

# REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES

Histoire, textes, traductions, analyses, sources et prolongements de l'Antiquité Tardive

(RET)

*publiée par l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive » (THAT)*

ANNÉE ET TOME IV  
2014-2015

Supplément 3



**Textes pour  
l'Histoire de  
l'Antiquité  
Tardive**

# REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES (RET)

fondée par

E. Amato et †P.-L. Malosse

---

## COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études, Paris), Giovanni de Bonfils (Università di Bari), Aldo Corcella (Università della Basilicata), Raffaella Cribiore (New York University), Kristoffel Demoen (Universiteit Gent), Elizabeth DePalma Digeser (University of California), Leah Di Segni (The Hebrew University of Jerusalem), José Antonio Fernández Delgado (Universidad de Salamanca), Jean-Luc Fournet (École Pratique des Hautes Études, Paris), Geoffrey Greatrex (University of Ottawa), Malcom Heath (University of Leeds), Peter Heather (King's College London), Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études, Paris), Enrico V. Maltese (Università di Torino), Arnaldo Marcone (Università di Roma 3), Mischa Meier (Universität Tübingen), Laura Miguélez-Cavero (Universidad de Salamanca), Claudio Moreschini (Università di Pisa), Robert J. Penella (Fordham University of New York), Lorenzo Perrone (Università di Bologna), Claudia Rapp (Universität Wien), Francesca Reduzzi (Università di Napoli « Federico II »), Jacques-Hubert Sautel (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris), Claudia Schindler (Universität Hamburg), Antonio Stramaglia (Università di Cassino).

## COMITÉ ÉDITORIAL

Eugenio Amato (Université de Nantes et Institut Universitaire de France), Béatrice Bakhouché (Université de Montpellier 3), †Jean Bouffartigue (Université de Paris X-Nanterre), Jean-Michel Carrié (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), Sylvie Crogiez-Pétrequin (Université de Tours) Pierre Jaillette (Université de Lille 3), Juan Antonio Jiménez Sánchez (Universitat de Barcelona), †Pierre-Louis Malosse (Université de Montpellier 3), Annick Martin (Université de Rennes 2), Sébastien Morlet (Université de Paris IV-Sorbonne), Bernard Pouderon (Université de Tours), Stéphane Ratti (Université de Bourgogne), Jacques Schamp (Université de Fribourg).

## DIRECTEURS DE LA PUBLICATION

Eugenio Amato (responsable)

Sylvie Crogiez-Pétrequin

Bernard Pouderon

---

**Peer-review.** Les travaux adressés pour publication à la revue seront soumis – sous la forme d'un double anonymat – à évaluation par deux spécialistes, dont l'un au moins extérieur au comité scientifique ou éditorial. La liste des experts externes sera publiée tous les deux ans.

## Normes pour les auteurs

Tous les travaux, rédigés de façon définitive, sont à soumettre par voie électronique en joignant un fichier texte au format word et pdf à l'adresse suivante :

**redaction@revue-etudes-tardo-antiques.fr**

La revue **ne publie de comptes rendus** que sous forme de recension critique détaillée ou d'article de synthèse (*review articles*). Elle apparaît **exclusivement par voie électronique** ; les tirés à part papier ne sont pas prévus.

Pour les **normes rédactionnelles détaillées**, ainsi que pour les **index complets** de chaque année et tome, prière de s'adresser à la page électronique de la revue :

**www.revue-etudes-tardo-antiques.fr**

La mise en page professionnelle de la revue est assurée par Arun Maltese, Via Tissoni 9/4, I-17100 Savona (Italie) – E-mail : bear.am@savonaonline.it.

ISSN 2115-8266

RET Supplément 3

# ΕΝ ΚΑΛΟΙΣ ΚΟΙΝΟΠΡΑΓΙΑ

Hommages à la mémoire  
de Pierre-Louis Malosse et Jean Bouffartigue

édités par

EUGENIO AMATO

avec la collaboration de

VALÉRIE FAUVINET-RANSON et BERNARD POUDERON

2014

Le présent Supplément a été publié avec le subside de :

EA 4424 - CENTRE DE RECHERCHES INTERDISCIPLINAIRES  
EN SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES DE MONTPELLIER

Université Paul-Valéry Montpellier

EA 4276 – L'ANTIQUÉ, LE MODERNE (FONDS IUF E. AMATO)

Université de Nantes

## SOMMAIRE

<i>Avant-propos</i> , par E. AMATO, V. FAUVINET-RANSON et B. POUDERON	p. III
<i>Commémoration de Pierre-Louis Malosse</i> , par Bernard SCHOULER	V
<i>Commémoration de Jean Bouffartigue</i> , par Charles GUITTARD	XV

## HOMMAGES

Eugenio AMATO, <i>Dione de Prusa prectore di Traiano</i>	3
Laury-Nuria ANDRÉ, <i>L'image de la fluidité dans la construction du paysage urbain d'Antioche chez Libanios : proposition pour une poétique de « l'effet retour »</i>	29
Béatrice BAKHOUCHE, <i>Quelques remarques sur les présocratiques à Rome : la figure d'Empédocle de Cicéron à saint Augustin</i>	53
Sylvie BLÉTRY, <i>Guerre et paix sur l'Euphrate entre Perse et Byzance au temps de Justinien : si vis pacem, para bellum. Les apports de l'étude du cas historique et archéologique de Zenobia</i>	73
Marie-Odile BOULNOIS, <i>Le Contre les Galiléens de l'empereur Julien répond-il au Contre Celse d'Origène ?</i>	103
Catherine BRY, <i>Acacios, l'autre sophiste officiel d'Antioche</i>	129
Bernadette CABOURET, <i>Une épigramme funéraire d'Antioche</i>	153
Jean-Pierre CALLU, <i>Deux réflexions à propos de la structure de l'Histoire Auguste</i>	165
Marilena CASELLA, <i>Elogio delle virtù nell'immagine politica di Giuliano in Libanio</i>	169
Pascal CÉLÉRIER, <i>Les emplois ambigus et polémiques du terme μάγτος chez Julien et Libanios</i>	197

Aldo CORCELLA, <i>Un frammento di Eupoli in Coricio (F 403 = 408 K.-A.)</i>	223
Ugo CRISCUOLO, <i>Mimesi tragica in Libanio</i>	229
Françoise FRAZIER, <i>De la physique à la métaphysique. Une lecture du De facie</i>	243
Michel GRIFFE, <i>L'évolution des formes métriques tardives dans les inscriptions d'Afrique romaine</i>	265
Bertrand LANÇON, <i>Libanios et Augustin malades. Les confidences nosologiques de deux autobiographes dans le dernier tiers du IV<sup>e</sup> siècle</i>	289
Enrico V. MALTESE, <i>Il testo genuino di Teodoro Studita, Epitafio per la madre (BHG 2422), e Giovanni Crisostomo : unicuique suum</i>	305
Annick MARTIN, <i>La mort de l'empereur Julien : un document iconographique éthiopien</i>	313
Robert J. PENELLA, <i>Silent Orators : On Withholding Eloquence in the Late Roman Empire</i>	331
Bernard POUDERON, <i>Les citations vétérotestamentaires dans le Dialogue avec le juif Tryphon de Justin : entre emprunt et création</i>	349
Alberto QUIROGA PUERTAS, <i>Breves apuntes al uso del rumor en las Res Gestae de Amiano Marcelino</i>	395
Giampiero SCAFOGLIO, <i>Città e acque nell'Ordo urbium nobilium di Ausonio</i>	405
Jacques SCHAMP, <i>Thémistios, l'étrange préfet de Julien</i>	412
Emmanuel SOLER, <i>"Le songe de Julien" : mythes et révélation théurgique au IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.</i>	475
Gianluca VENTRELLA, <i>Note critico-testuali all'Olimpico di Dione di Prusa (III)</i>	497
Étienne WOLFF, <i>Quelques notes sur Dracontius</i>	513
Françoise THELAMON, <i>Échecs et vaines entreprises de Julien par manque de discernement des volontés divines.</i>	525

LE CONTRE LES GALILÉENS DE L'EMPEREUR JULIEN  
RÉPOND-IL AU CONTRE CELSE D'ORIGÈNE ?

*Abstract:* As Jean Bouffartigue has shown, only a small number of objections raised by Emperor Julian in his *Contra Galilaeos* had previously been adduced by his predecessor Celsus. However, this study attempts to show that Julian may have read the *Contra Celsum* of Origen and tried to reply to it, either by filling the lacunae of Celsus' pamphlet or by refuting Origen's answers. Indeed, while Origen indicates that Celsus neglected, deliberately or through ignorance, many arguments or biblical texts – in particular those concerning the Messianic prophecies –, we see that these arguments are specifically referred to by Julian, sometimes in terms that correspond closely to the *Contra Celsum*. Furthermore, Julian seems to confute Origen's argumentation, either by using the same method of comparison e.g. for the question of the primacy of the Bible in relation to pagan writings (he uses the same examples : Decalogue, Solomon, Jesus versus Asclepius challenge), or by refuting the explanation of the diversity of nations through the episode of Babel.

*Keywords:* Emperor Julian, Celsus, Origen, *Contra Galilaeos*, controversy with Christians, Paganism.

Dans son magistral ouvrage sur *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Jean Bouffartigue étudie la question des sources du *Contre les Galiléens*. Or comme nous avons travaillé ensemble pendant de nombreuses années autour de cet ouvrage et de sa réfutation par Cyrille d'Alexandrie, c'est ce dialogue que je voudrais ici poursuivre à travers cet hommage. À propos du rapport entre Julien et Celse, Jean Bouffartigue écrit : « Les points de convergence entre le *Contre les Galiléens* et le *Discours vrai* (de Celse) ne manquent pas, c'est vrai. Le contraire aurait été stupéfiant. Mais leur nombre est assez modeste. (...) 20% seulement des thèmes et arguments traités par Julien le sont également par Celse. »<sup>1</sup> Il ajoute « On a même

<sup>1</sup> J. BOUFFARTIGUE, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Paris 1992, p. 380 et tableau comparatif pp. 685-686.

la preuve formelle qu'au moins un thème traité par Julien ne l'a pas été par Celse : Cyrille nous apprend que Julien avait dénoncé l'in vraisemblance du récit concernant l'étoile suivie par les Mages<sup>2</sup>, alors qu'Origène nous apprend pour sa part, que Celse n'a pas parlé de l'étoile<sup>3</sup>. L'examen comparé des textes de Cyrille et d'Origène montre du même coup que si Julien a connu le *Discours vrai*, il ne l'a pas connu grâce au *Contre Celse*. En effet, Cyrille oppose à Julien les arguments même d'Origène : ces arguments ne manquent pas de force et produisent pleinement leur effet contre Julien qui, ne les connaissant pas, n'a pas eu la possibilité de les parer<sup>4</sup>.»

A partir de ces remarques, je me propose de poursuivre l'enquête commencée par Jean Bouffartigue pour repérer les arguments développés par Julien qui ne le sont pas par Celse, tout en soutenant l'hypothèse inverse, à savoir que Julien a pu connaître le *Contre Celse* d'Origène qui signale souvent les lacunes de l'argumentation de Celse. De même que, comme le souligne Jean Bouffartigue, Julien a pu vouloir répondre à Eusèbe de Césarée<sup>5</sup>, – et là c'est d'autant plus évident qu'il le cite nommément<sup>6</sup> –, de même il n'est pas impossible qu'il ait cherché à répondre à Origène, à la fois pour combler les lacunes de l'argumentaire de Celse, comme c'est le cas pour l'étoile des mages, et pour réfuter certaines de ses démonstrations. Dans un précédent article, j'avais déjà commencé à explorer cette hypothèse que je me propose d'élargir<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Julien, *Contre les Galiléens* (CG) fr. 91, E. MASARACCHIA, *Giuliano Imperatore. Contra Galilaeos. Introduzione, testo critico e traduzione*, Rome 1990, p. 185. Nous suivons la numérotation des fragments de Masaracchia, mais donnerons aussi les références des passages du *Contre Julien* (CJ) de Cyrille d'Alexandrie dans lesquels ils sont conservés. Pour le texte du *Contre Julien*, en dehors des livres I-II édités et traduits en SC 322, les autres n'existent encore que dans l'édition de la PG 76 et sont en cours d'édition pour le corpus des GCS. Je remercie donc Ch. Riedweg et W. Kinzig qui m'ont fourni le texte provisoire de l'édition afin que je puisse préparer la traduction pour la collection des Sources Chrétiennes.

