

Laval théologique et philosophique



Robert JOLY, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles (Coll. : Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres, LII), 1973 (24 X 16 cm), 250 pages

Paul-Hubert Poirier

Volume 31, numéro 3, 1975

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020499ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020499ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Poirier, P.-H. (1975). Compte rendu de [Robert JOLY, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles (Coll. : Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres, LII), 1973 (24 X 16 cm), 250 pages]. *Laval théologique et philosophique*, 31(3), 326–329.
<https://doi.org/10.7202/1020499ar>

tiennes ; il fallait surtout *opérer un tri* dans cette littérature. Le canon allait prendre forme. Les écrits qui seraient exclus du canon « étaient essentiellement ceux qui, tout en se réclamant des apôtres, présentaient une image de Jésus différente de l'image apostolique telle qu'on la trouve aujourd'hui dans l'ensemble du N.T. Ce qui veut dire qu'il fallut une norme universellement reconnue de la confession chrétienne, norme qui a été établie à partir du *kérygme* apostolique. Jugé d'après ces normes, tout point de vue sur Jésus qui ne reconnaissait pas son existence historique et le caractère réel de sa mort était exclu du canon ; de même tout point de vue qui ne reconnaissait pas qu'il était ressuscité et qu'il avait entièrement accompli le plan de salut de Dieu tel qu'il est défini dans l'A.T. En d'autres termes, tout dualisme gnostique niant soit l'existence historique, soit la « transcendance » absolue de Jésus, était exclu du christianisme. Cela ressort clairement de 1 et 2 Jean » (p. 135).

Une telle fresque historique et théologique plaît au lecteur par le caractère vivant, génétique, voire concret qui la marque si nettement. Plus qu'aux mouvements de l'histoire politique ou culturelle prise au sens large, c'est à la croissance de la foi dans l'âme des communautés primitives, dirions-nous, que l'A. s'attache constamment. Avec une finesse et une intuition remarquable, il lance des coups de sonde ici et là dans les textes des nouveaux croyants. Ses vues, pourtant personnelles, demeurent plutôt conservatrices : la substance du N.T. vient du monde hébraïque, l'on peut se fier le plus souvent au témoignage des Actes, la datation des livres du N.T. ne réserve pas de surprise au lecteur, etc.

L'A. touche à quantité de sujets, on l'aura constaté, en moins de 200 pages de texte. L'illustration de ses points de vue ou l'analyse exégétique sur laquelle il s'appuie à l'occasion demanderaient à être complétées ; le lecteur demeure sur son appétit. Mais n'est-ce pas le but d'un ouvrage d'introduction — quel que soit son type — de mettre en appétit plutôt que de rassasier ?

Paul-Émile Langevin, s.j.

Robert JOLY, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles (Coll. : Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres, LII), 1973 (24 × 16 cm), 250 pages.

En rédigeant ces « Études sur Justin et les Apologistes du deuxième siècle », études qui sont en

grande partie l'aboutissement de son enseignement à l'Université de Bruxelles, l'A. veut « suggérer fort modestement ce que peut une critique indépendante dans un domaine où, jusqu'à présent, elle a pris trop rarement la parole » (p. 7). Ce qu'est cette « critique indépendante », nous l'apprenons à la lecture de l'ouvrage. Pour notre part, notons tout de suite l'ambiguïté de ce terme. L'indépendance de cette critique, contrairement à ce qu'on pourrait penser, ne consiste pas, au premier chef, dans l'objectivité de la méthode historique. Elle vise plutôt le recul nécessaire à tout historien, *en tant que* ce recul — en histoire religieuse — serait plus facile à l'historien incroyant qu'au croyant, dont la foi constitue, selon l'A., un « obstacle épistémologique » (p. 226). Une question surgit immédiatement : l'incroyance ne peut-elle pas devenir, elle aussi, un tel obstacle. D'autant plus s'il s'agit d'une incroyance exacerbée par les prétentions d'une « foi militante et (...) ombrageuse » (cf. p. 226). Il y a là-dessous un problème de méthode historique absolument fondamental, dont Marcel Simon évoque toute l'ampleur et la difficulté : « Quelles sont les conditions idéales pour faire de l'histoire du christianisme, ou de l'Église ? Faut-il être résolument « engagé », ou au contraire totalement « dégage » ? Problème sans doute insoluble sur le plan théorique, puisqu'il faut à la fois « saisir » son objet du dedans, et, par souci d'objectivité, s'en « abstraire... » M. Simon conclut ainsi : « la sympathie et l'esprit critique sont aussi nécessaires l'un que l'autre, (...) ce sont là qualités complémentaires et c'est leur réunion qui donne à l'historien du christianisme ou des religions ses meilleures chances »¹. Autant la solution proposée est claire, autant son application est délicate : l'ouvrage de R. Joly le montre bien.

