine des altérités (le Juif, le Grec, les femmes, les hommes, les esclaves, les libres, etc.) *produit* du Même et de l'Égal (il n'y a plus ni Juif, ni Grec, etc.) ». Par contre, Alain Badiou rappelle que « la production par les nazis des abattoirs concentrationnaires obéissait au principe opposé [à la création du Même, d'un universel dont l'Apôtre est le fondateur] : la création en masse de cadavres juifs avait pour "sens" de délimiter l'existence de la race supérieure, comme différence absolue. L'adresse à l'autre du "comme soi-même" (aime l'autre comme toi-même) était ce que les nazis voulaient abolir » ; cf. ALAIN BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1998², pp. 117-118.

¹⁷ Cf. CC, III, 55, SC 136, pp. 129-130.

¹⁸ TERTULLIEN, *Apologétique* L,13, BUDÉ, p. 108.

2. La conception ancienne du monde

Cependant la malveillance de Celse n'est pas sans fondement dans la conception du monde antique. En effet, l'hellénisme n'a pas connu l'idée, qui est d'origine judéo-chrétienne, d'un monde ordonné, dans ses règles comme dans ses événements, par une intelligence personnelle¹⁹.

C'est vrai que, selon Platon, « ce Monde, qui est véritablement un être vivant, pourvu d'une Âme et d'un Intellect, est né tel par l'action de la providence du Dieu »²⁰. Mais le Démonstrateur de Platon n'est pas un dieu transcendant. Son rôle est tout juste d'organiser le monde et de façonner la matière. Quant à l'intervention d'un dieu dans le cours des événements, la position de Platon paraît être celle qu'il explicite par l'entremise de Diotima, dans le *Banquet* : « Le dieu, il est vrai, ne se mêle pas à l'homme »²¹.

Les stoïciens eux aussi parlent de providence mais ils identifient Destin et Providence²². La πρόνοια est pour eux en quelque sorte immanente et de l'ordre du nécessaire. En tout cas, seule la Stoa met l'homme au centre du cosmos en défendant un « finalisme outrancier et, surtout, anthropocentrique »²³. La position de Celse, cependant, contre Platon et la Stoa, paraît être plus proche de la radicale négation épicurienne de la Providence. Car, pour Épicure, non seulement il n'y a pas de Providence, mais les conceptions finalistes et anthropomorphiques n'ont pas de sens. Il n'y a pas que la nécessité dans la nature, il y a aussi la liberté, et le hasard fourni « la matière à partir de laquelle nous avons à sculpter notre vie »²⁴. Les dieux existent, mais pas comme le commun le croit²⁵ : ils n'interviennent nullement dans l'ordre du monde. Lucrèce l'exprime dans son épopée matérialiste : « Dire que pour le bien des hommes les

¹⁹ Cf. G. DI NAPOLI, art. « Provvidenza », in *Enciclopedia Filosofica*, t. V, Firenze, G. C. Sansoni Editore, 1967, c. 359-364 (c. 360-361).

²⁰ PLATON, *Timée*, 30b-c, BUDÉ, p. 143.

²¹ C'est pourquoi le rôle du *daimon*, notamment de l'amour, est de servir d'« intermédiaire entre le dieu et le mortel »; cf. PLATON, *Le Banquet*, 202d-e, 203a, BUDÉ, pp. 53-54.

²² Victor GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris, Vrin, 1979⁴, p. 79.

²³ *Ibid.*, p. 86.

²⁴ Marcel CONCHE, « Introduction » à ÉPICURE, *Lettres et Maximes*, Coll. Épiméthée, Paris, PUF, 1987, p. 85.

²⁵ Cf. ÉPICURE, « Lettre à Ménécée » 133-135, *ibid.*, pp. 225-226.

dieux ont voulu préparer les merveilles du monde et qu'il convient donc de louer leur œuvre si digne de louange, de la regarder comme éternelle et vouée à l'immortalité (...) cette thèse et d'autres de même sorte, Memmius, c'est pure folie ! Car ces êtres immortellement bienheureux, quels si grands avantages pourraient-ils espérer de notre reconnaissance qu'ils en prennent envie de tenter quoi que ce soit en notre faveur ? »²⁶.

