

Histoire de la philosophie

19 Le néoplatonisme et les Pères de l'Église

Par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

Bien, revenons-en à Plotin et au néoplatonisme. J'espère que ce résumé, ce schéma, vous rafraîchit la mémoire sur ce dont nous parlions la dernière fois. À savoir : Plotin, en tant que néoplatonicien, s'intéresse, comme Platon, à la distinction entre deux mondes, l'un éternel et l'autre temporel.

Mais, sous l'influence du moyen platonisme des deux premiers siècles, il développe une triple distinction au sein du royaume éternel, une hiérarchie, si l'on veut, de sorte que l'intelligence, ou nous (notez l'exagération du terme), est une émanation, un rayonnement de l'esprit divin, une émanation de l'Un, du Bien, et que l'âme du monde qui anime et ordonne l'ordre naturel, le monde naturel, est une autre émanation du nous. Ainsi, ce qui informe, en quelque sorte, le nous, ce qui l'informe, c'est l'unité et la bonté, qui sont la nature de l'Un, du Bien. Cependant, le nous n'est pas absolument indifférenciable dans son unité, car il contient toutes les formes, chacune étant le principe d'unité et de bonté pour une espèce ou un type de chose particulier.

Ainsi, ce que le nous apporte dans les formes, c'est l'unité et le bien pour chaque espèce ou chose. Et c'est l'âme du monde, comme le suggère le démiurge de Platon, qui est l'agent actif de l'organisation et de l'animation du monde. Or, lorsqu'il aborde le monde temporel, le tableau se complexifie.

Pour commencer, le nous est aussi appelé logos, et donc, plus précisément, il s'agit du logoi spermatikoi, terme stoïcien désignant le logos séminale, les formes, leur conférant notamment l'ordre et la gouvernance de l'existence corporelle. Et il conçoit l'âme humaine de deux manières, à l'instar de Platon. Dans sa préexistence, l'âme, dans sa demeure au sein de l'âme du monde, l'âme individuelle dans cet état éternel, est libre de toute implication corporelle, de tout désir corporel, de toute préoccupation corporelle, et participe pleinement à l'intelligence, le nous éternel.

En revanche, l'âme incarnée se sent constamment menacée, en proie à l'insécurité, du fait de son existence corporelle. Cette insécurité se manifeste par une attention excessive portée aux besoins et aux préoccupations corporelles. Si notre existence corporelle est menacée, si elle est soumise à des aléas physiques, alors nous avons tendance à focaliser notre attention sur ces aspects matériels.

Et c'est cette attention excessive portée aux choses terrestres qui provoque ce qu'il appelle la chute de l'âme dans le monde corporel. Son amour se mue en un amour inférieur, en appétit, en désir. C'est là que naît le mal moral.

La vie perd son unité et sa bonté. Or, ces deux manières de concevoir l'âme, l'âme individuelle, dont il parle parfois comme de l'âme supérieure et de l'âme inférieure, comme s'il ne s'agissait pas seulement d'un amour supérieur, perdu au profit d'un amour inférieur (comme chez Platon), mais comme s'il affirmait qu'il existe, en quelque sorte, deux aspects à l'âme. L'âme a ses pieds, dans la mesure où les âmes ont des pieds, dans deux mondes, voyez-vous.

Ainsi, d'une part, l'âme est attirée par ce qui est en haut, et d'autre part, par ce qui est en bas. C'est de cette tension, et plus particulièrement de cette attirance pour ce qui est en bas, que réside la chute de l'âme .

Vous commencez donc à comprendre comment il compte aborder le problème du mal. Comment va-t-il s'y prendre ? Tout d'abord, toute la hiérarchie des choses, en vertu des degrés de bonté à chaque niveau, toute la hiérarchie des choses émanant de l'Un est bonne.

Rien de fondamentalement mauvais n'émane de l'Un. On ne peut affirmer que la matière soit mauvaise en soi, mais le mal est une question de degré. Il est relatif à la position dans la hiérarchie.

Les engagements corporels sont donc, en ce sens, moins bons que les engagements célestes. Il distingue par conséquent deux sortes de mal. Il existe un mal premier qui survient simplement dans le processus d'émanation.

Le mal premier, en ce sens qu'un certain niveau d'être est moins bon qu'un niveau d'être supérieur. Et du point de vue de ce niveau d'être supérieur, être moins bon est, bien sûr, mauvais. On peut multiplier les exemples.