Ce qui fait l'unité de cet ouvrage, c'est, outre le fait qu'il traite des Apologistes du second siècle, la place qu'y occupe la philosophie grecque. L'A. y voit la « clé indispensable » de son interprétation des Apologistes. Philosophie grecque qu'il retrouve surtout chez Justin à qui est consacrée la majeure partie de l'ouvrage ; les autres Apologistes, d'Aristide à Tertullien, seront étudiés de façon plus globale.

¹ « Histoire des religions, histoire du christianisme, histoire de l'Église : réflexions méthodologiques », dans : *Liber Amicorum. Studies in Honour of Professor Dr. C. J. Bleeker*, Leiden, Brill, 1969, pp. 200-201.

Dans un premier chapitre qui a donné son titre à l'ensemble du livre: *Christianisme et philosophie*, l'A. analyse deux études très importantes consacrées à Justin, dues l'une à N. Hyldahl², l'autre à J. C. M. van Winden³. Toutes les deux présentent un commentaire du prologue (chap. I-IX) du *Dialogue avec Tryphon*. La première, celle de Hyldahl, propose « des vues fort nouvelles et radicales: Justin n'a pas été au sens strict un philosophe platonicien avant sa conversion; il ne connaît guère Platon par lecture directe. C'est depuis sa conversion exclusivement qu'il s'appelle philosophe et qu'il porte le manteau philosophique. Il n'y a pas du tout à ses yeux continuité entre la philosophie — et plus précisément le platonisme — et le christianisme; au contraire, le christianisme est la philosophie originelle retrouvée (...). Le christianisme de Justin est très proche de celui des *Actes* et son apologétique n'est que le moyen de faire passer ce christianisme traditionnel en milieu grec » (p. 10). La façon dont R. Joly termine ce bref résumé de l'ouvrage de Hyldahl nous indique le ton qu'il donne à son analyse: « Ni fusion, ni collusion, ni éclectisme, ni même interférences: le christianisme sortirait en somme des mains de Justin aussi vierge de toute contamination hellénique que de la bouche des apôtres » (p. 10). C'est contre cette « récupération » de Justin que s'élève l'A. Les critiques nombreuses et profondes qu'il formule à l'endroit de Hyldahl se retrouvent en partie dans l'ouvrage déjà cité de J. C. M. van Winden, lequel, toutefois, serait encore trop indulgent à l'égard du théologien danois.

Ce que R. Joly reproche à van Winden et surtout à Hyldahl, c'est, en somme, de faire « la part trop belle au christianisme », en lisant le prologue du *Dialogue* comme « un texte plus nettement chrétien et plus opposé à la philosophie grecque qu'il ne l'est en réalité » (p. 69). Face à cette tendance, l'A. en arrive à cette « conclusion d'allure paradoxale »: « alors que Justin a manifestement voulu opposer platonisme et christianisme, en fait, tout l'essentiel du *Prologue* pourrait se situer à l'intérieur du moyen platonisme » (p. 69). Ceci signifie, entre autres choses, et on peut y voir l'essentiel de ce premier chapitre, que les positions anti-platoniciennes que Justin

adopte, à l'instigation de son interlocuteur, ne sont qu'« outrances apologétiques » (p. 72), commandées par la situation de Justin au sein de l'Église de Rome: ancien philosophe, continuant à porter le manteau distinctif, il aurait voulu éviter l'étonnement et la suspicion de ses coreligionnaires en écrivant ce prologue antiphilosophique; toutefois, il se serait bien gardé de « condamner explicitement la forme de platonisme à laquelle il était attaché » (p. 72). Voulant finalement « légitimer sa conversion face au platonisme » (*ibid.*), il n'a pas réussi une véritable confrontation entre platonisme et christianisme. D'où la conclusion de l'A.: « Rien n'indique (que Justin) ait eu une conscience quelque peu vive de la vraie originalité du christianisme (...). Justin a le mérite d'avoir, sans doute le premier, tenté une confrontation entre platonisme et christianisme. Malheureusement, il s'est attardé à des différences illusoire ou marginales, en omettant les oppositions réelles. Il était trop platonicien pour pouvoir faire autre chose. Force est bien de considérer sa tentative comme un échec » (p. 74).