<sup>3</sup> Origène, *Contre Celse* (CC) 1, 58, 12-15, SC 132, p. 237.

<sup>4</sup> BOUFFARTIGUE, *L'empereur Julien* [n. 1], p. 380.

<sup>5</sup> BOUFFARTIGUE, *L'empereur Julien* [n. 1], p. 300. Auparavant, J.-M. DEMAROLLE, « Le *Contre les Galiléens* : continuité et rupture dans la démarche polémique de l'empereur Julien », *Ktema* 11, 1986, pp. 39-47 a évoqué la connaissance par Julien des controverses chrétiennes, parmi lesquelles Aèce et Photin, ainsi que sa connaissance d'Eusèbe de Césarée et de Diodore de Tarse auxquels Julien aurait pu vouloir répondre, mais elle n'émet pas l'idée que Julien pourrait réfuter aussi Origène. Elle insiste surtout sur la différence des finalités polémiques entre Julien et Celse.

<sup>6</sup> Julien, CG fr. 53 (CJ 7, 6, 837D) reproche à Eusèbe d'avoir prétendu que les Hébreux avaient composé en hexamètres et d'avoir fanfaronné en disant qu'il existe chez eux une pratique de la logique. Il vise ici clairement un passage d'Eusèbe de Césarée, *Préparation Évangélique* 11, 5, 4-7 dans lequel Eusèbe parle à la fois de la logique et de la composition en hexamètres.

<sup>7</sup> M.-O. BOULNOIS, « La diversité des nations et l'élection d'Israël : y a-t-il une influence du *Contre Celse* d'Origène sur le *Contre les Galiléens* de Julien ? », in S. KACZMAREK – H. PIETRAS (éds.), *Origeniana Decima, Origen as a Writer*, Leuven-Paris-Walpole 2011, pp. 803-830.

## I. ARGUMENTS OMIS PAR CELSE ET SUGGÉRÉS À JULIEN PAR ORIGÈNE ?

Il est frappant de constater qu'à de nombreuses reprises Origène signale que Celse a passé sous silence, volontairement ou par ignorance, un certain nombre d'arguments ou de textes bibliques. Or ces remarques origéniennes pourraient avoir inspiré la rédaction de certains passages du *Contre les Galiléens* de Julien, dans la mesure où celui-ci recourt précisément à plusieurs arguments qu'Origène signale comme étant des lacunes de la part de Celse. Julien aurait-il voulu ainsi compléter l'œuvre imparfaite de son prédécesseur ? Il est bien sûr impossible d'avoir la certitude que Julien a puisé ses idées dans ces mentions origéniennes, car la large culture biblique de l'empereur pouvait lui permettre d'y penser par lui-même, mais le nombre de ces rencontres justifie qu'on ne considère pas trop vite qu'il s'agit là de pures coïncidences fortuites.

Ces lacunes sont de deux types, soit involontaires, lorsque Celse, par ignorance, n'a pas exploité un texte biblique qui aurait pu servir sa polémique, soit volontaires<sup>8</sup>, lorsque Celse a intentionnellement omis de citer des passages qui auraient desservi sa démonstration. C'est Origène lui-même qui précise s'il s'agit d'omissions involontaires ou volontaires, laissant parfois l'alternative ouverte<sup>9</sup>.

## A. Les lacunes involontaires

De manière étonnante au premier abord, Origène ajoute aux attaques de Celse d'autres références dont il aurait pu tirer profit pour enrichir son pamphlet, mais qu'il ignorait. En réalité, il s'agit là d'une tactique à la fois offensive et défensive : non content de souligner la piètre compétence de son adversaire, Origène prévient de surcroît les objections supplémentaires que ses lecteurs pourraient eux-mêmes soulever, prouvant ainsi sa capacité à répondre, non seulement aux objections de Celse, mais bien au-delà, à d'autres difficultés. Son apologie ne peut qu'y gagner en force de conviction. Or plusieurs de ces passages omis sont au contraire présents chez Julien. Considérons deux domaines : les récits de la *Genèse* et ceux qui touchent à Jésus.

<sup>8</sup> ἐκών : CC 1, 6 ; 1, 17 ; 1, 34 ; 1, 49 ; 2, 34 ; 4, 39 ; 5, 59 ; 6, 8 ; 6, 81.

<sup>9</sup> CC 1, 34, p. 169 : à propos de la prophétie d'Is 7, 10-14 : ἦν οὐκ ἐξέθετο, εἴτ' ἐπεὶ μὴ ἐπίστατο ὁ πάντ' ἐπαγγελλόμενος εἰδέναι Κέλσος εἴτ' ἀναγνοῦς μὲν ἐκών δὲ σιωπήσας, ἵνα μὴ δοκοῖη κατασκευάζειν ἄκων τὸν λόγον ἐναντιούμενον αὐτοῦ τῆ προαιρέσει. « Celse ne l'a pas citée, soit qu'il l'ignorât, lui qui proclame tout savoir, soit qu'il l'ait lue mais volontairement passée sous silence pour ne point sembler établir malgré lui la doctrine contraire à son propos. »

1) La *Genèse*

À propos du récit de la création, Origène relève que Celse n'a pas eu la patience de lire l'ensemble des écrits de Moïse et a ainsi perdu l'occasion de s'interroger sur les différents modes de création divine. « Je n'ai pas encore fait remarquer que s'il avait eu la patience de supporter la lecture, comme il dit, des écrits de Moïse et des prophètes, il se serait demandé : pourquoi donc l'expression "Dieu fit" ne s'applique-t-elle qu'au ciel, à la terre, au firmament, puis aux luminaires et aux étoiles, ensuite aux grands monstres marins (...), tandis que ce mot "il fit" n'est pas appliqué au reste. Quand il s'agit de créer la lumière, l'Écriture se borne à dire : "et la lumière fut", et quand il s'agit de rassembler en une masse unique toute l'eau qui est sous le ciel, elle ajoute : "et il en fut ainsi".<sup>10</sup> » Pour Origène, ces distinctions, et de manière plus générale l'ensemble du récit de la création, montrent qu'on ne peut, comme le fait Celse, critiquer ce récit comme « inintelligible et sans signification secrète ». Loin de partager ce manque d'acribie, Julien tire profit de ces divergences pour souligner l'incohérence du Dieu biblique qui, tantôt appelle par sa parole, tantôt crée. « Moïse raconte ce qui a rapport au ciel et à la terre, à ce qui existe en elle, à la façon dont l'ordre y a été établi ; il affirme que Dieu a ordonné à certaines choses de naître – ainsi au jour, à la lumière, au firmament<sup>11</sup> – qu'il en a fait lui-même d'autres, comme le ciel et la terre, le soleil et la lune<sup>12</sup> ». Bien qu'il ne développe pas l'objection, on comprend, si l'on replace cette remarque dans son contexte, qu'elle appartient à une liste prouvant les incohérences et lacunes des premiers chapitres de la *Genèse* visant à décrédibiliser la doctrine qui sous-tend ce texte.

Origène indique aussi un autre verset de la *Genèse* (*Gn* 6, 2) que Celse ne connaissait pas et sur lequel il aurait pu appuyer ses dires à propos de la venue des anges. « Mais accordons-lui généreusement ce qu'il n'a pas découvert (ἃ μὴ ἑώρακεν) du livre de la *Genèse* : "Les fils de Dieu virent que les filles des hommes étaient belles et prirent pour femmes celles qu'ils avaient choisies entre toutes" (*Gn* 6, 2)<sup>13</sup>. » Bien que le texte biblique parle des « fils de Dieu », Origène signale

<sup>10</sup> Origène, *CC* 4, 55 (SC 147, pp. 325-327). Dans ses *Homélies sur la Genèse* 1, 12, SC 7 bis, p. 57 Origène développe l'importance de cette distinction : seules certaines créatures ont bénéficié de l'œuvre personnelle de Dieu : le ciel et la terre, les luminaires et l'homme, ce qui permet de faire voir la grandeur de l'homme. Il faut néanmoins signaler que l'intention est différente et que contrairement au *Contre Celse* Origène ne mentionne pas « le firmament » ou « les grands monstres marins » parmi les œuvres que Dieu « fait ».

<sup>11</sup> La liste de Julien n'est pas totalement conforme à celle d'Origène. Julien considère que le firmament est l'objet d'un ordre de Dieu, conformément à *Gn* 1, 6, tandis que Origène déclare que « il fit » est employé pour la création de firmament, conformément à *Gn* 1, 7.

<sup>12</sup> Julien, *CG* fr. 18 (*CJ* 3, 33, 648B).

<sup>13</sup> Origène, *CC* 5, 55 (SC 150, p. 153).

ce passage comme un argument que Celse aurait pu invoquer à propos des anges<sup>14</sup>. Même si Origène ne développe pas son interprétation personnelle de ce passage, se contentant de signaler celle de Philon d'Alexandrie qui y voit la doctrine des âmes désireuses de vivre dans un corps humain, il n'est pas inintéressant de constater que Julien s'appuie longuement sur cette péricope en l'introduisant par l'identification immédiate des « fils de Dieu » avec les anges, ce qui est précisément l'interprétation invoquée par Origène. « Que Moïse appelle les anges fils de Dieu, je vous invite à l'entendre de ses propres paroles : “Or apercevant les filles des hommes, les fils de Dieu virent qu'elles étaient belles, et ils prirent pour eux des femmes parmi toutes celles qu'ils avaient choisies.” (...) Qu'il parle là des anges est la pure évidence, et n'est pas un élément surajouté de l'extérieur ; c'est tout simplement évident quand il dit que d'eux naquirent non pas des hommes mais des géants<sup>15</sup>. » Dans l'argumentation de Julien, il s'agit de prouver que les chrétiens ne sont pas fidèles à l'enseignement de Moïse en inventant un « Fils unique » de Dieu, car si Moïse avait entendu parler du Fils unique de Dieu dont parle le prologue de Jean, il l'aurait mentionné puisqu'il parle bien des « fils de Dieu » qui sont des anges. Les deux objections que Julien tire de ces versets de la *Genèse* ont comme point commun de souligner un manque de cohérence, une discordance (*διαφωνία*), soit au sein du récit biblique lui-même soit entre les chrétiens et la doctrine mosaïque. Le rapprochement avec Origène n'est pas contraignant, mais précisément lorsqu'Origène signale que Celse n'a pas cité un texte, Julien le fait.

<sup>14</sup> Cette péricope a suscité de nombreuses interprétations, entre autres concernant l'identification des « fils de Dieu ». Julius Africanus, *Chronographiae. The Extant Fragments*, éd. M. WALLRAFF, Berlin-New York, 2007, F. 23 (conservé par Georges Syncelle) p. 49, cite le texte d'abord avec ἄγγελοι, puis précise que dans certains manuscrits il a trouvé οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ. De fait, on a dans la tradition manuscrite tantôt l'un tantôt l'autre et Procope de Gaza signale aussi les deux dans son *Com in Gen* 6, PG 87/1, 265C. Julius Africanus envisage les deux interprétations et identifie les « fils de Dieu » avec les descendants de Seth. Philon et Flavius Josèphe citent le texte avec le terme ἄγγελοι, c'est aussi l'interprétation majoritaire dans les premiers siècles du christianisme : Justin, Irénée, Athénagore, Clément d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée. A partir du IV<sup>e</sup> siècle, le texte est souvent cité sous la forme οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ, comme chez Jean Chrysostome, *Homélie* 22, 3 sur la *Genèse*, PG 53, 189, Ephrem, Augustin, *Cité de Dieu* 15, 22-23, Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien* 9, 12, qui interprètent les « fils de Dieu » comme les descendants de Seth et/ou d'Enos. Il est remarquable que Julien, tout en citant le texte avec « les fils de Dieu », y voie des anges. Sur ce verset, voir la note de M. HARL, *La Bible d'Alexandrie*, Paris 1986, p. 125 ; L. R. WICKHAM, « The Sons of God and the Daughters of Men : Genesis VI, 2 in Early Christian Exegesis », *Oudtestamentische Studiën* 19, 1974, pp. 135-47 et R. C. NEWMAN, « The Ancient Exegesis of Genesis 6, 2-4 », *Grace Theological Journal* 5/1, 1984, pp. 13-36.

<sup>15</sup> Julien, *CG* fr. 67 (*CJ* 9, 2, 945A).