Il n'y a rien de moralement répréhensible à ce qu'une pomme tombe de l'arbre et pourrisse. Mais une pomme pourrie est une pomme perdue, une pomme qui perd sa saveur, son intégrité.

En somme, ce qu'il nomme le mal premier s'apparente à ce que nous appellerions le mal naturel. Mais c'est précisément dans cette aspiration à un état inférieur, cette perte de forme, que l'âme humaine acquiert un mal secondaire. En affirmant son indépendance, en reportant son affection sur les choses terrestres, en suivant ses appétits plutôt que la raison, en adoptant un comportement irrationnel.

Voilà le mal secondaire. C'est le mal moral. Et il y a donc la distinction entre le mal naturel, le mal inhérent aux contingences de l'existence physique, et le mal moral résultant d'un mauvais placement de l'affection.

Cette distinction classique est reprise, par exemple, par Augustin, et nous verrons comment il la développe au fil du temps. Or, si le mal est lié à la descente, à la chute,

de son état originel – percevez-vous le platonisme dans cette interprétation de Milton ? Du premier état ? Du niveau donné dans la hiérarchie de l'être ? Si le mal consiste donc à tomber en dessous de sa place, quel est alors le bien que nous devrions rechercher ? Qu'est-ce que la vie bonne ? Et la vie bonne est, bien sûr, ce retour à l'unité.

Retour à l'Unique. Ascension vers le Bien. Si la chute est mauvaise, l'ascension vers le Bien est bonne.

Ce retour. Et Plotin le représente en termes mystiques. Ainsi se développe un chemin mystique, un chemin qui permet de renouer avec ce dont nous sommes tombés.

Et le chemin mystique, vous le voyez, consiste à remonter l'échelle. Avant tout, à contempler la nature pour y percevoir l'ordre, l'unité, le bien. Ce qui, dans la plus pure tradition platonicienne, conduit à la contemplation de la forme au sein de son âme.

Se tourner vers l'intérieur pour contempler les formes de son âme. Inné. Ce qui conduit, en troisième lieu, à la contemplation du nous.

L'intelligence cosmique elle-même. La forme de toutes les formes. Ce qui conduit, finalement, à une réunion extatique avec l'Un.

Maintenant, un petit commentaire. Je les ai classés par ordre croissant, évidemment, puisqu'il s'agit de l'ascension. Le retour.

Mais la contemplation de la nature n'a pas pour but la jouissance de qualités sensorielles particulières. Vous comprenez ? Elle vise plutôt à percevoir les signes d'ordre et d'unité qui y sont présents. La contemplation des formes, l'étape suivante, semble très platonicienne.

L'unité des formes dans le nous, la forme de toute forme, la contemplation du nous, du logos, menant à une réunion extatique avec soi-même. Le mot extatique, littéralement, ec-sta-o. Sortir de soi-même.

Vous voyez ? Car si c'est notre individualité incarnée, voire individualisée en une âme particulière pour s'incarner elle-même, si c'est notre individualité qui nous a éloignés de l'Un, alors le retour à l'Un implique nécessairement la perte de toute conscience individuelle de soi. Ainsi, cette culmination extatique signifie que le sentiment d'unité avec l'Un est dépourvu de toute conscience individuelle de soi. Il ne s'agit plus de dire : « Me voici, contemplant l'Un. »

Le « je » a disparu. La conscience du « je » s'est fondue dans la conscience de l'Être universel, dont le « je » n'est plus une simple émanation. Il se tourne donc vers la source de l'être.

Les analogies utilisées sont celles de l'eau jaillissant d'une source et, dans le processus cyclique de l'évaporation, retournant à sa source d'origine où elle est indissociable du reste. Ou encore, celles de la lumière, connectée à sa source d'où elle provient et jamais déconnectée. Elle est ainsi en quelque sorte attirée vers cette source .

C'est l'impression que l'on a lorsqu'une lumière lointaine s'éteint, un faisceau lumineux, comme s'il était soudainement ramené vers nous. Oui, je suppose que vous pensez aux uniformités, aux prévisibilités. Mettez ces deux notions en parallèle.

Selon Platon, quelle est la contribution de notre perception du monde naturel à notre compréhension des formes ? Le chemin n'est pas direct. Les détails étant si variables et la perception si relative, la contemplation des détails ne peut guère faire plus que stimuler l'esprit et l'inciter à se souvenir.

Et c'est essentiellement ce qui se passe ici. Oui. Essentiellement, c'est ce qui se passe ici.

