



**Kernos**

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion  
grecque antique

**8 | 1995**  
**Varia**

---

## La religion chrétienne a-t-elle influencé la philosophie grecque ?

Lambros Couloubaritsis

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/591>

DOI : 10.4000/kernos.591

ISSN : 2034-7871

### Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1995

Pagination : 97-106

ISSN : 0776-3824

### Référence électronique

Lambros Couloubaritsis, « La religion chrétienne a-t-elle influencé la philosophie grecque ? », *Kernos* [En ligne], 8 | 1995, mis en ligne le 11 avril 2011, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/591> ; DOI : 10.4000/kernos.591

---

## La religion chrétienne a-t-elle influencé la philosophie grecque ?

### 1. Introduction

Depuis les travaux de K. Praechter, H. Rahner et A. Wifstrand, la question concernant une éventuelle influence du christianisme sur la philosophie grecque dite païenne n'a cessé d'embarrasser les chercheurs<sup>1</sup>. Pourtant, dans leur grande majorité, les études consacrées à la pensée hellénique antique se comportent encore aujourd'hui comme si le christianisme était tributaire absolument de la pensée grecque. Cette distorsion entre les idées de certains pionniers en ce domaine de recherche et la pratique habituelle des spécialistes peut s'expliquer par deux raisons principales.

La première raison est que ces tentatives n'ont pas toujours été heureuses, comme dans le cas de l'interprétation proposée par Praechter de Hiéroclès d'Alexandrie (Ve siècle), selon laquelle ce philosophe défendrait, contre le néoplatonisme d'Athènes, un retour à un platonisme moyen inspiré par le christianisme; or, Ilsetraut Hadot a prouvé qu'il n'en était rien, et qu'il est difficile de distinguer entre eux les différents philosophes néoplatoniciens tardifs<sup>2</sup>. Cet échec de l'interprétation fort intéressante de Praechter a sans doute refroidi tous ceux qui auraient souhaité poursuivre dans cette voie et fonder la spécificité et l'originalité du néoplatonisme alexandrin relativement au néoplatonisme athénien.

La seconde raison peut être résumée par l'idée d'une absence, dans le christianisme des origines, de véritables fondements méthodologiques et métaphysiques : dans l'impossibilité en effet pour le christianisme d'assurer une autofondation, il était naturel que celui-ci ait puisé dans les pensées dominantes, juives et gréco-romaines, ses assises philosophiques; de sorte qu'il est impossible que le christianisme ait pu, d'une façon ou d'une autre, influencer la philosophie hellénique. L'évolution du christianisme et son adaptation progressive à l'évolution même de la philosophie grecque, surtout lors du passage du platonisme moyen au néoplatonisme, rend pour ainsi dire visible cette réalité,

---

<sup>1</sup> K. PRAECHTER, *Christlich-neuplatonische Beziehungen*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 21 (1912) et art. *Hierokles*, in *RE*, VIII, 2 (1913) ; H. RAHNER, *Mythes grecs et mystère chrétien*, tr. fr., Paris, 1954, et de A. WIFSTRAND, *L'Église ancienne et la culture grecque*, tr. fr., Paris, 1962.

<sup>2</sup> I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978.

et empêche une vision plus nuancée qui admettrait des influences inverses du christianisme sur la pensée hellénique. Les progrès des études sur la religion gréco-romaine ont conforté cette radicalisation en montrant que de nombreux rites considérés traditionnellement comme spécifiquement chrétiens provenaient en fait de la religion païenne. Cela rendait effectivement fragile toute tentative d'isoler le christianisme et de lui accorder des vertus motrices.