## 2) Les évangiles

Cette discordance est aussi au cœur de bon nombre d'objections touchant les textes des évangiles et pour commencer les généalogies de Jésus. Or là encore, Origène avait relevé que Celse, qui se pique de railler la naissance de Jésus, ne connaît même pas ce problème qui est pourtant un sujet débattu chez les chrétiens eux-mêmes. On a là un phénomène intéressant qui est l'exploitation par les païens des discussions internes au christianisme, et en l'occurrence, Celse a manqué l'occasion. « Dans ses critiques de la généalogie, il ne fait nulle mention (οὐδαμῶς ὠνόμασεν) des recherches existant même chez les chrétiens, ni des griefs que certains tirent de la discordance des généalogies (τῆ διαφωνία τῶν γενεαλογιῶν). Celse en effet, cet arrogant véritable qui se vante de tout savoir sur le christianisme, ne sait pas élever un doute prudent sur l'Écriture. Il déclare : "Quelle présomption de rattacher la généalogie de Jésus au premier homme et aux rois des Juifs". Et il se figure ajouter un trait d'esprit en disant : "La femme du charpentier, si elle avait été de race si illustre, ne l'eût pas ignoré." <sup>16</sup>» Celse se contente donc de railler l'origine obscure de Jésus, au lieu d'utiliser un argument plus percutant sur la discordance entre les évangélistes<sup>17</sup>, ce que ne manquera pas de faire Julien. « Dans vos généalogies, vous rattachez Joseph à Juda et vous n'êtes même pas parvenus à faire une bonne contrefaçon. De fait, Matthieu et Luc sont de façon patente en désaccord (διαφωνοῦντες) l'un avec l'autre à propos de sa généalogie. »<sup>18</sup> Cet argument n'est cependant pas davantage développé dans ce passage, car il s'agit d'une attaque contre les évangiles que Julien réserve à son livre II, comme il le déclare lui-même. « Mais puisque nous avons l'intention d'examiner avec précision la vérité sur ce sujet dans notre second livre, nous remettons ce point à plus tard<sup>19</sup>. » Ce deuxième livre n'est malheureusement conservé que de manière fragmentaire, à la différence du premier que Cyrille d'Alexandrie cite quasiment en totalité dans ses dix livres *Contre Julien*<sup>20</sup>. On sait

<sup>16</sup> Origène, *CC* 2, 32, p. 365.

<sup>17</sup> La défense de l'accord entre les récits évangéliques était un enjeu capital de l'exégèse, comme on le voit dans un passage du *Commentaire sur Jean* d'Origène 6, 127, SC 157, p. 229 : « Il nous paraît nécessaire de citer les expressions des évangiles qui ressemblent aux passages que nous sommes en train d'étudier et de le faire pour chacun jusqu'à la fin, afin de montrer la concordance (σύμφωνα) de ceux qui paraissent se heurter et de déterminer le sens exact de chacun de ceux qui se ressemblent. »

<sup>18</sup> Julien, *CG* fr. 62 (*CJ* 8, 2, 888B). Julien a ici pu s'inspirer d'Eusèbe de Césarée, *Questions évangéliques* III, 1 : sur l'écart entre Matthieu qui dit que Jacob engendra Joseph et Luc qui dit Joseph fils d'Héli.

<sup>19</sup> Julien, *CG* fr. 64 (*CJ* 8, 15, 900D).

<sup>20</sup> Cyrille lui-même prévient cependant qu'il procède à des coupes et à certains arrangements

néanmoins par un passage du *Commentaire sur Matthieu* de Jérôme que Julien abordait plus en détail cette discordance des généalogies dans son livre II : « Jacob engendra Joseph. L'empereur Julien nous a opposé ce passage. Il y aurait désaccord entre les évangélistes (*dissonantiae evangelistarum*) : pourquoi l'évangéliste Matthieu dit-il que Joseph est fils de Jacob (*Mt* 1, 16), tandis que Luc (*Lc* 3, 23) l'appelle fils d'Héli ? Il ignore une habitude des Écritures : l'un est son père selon la nature, l'autre selon la Loi. Nous savons en effet que sur ordre de Dieu, Moïse prescrit que celui dont un frère ou un proche parent vient à mourir sans enfant prendra son épouse pour donner une descendance à son frère ou à son parent. Sur ce point, le chronologiste Africanus, ainsi qu'Eusèbe de Césarée ont discuté avec plus de détails dans des livres sur les discordances des évangiles<sup>21</sup>. » Outre l'information que Jérôme nous donne sur l'objection de Julien, on constate aussi qu'en dépit des solutions que des chrétiens avaient déjà données à ce problème dès le III<sup>e</sup> siècle, cela n'a pas empêché Julien de la reprendre à son compte. Or on sait, comme l'a montré Jean Bouffartigue, que Julien connaissait Eusèbe de Césarée qui avait à la suite de Julius Africanus donné l'explication par la loi du lévirat. On ne peut donc pas considérer que la connaissance des réponses chrétiennes à certaines objections empêchait les païens de les reprendre. Au contraire, on voit bien que les questions exégétiques discutées au sein du christianisme pouvaient fournir de la matière aux polémistes païens<sup>22</sup>. En conséquence, le fait que

des arguments de Julien, de sorte que nous ne possédons pas la totalité du *CG* I. Voir en particulier *CJ* 2, 2, 560B, SC 322, pp. 211-213 : « Il faut savoir que dans son premier livre il manie une grande masse d'idées et ne cesse de tourner et de retourner les mêmes arguments en tout sens ; des développements qu'on trouve chez lui au début, il les propose aussi dans le corps du livre et à la fin : il se révèle donc une sorte de désordre dans l'articulation de sa discussion, et, fatalement, ceux qui veulent argumenter contre ce qu'il dit ont constamment l'air de se répéter au lieu d'en finir une bonne fois. Nous diviserons donc son texte selon un classement approprié, rassemblerons (*συνενεγκόντες*) par catégories ses idées et les affronterons non pas chacune à plusieurs reprises, mais en une seule fois, avec les développements souhaitables et selon les règles de l'art. » À plusieurs autres reprises, il signale aussi qu'il va « négliger la plupart des sonnettes et rassembler tout ce qui se rattache à la même idée » (*CJ* 3, 37, 652C) ou qu'il « a rassemblé (*συνενεγκόντες*) les idées essentielles de l'exposé afin de débarrasser le sujet d'un verbiage encombrant et inutile » (*CJ* 10, 31, 1041C).

<sup>21</sup> Julien, *CG* fr, 90 tiré de Jérôme, *In Matth* 1, 16 *ad Mt* 1, 16 (SC 242, pp. 75-77). Sur la solution à ce problème par le recours à la loi du lévirat qui remonte à Julius Africanus dans la *Lettre à Aristide* (première moitié du III<sup>e</sup> siècle), voir Chr. GUIGNARD, *La lettre de Julius Africanus à Aristide sur la généalogie du Christ*, Berlin-New York 2011.

<sup>22</sup> De la même manière, Julien a probablement repris des arguments gnostiques, voir N. BROX, « Gnostische argumente bei Julianus Apostata », *JbAC* 10, 1967, pp. 181-186 ; K. KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden 1978, pp. 150-151 et M.-O. BOULNOIS, « *Genèse* 2-3 : Mythe ou vérité ? Un sujet de polémique entre païens et chrétiens dans le *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie », *REAug* 54, 2008, pp. 111-133.

Julien reprenne des objections auxquelles Origène avait déjà répondu (à Celse) ne prouve pas qu'il ignore le *Contre Celse*. De part et d'autre, on répète et approfondit les mêmes arguments.

C'est aussi dans le livre II du *Contre les Galiléens* qu'était traité le passage sur l'étoile des mages mentionné par Jean Bouffartigue. Une fois encore, Origène signale que Celse a passé sous silence le motif du déplacement des mages, à savoir l'apparition d'une étoile d'un genre particulier. « Et je ne sais pourquoi il a passé sous silence (σεσιώπηκε) ce qui a mis en mouvement les mages, et n'a pas dit que c'était "une étoile" vue par eux "en Orient", selon les Écritures. (Οὐκ οἶδα δ' ὅπως καὶ τὸ κινῆσαν τοὺς μάγους σεσιώπηκε καὶ οὐκ εἶπεν αὐτὸ εἶναι «ἀστέρα» ὀφθέντα ὑπ' αὐτῶν «ἐν τῇ ἀνατολῇ» κατὰ τὸ γεγραμμένον). Voyons donc ce qu'il faut répondre. L'étoile qu'ils virent en Orient était nouvelle, je crois, et ne ressemblait à aucune des étoiles habituelles, ni de celles du firmament, ni de celles des orbites inférieures, mais elle était du genre de celles qui paraissent occasionnellement : météores semblables à une chevelure, à une poutrelle (κομῆται ἢ δοκίδες) à une barbe, à un tonneau. »<sup>23</sup>

Malheureusement, le passage où Julien parlait de cette étoile est presque totalement perdu et seul un fragment syriaque du *Contre Julien* de Cyrille laisse transparaître l'objection de l'empereur. Cyrille semble réfuter l'idée que l'étoile ne serait pas particulière, mais tout à fait ordinaire et qu'il pourrait s'agir de l'étoile du matin (ἑωσφόρος), comme le soutient Julien. De manière remarquable, c'est la réfutation de Cyrille qui semble calquer celle d'Origène dans la mesure où il évoque les astres qui apparaissent occasionnellement lors de grands événements en citant deux des noms de la liste origénienne, les « comètes, c'est-à-dire les chevelures » (κομῆται) et les « poutrelles » (δοκίδες)<sup>24</sup>. Cet exemple montre que la perte du deuxième livre du *Contre les Galiléens* qui abordait des objections tirées du Nouveau Testament nous prive d'une grande partie des comparaisons possibles avec le *Contre Celse*. On peut en effet relever d'autres passages où Origène déclare que Celse a involontairement ou volontairement passé certains arguments sous silence, sans que nous puissions dire si Julien les reprenait. Mais comme la plu-

<sup>23</sup> Origène, *CC* 1, 58, p. 237. Il faut noter que dans la proximité immédiate de ce passage du *Contre Celse*, Origène cite *Gn* 49, 10 (*CC* 1, 53) et *Nb* 24, 17 (*CC* 1, 59) qui se trouvent tous deux cités par Julien pour critiquer leur utilisation messianique par les chrétiens (voir plus loin).

<sup>24</sup> Julien, *CG* fr. 91. Il s'agit d'un fragment conservé en syriaque. MASARACCHIA [n. 2], p. 185 renvoie à la traduction latine de E. Nestle dans l'édition de NEUMANN [n. 68], p. 65 : « Quam saepe ob res magnas in orbe terrarum accidentes stellae apparuerunt, quae et cometae, id est crinitae dicuntur, aliae autem δοκίδες nominantur. stella autem illa non ex numero ordinarium erat neque ἑωσφόρος ut iste eam dicit ».

part concerne des épisodes de la vie de Jésus, il n'est pas impossible qu'ils aient été traités dans la partie perdue.

Mentionnons trois cas, dont le premier a un écho chez Julien. Celse ne mentionne pas la puissance du nom de Jésus qui permettait de chasser les démons. « Celse n'en fait pas mention : volontairement et par malice, ou par ignorance, je ne sais (Τοῦτο δ' οὐκ οἶδα πότερον ἐκὼν παρεῖδε καὶ κακουργεῖ ὁ Κέλσος ἢ μὴ ἐπιστάμενος)<sup>25</sup>. » Or Julien fait une rapide allusion au pouvoir de Jésus « qui chassait les démons », tout en déclarant un peu plus loin qu'il traitera tout cela plus tard quand il procédera « plus particulièrement à l'examen des contes fantastiques et des supercheries des évangiles »<sup>26</sup>. Sans doute cette question des miracles de Jésus était-elle reprise dans le livre II. On ne peut rien dire en revanche du songe de la femme de Pilate que Celse « a délibérément omis (ἐκὼν παρεπέμψατο) »<sup>27</sup>, de l'annonce par les prophètes des souffrances qu'endurerait le Christ que Celse « oublie volontairement (ἐκὼν ἐπιλελησθαι) »<sup>28</sup> ou des passages relatifs au Royaume de Dieu<sup>29</sup>, passages qui se situeraient évidemment dans le livre II. Ces cas nous conduisent à aborder la deuxième catégorie des omissions de Celse.