Avec une telle conclusion, on ne pourra reprocher à l'A. de manquer de netteté dans ses jugements. Mais, justement, quand ces jugements portent sur une réalité aussi complexe, une telle netteté n'est-elle pas gênante? La « critique indépendante » la permettrait-elle, la critique tout court s'en étonnerait... Retenons de ce chapitre que l'A. a fort bien mis en lumière un des procédés utilisés par les Apologistes, à savoir l'« outrance apologétique » (pp. 17 et 72). Ce procédé permet de donner une plus juste portée à leurs affirmations.

Le second chapitre de l'ouvrage, *Le christianisme rationnel des Apologistes*, reprend les lignes de fond tracées dans le premier, mais d'une façon plus systématique. Ici encore, l'A. veut dénoncer les a-priori théologiques de certains exégètes des Apologistes: « ce qui frappe dans la critique contemporaine, c'est que l'aspect rationnel du christianisme de Justin est singulièrement minimisé, voire purement et simplement ignoré » (p. 86). Se défendant bien d'en revenir aux jugements de Harnack et de ses prédécesseurs, il juge bon de « reprendre leur affirmation du caractère rationnel de la religion des Apologistes comme une hypothèse acceptable, comme point de départ d'une enquête plus approfondie » (p. 87). Ce caractère rationnel ressort surtout de la compréhension qu'a Justin de l'Écriture Sainte: « en matière de typologie, le vocabulaire épistémologique de Justin est uniformément rationnel » (pp. 94-95). Il en est de

² *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, Copenhague, 1966.

³ *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Tryphon Chapter One to Nine*, Leiden, Brill, 1971.

même pour la « connaissance de grâce » (p. 112 : « la raison et la grâce ne sont nullement en équilibre harmonieux chez Justin : la raison occupe la première place ; la grâce, au contraire, est un thème traditionnel que Justin ne pouvait qu'accueillir, mais qu'il laisse en marge, qu'il évoque rarement, qu'il n'élabore nullement ») et pour la notion de foi (p. 117 : « la foi, selon Justin, n'est pas un savoir spécifique et transcendant ; c'est une confiance rationnellement justifiée, un « fürwahrhalten » rationnel »). De là une conception du christianisme dont le cœur n'est pas « le Christ souffrant et ressuscitant », mais plutôt « le Christ didascalé » (p. 125). Voilà les traits majeurs du « rationalisme des Apologistes » (p. 153) que l'A. croit devoir lire dans leurs écrits. Il explique ce rationalisme par l'influence d'un moyen platonisme qui « n'a rien de mystique » (p. 153).

Bien des remarques de Joly sur la place de la raison chez les Apologistes, appuyées sur une minutieuse étude de textes, s'imposent : il n'est que de lire ces écrivains pour constater tout ce qui nous sépare du Nouveau Testament et, parmi les Pères apostoliques, d'un Ignace d'Antioche, par exemple. Toutefois, on n'est pas sans relever dans l'exposé du professeur bruxellois quelques « outrances » quasi-apologétiques. Ceci est surtout sensible lorsqu'il oppose connaissance de foi et connaissance rationnelle : parler de « preuve », de « foi raisonnable », de « démonstration contraignante » en matière de vérité chrétienne, ne revient pas nécessairement à éliminer toute connaissance par la révélation. Sur ce point comme sur bien d'autres, l'A. eût gagné à être moins catégorique dans ses affirmations.