Ces constatations, à première vue de bon sens, ne doivent pas nous empêcher de nous interroger sur la pertinence de cette thèse. On sait que, dans le domaine de l'acculturation, quelles que soient les difficultés de dégager des lois précises, il est rare que les influences se manifestent exclusivement dans un sens unique, sans retour possible sur les pensées qui agissent et qui arrivent, en fin de compte, à dominer. C'est pourquoi, même si j'étais disposé à admettre qu'au début de son émergence, le christianisme a dû emprunter systématiquement à la pensée et à la religion helléniques ses fondements théoriques et ses rituels, sans qu'il soit en mesure, d'une façon ou d'une autre, de les influencer à son tour, il ne me semble pas pour autant logique que cette attitude se soit perpétuée indéfiniment. L'origine commune des néoplatonismes chrétien (Origène) et hellénique (Plotin) dans les milieux alexandrins, entre le II<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècles, plaide d'ailleurs contre une séparation radicale entre ces deux courants. Leurs divergences incontestables ne me semblent pas suffisantes pour refuser une vision commune de fond qui reflèterait davantage un mode de penser dans un milieu philosophique commun à une époque déterminée. En ce sens, il me paraît invraisemblable que la pensée et la religion helléniques puissent être envisagées sous une forme clôturée jusqu'en 529, date de la fermeture de l'École d'Athènes par Justinien, surtout si l'on tient compte de l'évolution du christianisme et de sa domination politique progressive. Le rôle particulier de l'Église d'Alexandrie à cette époque et la richesse des échanges entre chrétiens et païens à Alexandrie plaident en faveur d'une acculturation à double sens. C'est pourquoi, même si l'hypothèse d'une évolution parallèle de deux courants de pensée ne m'apparaît pas comme une hypothèse improbable, elle me semble néanmoins, en l'occurrence, trop rigide pour une époque où les contacts entre penseurs païens et chrétiens étaient permanents. Autrement dit, à moins d'une démonstration rigoureuse, il me paraît téméraire de globaliser les rapports entre christianisme et hellénisme sans tenir compte de leur évolution conjointe qui devrait s'exprimer également par une évolution parallèle des structures d'acculturation qui les concernent. Le débat à mes yeux reste ouvert en dépit des réticences récentes de Ilsetraut Hadot<sup>3</sup> et de Pierre Hadot<sup>4</sup> qui contrastent du reste avec l'optimisme de J. Pépin défendant la thèse d'une possible influence du christianisme sur l'hellénisme<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> I. HADOT, *op. cit.* (n. 2)

<sup>4</sup> P. HADOT, *La fin du paganisme*, in *Histoire des religions*, II, Paris, 1972, p. 109 ss.

<sup>5</sup> J. PÉPIN, *Hellénisme et christianisme*, in *La philosophie médiévale du I<sup>er</sup> siècle au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1972, p. 19 ss. Voir aussi, du même *Les deux approches du christianisme*, Paris, 1961.

Le but de cette courte communication est moins de reprendre le problème pour défendre la thèse d'une possible influence du christianisme sur l'hellénisme, qui requiert une étude beaucoup plus approfondie et plus exhaustive, que d'associer au problème des emprunts, et donc de l'influence possible du christianisme sur l'hellénisme, le problème du syncrétisme entre divers courants de pensée, idée moins rigide que celle des emprunts éventuels. Le critère de syncrétisme pourrait ainsi ouvrir à nouveau un débat qui risque de se fermer pour longtemps. J'illustrerai cette nouvelle tentative par un auteur païen privilégié, Julien dit l'Apostat, et par un texte exceptionnel, le *Contre les Galiléens*. Je souhaite montrer que ce texte de Julien nous autorise à parler d'un syncrétisme religieux, tout en indiquant la possibilité de certains emprunts au christianisme, en espérant que cette façon de procéder puisse susciter d'autres tentatives du même genre.