## B. Les omissions volontaires

### 1) Récits de la *Genèse*

Si certaines omissions sont involontaires et témoignent de l'ignorance de Celse, d'autres sont intentionnelles et prouvent sa mauvaise foi ou sa faiblesse à traiter des questions. C'est le cas des récits de la *Genèse*. « Celse raille encore le passage sur le serpent qui se rebelle contre les prescriptions que Dieu fit à l'homme, tenant le propos pour un conte de bonnes femmes. Il s'abstient volontairement de mentionner (ἐκὼν οὐτε ὠνόμασεν) le “jardin” de Dieu et la manière dont il est dit que Dieu l'a planté “en Eden, au Levant”, et qu'ensuite il fit pousser “du sol toute espèce d'arbres attrayants à voir et bons à manger, et l'arbre de la vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal” (*Gn* 2,

<sup>25</sup> Origène, *CC* 1, 6, p. 93.

<sup>26</sup> Julien, *CG* fr. 50 (*CJ* 6, 42) et fr. 51 (*CJ* 7, 1).

<sup>27</sup> Origène, *CC* 2, 34, p. 369.

<sup>28</sup> Origène, *CC* 6, 81, *SC* 147, p. 383.

<sup>29</sup> Origène, *CC* 6, 17, p. 221 : « Ensuite, dans son propos de vilipender les passages de nos Écritures relatifs au Royaume de Dieu, il n'en cite aucun (οὐδὲν παρέθετο), comme s'ils étaient indignes même d'une mention, ou peut-être parce qu'il n'en connaissait pas. »

8-9), puis les paroles qui s’y ajoutent, capables par elles-mêmes d’inciter le lecteur de bonne foi à voir que tout cela peut, sans inconvenance, être compris au sens figuré (οὐκ ἀσέμνως τροπολογεῖται)<sup>30</sup>. » Selon Origène, l’omission de tout le contexte dans lequel s’inscrit cette histoire de serpent qui parle s’explique par le fait que le récit aurait par lui-même indiqué au lecteur que sa lecture ne pouvait être que figurée (τροπολογεῖται). Celse n’aurait alors pas pu railler la prise de parole du serpent. Bien plus, Origène accuse son adversaire d’avoir taxé ces récits de « belle naïveté » (εὐηθική) sans l’avoir aucunement prouvé<sup>31</sup>. Il reproche ainsi à son adversaire de ne pas avoir argumenté avec un raisonnement plausible (πιθανότητος) sa raillerie contre la cosmogonie de Moïse. « Or s’il avait dit pourquoi elle lui paraît une naïveté (εὐηθικήν) et présenté quelques raisons plausibles, j’aurais argumenté contre elles »<sup>32</sup>. Le dénigrement de Celse ne peut même pas recevoir réfutation dans la mesure où il n’est fondé sur aucune démonstration. Il en va de même pour l’épisode biblique sur l’origine des hommes, lui aussi qualifié par Celse de « belle naïveté » (μάλα εὐηθικήν). Mais une fois encore, Origène lui reproche de ne pas avoir cité ni combattu les textes (μήτε τιθεὶς τὰς λέξεις μήτ’ ἀγωνιζόμενος) concernant le récit scripturaire sur l’origine des hommes et voit dans cette omission la preuve « qu’il n’avait pas d’arguments capables de réfuter l’affirmation que “l’homme a été créé à l’image de Dieu” »<sup>33</sup>.

C’est en revanche ce à quoi s’attelle Julien qui y consacre de longs développements. Dès le début de son ouvrage, il commence par critiquer la cosmogonie de Moïse dont il cite, avec quelques coupes, un long passage (*Gn* 1, 1-18)<sup>34</sup> et à laquelle il oppose celle du *Timée* de Platon ; par ailleurs, il poursuit en détaillant les absurdités ou blasphèmes des chapitres 2 et 3 de la *Genèse* sur la création de la femme, l’interdiction de l’arbre de la connaissance, le dialogue avec le serpent, l’exclusion hors du paradis qui empêche l’homme d’avoir part à l’arbre de la vie. L’exposé de l’ensemble de l’argumentation serait trop long et nous n’en donnons que quelques extraits qui montrent que Julien comble précisément les lacunes dont Origène faisait grief à Celse<sup>35</sup>. « Soit ! dit-il, mais pourquoi enfin

<sup>30</sup> Origène, *CC* 4, 39, *SC* 136, pp. 283-285.

<sup>31</sup> Origène, *CC* 6, 49, p. 301.

<sup>32</sup> Origène, *CC* 6, 49, p. 301.

<sup>33</sup> Origène, *CC* 6, 49, p. 303. Voir encore *CC* 6, 50, p. 305 : « Or, s’il avait dit en quel sens les divines Écritures lui paraissent les pires balivernes (περὶ τοῦ λῆρον εἶναι βαθὺν τὰ θεῖα γράμματα), j’aurais essayé de réfuter les arguments plausibles qui lui semblaient prouver que ce sont là les pires balivernes. »

<sup>34</sup> Julien, *CG* fr, 6 (*CJ* 2, 18).

<sup>35</sup> Pour plus de détails sur l’argumentation voir M.-O. BOULNOIS, « *Genèse* 2-3 » et Ch. RIEDWEG, « Das Verbot, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen (Gen. 2,17):

Dieu a-t-il alors établi une loi et interdit l'usage d'un des aliments ? Car il a ordonné de "manger de tout arbre", à l'unique exception de celui qui se trouve "au milieu du paradis" (*Gn* 3, 2-3) ! Or, sans la menace d'une loi et d'un commandement, il ne se serait pas non plus produit de faute. De plus puisqu'il était bon, pourquoi punissait-il ?<sup>36</sup> » « Que Dieu interdise aux hommes qu'il a modelés de distinguer entre le bien et le mal, n'est-ce pas le comble de l'absurde ? Que peut-il y avoir de plus stupide qu'un être qui ne peut pas discerner "le bien du mal" ?<sup>37</sup> » « Dans ces conditions, cela revient à dire que Dieu est malveillant. Lorsqu'il vit l'homme avoir part à la sagesse, pour éviter, est-il dit, qu'il goûtât "de l'arbre de vie", il le chassa du paradis en disant expressément : "Voici qu'Adam est devenu comme l'un de nous pour connaître le bien et le mal. Maintenant il ne faut pas qu'il étende la main, qu'il prenne de l'arbre de vie, qu'il en mange et vive pour toujours ! Et le Seigneur Dieu le renvoya du paradis des délices" (*Gn* 3, 22-23).<sup>38</sup> » Outre la mise en évidence de l'absurdité de ces récits, comme celui la prise de parole du serpent<sup>39</sup>, Julien souligne surtout leur caractère blasphématoire vis-à-vis de Dieu, dont les attributs de bonté et de justice sont mis à mal, sa toute-puissance ou son omniscience étant également bafouées par la création de la femme qui, prévue pour être une aide, a été la cause de l'expulsion du paradis<sup>40</sup>. Parmi les arguments de Julien, se trouve l'assimilation des textes bibliques à une sorte de mythologie, qu'il leur accorde ou non d'avoir un sens caché, selon l'interprétation que l'on donne à l'un des fragments<sup>41</sup>. Or c'est bien dans le cadre de cette com-

Zeichen eines missgünstigen Gottes? Kaiser Julian und Kyrill von Alexandrien in einer virtuellen Debatte », in K. SCHMID (éd.), *Beyond Eden: The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and its Reception History*, Tübingen 2008, pp. 187-208.

<sup>36</sup> Julien, *CG* fr. 14 (*CJ* 3, 10, 624A).

<sup>37</sup> Julien, *CG* fr. 16 (*CJ* 3, 23, 636C).

<sup>38</sup> Julien, *CG* fr. 17 (*CJ* 3, 29, 644AB).

<sup>39</sup> Julien, *CG* fr. 15 (*CJ* 3, 20, 623B) : « Quant au serpent qui conversait avec Ève, de quelle langue dirons-nous qu'il se servait ? D'une langue humaine ? Mais alors, en quoi de telles histoires différent-elles des mythes forgés chez les Grecs ? »

<sup>40</sup> Julien, *CG* fr. 13 (*CJ* 3, 2, 616A) : « Car enfin, en bonne logique, comment Dieu pouvait-il ignorer que l'être qu'il créait pour être une aide ferait moins le bonheur que le malheur de celui qui le recevrait ? »

<sup>41</sup> Julien, fr. 17 (*CJ* 3, 29, 644) : Τούτων τοίνυν ἕκαστον εἰ μὴ μῦθος εἶη ἔχων ἀπόρρητον θεωρίαν ὅπερ ἐγὼ νενόμικα πολλῆς γέμουσιν οἱ λόγοι περὶ τοῦ θεοῦ βλασφημίας. Deux traductions sont possibles : « Chacun de ces récits, à moins d'être un mythe ayant une signification cachée, ce que je crois, est une vraie offense pour la divinité » ou « Chacun de ces récits, au cas où il ne serait pas, comme c'est ma conviction, un mythe ayant une signification cachée, est une vraie offense pour la divinité. » Sur le sens de cette formule voir les articles cités de M.-O Boulnois et Ch. Riedweg [n. 35].

paraison que devait se trouver un des fragments où Julien énumère toutes les turpitudes de la mythologie grecque, ce que ne faisait pas Celse.

## 2) La mythologie grecque

En effet, si Celse s'en prend à la mythologie biblique, il a, selon Origène, volontairement passé sous silence tout ce qui concerne la mythologie grecque. « Il a délibérément passé sous silence (ἐκὼν ἐπελάθετο) la légende des dieux supposés, aux passions tout humaines, due principalement aux poèmes d'Orphée. Mais ensuite, dans sa critique de l'histoire de Moïse, il accuse ceux qui en donnent une interprétation figurée et allégorique. On pourrait riposter à cet auteur illustre qui a intitulé son livre *Discours véritable* : quoi donc, mon brave, des dieux s'engagent dans des aventures telles que les décrivent tes sages poètes et philosophes, ils se livrent à des unions maudites, entrent en guerre contre leurs pères, leur tranchent les organes virils, et tu prends au sérieux l'histoire qui rapporte leur audace à commettre et à souffrir ces forfaits ! Mais lorsque Moïse ne dit rien de tel sur Dieu, ni même sur les saints anges, et qu'il raconte sur les hommes de bien moindres méfaits – chez lui personne n'a les audaces de Cronos envers Ouranos, ni celles de Zeus envers son père, sans ajouter que “le père des dieux et des hommes” s'est uni à sa fille ! –, on pense qu'il égare ceux qu'il a trompés en leur donnant sa loi<sup>42</sup>. »

En revanche, Julien n'hésite pas à aborder, apparemment sans détours, les monstruosité de la mythologie grecque. « Or donc les Grecs forgèrent à propos des dieux une mythologie invraisemblable et monstrueuse (τερατώδεις). Ils prétendirent que Kronos avait avalé ses enfants, puis les avait vomis. Ils ont aussi parlé de noces contre nature : Zeus s'unit à sa mère, puis, ayant eu d'elle des enfants, épousa sa propre fille, ou plutôt, non ! il n'épousa pas sa propre fille, mais se contenta de la déflorer avant de la donner en mariage à un autre ! Ajoutez à cela les dépeçages bachiques et les recollements de membres... Et voilà ce que raconte la mythologie grecque !<sup>43</sup> » Il est cependant difficile de savoir quel était exactement le but de cet aveu dans l'argumentation de Julien, car, selon toute vraisemblance, Cyrille non seulement tronque le passage, mais le déplace pour les besoins de sa réfutation. Lorsqu'il cite cet extrait, Cyrille cherche en effet à répondre au grief selon lequel les chrétiens seraient traîtres à l'hellénisme, en prouvant que les chrétiens avaient toutes les bonnes raisons pour abandonner une religion d'une telle monstruosité. En revanche, Julien procédait sans doute là

<sup>42</sup> Origène, *CC* 1, 17, p. 121.

<sup>43</sup> Julien, *CG* fr. 4 (*CJ* 2, 11, 568C).

à une comparaison entre la mythologie biblique et la mythologie païenne et devait défendre l'idée de la nécessité d'une lecture allégorisée de ces mythes, comme il le fait dans son discours *Contre Heracleios le Cynique*<sup>44</sup>.