Même si les épicuriens tiraient de cette indifférence des dieux par rapport aux humains les conséquences les plus radicales, la conception du monde ancienne a toujours été rangée en quelque sorte sous le signe de la fatalité et de la nécessité. Déjà en période chrétienne, Plotin s'insurge contre des conceptions gnostiques empruntées au judéo-christianisme. C'est ce que Pierre Hadot souligne comme suit : « L'une des doctrines gnostiques qui scandalisait le plus Plotin, c'était celle qui suspendait l'existence et la structure du monde sensible à la volonté d'un Dieu capable de décider tout aussi bien de le produire que de le supprimer. (...) Pour un platonicien, une telle doctrine correspondait à une dégradation de la dignité de Dieu. Elle supposait en effet un changement dans la volonté divine qui devrait être immuable, un passage de l'inaction à l'action, puis de l'action à l'inaction ; et surtout elle avait pour conséquence de rendre Dieu responsable du mal dans lequel l'âme est plongée par suite de sa descente dans le monde sensible. (...) Cette doctrine était d'autant plus dangereuse qu'elle semblait justifiée par les allusions au "raisonnement" divin qui se trouvent dans le *Timée* (34 a 8) de Platon. (...) A cette conception gnostique d'un créateur produisant le monde sensible par un acte de volonté et de raisonnement, Plotin oppose l'idée platonicienne de participation »²⁷.

Mais, comme nous l'avons dit, les conceptions de Celse paraissent plus proches de celles de l'épicurisme, notamment par sa négation de la Providence, par son éloge de la poursuite du plaisir et de la fuite de la peine, par le rejet des visions, des songes, et des actes de sorcellerie auxquels il assimile les miracles de Jésus²⁸. Origène, en effet, le tient pour un philosophe épicurien²⁹, même s'il hésite par endroits car Celse se plie aux nécessités de la polémique, affi-

²⁶ LUCRÈCE, *De la nature* V, 158-169, trad., introduction et notes par Henri CLOUARD, Coll. Classiques Garnier, Paris, Garnier, 1954.

²⁷ Pierre HADOT, « Introduction » à PLOTIN, *Traité* 38, Paris, Cerf, 1988, pp. 26-27.

²⁸ Cf. Marcel BORRET, « Introduction », CC, SC 227, p. 130.

²⁹ Par exemple: CC I, 8, SC 132, pp. 96-97.

chant d'autres positions philosophiques, en particulier favorables au platonisme³⁰. Toujours en est-il que les notions de Création et de Providence sont spécifiquement judaïques et chrétiennes et qu'elles constituent dans le contexte de l'hellénisme une nouveauté dont l'assimilation n'est pas allée de soi. Celse est un témoin privilégié du scandale que constituaient dans le monde ancien les conceptions chrétiennes d'un Dieu-Providence.

III – L'UNIVERSALISME D'ORIGÈNE

Mais sur le plan intellectuel quelle réponse a été donnée à Celse, c'est-à-dire à la plus violente attaque dont le christianisme a été l'objet dans l'Antiquité ? Le *Contre Celse* d'Origène nous permet de saisir sur le tas la réaction de l'intellectualité chrétienne, éclairée par sa foi. Regardons donc de plus près comment Origène va réagir, et comment il va poser de nouveau la question de l'universalisme.

Car c'est d'universalisme qu'il s'agit d'emblée pour Origène : « Pour répondre – dit-il – je pose à ceux qui approuvent cette attaque contre nous la question : Est-ce l'ensemble des hommes que vous considérez comme une troupe de chauves-souris, de fourmis, de vers, de grenouilles, au prix de l'excellence de Dieu ? »³¹. Le premier jalon de l'argumentation d'Origène sera en effet de démontrer l'excellence de la nature humaine, et sa conclusion sera : « Il est évident que nous n'allons pas calomnier la nature humaine, faite pour la vertu même si elle pêche par ignorance, ni l'assimiler à des animaux tels que ceux-là »³².