## 2. Les influences accordées au christianisme sur la philosophie hellénique

Parmi les différents témoignages retenus par les exégètes concernant l'influence possible du christianisme sur l'hellénisme figurent<sup>6</sup> :

- l'organisation hiérarchique des païens et le service d'assistance sociale établis par l'empereur Julien dit l'Apostat dont l'origine serait chrétienne;
- la biographie romanesque composée par Philostrate (au III<sup>e</sup> siècle) du thaumaturge néopythagoricien Apollonius de Tyane, sorte de rival de Jésus, décrirait la résurrection d'une jeune noble romaine selon des traits repris des Évangiles, et notamment des analogies avec la résurrection du fils de la veuve de Naïn (*Luc* VII, 11-17), ou mettrait en scène d'autres événements encore, comme son apparition à ses disciples, etc.;
- la soumission par Numénius de la tradition platonicienne à l'influence de Moïse, voire l'usage allégorique qu'il aurait avancé de documents sur Jésus;
- un fragment d'Amélius (néoplatonicien de la fin du 3<sup>e</sup> siècle) conservé par Eusèbe et Théodoret, indiquerait qu'il aurait récupéré l'idée de Logos comme Verbe subsistant en Dieu et relève ses rapports avec le prologue de l'Évangile de Jean;
- l'usage par Alexandre de Lycopolis d'arguments chrétiens pour critiquer le manichéisme;
- l'idée que le néoplatonisme alexandrin serait moins dépendant de la religion traditionnelle que le néoplatonisme athénien; le cas de Hiéroclès (néoplatonicien du Ve siècle) illustrerait cette tendance, car il aurait renoncé à l'idée d'un Dieu supérieur au démiurge et défendrait la création de la matière.

---

<sup>6</sup> Les principaux de ces témoignages, établis surtout par Wifstrand, sont résumés par J. PÉPIN, *Hellénisme et christianisme, op. cit.* (n. 5), p. 19-21.

Bien que le cas du fragment d'Amélius soulève un certain nombre de questions<sup>7</sup> et que celui de Hiéroclès soit vraiment litigieux<sup>8</sup>, les indices ne manquent pas en faveur d'une influence du christianisme sur la pensée hellénique. Comme le souligne Jean Pépin, « ils montrent à l'évidence que la représentation que l'on se fait habituellement des rapports entre l'hellénisme et le christianisme, qui est celle d'une dépendance à sens unique de celui-ci relativement à celui-là, n'est pas entièrement fondée, et doit tenir compte, dans une moindre proportion d'ailleurs, d'une dépendance de sens contraire »<sup>9</sup>. Je pense que Jean Pépin situe bien le problème, discernant avec lucidité qu'il ne s'agit pas de nier l'influence pour ainsi dire massive de l'hellénisme sur le christianisme, mais de rétablir la vérité. L'interprétation insuffisante de Praechter concernant Hiéroclès, reprise par Pépin, ne modifie en rien la valeur de ces remarques. Je dirai même que l'hypothèse de Praechter selon laquelle il convient de distinguer deux néoplatonismes tradifs, celui d'Athènes et celui d'Alexandrie, n'est pas pour autant caduque du seul fait qu'elle a été ébranlée par la critique de Ilsetraut Hadot. Pour que cette hypothèse soit écartée définitivement, il faudrait d'abord établir tout l'itinéraire du néoplatonisme depuis sa création à Alexandrie. En effet, la question essentielle n'est pas tellement de savoir en quoi le néoplatonisme alexandrin s'accorde à celui d'Athènes, mais plutôt celle de savoir comment, à partir du double néoplatonisme alexandrin, c'est-à-dire du néoplatonisme chrétien et du néoplatonisme païen, se sont développés conjointement, parallèlement ou en opposition les différents courants néoplatoniciens dans les diverses cités de l'empire romain. Ce travail reste à faire.

---

<sup>7</sup> Que je ne compte pas développer ici, mais que je tiens à signaler, en indiquant que la question du Logos n'est pas exclusivement judéo-chrétienne, mais qu'elle est au cœur du stoïcisme et du néoplatonisme plotinien : voir à ce propos mes études : *Transfigurations du Logos*, in *Annales de l'Institut de philosophie de l'ULB*, 1984, p. 9-44 et *Le logos hénologique chez Plotin*, in *Sophiès matèores : Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Paris, 1992, pp 231-143.