### 3) Les prophéties messianiques

Un troisième domaine d'omissions volontaires concerne l'argument des prophéties, alors même qu'Origène considère qu'il s'agit là d'un point capital de la démonstration chrétienne. «Après cela, je ne sais comment, le point capital de la démonstration de Jésus (τὸ μέγιστον περὶ τῆς συστάσεως τοῦ Ἰησοῦ κεφάλαιον), à savoir qu'il a été prédit par les prophètes juifs, par Moïse et ceux qui lui ont succédé, voire par ceux qui l'ont précédé, est volontairement omis par lui (παραπίπτει ἐκὼν), incapable qu'il était, je crois, de réfuter l'argument : car ni les Juifs, ni aucune de toutes leurs sectes n'ont nié que Jésus ait été prédit. Mais peut-être ne connaissait-il même pas les prophéties.<sup>45</sup> » Qu'il y ait eu ignorance de la part de Celse ou incapacité à réfuter les prophéties, il y a là une pièce maîtresse de l'apologie chrétienne qu'Origène développe pour établir, contre son adversaire, que la réalisation en Jésus de ce qui était annoncé constitue une preuve de sa vérité<sup>46</sup>. Parmi ces prophéties se trouve en particulier celle d'Isaïe qui annonce la naissance virginale de Jésus. « C'est bien le moment, me semble-t-il, d'opposer aux paroles fictives du Juif<sup>47</sup> la prophétie d'Isaïe que l'Emmanuel naîtrait d'une

<sup>44</sup> *Discours VII Contre Heracleios le Cynique* 12 : « Plus la fable est paradoxale et monstrueuse (τερατώδες), plus elle semble témoigner contre la croyance en ce qu'elle dit, mais en faveur d'une exploration de ses obscurités. » Mais il pourrait aussi s'agir d'un passage où Julien n'exprime pas sa propre opinion, et adopte, comme une concession rhétorique, le point de vue de son adversaire. Sur l'ambiguïté de ce fragment, voir Ch. RIEDWEG, « Teilt Kaiser Julian die kritische Sicht auf monströse orphische Mythologeme mit den Christen ? Beobachtungen zu *Adversus Galilaeos* fr. 4 Masaracchia (= OF 59 F VII Bernabé = Kyrill von Alexandrien *Contra Iulianum* 2,11) », in M. HERRERO DE JÁUREGUI – A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL – E. R. LUJÁN MARTÍNEZ – R. MARTÍN HERNÁNDEZ – M. A. SANTAMARÍA ÁLVAREZ – S. TORALLAS TOVAR (éds.), *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments in Honour of Alberto Bernabé*, Berlin-Boston 2011, pp. 77-83.

<sup>45</sup> Origène, *CC* 1, 49, p. 209-211.

<sup>46</sup> La preuve par la réalisation des prophéties est constamment invoquée dans l'apologie chrétienne. Voir Justin, *Apologie* 1, 30 : « Notre démonstration ne s'appuie pas sur des on-dit, mais sur des prophéties faites avant l'événement auxquelles nécessairement nous devons croire ; car nous avons vu et nous voyons encore se réaliser ce qui a été prédit. »

<sup>47</sup> Sur la possibilité qu'il s'agisse non pas, comme l'en accuse Origène, d'une prosopopée inventée par Celse, mais d'un véritable traité juif anti-chrétien réutilisé par Celse, voir M. R. NIEHOFF, « A Jewish Critique of Christianity from Second-Century Alexandria : Revisiting the Jew Mentioned in *Contra Celsum* », *J ECS* 21, 2013, pp. 151-175.

vierge. Celse ne l'a pas citée, soit qu'il l'ignorât, lui qui proclame tout savoir, soit qu'il l'ait lue mais volontairement passée sous silence pour ne point sembler établir malgré lui la doctrine contraire à son propos (ἦν οὐκ ἐξέθετο, εἴτ' ἐπεὶ μὴ ἐπίστατο ὁ πάντ' ἐπαγγελόμενος εἰδέναι Κέλσος εἴτ' ἀναγνοὺς μὲν ἐκὼν δὲ σιωπήσας, ἵνα μὴ δοκοίη κατασκευάζειν ἄκων τὸν λόγον ἐναντιούμενον αὐτοῦ τῇ προαιρέσει).<sup>48</sup> » Cette prophétie répond entre autres à l'accusation de Celse selon laquelle Marie aurait enfanté Jésus à la suite d'un adultère avec un soldat romain nommé Panthère, fable qu'Origène rejette comme totalement invraisemblable<sup>49</sup>.

Or chez Julien l'argument des prophéties est examiné avec soin. De manière remarquable, il analyse quatre prophéties (*Dt* 18, 15 ; *Gn* 49, 10 ; *Nb* 24, 17 ; *Is* 7, 14)<sup>50</sup> qui sont *toutes les quatre* citées par Origène après avoir reproché à Celse de n'en avoir rien dit<sup>51</sup>. De surcroît, contrairement à ce que l'on aurait pu imaginer, ces quatre textes ne sont pas ainsi cités ensemble par d'autres auteurs chrétiens<sup>52</sup> ; en particulier elles ne sont pas ainsi groupées par Eusèbe de Césarée<sup>53</sup> : tout cela renforce l'hypothèse que Julien répond à Origène dans ce fragment. Pour Julien, il s'agit de réfuter la prétention des chrétiens à être le vrai Israël en montrant qu'il n'y a aucun accord entre les chrétiens et Moïse ou les prophètes, dans la mesure où aucun d'eux n'a annoncé la naissance de Jésus. Dans ce but, il étudie l'une après l'autre les différentes prophéties invoquées par Origène afin d'établir qu'elles ne s'appliquent pas à Jésus. « Car la parole : *C'est un prophète issu de vos frères, comme moi, que le Seigneur notre Dieu fera se lever pour vous ; vous l'écouteriez* (*Dt* 18, 15 cité selon *Ac* 3, 22)<sup>54</sup> n'a pas du tout été dite à propos de celui qui a été engen-

<sup>48</sup> Origène, *CC* 1, 34, p. 169.

<sup>49</sup> Origène, *CC* 1, 32, p. 163 : « Revenons aux paroles attribuées au Juif, où il est écrit que “la mère de Jésus a été chassée par le charpentier qui l'avait demandée en mariage, pour avoir été convaincue d'adultère et être devenue enceinte des œuvres d'un soldat nommé Panthère ” et voyons si les auteurs de cette fable de l'adultère de la Vierge avec Panthère et de son renvoi par le charpentier ne l'ont point forgée aveuglément pour nier la conception miraculeuse par le saint Esprit. »

<sup>50</sup> Julien, fr. 62 (*CJ* 8, 2, 888AB) et 64 (*CJ* 8, 15-16, 900D-901B).

<sup>51</sup> *Dt* 18, 15 : *CC* 1, 36 ; *Gn* 49, 10 : *CC* 1, 53 ; *Nb* 24, 17 : *CC* 1, 59 ; *Is* 7, 14 : *CC* 1, 34.

<sup>52</sup> Avant Origène, trois d'entre elles se trouvent utilisées successivement par Justin, *I Apologie* 32, 1 ; 32, 12-13 ; 33, 1 : *Gn* 49, 10-11 ; *Nb* 24, 17 ; *Is* 7, 14 et Irénée, *Démonstration de la prédication évangélique* 57-58. Aucun de ces deux auteurs ne cite *Dt* 18, 15.

<sup>53</sup> Chez Eusèbe de Césarée, on trouve les quatre citations fréquemment citées, mais jamais groupées ensemble, même pas deux par deux, sauf à regarder une section très large comme *DE* 3, 2, où on trouve trois des quatre (pas *Nb* 24, 17) : 3, 2, 28-32 : *Dt* 18, 18-19 ; 15-16 ; 3, 2, 33 : *Gn* 49, 10 ; 3, 2, 39 : *Is* 11, 1 ; 3, 2, 48-51 : *Is* 7, 14.

<sup>54</sup> Julien cite d'après *Ac* 3, 22 et non *Dt* 18, 15, puisqu'il remplace, comme dans les *Actes*, ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου par ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν. De plus, il transforme ἀναστήσει σοι en

dré de Marie. Mais même si on le concède pour vous plaire, Moïse prétend que le prophète sera semblable à lui, et non à Dieu : un prophète comme lui, issu des hommes, et non de Dieu. »<sup>55</sup> Julien concède que ce verset peut s'appliquer à celui qui a été engendré de Marie, mais le prophète est censé ressembler à Moïse et non à Dieu, c'est « un prophète comme lui »<sup>56</sup>. L'objection porte donc sur la divinité de Jésus.

Concernant la naissance de Jésus, il est intéressant de constater qu'il ne reprend pas la fable de Panthère et se contente de dire que Marie n'était pas vierge et avait déjà partagé la couche de son mari<sup>57</sup>. En revanche, il utilise un autre argument pour réfuter la réalisation de la prophétie : si Jésus est bien né de l'Esprit saint et non de Joseph, comme le prétendent les chrétiens, il ne descend pas de la tribu de Juda<sup>58</sup>, argument qu'Origène examine, non pas dans le *Contre Celse* mais dans son *Commentaire sur l'épître aux Romains*. « Se présentent à nous certains qui agitent des questions très recherchées : comment se fait-il que le Christ descende de la semence de David, lui qui n'est pas né de Joseph, ce Joseph à qui aboutit l'enchaînement de la génération qui descend de David ?<sup>59</sup> »

Non content de citer les prophéties et de les réfuter, Julien répond aussi à une critique qu'Origène faisait à Celse. Comme ce dernier prétendait que les prophéties pouvaient s'appliquer à une infinité d'autres personnes que Jésus, de manière

ὁμῶν ἀναστήσει comme dans *Ac*. Julien a κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν là où la *LXX* a σου, tandis que *Ac* a selon les manuscrits tantôt ἡμῶν, tantôt ὑμῶν. Ce n'est pas la première fois que Julien cite l'Ancien Testament d'après le texte du Nouveau Testament qu'il devait mieux connaître. On trouve le même phénomène déjà en fr. 30 (*CJ* 5, 6) où Julien cite « notre Dieu est un feu dévorant » sous la forme d'*Hébreux* 12, 29 (« notre Dieu ») et non sous la forme du Deutéronome (« ton Dieu »), ce qui selon J. Bouffartigue prouve que Julien se fie à sa mémoire et qu'il connaît davantage les textes du Nouveau Testament.

<sup>55</sup> Julien, fr. 62 (*CJ* 8, 2, 888A).

<sup>56</sup> Origène ne dit rien sur ce « comme moi », en revanche Eusèbe, *Démonstration Évangélique* 3, 2-3 énumère seize points d'accord entre la vie de Moïse et celle de Jésus. C'est un passage dans lequel Eusèbe veut montrer que la prophétie de *Dt* 18, 18 est pleinement accomplie dans le Christ.

<sup>57</sup> Julien, fr. 64 (*CJ* 8, 16, 901B). Julien ne dit rien sur les variantes d'*Is* 7, 14 qu'Origène signale pourtant (*CC* 1, 34 : « Et si un Juif veut chicaner sur l'expression et prétend que la leçon n'est pas : "Voici : la Vierge", mais "Voici la jeune fille", je lui répliquerai... »). Pourtant il lui arrive de polémiquer en prenant appui sur des variantes textuelles, comme à propos de *Gn* 49, 10 (voir note 65).

<sup>58</sup> Julien, fr. 62 (*CJ* 8, 2, 888B).