Le chapitre troisième est le seul dont, au dire de l'auteur, la philosophie soit absente. Personne ne contestera la pertinence des corrections que l'A. apporte au « portrait traditionnel de Justin tel que l'ont parachevé les critiques du XX^e siècle » (p. 155), ce portrait d'un Justin « doux », conciliant, tolérant : « il serait vain de voir en lui une préfiguration du catholique progressiste d'aujourd'hui : Justin, quoi qu'on en ait, n'est pas Vatican II et l'histoire garde son épaisseur » (p. 156). Quelques remarques — l'une sur la tolérance, vertu « assez récente dans le catholicisme officiel » (p. 160), l'autre sur l'enfer qui « n'est plus très à la mode dans la théologie d'aujourd'hui » (p. 164 : « Je n'aurais certes pas l'idée de m'en plaindre », commente l'A.), illustrent une facette de la « critique indépendante » dont on se réclame. L'étude sur la « contemplation des supplices infernaux », placée en appendice de ce chapitre, donne

un aperçu intéressant d'un thème qui mériterait d'être travaillé en profondeur.

Le chapitre quatrième, intitulé : *À propos de la morale des Apologistes*, relance le débat sur la spécificité de la morale chrétienne. L'A. reprend d'abord, en les appliquant aux Apologistes, les conclusions de son étude sur le vocabulaire chrétien de l'amour (Bruxelles, 1968) : « le terme ἀγάπη ne devait pas être ressenti par nos Apologistes comme véhiculant une notion plus riche et plus spécifiquement chrétienne de l'amour » (p. 185). Il aborde ensuite une question plus large : quelle était, aux yeux des Apologistes, l'originalité de la morale chrétienne ? Tout en déplorant la carence d'études sérieuses sur le sujet, l'A. ne craint pas de conclure avec une assurance toute péremptoire que « les premiers chrétiens qui aient réfléchi à ce problème n'ont pas eu le sentiment que Jésus apportait une morale nouvelle ni par rapport à la loi juive, ni par rapport au christianisme » (p. 192). Les trois caractéristiques de la morale des Apologistes qui sont dégagées par la suite emporteront plus facilement l'adhésion : morale du libre arbitre (p. 193), nouveau légalisme (p. 195), morale de rétribution (p. 196).

Le dernier chapitre de l'ouvrage, consacré à l'*Épître à Diognète V-VI* est, en fait, une critique de l'interprétation qu'a donné de ce texte H.-I. Marrou, dans son édition (*Sources chrétiennes* 33 bis). Le commentaire de M. Marrou et la critique de R. Joly visent surtout le fameux aphorisme du chap. VI, 1 : « Ce que l'âme est dans le corps, les Chrétiens le sont dans le monde ». M. Marrou qui développe longuement les implications de cette métaphore, y voit l'un des traits les plus originaux de l'épître *À Diognète*. Avec un ton polémique accusé, l'A. propose en contre-partie une hypothèse d'un intérêt certain : le motif de l'*À Diognète* VI, 1 serait « une transposition chrétienne de ce que le paganisme a pu dire du philosophe » et dans son rôle dans la cité (p. 211). L'A. appuie son hypothèse sur des textes, entre autres, de Maxime de Tyr ; il y aurait sûrement profit à élargir la base de l'enquête.

L'ouvrage de Robert Joly présente indiscutablement des vues très justes sur les Apologistes et, sur plus d'un point, ses conclusions s'imposent. Cependant, le ton batailleur et volontiers « apologétique » de ces études est pour le moins surprenant. Citons à titre d'illustration, quelques lignes de la « considération philosophique » qui termine l'ouvrage : « J'ai l'impression », écrit-il, « que, sur le point qui nous occupe, la foi a égaré plus loin qu'on n'aurait voulu un de nos plus éminents historiens (il s'agit ici de M. Marrou et du

commentaire incriminé) (...). Il faut bien constater que le croyant, même le mieux armé techniquement, admet facilement, beaucoup trop facilement, ce qui va dans le sens de sa foi (...). La foi est une motivation valorisante qui endort très vite l'esprit critique; c'est, comme dirait si bien Gaston Bachelard, un obstacle épistémologique... Le croyant aurait tort de se formaliser de cette affirmation: lui qui proclame si facilement sa vérité, plus ou moins explicitement, dans des ouvrages par ailleurs d'érudition, il doit admettre que l'incroyant — et c'est si rare dans le domaine patristique — puisse dire, lui aussi, la sienne » (p. 226). Et d'ajouter: « Hélas! l'expression de la foi, si fréquente dans ce domaine notamment, gêne beaucoup moins, semble-t-il, qu'une attitude nettement indépendante, vite taxée de mauvais goût » (*ibid.*).