1. L'excellence de l'homme en tant qu'être raisonnable

Pour ne pas « calomnier » la nature humaine, Origène va affirmer la supériorité de l'être humain par rapport aux animaux – il reviendra sur ce point dans toute la dernière partie du livre IV du CC³³, s'opposant à Celse qui croit que les animaux sont pour les

³⁰ Cf. Marcel BORRET, « Introduction », CC, SC 227, p. 131.

³¹ CC IV, 24, SC 136, p. 241.

³² CC IV, 25, SC 136, p. 245.

³³ CC IV, 81-99, SC 136, pp. 385-435.

humains des exemples de sociabilité, de piété familiale, etc., et qui leur attribue des capacités de divination supérieures à celles de l'être humain³⁴. Même moins corpulent de taille que certains grands animaux, comme l'éléphant, l'homme, de par la raison, n'est pas « absolument étranger à Dieu »³⁵. L'argumentation d'Origène est toute fondée sur la supériorité de la raison, mise en rapport avec le Logos divin. Cette raison n'a pas l'étroitesse contemporaine exclusive de pensée discursive ; elle a un sens beaucoup plus large, allant de la simple « parole » à celui de principe de l'univers, d'intelligence totale et immédiate³⁶. Le mot λόγος ou des mots de la même racine se multiplient sous la plume d'Origène, exprimant par leur accumulation même l'excellence humaine en tant que participation au Logos divin :

Mais nul homme sensé ne dirait que ces êtres sans « raison » (τὰ ἄλογα) sont supérieurs aux êtres « raisonnables » (τῶν λογικῶν) à cause de leur corps, car la « raison » (ὁ λόγος) élève l'être « raisonnable » (τὸ λογικόν) bien au-dessus de tous les êtres sans « raison » (τὰ ἄλογα)³⁷.

Car la « raison » (ὁ λόγος), qui a son principe dans le Logos qui est près de Dieu (ἀπὸ τοῦ παρὰ θεῶ λόγου) ne permet pas de juger l'être « raisonnable » (τὸ λογικόν ζῶον) absolument étranger à Dieu³⁸.

2. La tendance humaine à la vertu et la supériorité chrétienne

Posé ce premier jalon – tous les hommes ont la dignité de la raison, qui fait qu'ils ne sont pas étrangers à Dieu –, Origène affirme la tendance à la vertu de tout homme, tendance qui lui advient de son caractère d'être raisonnable (λογικός) :

L'être raisonnable, de quelque qualité qu'il soit, ne pourrait être raisonnablement comparé à un vers, avec ses tendances à la vertu. Ces inclinations générales à la vertu ne permettent pas de comparer à des vers ceux qui ont la vertu en puissance et qui ne peuvent totalement en perdre les semences³⁹.

³⁴ CC IV, 88, SC 136, p. 403.

³⁵ CC IV, 24, SC 136, p. 241.

³⁶ Cf. GUZZO, A./MATHIEU, V., art. « Ragione », *Enciclopedia Filosofica*, V, Firenze, G. C. Sansoni Editore, 1967, c. 511-522 (c. 512).

³⁷ CC IV, 24, SC 136, p. 241.

³⁸ CC IV, 25, SC 136, p. 243.

Cette tendance à la vertu est intimement liée à la raison qui fait de l'homme un participant à la nature divine, comme nous verrons plus loin, en nous occupant de la théologie de l'image, à laquelle le passage ci-dessus fait allusion⁴⁰. Ceci fait que même quand ils sont mauvais, les hommes ne méritent jamais d'être comparés à des animaux tels que les grenouilles, les vers, etc.⁴¹.

