

## Laval théologique et philosophique



# Dieux de la Grèce et Dieu de l'Évangile

René Schaerer

Volume 26, Number 3, 1970

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020188ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020188ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Schaerer, R. (1970). Dieux de la Grèce et Dieu de l'Évangile. *Laval théologique et philosophique*, 26(3), 263–277. <https://doi.org/10.7202/1020188ar>

# DIEUX DE LA GRÈCE ET DIEU DE L'ÉVANGILE\*

René SCHAEERER  
Université de Genève

Les dieux de la Grèce ! L'image que ces mots font surgir dans l'esprit d'un moderne est celle d'un Olympe lumineux où vont et viennent des êtres jeunes, immortels, plus grands, plus beaux et plus heureux que nous. Image harmonieuse et resplendissante, certes, mais dont on sent qu'elle serait facile à travestir. Car l'image n'est plus pour nous qu'une image. Il leur est arrivé à ces Immortels la pire disgrâce, qui est de mourir. Cet Olympe n'est plus pour nous qu'une vision dans le bleu, un Olympe poétique ou héroï-comique, moins près, peut-être, d'Homère ou de Virgile que de Scarron et d'Offenbach.

De cette trahison, toutefois, nous ne sommes pas entièrement responsables. Les Grecs nous ont précédé sur la voie. Un des traits les plus originaux de leur théologie est, en effet, la liberté qu'elle laisse à l'homme de juger son Dieu et de plaisanter sur lui. Cette licence apparaît dès Homère et ira en s'aggravant au cours des siècles. Elle s'étalera librement chez Aristophane et aboutira, chez Lucien, à un scepticisme ouvertement affirmé : la théologie descend ici au niveau de l'opérette.

Les dieux de l'Olympe forment un monde divers et turbulent où de terribles conflits ne manqueraient pas d'éclater sans la crainte de déplaire au Père des dieux et des hommes, à Zeus le Foudroyant, dont un froncement de sourcils ébranle l'univers. Au-dessus des caprices individuels il y a donc un vouloir suprême et personnel, celui de Zeus (v. *Iliade*, VIII, 8ss.). Non que Zeus soit tout-puissant au sens qu'un juif ou un chrétien donneront à ce mot. Par delà Zeus, il y a le Destin, ou *Moire*, qui s'identifie à l'ordre universel et en constitue la loi. Certes la Moire et la volonté de Zeus se confondent parfois, mais pour la simple raison que Zeus s'est fait alors l'exécuteur de la Moire. Et ce n'est pas sans

---

\* Conférence prononcée à l'Université Laval en décembre 1969.

peine qu'il s'incline. La volonté personnelle du roi des dieux n'est donc pas au-dessus du monde, mais dans le monde. Elle fait partie d'un système.

Ainsi, tandis que pour un juif ou un chrétien, Dieu s'affirme comme un être infiniment infini, tel qu'on n'en saurait imaginer de plus grand, le Grec admet non seulement des degrés de divinité, mais encore une sorte de législation anonyme à laquelle les dieux ont des comptes à rendre. Certes, rien n'empêche de défier cette loi, d'en faire la reine du ciel et de la terre, mais cela ne change rien au fait que pour un Grec le sommet de la hiérarchie divine est occupé, non par une personne qui dit « Je suis » ou par une volonté qui dit « Je veux », mais par un principe de limitation, de compensation et de justice. « Les dieux, comme les hommes, sont soumis à l'égalité géométrique » déclare Platon (*Gorgias*, 508 a). Six siècles plus tard, son grand disciple Plotin n'hésitera pas à affirmer que le divin, en tant que simple mode de l'être, implique une certaine imperfection : au-dessus de lui, il y a l'Un ou le Premier, qui est plus que dieu en tant que principe de toute divinité. On n'imagine pas un psalmiste ou un prophète de l'Ancien Testament raisonnant de cette manière. Descartes, penseur chrétien, soutiendra que l'égalité géométrique et toutes les vérités éternelles sont dominées infiniment par Dieu, qui les a créées par un acte d'absolue liberté.