Ce schéma général du chemin mystique se retrouve fréquemment chez les mystiques médiévaux. On en trouve des échos chez Augustin, et de façon beaucoup plus marquée chez les auteurs postérieurs.

Parfois quatre étapes, parfois cinq. Selon les disciplines rencontrées sur le chemin. Vous voyez.

Parfois avec une plus grande attention portée à la nature, parfois avec moins. La caractéristique de l'influence néoplatonicienne dans la mystique judéo-chrétienne du Moyen Âge réside dans cette réunion extatique qui culmine. On trouve, par exemple, une figure comme Catherine de Gênes qui déclare à un endroit : « Mon moi n'est plus moi. »

Je fusionne avec Dieu. Je deviens Dieu. Vous savez, avec la distinction plus marquée que nous avons établie au XXe siècle entre théisme et panthéisme, vous dites : « C'est une panthéiste ! » Eh bien, elle utilise assurément un langage panthéiste.

Vous voyez. Mais je crois que le problème est que, sans ces distinctions théologiques aussi clairement établies hier qu'aujourd'hui, on se retrouve avec une interprétation de la piété chrétienne en termes néoplatoniciens. La piété chrétienne est bel et bien interprétée en termes néoplatoniciens.

La jouissance contemplative de Dieu est telle qu'on ne pense plus à soi-même. Voyez-vous ? Et c'est pourquoi on retrouve ce langage panthéiste.

Voilà donc l'image que nous avons du néoplatonisme. Si vous jetez un coup d'œil à l'anthologie, permettez-moi de vous signaler quelques passages que vous pouvez approfondir. Page 6, vers 497.

Le premier segment du chapitre 497 établit la distinction entre l'un, l'intellect et l'âme du monde. On peut donc le déduire assez facilement. C'est très simple.

On trouve une note sur la descente de l'âme au début du chapitre 498. Le chapitre 498, dans sa nouvelle section 6, aborde la notion d'Un et la manière de l'adapter à la conception intellectuelle, notamment le problème de devoir parler de Dieu comme étant à la fois bon et au-delà du bien, au sens attributif du terme. Le chemin mystique se révèle finalement au chapitre 499 et suivants, dans la section 11.

Remarquez la dernière colonne, celle du verset 500, et le langage qui y est employé : la nature de l'âme ne dépassera jamais le néant absolu, mais en descendant, elle tombera dans le mal, sans toutefois atteindre le néant parfait. En revanche, en courant dans la direction opposée, elle n'atteindra pas une autre chose, mais elle-même. Ainsi, n'étant pas dans une autre chose, elle n'est pas pour autant dans le néant, mais est en elle-même.

Être en soi seul, et non dans l'être, c'est être en Dieu. Car Dieu n'est pas l'essence, mais au-delà de l'essence. C'est pourquoi l'âme s'associe à lui.

Celui qui se perçoit comme uni à Dieu portera lui-même sa ressemblance. S'il passe de l'image de lui-même à l'archétype, il atteindra le terme de sa progression. S'il perd la vision de Dieu, s'il ravive la vertu qui est en lui et se perçoit parfaitement orné, il sera de nouveau élevé par la vertu et progressera vers l'intellect et la sagesse, puis vers le principe de toutes choses, l'Un.

Telle est donc la vie des dieux et des hommes divins et heureux : une libération de toutes les préoccupations terrestres, une vie dépourvue de plaisirs humains, une fuite de la solitude vers la solitude. C'est très caractéristique du langage de Plotin. Vraiment caractéristique.

Des questions, des commentaires ? On retrouvera ce thème chez d'autres auteurs, mais il marque la transition entre Platon et le néoplatonisme, courant dominant au Moyen Âge. D'accord ? Il est assez facile d'en saisir les grandes lignes. La difficulté réside dans la lecture de Plotin, à cause de ses nombreuses répétitions.

Vous vous souvenez, j'ai dit qu'il y avait six Ennéades, chacune composée de neuf essais ? Vous avez donc 54 essais, sans aucune logique apparente dans leur ordre. C'est un sacré défi. Bon.

Je vais donc passer à autre chose que Plotin. Et en passant de Plotin, j'aborde les débuts de la pensée chrétienne chez les Pères de l'Église. D'accord ? Donc, les Pères de l'Église et la philosophie grecque.

Voilà le sujet. L'interaction entre le christianisme et la philosophie grecque était inévitable à mesure que le christianisme se répandait dans le monde grec et que l'Évangile commençait à toucher certains intellectuels. Le gnosticisme, que j'ai évoqué précédemment lors de notre introduction au moyen platonisme, s'est avéré particulièrement problématique pour le christianisme primitif.