<sup>8</sup> Ce sont en effet ces thèses, encore admises par J. Pépin, qui ont été mises en question, un peu plus tard (mais sans se référer à Pépin), par Ilsetraut Hadot dans son livre, déjà cité, consacré à la pensée de Hiéroclès. J. Pépin affirme que la théorie d'une création *ex nihilo* de la matière est singulière, car « si elle coïncide parfaitement avec celle des Pères de l'Église, elle représente, dans la tradition judéo-chrétienne, une conquête », du fait que la *Sagesse de Salomon XI*, 17 tenait encore que « la main toute-puissante de Dieu a créé le monde à partir d'une matière informe », de sorte que le païen Hiéroclès « apparaît de quelque façon plus accordé sur ce point au christianisme que ne l'était un texte de la Bible canonique ! » (*Hellénisme et christianisme*, *op. cit.* [n. 5], p. 20). I. Hadot a montré que non seulement Hiéroclès admet l'Un au-delà du démiurge, mais, dans le sillage de Porphyre qui s'oppose en l'occurrence au platonisme moyen, reconnaît la création d'une matière selon le principe d'une « existence possible » plutôt que d'une existence *ex nihilo*. La matière, telle que Hiéroclès la conçoit, est « engendrée en dehors du temps par une cause » et « ne préexiste pas à l'œuvre du démiurge, ni dans le sens temporel ni dans le sens ontologique » ; bref la thèse de Hiéroclès soutient l'engendrement à partir de rien de préexistant si ce n'est en puissance, et s'oppose à la thèse d'un engendrement à partir d'un préexistant du platonisme moyen, sans admettre pour autant la thèse d'un engendrement *ex nihilo* des chrétiens (I. HADOT, *op. cit.* [n. 2], p. 84 ss.).

<sup>9</sup> J. PÉPIN, *op. cit.* (n. 5), p. 21 (je souligne).

### 3. Polythéisme et syncrétisme religieux

Des différents fragments qui nous sont parvenus du traité *Contre les Galiléens* de l'empereur Julien<sup>10</sup>, un grand nombre concernent le syncrétisme entre les religions des Hébreux, des Égyptiens, des Chaldéens et, bien sûr, des Galiléens (ou Chrétiens). Pour bien comprendre le sens du syncrétisme mis en œuvre par ce texte de Julien, il me semble utile de rappeler le début de son traité qui marque d'emblée son opposition aux Chrétiens.

« Il me semble bon, dit-il, d'exposer à tous les hommes les raisons qui m'ont persuadé que la machination des Galiléens n'est qu'une fiction humaine forgée par vice. Bien que cette fourberie n'ait rien de divin, elle a dupé la partie de notre âme qui aime les fables, qui est puérole et insensée et elle lui a fait ajouter foi à ce tissu de monstruosité » (39A).

Deux expressions doivent retenir notre attention. D'abord, on constate que Julien s'adresse à tous les hommes, car il considère le polythéisme hellénique à la fois comme représentant l'universalité et comme supposant une conception naturelle et raisonnable du divin. En revanche, le christianisme lui semble comme une religion particulière appartenant à un peuple seulement, les Galiléens, et comme fondée uniquement sur la foi<sup>11</sup>. De ce fait, le christianisme aurait usurpé sa prétention à l'universalité. D'où la seconde série d'expressions qui lui assignent un caractère de fiction, basée sur des fables qui ont dupé la partie inférieure, passionnelle et irrationnelle de l'âme. Cette perspective, où la réminiscence platonicienne est évidente, n'est pas étrangère à la mise en question de la divinité du Christ, qu'on trouve notamment dans une lettre adressée à l'évêque hérétique Photion (cf. *Ep.* 90), où Julien annonce la parution prochaine de son traité *Contre les Galiléens*, grâce auquel, dit-il, il démontrera que Jésus n'a rien de divin. Les rapports de Julien avec les adeptes de l'arianisme<sup>12</sup> ne sont pas étrangers à cette prise de position radicale qui détermine son analyse du christianisme, en étroite relation avec le judaïsme. Il refuse ainsi d'accorder au christianisme quelque originalité autre que celle d'une dissidence illégitime. Même si cette partie du texte ne nous est pas entièrement parvenue, nous devinons le sens de son argumentation qui ne devrait pas être très éloigné de la critique de Celse, probablement reprise également par Porphyre et tous les opposants au christianisme. Déjà choqué par la question