<sup>59</sup> Origène, *Commentaire sur l'épître aux Romains* 1, 7, 6 (sur *Rm* 1, 3 : « lui qui fut fait fils selon la chair, de la semence de David »). La réponse qu'Origène donne à cette objection sera reprise par Eusèbe de Césarée (*Questions évangéliques* 1, 1) et Cyrille d'Alexandrie (*CJ* 8, 14, 900AB) : comme la loi (*Nb* 36, 6-9) demandait qu'on épouse quelqu'un de la même tribu, Marie était forcément comme Joseph de la tribu de David et Jésus se rattache donc à la semence de David aussi par Marie.

plus vraisemblable<sup>60</sup>, Origène souligne la faiblesse de cette objection très générale qui ne se préoccupe ni de citer les textes ni de préciser à qui ces prophéties pourraient s'appliquer. « Le Juif de Celse fait ce reproche : “Les chrétiens citent les prophètes qui ont prédit l'histoire de Jésus”, j'ajouterai à ce que j'ai déjà dit plus haut<sup>61</sup> : Il aurait dû, s'il traite les hommes avec ménagement comme il l'assure, citer (ἐχρῆν ἐκθέσθαι) les prophéties elles-mêmes et, après avoir plaidé leurs vraisemblances, proposer ce qui lui aurait paru être une réfutation des textes prophétiques. Il eût ainsi évité de trancher en sa faveur un sujet de cette importance en si peu de mots. D'autant plus qu'il ajoute : “Il en est une infinité d'autres auxquels les prophéties peuvent s'adapter avec bien plus de vraisemblance qu'à Jésus.” Il aurait dû, précisément, s'opposer avec soin à cette démonstration qui a conquis les chrétiens par sa force sans égal, expliquer, à chaque prophétie, comment elle peut s'adapter à d'autres avec bien plus de vraisemblance qu'à Jésus. »<sup>62</sup> Or parmi les prophéties qu'Origène dit pouvoir ne s'appliquer qu'à Jésus se trouvent *Gn* 49, 10<sup>63</sup> et *Nb* 24, 17<sup>64</sup> qui sont précisément l'objet d'un examen de la part de Julien. Il prend la peine de préciser *qui* elles visent en les appliquant au roi David. « La parole *Il ne manquera pas de prince issu de Juda ni de guide issu de ses cuisses* (*Gn* 49, 10a) n'a pas du tout été prononcée à son propos, mais concerne la royauté de David qui a manifestement pris fin avec le roi Sédécias. »<sup>65</sup> Selon Julien, la

<sup>60</sup> *CC* 2, 28, pp. 357-359 : « Il en est une infinité d'autres auxquels les prophéties peuvent s'adapter avec bien plus de vraisemblance qu'à Jésus. »

<sup>61</sup> Cf. *CC* 1, 49sq. Origène reproche à Celse de n'avoir pas traité les prophéties.

<sup>62</sup> *CC* 2, 28, pp. 357-359.

<sup>63</sup> *CC* 1, 53, p. 221. Cette prophétie avait eu un large écho dans le monde antique. Voir Tacite, *Histoires* 5, 13 (trad. CUF) : « Peu de gens s'effrayaient de ces prodiges: un plus grand nombre était persuadé que les livres antiques de leurs prêtres annonçaient qu'en ce temps-là précisément l'Orient prévaudrait et que des hommes partis de Judée deviendraient les maîtres du monde. Ce texte énigmatique avait prophétisé Vespasien et Titus, mais les gens du peuple, – c'est bien humain! – interprétaient en leur faveur cette grandeur promise par les destins. »

<sup>64</sup> *CC* 1, 59, p. 239.

<sup>65</sup> Julien, *CG* fr. 62 (*CJ* 8, 2, 888B). Julien relève aussi une divergence dans les versions de *Gn* 49, 10 : « Assurément l'Écriture présente une double tradition (διπλῶς) : elle dit *jusqu'à ce que vienne ce qui lui est réservé* (τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ) (*Gn* 49, 10b), mais vous, vous l'avez falsifié (παραποιήσατε) en *jusqu'à ce que vienne celui pour qui c'est réservé* (ὃ ἀπόκειται). » Julien pourrait ici viser Diodore de Tarse (J. DECONINCK, *Essai sur la chaîne de l'Octateuque* Paris 1912, p. 130) en l'accusant d'avoir falsifié l'Écriture, en choisissant ὃ ἀπόκειται au lieu de τὰ ἀποκείμενα. De fait, les antiochiens semblent ne citer que la version ὃ ἀπόκειται. Mais il est vrai que la LXX, dans sa tradition majoritaire, a τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ. Tel n'est cependant pas l'avis de Justin, *Dial. Tryph.* 120, 3-5 : « Je pourrais bien, dis-je, amis, vous livrer bataille au sujet de l'expression que vous interprétez comme s'il était dit : “jusqu'à ce que viennent les choses qui lui sont réservées (τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ)” ; car ce n'est pas ainsi que les Septante ont traduit, mais “jusqu'à ce que vienne celui à qui c'est réservé” ὃ ἀπόκειται. » La version ὃ ἀπόκειται apparaît aussi comme

royauté ayant pris fin avec le roi Sédécias, la prophétie ne peut s'appliquer à Jésus qui, de surcroît, n'est même pas issu de Juda s'il est engendré de l'Esprit saint<sup>66</sup>.

Quant à la prophétie de *Nb* 24, 17, elle concerne aussi David. « Mais il est dit également dans les Nombres : *Un astre se lèvera de Jacob et un homme d'Israël.* (*Nb* 24, 17) Ces mots conviennent à David, ainsi qu'à ses descendants, cela est évident, n'est-ce pas ? De fait, David était fils de Jessé. »<sup>67</sup> Encore une fois, Julien spécifie *qui* est annoncé dans la prophétie. L'interprétation de ce verset comme s'appliquant à David ne se trouve que chez Julien, mais s'appuie sur un argument étrange : pourquoi Julien parle-t-il de David, « fils de Jessé », alors que la prophétie des *Nombres* parle de Jacob et d'Israël et non de Jessé ?<sup>68</sup> Il pourrait s'agir là d'une exégèse juive si l'on en croit le *Dialogue d'Athanase et de Zachée* dans lequel le juif Zachée déclare que *Gn* 49, 10 est une prophétie annonçant David<sup>69</sup>. Il est aussi possible que Julien connaisse la citation combinant *Nb* 24, 17 et *Is* 11, 1 : « “Un astre se lèvera de Jacob” (*Nb* 24, 17a) et “une fleur poussera sur la racine de Jessé” (*Is* 11, 1) » qui se trouve chez Justin<sup>70</sup>. Julien a donc non seulement cité les

la forme correcte à Epiphane (*Panarion* 1, 224, 16) qui la choisit, bien qu'il mentionne que d'autres copies ont τὰ ἀποκείμενα αὐτῶ. En réalité, on trouve les deux formes chez les Pères, parfois chez le même auteur (Origène, Eusèbe), sans qu'il prenne la peine de le justifier. Origène combine même les deux dans *CC* 1, 53 : « Il est venu en effet celui à qui appartient ce qui est réservé (ὃ ἔστι τὰ ἀποκείμενα), le Christ de Dieu, le prince des promesses de Dieu. » Cyrille ne répond pas sur la question de la variante textuelle, et utilise les deux formes.

<sup>66</sup> Cyrille (*CJ* 8, 12, 897AC) lui réplique que la royauté de David n'a pas pris fin avec le roi Sédécias, puisqu'il y eut Zorobabel et ses descendants. Ce point est en fait discuté chez les chrétiens, puisque selon Théodoret de Cyr, *Interpretatio in Psalmos* PG 80, col. 1593 la royauté de David a cessé avec Jéchonias et Sédécias, car Zorobabel qui a dirigé après l'exil était un chef de peuple et non un roi. Mais l'enjeu est semblablement pour Théodoret de réfuter ceux qui disent que la prophétie de *Gn* 49, 10 s'applique à Zorobabel, alors qu'elle ne s'applique qu'au Christ.

<sup>67</sup> Julien, *CG* fr. 64 (*CJ* 8, 15, 901A).

<sup>68</sup> K. J. NEUMANN (*Iuliani Imperatoris librorum contra christianos quae supersunt*, Leipzig 1880) avait trouvé bizarre ce commentaire de Julien sur David, fils de Jessé et supposé que Julien avait écrit dans sa citation de *Nb* 24, 17 « un homme de Jessé » et non « un homme d'Israël ». E. Masaracchia ne suit pas cette correction et rejette aussi l'hypothèse de A. Rostagni selon laquelle Julien aurait cité de mémoire et confondu *Nb* 24, 17 avec *Is* 11, 1.

<sup>69</sup> *Dialogue d'Athanase et de Zachée* 48, 1.

<sup>70</sup> Justin, *Apologie* 1, 32, 12, SC 507, p. 217 : « “Un astre dit-il, se lèvera de Jacob” (*Nb* 24, 17a) et une fleur poussera sur la racine de Jessé (*Is* 11, 1) et les nations espéreront en son bras” (*Is* 51, 5). Un astre lumineux s'est levé et une fleur a poussé sur la racine de Jessé ; c'est le Christ. Car il est né, par une puissance de Dieu, d'une vierge de la race de Jacob, le père de Juda, qui fut l'ancêtre des Juifs, comme nous l'avons montré ; Jessé est aussi, selon cet oracle, un ancêtre du Christ, lui qui était fils de Jacob et de Juda selon la succession de leur descendance. »

prophéties omises par Celse, mais montré qu'elles s'appliquent à quelqu'un d'autre que Jésus, à savoir David.

S'il a pu vouloir combler les lacunes de Celse soulignées par Origène, il a également pu chercher à répondre à certains arguments du *Contre Celse*.

## II. LA RÉPONSE DE JULIEN À LA RÉFUTATION DE CELSE PAR ORIGÈNE

### A. Le procédé de la comparaison

#### 1) Comparaison des livres

Un des arguments utilisé par Origène consiste à comparer les livres respectifs des Grecs et des chrétiens pour réfuter Celse, qui donne des passages de Platon comme inspirés, tandis que les Écritures ne le seraient pas<sup>71</sup>. « Je pourrais l'inviter à comparer (παραβάλλεσθαι) nos livres respectifs et dire : Allons, mon brave, apporte les poèmes de Linos, de Musée, d'Orphée, les écrits de Phérécyde, et confronte-les avec la loi de Moïse ! Mets en parallèle (παρατιθείς) les histoires avec les histoires, les préceptes de morale avec les lois et les commandements ! Et vois lesquels d'entre eux sont plus capables de convertir d'emblée ceux qui les entendent. (...) Et cela, je l'affirme sans traiter encore de Jésus, mais toujours de Moïse, qui est bien inférieur au Seigneur, et je montre, comme l'argument le prouvera, que Moïse est bien supérieur (πολλῷ διαφέροντα) à tes sages poètes et philosophes »<sup>72</sup>. Or telle est précisément la démarche réfutative de Julien : montrer l'infériorité des écrits de Moïse sur la philosophie et la poésie grecque. « A ce point de notre étude, donnons, voulez-vous, la parole à Platon. Voyez ce que dit ce philosophe sur le créateur, quels propos il lui prête au cours de la création du monde, ce qui permettra de comparer (ἀντιπαραβάλωμεν) l'une à l'autre la cosmogonie de Platon et celle de Moïse. On pourra ainsi apercevoir lequel des deux penseurs est le meilleur et le plus digne de Dieu. »<sup>73</sup> Ainsi, l'idée

<sup>71</sup> Origène, *CC* 6, 17, p. 221 : « Prenons-en quelques exemples pour les comparer (παραβάλωμεν) aux sentences de Platon ». Voir aussi *CC* 3, 23, pp. 53-55 : « Nous montrerons la vérité sur notre Jésus par les témoignages des prophètes, puis, en comparant (παραβάλλοντες) son histoire avec les leurs, nous montrerons que nulle licence n'est rapportée à son sujet. »

<sup>72</sup> Origène, *CC* 1, 18, p. 123.

<sup>73</sup> Julien, *CG* fr. 6 (*CJ* 2, 18, p. 243). Voir Ch. RIEDWEG, « Julians Exegese der Rede des Demiurgen an die versammelten Götter in Platons *Timaios* 41a-d: Anmerkungen zu *Contra Galilaeos* fr. 10 Mas. », in D. AUGER – É. WOLFF (éds.), *Culture classique et Christianisme. Mélanges offerts à Jean Bouffartigue*, Paris 2008, pp. 83-95.

de comparer la *Genèse* et le *Timée* est développée par Julien dans les fr. 6 à 10 et se trouve déjà chez Origène<sup>74</sup> tandis qu'elle est absente chez Celse.