Le gnosticisme, avec son dualisme du bien et du mal, de la matière et de l'esprit, et de ces deux sources, présente deux chaînes d'émanation parallèles. Dans une forme de gnosticisme, représentée par Marcion et devenue le marcionisme comme hérésie chrétienne, Marcion, par exemple, identifiait cette dualité au Dieu de l'Ancien Testament, distinct du Dieu du Nouveau Testament. Ainsi, le Dieu du Nouveau Testament est bon, mais totalement inconnu jusqu'à sa révélation en Christ.

Le Dieu de l'Ancien Testament, créateur du monde matériel, est forcément mauvais de par sa création. Ainsi, la dualité du bien et du mal s'accompagne d'une dualité âme-corps. Soit l'esprit, soit l'âme, est bon.

Le corps, source du mal. Pour les gnostiques en général, la question était de savoir comment connaître le Dieu dont nous devons rechercher la bonté. Le Dieu dont la bonté peut nous sauver de l'emprise de ce monde matériel.

La réponse à cette question était généralement double. Premièrement, pratiquer l'ascétisme, c'est-à-dire renoncer aux désirs corporels.

Pratiquez l'ascétisme. Ensuite, vous devez être initié à une connaissance secrète, qu'il faut accepter par la foi. Une gnose secrète, accessible aux initiés.

Cette lumière qui, soi-disant, emplit l'âme d'une conscience du bien. Or, on retrouve des échos de ce gnosticisme dans le Nouveau Testament, notamment dans la première épître de Jean, où il évoque ceux qui nient l'incarnation du Christ. Il fait alors référence à une forme de docétisme gnostique.

L'idée que le corps du Christ n'était qu'une apparence. Le verbe « doceo », qui signifie simplement paraître ou sembler. L'incarnation n'était donc pas une incarnation réelle, mais seulement apparente.

Ils niaient que le Christ soit venu en chair et en os. Leur argument était le suivant : si Dieu est bon et la matière mauvaise, un Dieu bon ne pourrait pas revêtir un corps matériel. Il ne s'agirait donc que d'une apparence.

Ou encore, dans l'épître aux Colossiens, Paul oppose la philosophie qui se fonde sur les rudiments de ce monde à celle qui est conforme à celle du Christ. Il parle du christianisme comme philosophie, comme amour de la sagesse, au sens propre. Vous vous souvenez du passage de Colossiens 2 :8, traduit dans la version King James : « Gardez-vous de la philosophie et des vaines tromperies », un passage qui a été repris et utilisé, mal traduit et sorti de son contexte.

Ce que cela signifie réellement, c'est : « Méfiez-vous de cette philosophie, de cette vaine tromperie, qui se conforme à la tradition des hommes plutôt qu'à la philosophie du Christ. » Il s'agit d'opposer deux visions du monde. Le problème au sein de l'Église de Colosses, souvent appelée l'hérésie colossienne, était une sorte de proto-gnosticisme, voire de pré-gnosticisme, avec une voie mystique incluant le culte des anges comme êtres intermédiaires, ce qui accentuait la dimension mystique de cette voie.

L'ascétisme, le renoncement au corps, etc., le refus de manger, de toucher, de manipuler quoi que ce soit. Paul rejette ce genre de choses. C'est dans ce contexte qu'il parle du Christ comme du créateur, par qui, pour qui, à travers qui, ou de nos biens.

Il s'agit à nouveau de la doctrine du Logos, à ceci près qu'il n'emploie pas le terme « Logos », contrairement à Jean. Le concept reste néanmoins le même. Ainsi, dans le Nouveau Testament, on observe les prémices d'une interaction avec le gnosticisme, qui mêlait idées orientales et grecques, et qui marque le début d'un dialogue avec la philosophie grecque.

Cette interaction avec le gnosticisme se poursuit chez les Pères de l'Église. Ainsi, si l'on se tourne vers Tertullien – et il faut clarifier les choses –, ce Père de l'Église nord-africain critique vivement les tentatives de platonisme ou d'aristotélisme chrétiens, précisément à cause de l'influence qu'il perçoit sur la théologie chrétienne. C'est Tertullien qui s'écrie : « Quel rapport entre Jérusalem et Athènes ? » Maudit Aristote, qui lui a enseigné ce vain art de la dialectique, de l'orgueil et du mépris ! C'est Tertullien qui déclare : « Je crois à l'absurde. »

« Credo quia absurdum est. » Pourtant, si l'on examine le contexte de cette affirmation, tirée de son ouvrage *De Corne Christi* (Le Corps du Christ), qui traite de l'Incarnation, on constate qu'il dit simplement : « Les gnostiques affirment que l'idée d'une incarnation divine est absurde. » Eh bien, je suppose que je crois donc à ce qui est absurde.