L'excellence humaine affirmée, Origène peut s'occuper des doctrines monothéistes. Il demande:

Est-ce à cause de leurs doctrines, que Celse n'approuve pas, et dont il paraît ignorer le premier mot, que les Juifs et les chrétiens seraient des vers et des fourmis à la différence du reste des hommes ?⁴².

Or, précisément, les Juifs et les chrétiens, à la différence des idolâtres, n'adorent pas les animaux, ce qui les rabaisserait au niveau de ceux-ci. Ils adorent seulement le Dieu très haut et créateur. Ils font preuve d'une « admirable piété que ni fatigues, ni péril de mort, ni arguments captieux ne peuvent vaincre »⁴³ et, au plan moral, « au contraire de la plupart des hommes » ils sont « les vainqueurs du plus brûlant désir des voluptés »⁴⁴. Ils se savent « le temple de Dieu » et leur corps « devient réellement tel si on a une

³⁹ CC IV, 25, SC 136, p. 243.

⁴⁰ Origène emploie souvent, pour parler de l'excellence morale des chrétiens, la parole ἀρετή qui cependant a dans le grec un sens très large. Marcel BORRET la traduit par « vertu » ; mais, en fait, ἀρετή correspond à l'idéal le plus constant de la culture grecque, avec un sens plus proche de la *virtus* latine ou de la *virtu* médiévale. Et c'est dans ce sens, à notre avis, que les Pères l'emploient, aussi bien Origène que Grégoire de Nysse (cf. la Préface 5 à la *Vie de Moïse*, SC 1, p. 49). Werner JAEGER a étudié profondément cet idéal de toute la culture grecque. D'après lui « le leitmotiv naturel de l'histoire de la culture grecque est surtout la notion d'Arete, qui remonte aux temps les plus anciens » (p. 25) ; cf. *Paideia*, chap. « Adel und Arete », Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1934, pp. 23-37. Il faudrait voir les relations de la notion d'ἀρετή avec celle de raison et celle d'image de Dieu dans les Pères, puisque c'est celle-ci qui permet avoir « l'ἀρετή en puissance ». Cette « ἀρετή » n'a pas à être comprise dans un sens d'idéal exclusivement moral ; c'est quelque chose de bien plus vaste qui est en cause pour Origène et qui tient à la « noblesse » de l'être humain. Ici comme ailleurs Origène se révèle le vrai héritier de la philosophie et de la pensée grecques : les idéaux de celle-ci sont assumés par l'intellectuel chrétien, et transfigurés par le grand optimisme anthropologique permis par la notion chrétienne de Dieu.

⁴¹ CC IV, 25, SC 135, pp. 243-245.

⁴² CC IV, 26, SC 136, p. 245.

⁴³ CC IV, 26, SC 136, p. 247.

⁴⁴ *Ibid.*

pure notion du Créateur »⁴⁵. Qu'aurait tout cela en commun avec des vers et des fourmis ? Beaucoup de philosophes n'ont pas la pureté de vie des Juifs et des chrétiens, « car il y a bien des bâtards de la philosophie »⁴⁶.

En fait, le christianisme n'est pas simplement une doctrine, il appelle la cohérence d'une certaine conduite. Il est aussi une *praxis* :

Donc, se proclamer Juif ou chrétien, ce n'est pas dire tout uniment : c'est surtout pour nous que Dieu a créé l'univers et le mouvement du ciel. Mais être, comme Jésus l'a enseigné, pur « de cœur », doux, pacifique, courageux à supporter les périls pour la piété⁴⁷.

3. L'originalité des chrétiens : un Dieu pour tous

Posée l'excellence de la piété et de la vie des Juifs et des chrétiens qui les met au niveau des (bons) philosophes, Origène, dans le passage qui nous occupe, se tourne vers la deuxième partie de l'accusation de Celse : ce serait seulement pour les Juifs et chrétiens que Dieu gouvernerait. Mais Celse, dit Origène, prête aux chrétiens des propos qu'ils ne tiennent pas, puisqu'ils savent bien que Dieu est le Dieu de tous. En ce sens, les chrétiens sont très différents de «certains Juifs » :

Certains Juifs peuvent dire, sinon tout ce qu'a écrit Celse, du moins, des propos vulgaires ; assurément pas les chrétiens, car ils ont appris la parole : « La preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous » (...) En fait, suivant notre prédication, c'est pour les pécheurs du monde entier, afin qu'ils abandonnent leurs péchés et se confient en Dieu, qu'est venu Jésus⁴⁸.