<sup>10</sup> La traduction française de ce texte, que je reprends ici, paraîtra bientôt aux Éditions Ousia, sous le titre *Contre les Galiléens. Une imprécation contre le christianisme*. Introduction, traduction et commentaire par Christopher Gérard, Bruxelles, 1995. Comme j'ai proposé, en Postface au travail de Gérard, une étude intitulée *De l'apostasie chrétienne à la défense de l'hellénisme selon l'empereur Julien*, je me limite ici à mettre en évidence quelques éléments témoignant de l'influence possible du christianisme sur la pensée de Julien dans ce texte, ainsi que les données manifestes de sa tentative de réaliser un syncrétisme religieux et philosophique.

<sup>11</sup> Je ne m'attarde pas ici sur ce statut rationnel et naturel du paganisme que Julien oppose au christianisme comme religion artificielle fondée uniquement sur la foi. On trouvera un développement de ce thème dans mon étude citée à la note précédente.

<sup>12</sup> Sur cette question, voir le Commentaire de Ch. Gérard, *op. cit.* (n. 10).

de la résurrection, comme jadis les Athéniens l'avaient été par le discours de Paul à Athènes, Celse se demandait en effet pourquoi Dieu devait descendre ici-bas. S'il s'agissait d'apprendre ce qui s'y passe, il devait être infirme; si c'était plutôt pour être connu, cela devait être traduit comme de la vanité; et s'il voulait manifester sa souffrance sur la croix, on ne saurait éviter à cet égard l'ignominie. Julien, qui aurait pu reprendre ces arguments de Celse ou d'autres encore, y compris de Porphyre, – ses deux prédécesseurs les plus virulents dans la critique du christianisme –, voyait sûrement dans ces traditions chrétiennes des « monstruosité » comparables à celles qu'on attribuait à la mythologie hellénique (44A et B). Une analyse circonstanciée de la *Genèse* lui permet de stigmatiser son contenu moral : non seulement Dieu manifeste sa jalousie à l'égard de l'homme qu'il a créé, mais lui refuse son essence même d'être intelligent « pour l'empêcher de goûter à l'arbre de la vie » (86A, 89A et B, 93D et E). Cette critique, qui cherche à mettre sur le même pied les monstruosité de la mythologie hellénique et de la mythologie judaïque est néanmoins assortie d'une nuance qui ouvre aussitôt à une distinction entre le judaïsme, considéré positivement du fait de son ancienneté, et le christianisme qui s'en sépare par son apostasie récente, subite et infondée. Cette différence temporelle qui justifie la thèse, déjà ancienne, d'une supériorité de ce qui est ancien relativement à la nouveauté, reconnaît aux mythes du judaïsme, à l'instar de ceux de la mythologie hellénique, une origine secrète qu'il convient de déceler (94A). Par là Julien peut rapprocher deux interprètes éminents des deux traditions, Moïse et Platon, pour dévoiler la parenté entre les deux théories de la genèse de l'univers, mais en même temps pour indiquer la supériorité de la pensée hellénique dont le caractère universel, naturel et rationnel contraste avec la tradition juive qui accorde un caractère privilégié à un seul peuple : « Moïse, dit-il, prétend que le créateur de l'univers a élu le peuple hébreu, qu'il ne se préoccupe et ne se soucie que de lui seul, il n'accorde au créateur que le souci du seul peuple juif. Pour ce qui est des autres peuples, il ne mentionne pas le moins du monde comment et par quels dieux ils sont gouvernés » (99E).