Il poursuit en affirmant que ce n'est finalement pas absurde, car leurs prémisses sont erronées. La matière n'est pas mauvaise ; la matière est bonne. Tel est son argument.

Maintenant, il réagit ainsi car il a adopté les idées philosophiques stoïciennes. Voyez-vous, les stoïciens étaient matérialistes. Ils ne considéraient pas la matière comme mauvaise.

Ils considéraient la matière comme bonne en raison de leur théorie du double aspect. D'un côté, le matériel, l'élémentaire, le ardent. De l'autre côté, le logos.

Si la matière possède en elle-même un ordre logosique, si le monde matériel possède un ordre logosique, alors la matière, en vertu de cet ordre logosique, n'est ni mauvaise, ni désordonnée, ni chaotique, mais bonne. En conséquence, Tertullien soutient que la bonté du monde matériel découle du logos qui l'ordonne. Parmi les Pères de l'Église, Tertullien est, à mon avis, celui qui va le plus loin dans la réflexion stoïcienne, en reprenant une grande partie de sa métaphysique.

Les autres ont tendance à être beaucoup plus favorables à Platon et au platonisme. Ainsi, Justin Martyr lui-même était un philosophe platonicien avant de se convertir au christianisme.

Platoniste converti, né en 110 après J.-C., il rejette la conception stoïcienne et matérialiste de l'âme. Logos.

Il rejette cette idée. Car l'ordre du logos est possible sans logos matériel. Il préfère la conception platonicienne d'un Dieu transcendant qui, par le logos divin, c'est-à-dire en vertu du logos diffusant les formes, a créé et ordonné le monde directement.

Et l'âme humaine, comme Dieu, est immatérielle. Elle n'est pas une chose matérielle. Il développe cette idée dans un discours aux Grecs.

Justin Martyr explore cette idée, ou plutôt cette question : comment se fait-il que certains Grecs, comme Platon, aient semblé si proches de la vérité ? Il envisage deux possibilités. La première, plus spéculative, est que Platon ait forcément lu, d'une manière ou d'une autre, les livres de Moïse. Bien sûr, il s'agit là d'une hypothèse purement ad hoc.

Il n'y a aucune preuve à ce sujet. C'est un vœu pieux. Mais l'autre possibilité est qu'eux aussi aient été éclairés par le logos divin, qui illumine tout ce qui vient au monde.

Vous souvenez-vous du chapitre 1 de l'Évangile selon Jean ? Le Logos y est décrit comme la lumière qui éclaire tous ceux qui viennent au monde. On retrouve une idée très similaire chez Clément d'Alexandrie.

L'appellation « Alexandrie » est importante car il y a eu un Clément de Rome. Clément d'Alexandrie est né en 150 après J.-C. et mort, je crois, vers 220. Il était très au fait du moyen platonisme et l'appréciait beaucoup.

Probablement en raison de l'influence du philosophe juif alexandrin Philon d'Alexandrie. Philon acceptait une théorie des émanations, comme dans le moyen platonisme.

Il acceptait l'idée que dans toute la chaîne des émanations, il existe toutes sortes d'êtres intermédiaires entre l'Unique et tous les autres. Toutes sortes d'êtres intermédiaires. Parmi ces êtres intermédiaires, il y a le plus élevé, qui est le Logos, qu'il appelait, à l'instar des médioplatoniciens, Deuterostheos.

C'est un Juif, notez-le. Deuterostheos. Et puis les formes, un logoi spermatikoi ordonnant le monde naturel.

Ce Dieu unique, créateur du monde, nous a légué la philosophie grecque et la loi mosaïque. Nous pouvons parler de ce Dieu unique en termes platoniciens. Nous pouvons parler de ce Dieu unique dans le langage de la foi juive.

Le créateur de tout. Et Philon ne conçoit pas le Logos comme un être conscient distinct de l'Un, mais comme une émanation, au sens strict platonicien, une émanation de l'Être divin, un rayonnement, une manifestation de l'Être divin. Il crée ainsi une version juive du néoplatonisme, assimilant la conception platonicienne aux conceptions juives.