## 2) Comparaison de Jésus et d'Asclépios

Dans le cadre des comparaisons, on peut aussi relever celle de Jésus et d'Asclépios. Origène critique Asclépios qui ne bénéficie pas d'une large reconnaissance, à la différence de Jésus ; bien plus, l'invocation du nom de Jésus permet nombre de guérisons dont Origène se dit lui-même le témoin<sup>75</sup>, alors que « rien de divin ne caractérise la médecine d'Asclépios »<sup>76</sup>. Une telle critique pourrait être le motif qui a incité Julien à défendre, avec la plus grande fermeté, le don divin que représente Asclépios qui s'est manifesté sous forme humaine « sur toute la terre »<sup>77</sup>, ce qui répond précisément au grief d'Origène selon lequel Asclépios n'était connu que d'un petit nombre d'hommes. De surcroît, la médecine héritée d'Asclépios est présentée par Julien comme un don divin dont lui-même a pu bénéficier. « La médecine, celle héritée d'Asclépios, dont les lieux d'oracles se trouvent en tout lieu de la terre et nous sont donnés par le dieu pour que nous en bénéficions sans trêve. *Moi* en tout cas c'est souvent qu'Asclépios m'a guéri de mes souffrances en prescrivant des remèdes. Et Zeus en est témoin. »<sup>78</sup> L'appel au témoignage personnel fait là aussi écho à celui d'Origène. Inversement, pour Julien, Jésus n'a « accompli au cours de sa vie rien qui méritât qu'on en parle – à moins que l'on n'estime que le fait d'avoir guéri les boiteux et les aveugles et exorcisé des possédés dans les villages de Bethsaïde et de Béthanie soit à mettre au nombre des plus grands exploits ! »<sup>79</sup>

<sup>74</sup> Origène, *CC* 4, 56 qui fait allusion à *Timée* 41d-e.

<sup>75</sup> Origène, *CC* 3, 24, p. 57 : « Il est d'ailleurs bien incapable de montrer, comme il dit, l'innombrable foule d'hommes, Grecs et barbares, qui reconnaissent Asclépios. Nous pouvons, nous, s'il y attache de l'importance, montrer clairement la foule innombrable d'hommes, Grecs et barbares, qui reconnaissent Jésus. Et certains manifestent, dans les guérisons qu'ils opèrent, le signe qu'ils ont reçu, grâce à leur foi, un pouvoir miraculeux, vu qu'ils n'invoquent sur ceux qui demandent la guérison que le Dieu suprême et le nom de Jésus en y joignant son histoire. Par eux, *moi aussi j'ai vu* bien des gens délivrés de graves maladies, d'égarements d'esprit, de démences et d'une infinité d'autres maux que ni hommes ni démons n'avaient pu guérir. »

<sup>76</sup> Origène, *CC* 3, 25, p. 59.

<sup>77</sup> Julien, *CG* fr. 46 (*CJ* 6, 22, 805B).

<sup>78</sup> Julien, *CG* fr. 57 (*CJ* 7, 24, 860B).

<sup>79</sup> Julien, *CG* fr. 41 (*CJ* 6, 11, 792D).

### 3) Le Décalogue et la sagesse de Salomon

Donnons encore deux exemples de ce procédé selon lequel Origène présente la Bible comme supérieure aux écrits grecs - une thèse que Julien renverse dans les deux cas. Pour Origène, si les Juifs sont fidèles à leurs lois, c'est parce que leur origine est divine, de sorte que « les Juifs ont une sagesse plus profonde, non seulement que celle de la foule, mais que celle des hommes qui passent pour philosophes »<sup>80</sup>. À l'opposé, Julien se moque du Décalogue en montrant qu'il n'a rien d'extraordinaire et que tous les peuples suivent ces lois : « Elle est admirable la loi de Moïse, ce fameux décalogue : *Tu ne voleras pas, Tu ne tueras pas, Tu ne porteras pas de faux témoignage (...)* Quelle est la nation, au nom des dieux, qui – mis à part le *tu n'adoreras pas d'autres dieux* et le *fais mémoire du jour du Sabbat* – n'estime pas qu'il faut garder les autres commandements, au point même que des châtiments sont établis contre ceux qui les transgressent, plus sévères en quelques endroits, en d'autres presque semblables à ceux qui ont été institués par Moïse, plus humains même en certains lieux ? »<sup>81</sup>

Par ailleurs, Origène fait un éloge appuyé de la sagesse de Salomon qui demanda et obtint la sagesse. On peut constater cette sagesse non seulement dans ses écrits, mais aussi dans le témoignage rendu à Salomon par la reine de Saba : « Tu surpasses en sagesse et en magnificence tout ce que j'ai appris par ouï-dire »<sup>82</sup>. Concernant ses écrits, Julien en montre au contraire l'infériorité par rapport aux auteurs grecs. « Le très sage Salomon est-il comparable au Phocylide des Grecs, à Théognis ou à Isocrate ? Quelle idée ! En vérité si on comparait les exhortations d'Isocrate aux *Proverbes* de Salomon on trouverait, j'en suis sûr, le fils de Théodore supérieur au très sage roi. » Quant à sa sagesse, elle est raillée par le rappel de son idolâtrie que l'on ne peut expliquer par l'influence d'une femme sous peine de nier par là-même sa sagesse. « Votre fameux Salomon n'a-t-il pas lui aussi voué un culte à nos dieux, ayant été induit en erreur par sa femme, à ce qu'ils disent ? (cf. III Rois 11, 4) Quelle grande vertu ! Quelle profonde sagesse ! Il n'a pas résisté au plaisir et s'est laissé dévoyer par des paroles de femme ! Si donc il a été trompé par une femme, ne dites pas qu'il est sage. Mais si vous êtes persuadés qu'il est sage, ne croyez pas qu'il s'est laissé tromper par une femme. »<sup>83</sup> La valeur des lois juives ou la sagesse de Salomon louées par Origène se trouvent ainsi l'objet des sarcasmes de Julien.

<sup>80</sup> Origène, *CC* 5, 43, p. 127.

<sup>81</sup> Julien, *CG* fr. 29 (*CJ* 5, 2, 733AB).

<sup>82</sup> *III Rois* 10, 7 cité par Origène, *CC* 3, 45, p. 109.

<sup>83</sup> Julien, *CG* fr. 54 (*CJ* 7, 9, 841D-844A).

## B. Reprise d'expressions ou de citations

Il arrive souvent que Julien précise qu'une expression ou une citation sont explicitement utilisées par ses adversaires. Or à deux reprises au moins on les rencontre dans la bouche d'Origène. Après avoir montré que les chrétiens sont traîtres à l'hellénisme, Julien prouve qu'ils ne sont même pas fidèles au judaïsme. « Pourquoi donc ne restez-vous même pas fidèles aux textes des Hébreux et ne vous contentez-vous pas de la loi que Dieu leur a donnée, de sorte qu'après avoir abandonné les traditions ancestrales et vous être soumis aux injonctions des prophètes, vous avez commis une apostasie (*ἀπέστητε*) plus grave vis-à-vis d'eux que vis-à-vis de nous ? »<sup>84</sup> Or cette apostasie porte sur deux domaines : la théologie, avec l'abandon du monothéisme, et les pratiques rituelles, entre autres celle des interdits alimentaires.

Citant les innombrables formules monothéistes de Moïse (*Dt* 4, 35 ; 4, 39 ; 6, 4 ; 32, 39) Julien leur oppose la doctrine chrétienne qui introduit un autre dieu, ce qui prouve entre eux un désaccord. « Moïse, non pas une seule fois, ni deux ni trois, mais très souvent, demande qu'on n'honore qu'un unique Dieu, qu'il appelle aussi suprême, mais nulle part il ne parle d'un autre dieu. Il parle d'anges, de seigneurs et indubitablement aussi de plusieurs dieux. Il pose le premier comme suréminent, sans en admettre un second (*δεύτερον*), ni semblable ni dissemblable : cela, c'est vous (*ὑμεῖς*) qui l'ajoutez. »<sup>85</sup> La preuve apportée par Julien est le prologue de l'évangile de Jean qui parle d'un deuxième Dieu dans la personne du Logos qui est « auprès de Dieu » (*Jn* 1, 1). En suivant Jean, les chrétiens s'opposent donc aux proclamations prophétiques. « Mais les preuves que nous, nous donnons, écoutez-les de leur propre bouche, l'une après l'autre : *Seigneur notre Dieu, fais de nous ton bien ; en dehors de toi nous n'en connaissons pas d'autre* (*Is* 26, 13). Et ils représentent aussi le roi Ezéchias priant de la sorte : *Seigneur, Dieu d'Israël, qui sièges sur les chérubins, toi tu es le seul Dieu* (*Is* 37, 16) Cela laisse-t-il une place pour un second (*δευτέρω*) ? »<sup>86</sup> Cette expression « second Dieu » est typique d'un vocabulaire antérieur au concile de Nicée. Sans qu'il soit le seul à employer celle-ci, on la trouve chez Origène qui prend cependant soin de l'explicitier : « Donc, même quand nous l'appelons "second Dieu" (*δεύτερον θεόν*), cette dénomination,

<sup>84</sup> Julien, *CG* fr. 58 (*CJ* 7, 28, 864B). Voir aussi *CG* fr. 72 (*CJ* 9, 22, 969C) : « Pourquoi, après cette défection (*διὰ τί γὰρ ἀποστάντες*) qui vous a séparés de nous, ne vous en tenez-vous pas à la loi des Juifs et ne restez-vous pas dans le respect de ce qu'elle dit ? »

<sup>85</sup> Julien, *CG* fr. 62 (*CJ* 8, 2, 888A). Les adjectifs « semblable » et « dissemblable » renvoient aux discussions entre les différents partis chrétiens suite à l'adoption du terme *ὁμοούσιος* pour qualifier le Fils. Julien qui avait été proche d'Aèce (voir la *Lettre* 46 de Julien à Aèce) connaissait bien ces controverses, même s'il les renvoie ici dos à dos.

<sup>86</sup> Julien, *CG* fr. 64 (*CJ* 8, 16, 901C).

qu'on le sache, ne désigne pour nous autre chose que la Vertu embrassant toutes les vertus, le Logos embrassant tout ce qu'il y a de raison des choses qui ont été créées selon les lois de la nature. »<sup>87</sup> Chez Origène l'expression « second Dieu » désigne bien le Logos, comme Julien en accuse ses adversaires chrétiens.

Dans le domaine des pratiques rituelles, les chrétiens ne sont pas non plus fidèles aux lois juives comme leur en fait reproche Julien : « Dites-moi pourquoi, sur le chapitre de l'alimentation, vous n'êtes pas purs semblablement aux Juifs, mais vous affirmez qu'il faut manger de tout "comme légumes herbacés" (*Gn* 9, 3). Car vous croyez Pierre, quand il affirme que son fameux personnage a dit : "Ce que Dieu a purifié, toi, ne le profane pas" (*Ac* 10, 15). En quoi ceci est-il la preuve que Dieu a autrefois considéré certaines choses comme porteuses de souillure, mais que maintenant il les a rendues pures ? »<sup>88</sup> Julien fait ici allusion à une vision de Pierre pendant laquelle il lui est intimé l'ordre de manger des aliments impurs, ce qu'il refuse de faire jusqu'à ce qu'une voix lui dise "Ce que Dieu a purifié, toi, ne le profane pas." (*Ac* 10, 15). Il suppose là qu'un chrétien pourrait invoquer cet épisode pour justifier son abandon de l'abstention des aliments impurs. Or cet argument peut avoir été suggéré à Julien par Origène qui, lui aussi, étudiant la question de l'abstention de porc explique que cet interdit doit se comprendre au sens figuré. Mais comme Pierre « ne comprenait pas encore la raison de ces interdits et objectait : "Jamais je n'ai rien mangé de souillé ni d'impur", il entendit la parole : "Ce que Dieu a purifié, toi ne le profane pas" (*Ac* 10, 14-15) »<sup>89</sup>. C'est précisément la citation qui ne convainquait pas Julien. Ainsi, l'expression « second Dieu » et le recours à *Ac* 10, 15 sont-ils deux arguments invoqués par Julien pour accuser les chrétiens de trahison vis-à-vis du judaïsme et il a pu les trouver dans le *Contre Celse*.

### C. L'explication de la diversité des nations

Le thème de la répartition des nations entre des dieux ethnarques est l'un des arguments les plus frappants en faveur de l'hypothèse selon laquelle Julien répondrait au *Contre Celse*. Néanmoins, comme j'en ai déjà proposé une étude détaillée dans un précédent article, je me contenterai d'en résumer les points principaux<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> Origène, *CC* 5, 39, p. 119. Voir aussi *CC* 6, 61, p. 331 : « En outre il n'est pas permis de dire que le Dieu premier travaille de ses mains; et à prendre "travailler de ses mains" au sens propre, on ne peut l'entendre du second (δεύτερον), ni de tout être divin. »

<sup>88</sup> Julien, *CG* fr. 74 (*CJ* 9, 32, 984C).

<sup>89</sup> Origène, *CC* 5, 49, p. 141 (trad. légèrement modifiée).

<sup>90</sup> BOULNOIS, *La diversité des nations* [n. 7].