Origène cite à l'appui plusieurs passages de l'A.T. (dont Sag 11,24 : « Dieu aime tous les êtres et n'a de dégoût pour rien de ce qu'il a fait ») et du N.T. (dont 1 Tm 4,10 : Dieu est « Sauveur de tous les hommes, surtout des croyants »). Et le Christ est mort pour tous, « alors que nous étions encore pécheurs » (Rm 5,8)⁴⁹.

⁴⁵ CC IV, 26, SC 136, p. 247.

⁴⁶ CC IV, 27, SC 136, p. 249.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ CC IV, 28, SC 136, p. 251.

⁴⁹ CC IV, 28, SC 136, p. 251.

Nous pourrions dire qu'Origène établit ici la perspective maximale du grand universalisme chrétien. Non seulement la nature humaine est pleine d'une dignité qui n'est pas étrangère à la divinité, mais son Dieu est le Sauveur de tous, même des plus misérables pécheurs, au point d'être « descendu » et d'être mort sur une croix.

À partir du moment où il fait référence à l'Incarnation et à l'événement Jésus-Christ, il semble qu'Origène avance avec précaution, peut-être parce qu'il parle, selon sa Préface, à des non-chrétiens ou à des chrétiens encore passibles d'être ébranlés⁵⁰. Mais il entrouvre les grandes perspectives de la divinisation chrétienne : l'Écriture parle de Dieu et de « l'assemblée des dieux » ; il s'agit des anges mais aussi des hommes parfaits, ceux dont il est écrit qu'« à la résurrection des morts, il n'y a plus ni maris, ni femmes, mais les justes sont comme les anges des cieux »⁵¹ ; les chrétiens sont instruits à « devenir “parfaits comme notre Père céleste est parfait” »⁵². Dire qu'« il y a Dieu et immédiatement après nous » peut être interprété en ce sens que « nous » désigne « les êtres raisonnables, et mieux encore les êtres raisonnables vertueux ».

Concluons – s'exclame Origène avec emphase – : aucun honnête homme n'est un vers nageant dans un bourbier, aucun homme pieux n'est une fourmi, aucun juste n'est une grenouille, aucun homme dont l'âme resplendit de l'éclatante lumière de la vérité ne peut raisonnablement être comparé à une chauve-souris⁵³.

4. La théologie de l'image

Cependant Origène ne se satisfait pas de cette conclusion : il va faire encore allusion explicite à la théologie de l'image, en distinguant entre image et ressemblance : l'homme est image de Dieu, mais Celse ignore que les chrétiens n'en concluent pas que l'homme est entièrement semblable à Dieu ; la ressemblance s'acquiert, et dans la résurrection les justes brillent de l'éclat des astres dans le ciel⁵⁴.

⁵⁰ CC, Préface 4, SC 132, p. 73.

⁵¹ CC IV, 29, SC 136, p. 253.

⁵² *Ibid.* p. 255.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ CC IV, 30, SC 136, p. 255.

En effet, la théologie de l'image est sous-jacente à toute l'argumentation qu'oppose Origène aux critiques de Celse dont il est question dans ces pages. La dignité de la raison de l'être humain, l'excellence de sa tendance à la vertu, l'universalisme de l'annonce chrétienne sont suspendus à la conception de l'homme fait à l'image de Dieu. « Homme devient ainsi – écrit Henri Crouzel – synonyme de *logikon* et de *selon-l'image* »⁵⁵ ; « le *selon-l'image*, le *logos* qui est en chacun, la participation au Verbe, constituent vraiment pour Origène l'essence de l'homme, ou plutôt l'élément le plus haut de son essence »⁵⁶. Et « la création *selon l'image* est celle du monde des intelligences, des *vóες* »⁵⁷. Le *λόγικον* est tel par « participation du Logos divin présent en chaque *logikon* »⁵⁸ et c'est pourquoi anges et hommes, en tant que porteurs de l'image, peuvent être dits « dieux » et le mot homme a chez Origène « un sens très noble »⁵⁹.