Cette critique du judaïsme est sans doute la plus radicale que Julien adresse à cette religion, dans le but non pas de rejeter le dieu du judaïsme qu'il accepte au même titre que tous les dieux auxquels croient les peuples de la terre, mais de montrer qu'il n'est qu'un dieu particulier, un dieu national, un dieu ethnarque, soumis au Dieu suprême, Zeus. Ce glissement subtil qui fait à ses yeux la force du polythéisme face au monothéisme, le premier pouvant toujours ajouter un dieu à sa série des dieux, tandis que le second se voyant toujours contraint de refuser tout autre dieu que le sien propre, cache néanmoins un autre aspect également, moins constructif : il s'agit d'intégrer le christianisme dans cette particularisation, non pas selon le principe d'une légitimité qui ferait de Dieu un dieu ethnarque (puisque'il s'agit du même dieu que celui du judaïsme), mais selon le principe d'une double apostasie à l'égard, l'une de l'hellénisme, l'autre du judaïsme. D'où cette affirmation de Julien vis-à-

vis de la tradition judaïque : « je vais me contenter de montrer que Moïse en personne, les prophètes qui ont pris la suite, et Jésus le Nazaréen ont prétendu qu'il était le dieu d'Israël seul ainsi que de la Judée, et que les juifs étaient les élus; ce qu'a également affirmé le plus fieffé charlatan et escroc qui ait jamais sévi sur terre, Paul » (100A).

Il est intéressant de remarquer ici qu'alors que Julien pratique un syncrétisme grâce au polythéisme, en intégrant tous les dieux dans son système religieux et en interprétant le christianisme selon une apostasie pour ainsi dire syncrétique, il évite de parler clairement du syncrétisme accompli par Paul entre le judaïsme et l'hellénisme, et cherche à montrer que l'universalité chrétienne ne constitue qu'une usurpation, et que le christianisme n'est qu'un judaïsme dissident. Loin d'exprimer sa mauvaise foi, cette attitude s'appuie en fait sur des passages contradictoires de Paul qui tantôt attribuent aux Juifs la qualité de peuple élu et tantôt envisagent Dieu comme étant également le Dieu des Gentils. Julien considère que l'Apôtre des Gentils modifie les dogmes sur Dieu au gré des circonstances, « tel un poulpe qui change de couleur selon les rochers » (106A-C). Il prétend, par suite aussi, qu'un tel Dieu ne saurait être universel, puisqu'il n'a agi qu'en fonction d'un seul peuple, et que c'est tardivement qu'il se manifesta bienveillant à l'égard des païens : « pendant des myriades d'années ou, si vous préférez, pendant des millénaires, il a laissé les peuples dans une ignorance la plus totale adorer les 'idoles', comme vous dites, du Levant au Couchant, des Ourses au Midi, à l'exception d'une peuplade installée depuis deux mille ans à peine dans un coin de Palestine » (106D).

Cette analyse, il la prolonge par une critique du châtement divin, selon *Genèse* 11, 4-8, qui rendit l'incommunicabilité entre les hommes et les dispersa sur la face de la terre. Mais, cette fois-ci, il ne s'agit plus seulement, à ses yeux, de comparer la Bible à la mythologie grecque (135A et B), mais de souligner l'insuffisance de la Bible qui ne discerne pas la variation des coutumes sur terre. « Sur les différences de coutumes et de lois, ni Moïse ni personne d'autre n'a donné des éclaircissements. Il y a pourtant dans les nations humaines une plus grande diversité de lois et de constitutions que de langues » qu'une Providence divine a établies en prenant soin de la diversité (138A-C). Il s'ensuit qu'un dieu ethnarque règne sur chaque nation imposant des coutumes et des lois spécifiques, et a sous ses ordres « un ange, un démon, un héros ainsi qu'une espèce particulière d'âmes subordonnées qui aident leurs supérieurs » (143A-B). Cela explique, en plus des lois « admirables » (selon les termes mêmes de Julien) de Moïse dans le *Décalogue* (152B-C), les lois établies par Minos en Crète, lois qu'il reçut de Zeus (190C), l'action aussi de Numa à Rome qui établit la plupart des règles pour les cultes (193C-D, 194B), sans oublier l'origine des sciences que les Grecs empruntèrent aux Babyloniens, aux Phéniciens et aux Égyptiens (178B). Dès lors, on comprend que « Dieu ne s'est pas exclusivement préoccupé des Hébreux, au contraire, il prend soin de toutes les nations », accordant d'ailleurs plus de faveurs aux Hellènes, aux Égyptiens et à d'autres encore. « Les Égyptiens, s'ils dénombrent soigneusement chez eux les noms