Pour ce faire, il dut adopter une interprétation allégorique des Écritures afin de pouvoir affirmer que certains passages bibliques sont des allégories des idées de Platon. Ainsi, par exemple, lorsqu'Adam et Ève furent chassés du jardin et revêtus de peaux, cela symbolisait l'expulsion de leurs âmes préexistantes et leur incarnation dans des corps, à l'image de la prison qu'est Platon. Les peaux représentent leurs corps, symboles de ces âmes préexistantes tombant dans le monde corporel.

Donc, interprétation allégorique. Clément semble avoir été influencé par Philon dans son recours aux ressources néoplatoniciennes, cherchant à mettre la philosophie grecque au service de la défense de l'Évangile contre le gnosticisme. Contre le gnosticisme, vous comprenez.

En conséquence, il chercha à comprendre les idées grecques et à les appliquer. Ce à quoi il s'opposait particulièrement dans le gnosticisme, c'était l'idée que le salut s'obtient par l'acquisition de la gnose, la connaissance. Le salut ne vient pas de la connaissance, insistait-il, mais de la foi.

La seconde est l'idée que l'âme humaine est une émanation de Dieu. Non, nous ne sommes pas des parties de Dieu. L'âme n'est pas une émanation.

Troisièmement, il s'oppose à toute forme de matérialisme ou de déterminisme, comme celui qu'il trouvait chez les stoïciens. C'est pourquoi il s'est tourné vers Platon. Il en va de même pour un quatrième Père de l'Église, également d'Alexandrie : Origène.

Origène, quant à lui, s'efforce beaucoup plus explicitement d'unir les concepts métaphysiques grecs à la croyance et à la doctrine chrétiennes. Ce qu'Origène souligne, c'est que Dieu est un.

Vous vous souvenez sans doute du Shema de l'Ancien Testament : « Écoute, Israël, l'Éternel, notre Dieu, est un. » Origène reprend ce passage et le développe dans une perspective néoplatonicienne.

Dieu est l'Unique. Au-delà de toute raison, au-delà de toute pensée, au-delà de toute définition et de toute différenciation. Vous saisissez cette idée néoplatonicienne ? Vous voyez ? Ceci se passe avant le néoplatonisme.

C'est là l'influence du moyen platonisme. La création est une création nécessaire. Non pas un acte libre de Dieu, mais une expression nécessaire de son être.

Il la conçoit comme une création éternelle, dépendante de l'Être divin. La matière de cet ordre mondial est la même que celle utilisée dans toute une succession d'ordres mondiaux créés par Dieu. Mais le Logos assure la médiation entre Dieu, l'Un, et la création.

Voici la différence entre Philon et Origène : le Logos est un être divin personnel. Le Logos est celui qui s'est incarné en Christ.

Il reprend le passage de Jean, chapitre 1 : « La Parole s'est faite chair » . Il emploie parfois le langage des émanations , comme si le Logos était une émanation d'un être personnel, une autre émanation précédant le Saint-Esprit.

Ainsi, Origène d'Alexandrie évoque la Trinité médioplatonicienne, ou plus tard la Trinité néoplatonicienne, en la reliant à la Trinité chrétienne. Selon lui, c'est le Saint-Esprit qui a créé les âmes humaines immatérielles, lesquelles aspirent à se réunir à Celui dont elles sont issues. Voilà l'image qui se dégage de cette conception, et nous la retrouverons plus amplement chez Augustin.

Vous seriez peut-être intéressé par ce que disent réellement ces personnes . Alors, quelques citations. Prenons Justin Martyr, par exemple.

Il affirme : « De tous points de vue, il est clair que c'est uniquement auprès des prophètes, qui nous enseignent par inspiration divine, qu'il est possible d'apprendre quoi que ce soit sur Dieu et la vraie religion. » Ces propos sont tenus dans son discours aux Grecs. Pourtant, il cite simultanément Homère, Pythagore et Platon.

Après leur séjour en Égypte, où ils s'étaient appropriés l'histoire de Moïse, ils publièrent des doctrines concernant les dieux, en totale contradiction avec celles qu'ils avaient auparavant propagées. Ils n'avaient accès à la connaissance de Dieu que par les prophètes, et notamment à Moïse. Lorsque Socrate s'efforça, par la raison, de révéler ces choses et de délivrer les hommes des démons, ces derniers, par l'intermédiaire d'hommes se réjouissant du mal, contribuèrent à sa mort, le faisant passer pour un athée et un profane sous prétexte qu'il introduisait de nouvelles divinités.