Cette participation fait que les hommes ne « sont pas étrangers à Dieu », comme nous l'avons vu dans le texte qui nous occupe. « Plusieurs textes – souligne encore Crouzel – permettent d'affirmer l'équivalence entre *selon-l'image* et *logikon*, de même qu'entre *Image* et *Logos* »⁶⁰. La doctrine anthropologique de l'image chez Origène est suspendue à sa christologie et à sa compréhension de la Trinité⁶¹. Et il y a une participation autrement actuelle, bien que la création « *selon l'image* » comporte déjà la dignité de la raison et de la vertu « en puissance » ou « en semence »⁶² et que « le coté naturel de cette participation » ne soit jamais supprimé chez Origène⁶³. En effet il est donné à l'homme, grâce au Christ, d'acquérir la ressemblance avec Dieu. La divinisation permet la récupération par l'homme de sa véritable essence, selon l'ancienne maxime grecque

⁵⁵ *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Coll. Théologie, Paris, Aubier-Éd. Montaigne, 1956, p. 149.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 173.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 158.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 164-165.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 171.

⁶¹ HAMMAN distingue chez Origène les rôles des Personnes de la Trinité en ce qui concerne l'image et la ressemblance : « Le Père donne l'être, le Fils le *logikon*, l'Esprit la ressemblance » in HAMMAN, A.-G., *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Coll. Relais-études 2, Paris, Desclée, 1987, p. 149.

⁶² Cf. CC IV, 25, SC 136, p. 243.

⁶³ Cf. CROUZEL, *op. cit.*, p. 172.

« Deviens ce que tu es »⁶⁴. Car « le selon-l'image a avant tout, comme la qualité de logikos qui lui est identique, un contenu surnaturel », conférant par grâce, « la divinité et la filiation », puisque « la participation de l'homme à l'image n'est, du moins dans l'état présent de la vie, qu'une divinisation en puissance, inchoative, qui a besoin de se poursuivre jusqu'à la ressemblance »⁶⁵. En définitive, « seul le saint est logikos »⁶⁶.

C'est pourquoi Origène fait la distinction entre « image » et « ressemblance » pour corriger les propos de Celse :

Si pourtant il avait compris la différence entre créer un homme à l'image de Dieu, ou le créer à sa ressemblance, et vu d'après l'Écriture que Dieu a dit « Faisons l'homme à notre image et ressemblance », mais que Dieu a fait l'homme « à l'image » de Dieu, et pas encore « à sa ressemblance », il ne nous aurait pas fait dire que nous sommes entièrement semblables à Dieu⁶⁷.

5. La philosophie vue par le christianisme

Il n'y a donc pas lieu de tourner les façons chrétiennes de parler en dérision comme le fait Celse, « grave philosophe » qui fait le « bouffon », remarque Origène dont l'argumentation touche à la fin⁶⁸.

La raillerie que Celse dirige contre Juifs et chrétiens pourrait être retournée contre la philosophie grecque qui se soucie aussi des grands problèmes de l'univers et des âmes. Mais nous les chrétiens, « nous n'avons pas la folie de comparer la splendide intelligence de l'homme, en prenant l'intelligence au sens usuel, au grouillement des vers et autres bêtes de ce genre, quand elle n'a cure des affaires de la foule mais s'adonne à la recherche de la vérité »⁶⁹.

C'est à ce point qu'Origène voulait en venir ; il est au sommet de son argumentation et peut donc retourner tout à fait son raisonnement, en jugeant la philosophie et finalement en l'assimilant,

⁶⁴ PINDARE, 2^e Rythmique v. 72, *cit. in* HAMMAN, *op. cit.*, p. 146.