d'une foule de sages, peuvent dire qu'ils ont de nombreux successeurs d'Hermès – je parle de l'Hermès troisième qui vint en Égypte –, ensuite Chaldéens et Assyriens ont les successeurs d'Oannès et de Bélos, enfin les Hellènes ont des successeurs de Chiron par milliers. Car après lui tous les Hellènes naquirent naturellement initiateurs et théologiens, ce dont les Hébreux semblent glorifier exclusivement leurs propres traditions... » (176A-C).

Ainsi donc le syncrétisme religieux de Julien se précise et s'amplifie au fur et à mesure en vue de situer d'une façon plus crédible l'universalité de la religion hellénique. Ce syncrétisme cherche à embrasser tout l'univers connu par lui en tant qu'empereur de tous les Romains. Même s'il est vrai qu'il situe la religion hellénique au sommet de son édifice, comme héritière de toutes les traditions éminentes, notamment celles d'Égypte et de la Chaldée, terre de la théurgie, il n'envisage pas moins son polythéisme comme la rassemblement de toutes les religions connues, dirigées par divers dieux ethnarques. Face à ce syncrétisme religieux et philosophique, la religion chrétienne lui paraît comme une émanation dégradée du judaïsme.

Or, cette sorte d'exclusion du christianisme, d'un christianisme remis sur les rails de la tradition juive qu'il n'aurait jamais dû quitter, n'empêche pas Julien de se tourner insidieusement vers ce christianisme même, pour lui emprunter sa figure la plus éminente, celle même du Christ, qu'il hellénise sous la forme d'Asclépios.

#### **4. Du syncrétisme à l'emprunt**

Une fois en effet que Julien réussit à soumettre le christianisme au judaïsme et en même temps à situer le judaïsme dans l'ordre des religions nationales sans valeur d'universalité, il lui reste manifestement une dernière tâche importante : neutraliser définitivement l'originalité du christianisme, telle que celle-ci ressort du thème de la descente du fils de Dieu, et qui fit le moteur de son succès. Ce souci de récupérer le christianisme, non plus seulement dans le polythéisme, mais plus profondément dans la figure du Rédempteur, représenté par le Christ, montre que l'empereur avait conscience que les récits évangéliques avaient eu un réel impact sur les croyants et qu'il était difficile de les effacer d'un seul trait, par la seule réhabilitation de l'héllénisme philosophique et religieux. D'où cette analyse étonnante de la descente d'Asclépios, don d'Hélios et de Zeus.

« Zeus, dit-il, parmi les dieux intelligibles émanés de lui, a engendré Asclépios et, par la vie génératrice d'Hélios, l'a révélé à la terre. Asclépios, descendu des cieux sur terre, est d'abord apparu dans la région d'Épidaure sous la forme humaine et de là, en s'étendant progressivement, il leva sa main droite secourable sur toute la terre. Il est allé à Pergame, en Ionie, à Tarente ensuite, à Rome enfin. Il s'est rendu à Cos et de là à Aegés. Ensuite il est allé partout, sur terre et sur mer. Il ne se rend pas chez chacun d'entre nous et pourtant il guérit

les âmes sorties du droit chemin et les corps affaiblis » (200A-B). Et, tout en constatant que les Hébreux ne peuvent se glorifier d'un tel don, il reconnaît néanmoins au christianisme une forme de parenté avec le paganisme grâce à la figure de Jésus, mais qu'il interprète aussitôt d'une façon fort restrictive, en affirmant qu'il ne parvint « à séduire que les plus minables » d'entre les hommes; bien plus, « son nom n'est prononcé que depuis un peu plus de trois cents ans », et « tout au long de sa vie, il n'a rien fait qui soit digne d'être écouté, à moins de penser que guérir des êtres difformes et des aveugles, exorciser des gens possédés par les démons dans les villages de Bethsaïde et de Bethanie, comptent parmi les plus grands exploits » (191D et 205E).