Et dans notre cas, puisqu'il écrit en tant que chrétien, ils manifestent une activité similaire, car non seulement chez les Grecs la raison a prévalu pour condamner ces choses par la voix de Socrate, mais aussi chez les barbares, où elles ont été condamnées par le Logos lui-même, qui a pris forme, est devenu homme et a été appelé Jésus-Christ. Identifier le Logos au Christ. On nous a enseigné que le Christ est le premier-né de Dieu.

Nous avons déclaré qu'il est le Logos auquel participent toutes les races humaines. Remarquez le terme « participants », « participation ». Participants.

Et ceux qui vivent raisonnablement, selon l'expression grecque, vivent selon le Logos. Ceux qui vivent raisonnablement sont chrétiens, même s'ils ont été athées. Parmi les Grecs, on comptait Socrate, Héraclite et d'autres hommes semblables.

C'est intéressant, n'est-ce pas ? Vous voulez la réécouter ? Il s'agit de Justin Martyr. Son argument semble être le suivant. Auparavant, il avait dit : « On ne peut connaître la vérité sur Dieu qu'à travers les prophètes. »

Il se demande maintenant comment ces hommes ont pu connaître une si grande part de la vérité. Socrate, Héraclite... Il ne s'agit pas ici de l'hypothèse égyptienne. Mais d'une manière ou d'une autre, le Logos les a éclairés.

Or, si les chrétiens sont ceux qui sont éclairés par le Logos, et que ces personnes l'ont été, ne sont-elles pas chrétiennes ? Si vous poursuivez ce syllogisme implicite, vous remarquerez un moyen terme non distribué. Le remarquez-vous ? Tous les chrétiens sont éclairés par le Logos. Socrate et Héraclite sont éclairés par le Logos.

Par conséquent, Socrate et Héraclite sont chrétiens. En d'autres termes, tous les chrétiens sont éclairés par le Logos. Pourquoi les philosophes grecs, Socrate et

Héraclite, ne le seraient-ils pas aussi ? Certes, mais ils pourraient être considérés comme extérieurs au christianisme.

Il y a donc un problème dans son raisonnement. Le plus important, cependant, c'est qu'il cherche une explication. Comment se fait-il que ces païens en sachent autant ? Voilà sa question.

Et la réponse qu'il suggère, c'est que c'est grâce au Logos. Or, Clément d'Alexandrie, Selmas Stiles, dit : « La Vérité est une. » Et tous, à mon avis, sont illuminés par l'aube de la Lumière, avec un grand L. La philosophie barbare et hellénique a arraché un fragment de vérité éternelle, non pas à la mythologie de Dionysos, mais à la théologie du Logos vivant.

Ils sont parvenus à entrevoir le sens du Logos. C'est le Logos qui donne vie à tout être vivant. Ils explorent donc le prologue de l'Évangile de Jean.

Si vous ne le connaissez pas, examinez-le attentivement : les 18 premiers versets de l'Évangile selon Jean. D'une importance capitale.

Et nous constaterons que ce même type d'identification se retrouve chez Augustin, chez Thomas d'Aquin, et tout au long du Moyen Âge. On oublie, à l'époque moderne, qu'il s'agit d'un élément du cadre conceptuel médiéval. C'est ce cadre qui sous-tend ce qu'ils considèrent comme la pertinence de s'inspirer des Grecs.

Car la source de la vérité est la même, pourvu qu'on puisse débarrasser les fragments de vérité de leurs contextes erronés. En résumé, ceci est tiré d'un livre sur le platonisme, qui traite des réactions des Pères de l'Église chrétienne à Platon. Et je pense que cela résume assez bien la situation.

Ce qu'ils approuvent le plus chez Platon, c'est, comme nous l'avons vu, la critique de la mythologie dans la République, dont ils citent des passages entiers. Son idéal moral est, par exemple, le principe selon lequel l'homme de bien ne nuit pas à son ennemi, principe qu'il défend en réponse à Thrasymaque, le sophiste. Il vaut mieux souffrir que mal agir.

Son rejet du matérialisme. Son affirmation de l'immortalité de l'âme. Les images des récompenses et des châtements futurs.

Sa proclamation d'un seul Dieu, père et créateur de tout, qu'il est difficile de découvrir. Ils comprenaient une grande partie de la cosmogonie de la création. La cosmogonie concerne l'origine du cosmos.