Par-delà cette conclusion passionnée, retenons de la lecture de ce livre quelques remarques d'ordre méthodologique: 1) la nécessité, dans une question aussi complexe que celle des relations du christianisme et de la philosophie à la période patristique, de se prémunir contre toute simplification hâtive ou préjugée; 2) la volonté de ne pas « aller plus loin qu'il n'est légitime à l'historien » et de « tenir compte de la pensée et du vocabulaire constant des Pères » (p. 120). Malgré ces points très positifs, il reste que, à notre goût, l'A. est, en général, un peu trop porté à donner fait et raison à la culture hellénique contre le christianisme. La solide formation et la vaste érudition historique de l'A. réussissent difficilement à contre-balancer le parti-pris qu'il met à démontrer ses thèses. Quoi qu'il en soit du succès de son entreprise, il aura donné une preuve que « l'exercice de l'esprit critique (ce « déplacement hors du moi », dirait M. Marrou⁴) est toujours et pour tout le monde une ascèse difficile » (p. 226).

Paul-Hubert POIRIER

Josef FUCHS, *Existe-t-il une « morale chrétienne » ?*
Collection « Recherches et Synthèses », section de morale, IX, Gembloux, Éditions J. Duculot, 1973 (16 × 24 cm), 148 pages.

Les chapitres de ce livre de Josef Fuchs, professeur bien connu à l'université Grégorienne de Rome, furent d'abord écrits indépendamment l'un

de l'autre, et en des circonstances diverses, ce qui explique le lien plutôt ténu qui les unit entre eux. L'A. les présente cependant sous un même titre et affirme qu'ils ne traitent au fond que d'un seul thème qu'on peut résumer, selon lui, de la manière suivante: qu'est-ce que la moralité chrétienne et par conséquent une théologie morale chrétienne?

Les six chapitres de cet ouvrage s'intitulent comme suit: 1) Existe-t-il une morale spécifiquement chrétienne? 2) Pour une théologie du progrès humain, 3) Le caractère absolu des normes morales de l'action, 4) Théologie morale et dogmatique, 5) Liberté fondamentale et morale, 6) Vie théologique et théologie morale.

La plupart de ces chapitres ne présentent rien de très original. Ainsi, en réponse à la question qui forme le titre de l'ouvrage, l'A. mentionne les diverses opinions et adopte la position suivante: « L'élément proprement et spécifiquement chrétien de la morale chrétienne n'est pas à chercher d'abord dans la particularité des valeurs, vertus et normes catégoriales des différents domaines de la vie. Il est bien plus dans la résolution chrétienne fondamentale du croyant, d'accepter et de répondre à l'amour de Dieu dans le Christ, comme croyant et aimant à l'imitation du Christ et d'assumer la responsabilité de la vie dans ce monde, donc comme quelqu'un qui, dans la foi et le sacrement, est mort et ressuscité avec le Christ et est ainsi devenu une nouvelle création » (p. 12).

Le chapitre le plus original et le plus intéressant est le troisième, qui porte sur « le caractère absolu des normes morales »: il pose cependant plus de questions qu'il n'en résout effectivement. L'A. considère successivement les normes de l'Écriture, les normes de la communauté ecclésiastique et la loi morale naturelle. Dans un cas comme dans l'autre, il s'interroge sur le sens du caractère « absolu » de ces normes, pour en conclure qu'elles sont dites « absolues » dans le sens « d'objectives », mais pas nécessairement dans le sens « d'universelles ». Le caractère « absolu » de ces normes exprime d'abord et avant tout ce que l'A. appelle « le refus de l'arbitraire », mais « une norme d'action formulée d'une manière strictement universelle contient implicitement des conditions et des restrictions qui, comme telles, en limitent l'universalité... » (p. 63). « L'Église est humaine et le reste, malgré l'assistance de l'Esprit. Elle ne parvient à élaborer des normes morales d'action que par un long processus de compréhension et de recherche des valeurs. Mais ce travail accompli dans la communauté de l'Église n'est pas seulement l'œuvre de la hiérarchie qui, en fin de compte, donne sans doute

⁴ *De la connaissance historique*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 90.