Le texte est clair : il s'agit pour Julien d'opposer l'universalité d'Asclépios, ce dieu intelligible qui émanerait de Zeus et de Hélios (ce Logos divin), à la singularité de Jésus, cet homme venu d'un village, Nazareth, et agissant dans quelques villages voisins de la Palestine. On constatera ici comment cette disqualification géographique du christianisme, opposée à l'universalité de l'action d'Asclépios, est immédiatement complétée par une disqualification des miracles attribués à Jésus. La façon d'ailleurs dont Julien introduit la figure d'Asclépios n'est pas sans quelque signification, car, au lieu de mettre en relief cet élément en faveur de son polythéisme, il fait comme s'il allait l'oublier : « j'avais presque oublié, dit-il, le présent le plus important d'Hélios et de Zeus » (200A). C'est dire que ce don des dieux, aussi important soit-il, est, en fin de compte, peu de chose face à la splendeur du polythéisme. La descente sur terre d'un dieu n'implique qu'une divinité inférieure, même si celle-ci parcourt la terre entière. Que le christianisme, dès lors, en nous trompant, ait agi comme si Jésus, un homme parmi d'autres, était le Fils de Dieu descendu sur terre pour racheter le péché originel, – ce mythe juif plein de contradictions (comme Julien cherche à le montrer en 75A et ss.) –, et que son message ait été, non pas transmis partout par lui-même, mais par Paul, suffit à faire voir, aux yeux de Julien, la précarité de cette religion récente qui cherche, par des coups de force successifs<sup>13</sup>, à dominer toutes les autres.

En conséquence, on peut bien dire ici qu'en renversant ainsi le christianisme au moyen même des références chrétiennes, Julien nous lègue un texte paradoxal qui réussit à associer à sa pratique du syncrétisme celle des emprunts.

## 5. Conclusion

Grâce à l'empereur Julien, le polythéisme antique a ainsi trouvé pour la première fois ses assises universelles, soutenues par une approche essentiellement politique, qui vise au demeurant à assurer à l'empire romain des

---

<sup>13</sup> Je reviens à cette question dans la *Postface* à la traduction de Ch. Gérard du *Contre les Galiléens*.

fondements théologiques sous le couvert des dieux ethnarques soumis à un dieu suprême, Zeus. Ce rapport entre polythéisme et politique impériale romaine est important. Je le laisse néanmoins ici entre parenthèses, car il apporte peu d'éléments supplémentaires à mon propos. D'autant plus qu'il est soumis à une question préalable : celle de l'universalisme.

En effet, en remplaçant l'universalisme chrétien par l'universalisme païen jusque dans la figure du Christ, transfigurée en un dieu intelligible, Asclépios, cet empereur, prêtre et philosophe, laisse percevoir un message important, à savoir qu'en matière de religion ce sont les syncrétismes et les emprunts qui constituent les facteurs essentiels qui contribuent à fonder l'universalité d'une religion. En cela, Julien a sans doute deux éminents prédécesseurs : Paul et Mani. Mais son originalité réside précisément dans le fait qu'il associe cette universalité théologique à un pouvoir politique dont il est l'acteur principal.

Quant à la figure d'Asclépios, édifiée à l'image du Christ mais avec tous les correctifs nécessaires pour sauvegarder à la fois sa prétention à l'universalité et son caractère divin, elle atteste sans aucun doute la thèse d'une influence possible du christianisme sur la religion hellénique. C'est pourquoi je pense qu'un approfondissement de l'hypothèse d'une influence possible du christianisme sur la philosophie et la religion helléniques devrait commencer par éclairer l'usage qu'ont fait de cette figure les philosophes avant et après Julien. C'est là un indice qui pourrait être fécond pour éclairer davantage le mode selon lequel l'hellénisme aurait pu être influencé par le christianisme.

Lambros COULOUBARITSIS

Rue des Échevins, 16  
B - 1050 BRUXELLES