Cela inclut notamment la bonté du Créateur comme cause. À cela s'ajoutent bien d'autres choses moins connues. Le Logos, la Trinité, la doctrine des démons ou des êtres intermédiaires servaient à justifier la croyance aux anges.

Or, ce qu'ils reprochaient à Platon, ils le désapprouvaient : ses concessions à la religion populaire, sa croyance en la préexistence et la transmigration des âmes.

Son postulat d'un chaos préexistant, réduit à l'ordre, comme si la matière était éternelle et incréée. Au lieu d'une création ex nihilo, etc. Or, ils citent fréquemment le Timée, où Platon affirme que le père et créateur de cet univers est difficile à connaître et impossible à révéler à toute l'humanité.

Et ils y reviennent sans cesse. C'est du moins l'impression que donnent les Pères de l'Église. Commentaire ? Question ? Réaction ? Vous remarquerez qu'il s'agit d'une approche nuancée.

Ils n'adhèrent pas sans réserve à une seule conception philosophique. Ils préfèrent Platon à d'autres. Aristote semble être tombé dans l'oubli.

On ne parle pas du tout de lui. Platon, si. David ? Oui, vous savez, et certains disent : « Oh, c'est une forme d'éclectisme. »

Ils piochent ici et là, en font un patchwork et prétendent que c'est original. Non, ce n'est pas ce qu'ils font. Il me semble qu'ils travaillent avec une certaine... disons, une perspective différente.

Ils partent de leurs convictions chrétiennes. C'est leur point de départ. Lorsqu'ils découvrent chez Platon un élément qui semble étayer ou renforcer une croyance chrétienne, ils ont tendance à s'y intéresser, à utiliser ce langage, voire parfois à adopter les concepts.

Mais ce faisant, ils veillent à dissocier cette notion de tout lien étranger à la foi chrétienne. Vous comprenez ? Ainsi, bien qu'ils apprécient l'importance accordée par Platon à l'immatérialité de l'âme et à son immortalité, et qu'ils reprennent même certains de ses arguments en faveur de l'immortalité, ils ne souscrivent pas à sa notion de préexistence ni de transmigration. Ils reconnaissent que l'âme individuelle est créée par Dieu.

Il ne s'agit donc pas d'un assemblage disparate de fragments. Leur démarche consiste à se confronter aux mêmes questions, soulevées par leur théologie chrétienne. Et pour approfondir leur réflexion, ils utilisent les ressources à leur disposition.

Clément, plus apologiste que penseur constructif, prône l'utilisation de toutes les ressources culturelles pour la défense de l'Évangile. On peut affirmer sans exagérer que d'autres se perçoivent comme utilisant non seulement le langage, mais aussi la pensée de leur culture pour exprimer leurs convictions et contribuer ainsi à la diffusion et à l'enracinement de l'Église. Sans l'attention portée à Platon, la théologie chrétienne n'aurait sans doute pas connu un développement aussi rapide.

Ils n'avaient pas les outils conceptuels. Permettez-moi d'ajouter une précision : utiliser le langage d'une culture, c'est en adopter les idées.

Or, s'il y a bien une chose que le politiquement correct affirme, c'est cela. Vous voyez ? En utilisant le langage du racisme, on en adopte l'idée, peut-être inconsciemment. Or, il me semble que le génie des Pères de l'Église résidait dans le fait qu'en employant ce langage, ils étaient conscients d'en adopter les concepts et qu'ils faisaient preuve d'une extrême prudence dans leur utilisation.

Cela ne veut pas dire pour autant que certains n'ont pas commis d'erreurs. Vers 300 après J.-C. , il me semble assez clair que Clément et Origène s'étaient trompés sur certains points cruciaux . Mais pas dans leur utilisation des concepts grecs.

Ils se trompent dans leur usage, mais pas dans leur utilisation. Et ce processus d'autocritique et de perfectionnement se poursuit sans cesse. Il est difficile de trouver une théologie élaborée qui ne repose pas sur un cadre philosophique.

Nommez-le, et je vous citerai le système philosophique correspondant. Luther, le nominalisme d'Occam. Calvin, Sénèque, Cicéron, le stoïcisme.

Charles Hodge, théologien presbytérien, réalisme écossais. Augustus Hopkins Strong, théologien baptiste, idéalisme personnel, XIXe siècle. Et ainsi de suite.

Car la théologie utilise un langage et des concepts issus de positions philosophiques comparables.