⁶⁵ Cf. CROUZEL, *op. cit.*, p. 179.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 172.

⁶⁷ CC IV, 30, SC 136, p. 255.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 257.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 259.

comme d'autres Pères de l'Église depuis Justin, philosophe et martyr, à une révélation naturelle : car finalement pour lui la très haute dignité de la philosophie grecque, produit de cette « splendide intelligence de l'homme », est en quelque sorte issue d'une rencontre avec Dieu. Citant la lettre aux Romains (1,19.21-23), Origène écrit donc :

Au contraire, sincèrement nous rendons témoignage que certains philosophes grecs ont connu Dieu, puisque « Dieu s'est manifesté à eux » (Ὁ θεὸς αὐτοῖς ἐφάνησεν), même s' « ils ne l'ont pas honoré ni remercié comme Dieu »⁷⁰.

CONCLUSION

Nous avons passé en revue les passages de la littérature grecque classique où il est question des thèmes – petits animaux, borbier – dont Celse se sert pour injurier Juifs et chrétiens dans le passage de IV, 23, 1-11. Même si ces images illustrent la plupart du temps des aspects malheureux de la condition humaine, elles ne sont pas moins expression d'universalisme. L'attaque violente de Celse contre les Juifs et particulièrement les chrétiens fait qu'il « particularise » ces images, comme si tout ce qu'il y a de pénible dans la nature humaine était réservé aux seuls Juifs et chrétiens. C'est un procès classique de toute persécution sur la base d'une différence : il s'agit ici de la différence religieuse. Et Celse fournit les arguments de base, soi-disant intellectuelle, pour les grandes persécutions, qui ont fait la gloire de l'Église des martyrs.

De son côté, Origène fournit, un siècle plus tard, la réponse de l'intellectuel chrétien, en redonnant aux images utilisées par Celse son universalisme premier. En accord avec un net optimisme chrétien, chez Origène cet universalisme cesse néanmoins de coller à de telles images : « Aucun homme n'est un vers », crie notre auteur avec conviction. En effet, Origène va démontrer l'impossibilité d'injurier de la sorte Juifs et chrétiens puisque aucun homme, même le plus mauvais, ne le mérite. Toute la création et surtout l'homme, créature raisonnable, est une œuvre divine. Et, de par

⁷⁰ *Ibid.*, p. 259.

son affinité avec le Logos de Dieu, l'homme n'est pas « étranger à Dieu ». La question de la raison fait toute la différence, car elle établit cette affinité, et c'est sur elle que se fonde la base de l'argumentation d'Origène. Le deuxième jalon est ensuite l'aspect moral, une pureté morale qui met le chrétien au niveau, et même au-dessus du philosophe. L'excellence de la nature humaine a des possibilités insoupçonnées. En effet, même si c'est de façon assez elliptique, Origène parle dans cet écrit destiné surtout à des non-chrétiens, du futur des bienheureux, égaux aux autres natures raisonnables, c'est-à-dire, aux anges, et de la résurrection, où les hommes brillent comme des astres dans le ciel. La théologie de l'image et de la ressemblance constitue le fond de la pensée d'Origène et fonde l'optimisme chrétien. Et, en vue de l'acquisition de la ressemblance, Dieu ne cesse de s'occuper de l'homme, étant mort sur une croix pour le salut de tous, même quand ils étaient encore pécheurs. Le Dieu chrétien est le Dieu de toute la création et le Dieu de tous les hommes – voilà ce qui permet, chez Origène et chez les premiers chrétiens, une fabuleuse bouffée d'optimisme. Voilà aussi ce qui permet à Origène de survoler la plus extraordinaire création du monde ancien, la philosophie grecque, et, en lui rendant hommage, de la montrer comme fruit de la révélation naturelle de Dieu, comme un produit d'une « manifestation » de Dieu.

MARIA ARMANDA SAINT-MAURICE ESTEVES