À la différence des exemples précédents, cette explication de la diversité des caractères nationaux est un argument déjà développé par Celse, mais la manière dont Julien le traite semble davantage prendre en compte la réfutation qu'en propose Origène que l'exposé de son prédécesseur païen. Chez Julien la place accordée au rôle des dieux ethnarques dans le *Contre les Galiléens* est beaucoup plus importante que la rapide mention qu'en fait Celse<sup>91</sup>. De surcroît, il semble répondre à deux arguments d'Origène : le rôle de la providence divine et l'explication par l'épisode de Babel.

1) La providence divine

Chez Celse, comme chez Julien, la diversité des peuples et des lois n'a pas seulement une origine humaine, et si elle mérite tant d'être préservée de manière immuable, c'est parce qu'elle a en réalité une origine divine. Les respecter est un acte religieux auquel les chrétiens ne se soumettent pas, ce qui prouve leur impiété. Mais outre cette accusation de la part de Celse contre l'infidélité des chrétiens vis-à-vis des lois de leurs pères, la critique centrale de Julien porte plutôt sur les déficiences de la doctrine mosaïque, incapable de justifier la diversité des nations : « Arès administre les nations guerrières, Athéna celles qui sont guerrières avec sagesse, Hermès celles qui ont plus d'intelligence que d'audace, et dans chaque cas l'essence des dieux qui leur sont propres détermine le comportement des nations qu'ils administrent. Si donc ce que nous disons n'est pas confirmé par l'expérience, que notre doctrine soit tenue pour une fiction à laquelle il est hors de propos de croire, et félicitations pour la vôtre ! Mais si en revanche l'expérience séculaire confirme ce que nous disons et que rien nulle part ne semble s'accorder avec vos propos, pourquoi vous obstinez-vous dans une telle querelle ? Que l'on me dise pourquoi les Celtes et les Germains sont hardis, alors que les Grecs et les Romains sont dans l'ensemble doués pour l'organisation politique et pleins d'humanité mais en même temps tenaces et bons guerriers, pourquoi les Égyptiens sont fort intelligents et ingénieux, et les Syriens peu combattifs et jouisseurs mais intelligents, ardents, légers et sachant apprendre. »<sup>92</sup> Or il s'agit là d'un point capital, car sans l'existence de dieux ethnarques qui expliquent la diversité des comportements et des lois, il n'y aurait pas de providence divine. « Si l'on ne trouve aucune raison à cette diversité entre les nations, ou mieux encore si on attribue cela au hasard, comment croire encore qu'une providence administre le monde ? »<sup>93</sup> On peut y voir une réponse à l'argument d'Origène qui avait mis

<sup>91</sup> J. BOUFFARTIGUE, « La diversité des nations et la nature des hommes : l'empereur Julien et Cyrille d'Alexandrie dans une controverse incertaine », in S. CROGIEZ-PÉTREQUIN (éd.), *Dieux et hommes : histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours. Mélanges en l'honneur de Françoise Thelamon*, Rouen 2005, pp. 113-126.

<sup>92</sup> Julien, *CG* fr. 21 (*CJ* 4, 2, 677BC).

<sup>93</sup> Julien, *CG* fr. 21 (*CJ* 4, 2, 677C). Voir aussi *CG* fr. 24 (*CJ* 4, 33, 712D) : « Si ces différences

Celse devant une alternative : soit Zeus est à l'origine de la répartition des nations, soit il faut attribuer ce partage au hasard, ce qui revient à nier la providence divine<sup>94</sup>. Julien a donc pu vouloir retourner cet argument en montrant que c'est la doctrine mosaïque qui, en ne donnant aucune raison à cette diversité, conduit précisément à mettre la providence en péril.

## 2) L'épisode de Babel

Le deuxième point de contact entre Julien et Origène, à savoir l'épisode de Babel, est particulièrement saisissant. Après avoir accusé Moïse de ne donner aucune explication de la différence des caractères nationaux, Julien répond à une objection que pourrait lui rétorquer un chrétien invoquant le récit de la dispersion des peuples suite à la construction de la tour de Babel. Il s'agit là d'un très long exposé polémique visant à rejeter l'idée que la Bible donne dans ce récit une explication satisfaisante de la diversité des nations<sup>95</sup>. Or, c'est précisément la raison qu'Origène avait longuement proposée dans sa réfutation de Celse<sup>96</sup>. Rejetant la théorie de Celse sur les puissances tutélaires, Origène déclare qu'elle ne rend pas compte des raisons mystérieuses de la dispersion des peuples, à savoir les mérites et démérites de chaque peuple consécutifs à l'épisode de Babel<sup>97</sup>. S'il est vrai que Celse a emprunté sa théorie des divinités tutélaires à la Bible, il n'en a pas compris le sens mystique selon Origène. S'appuyant sur *Deutéronome* 32, 8-9<sup>98</sup> Origène montre que le partage des nations, que Dieu a confiées à des anges, est la conséquence de leur péché à Babel ; seul le peuple d'Israël, resté fidèle, est gardé par Dieu comme sa part d'héritage.

A l'opposé de cette exégèse origénienne qui donne un sens mystique à l'épisode de Babel, ce récit recèle au contraire, aux yeux de Julien, une double tare. Il se

(...) se sont produites sans l'intervention d'une providence (...), à quoi bon se donner vainement du mal et vouer un culte à celui qui ne pourvoit à rien ? S'il ne se soucie ni des conditions de vie, ni des caractères ni des manières d'être, ni de la bonne observation des lois, ni du régime politique, convient-il encore que nous lui rendions honneur ? Nullement. »

<sup>94</sup> Origène, *CC* 5, 26, pp. 79-81.

<sup>95</sup> Julien, *CG* fr. 23, 24, 25, 26.

<sup>96</sup> Origène, *CC* 4, 21 et 5, 28-31.

<sup>97</sup> Origène, *CC* 5, 28, p. 85 : Cette explication est introduite par Origène comme une « théorie mystique et secrète sur l'attribution dès l'origine à différentes puissances tutélaires des différentes régions de la terre ».

<sup>98</sup> *Dt* 32, 8-9 : « Quand le Très Haut assigna aux nations leur héritage, quand il répartit les fils d'Adam, il fixa les limites des nations suivant le nombre des anges de Dieu ; et la part du Seigneur fut son peuple Jacob, et le lot de son héritage, Israël. »

signale par son caractère mythologique, puisqu'à des impossibilités physiques, comme le nombre incalculable de briques qu'il faudrait pour atteindre ne serait-ce que les cercles de la lune, il ajoute encore une conception d'un Dieu bien peu divin, cédant à la peur et impuissant au point d'être contraint de devoir descendre du ciel pour se défendre contre les hommes<sup>99</sup>. Et surtout l'épisode de Babel est insatisfaisant comme récit étiologique, puisqu'il ne donne tout au plus qu'une explication de la diversité des langues et non des caractères des nations, ce qui est beaucoup plus fondamental aux yeux de Julien. « Pour ce qui est des différences de coutumes et d'usages, ni Moïse ni quelque autre n'a éclairci la question. Pourtant les différences d'usages et de coutumes politiques qui existent entre les hommes sont infiniment plus grandes que les différences entre les langages. »<sup>100</sup> En réalité, si Julien a consacré tant de pages à cette question c'est une fois encore pour montrer l'infériorité de la doctrine des Hébreux, ici dans le cas précis de l'élection du peuple juif et de son corollaire, son attachement au monothéisme exclusif. Or là encore c'est un des points centraux de l'argumentation d'Origène.

### Conclusion

Le faisceau de convergences entre le *Contre les Galiléens* de Julien et le *Contre Celse* d'Origène donne une grande vraisemblance à l'utilisation de l'œuvre origénienne par Julien. Il est en effet frappant de constater qu'un grand nombre d'arguments signalés par Origène comme étant absents du *Discours véritable* de Celse sont, au contraire, examinés par Julien, comme si ce dernier avait voulu répondre aux critiques origéniennes contre son prédécesseur. On ne peut préjuger des passages bibliques que traitait Julien dans le livre II dont on ne connaît que de rares fragments, mais nous avons déjà pu montrer que huit arguments qu'Origène reproche à Celse d'avoir passés sous silence sont traités par Julien<sup>101</sup>, en des termes qui correspondent parfois de près au *Contre Celse*, en particulier concernant les prophéties messianiques. Par ailleurs, certains développements de l'empereur peuvent chercher à renverser des arguments du *Contre Celse* qu'il s'agisse

<sup>99</sup> Julien, *CG* fr. 23 (*CJ* 4, 29, 708) et 24 (*CJ* 4, 33, 712C). Celse avait lui aussi raillé le caractère mythologique du récit de Babel mais pour montrer que Moïse avait plagié la légende grecque, alors que Julien tire de la comparaison des deux mythes la preuve de l'incohérence des chrétiens qui acceptent l'un des deux et rejettent l'autre, alors qu'ils sont semblables.

<sup>100</sup> Julien, *CG* fr. 24 (*CJ* 4, 33, 712C).

<sup>101</sup> Fr. 18 (les divers modes de création *Gn* 1) ; fr. 67 (« les fils de Dieu » *Gn* 6) ; fr. 62, 64 et 90 (généalogies de Jésus) ; fr. 91 (étoile des mages) ; fr. 50 et 51 (Jésus chassant les démons) ; fr. 13 à 17 (*Genèse* 2-3) ; fr. 4 (mythologie grecque) ; fr. 62 et 64 (prophéties messianiques).

du procédé de la comparaison visant à établir la prééminence de la Bible sur les écrits païens, avec les exemples du Décalogue, de Salomon ou la supériorité de Jésus sur Asclépios, ou plus encore de l'explication de la diversité des nations par l'épisode de Babel.

On constate donc que Julien a pu trouver plusieurs de ses objections dans une œuvre chrétienne. Ainsi, le problème discuté dans des études récentes pour savoir si la littérature des *Questions et Réponses* témoigne des objections païennes<sup>102</sup> est peut-être un serpent qui se mord la queue, dans la mesure où certaines objections païennes ont pu trouver leurs sources précisément dans des ouvrages chrétiens abordant ces questions exégétiques. Nous rejoignons donc l'avis de Lorenzo Perrone<sup>103</sup> et de Claudio Zamagni<sup>104</sup> pour lesquels cette littérature des *Questions et Réponses* a davantage sa source dans l'exégèse juive et chrétienne que dans l'opposition païenne. Néanmoins, si cette littérature peut en grande partie s'expliquer par des discussions internes et ne répond pas forcément à des attaques païennes, on peut aussi penser que ce type d'ouvrages constituait pour les païens une source d'arguments, ce qui expliquerait qu'on retrouve aussi des échos de la polémique païennes dans ces œuvres, du fait de cette circularité.

École Pratique des Hautes Études, Paris

MARIE-ODILE BOULNOIS  
boulnois.marieodile@gmail.com

<sup>102</sup> G. RINALDI, « Tracce di controversie tra pagani e cristiani nella letteratura patristica delle "quaestiones et responsiones" », *AnnSE* 6, 1989, pp. 99-124. Il considère que les *Questions évangéliques* d'Eusèbe ont pour cible principale les critiques de Porphyre.

<sup>103</sup> L. PERRONE, « Echi della polemica pagana sulla Bibbia negli scritti esegetici fra IV e V secolo : le *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* dell'Ambrosiaster », *AnnSE* 11, 1994, pp. 161-185 émet des doutes sur le fait que ces *Questions* viennent d'objections païennes et insiste sur le fait que les questions étaient déjà posées par l'exégèse juive et chrétienne. Pour lui, les questions de l'Ambrosiaster sont, pour l'essentiel, non pas une réponse à une critique porphyrienne ou généralement païenne, mais le fruit du travail exégétique de l'Ambrosiaster, mené à la lumière de la tradition interprétative chrétienne, qui avait souvent déjà abordé les mêmes questions, d'une manière indépendante par rapport aux attaques extérieures.

<sup>104</sup> C. ZAMAGNI, « Porphyre est-il la cible principale des "questions" chrétiennes des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles ? » in S. MORLET (éd.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions. Actes du colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne*, Paris 2011, pp. 357-370 revient sur cette idée en montrant que la littérature des questions et réponses s'explique davantage dans le contexte de l'exégèse chrétienne que comme réponse à des objections païennes. Voir aussi son *Introduction à Eusèbe de Césarée, Questions évangéliques*, SC 523, 2008, p. 62.