Ces dieux sont le modèle, nous sommes la copie. La ressemblance est telle que l'on s'y trompe parfois. En face de tout être rayonnant de jeunesse, de beauté ou de courage, le Grec tremblait un peu : une voix intérieure l'avertissait : Prends garde ! Le christianisme semble avoir tué en nous ce frisson de crainte, de respect et d'espoir qui mettait le Grec en adoration devant toute expression surhumaine de la beauté. Lorsque après son naufrage, Ulysse aperçoit Nausicaa, il tombe à ses pieds et lui dit : « Je suis à tes genoux, ô Reine ! que tu sois déesse ou mortelle . . . » et c'est à Artémis, à la fille du grand Zeus qu'il s'empresse de la comparer (*Odyssée*, VI, 149-155). Dans l'*Illiade*, lorsque Diomède voit s'avancer vers lui le jeune Glaucos, qu'il ne connaît pas, il lui crie : « Si tu es un dieu, dis-le, et je ne combattrai pas contre toi » (*Il.*, VI, 142-143).

Les Grecs étaient trop habiles pour ne pas exploiter à l'occasion l'équivoque créée par cette ressemblance. Hérodote et Aristote nous racontent l'un et l'autre le stratagème employé par Pisistrate pour rentrer à Athènes, d'où il avait été expulsé : il s'entendit avec un nommé Mégaclês et voici ce qu'ils firent. Ils armèrent de pied en cap une fort belle femme, nommé Phya, haute de quatre coudées trois doigts, ils la placèrent sur un char, et ce fut elle qui, jouant le rôle d'Athéna, introduisit Pisistrate dans la ville. Sur tout le parcours, le peuple tombait à genoux et éclatait en cris d'adoration.

Quels sont maintenant les rapports que les dieux entretiennent avec les hommes ? On connaît la scène du début de l'*Illiade* dans laquelle un vieux prêtre, nommé Chrysès, va redemander sa fille au roi Agamemnon, qui la lui a prise conformément aux lois de la guerre. Fort mal reçu, chassé même avec une éloquente grossièreté, le vieillard s'éloigne en tremblant, gagne le bord de la mer et là, seul sur la grève, levant les mains vers le ciel, il invoque Apollon. Sa demande

est très courte. Formulée après un rappel des nombreux sacrifices dont le dieu fut le bénéficiaire de la part du prêtre, elle se réduit à ces mots : « Fassent tes traits payer mes pleurs aux Danaens ». Requête objective, concrète et positive. Il s'agit d'une vengeance personnelle dont on charge un ami personnel et puissant, lequel ne saurait se dérober sans ingratitude. Prière égoïste, si l'on veut, comme toutes celles de l'époque, où l'on ne décèle aucun souci de perfectionnement intérieur, rien qui ressemble au cri du psalmiste : « Ô Dieu, crée en moi un cœur pur et renouvelle en moi un esprit droit » (Ps 51 12).

La réaction du dieu ressemble à la demande qui l'a provoquée. Elle est directe, objective et d'une effrayante rapidité. Apollon bondit du haut de l'Olympe, « semblable à la nuit » et décoche ses flèches. « Et les bûchers funèbres, sans relâche, brûlent par centaines » (*Il.*, I, 52). Fait significatif : Apollon lance des flèches, et c'est d'une peste que meurent les Grecs. Dans l'armée, on ne parle que de l'épidémie. En d'autres termes, l'intervention divine se traduit par ce que nous appellerions aujourd'hui un phénomène naturel. Seuls ceux qui sont comme nous, comme le prêtre et le devin Calchas, dans le secret des dieux perçoivent ce qu'il y a de surnaturel et d'humainement inexplicable dans le fléau qui s'abat sur la troupe. Pour tout œil non prévenu, pour toute âme non religieuse, ce n'est qu'une contagion.

Cet exemple, que nous pourrions appuyer de beaucoup d'autres, nous montre que nulle religion, peut-être, n'a fait au miracle aussi peu de place que la religion homérique et, en général, la religion grecque. Il suffit, pour s'en rendre compte, de comparer l'*Odyssée* à nos *Chansons de geste* ou aux contes des *Mille et une Nuits*. La divinité n'intervient pas dans Homère sur un plan spécial qui est celui de l'irrationnel et du merveilleux, mais sur le plan des enchaînements les plus ordinaires. Elle se contente, en général, de provoquer à tel moment privilégié telle conjoncture particulière qui aurait fort bien pu se produire sans elle, mais à un autre moment. C'est un peu ce que nous appelons aujourd'hui la chance et la malchance. Lors d'un combat singulier qui met aux prises Ménélas et Paris, au chant III de l'*Illiade*, Paris se trouve en fort mauvaise posture : son adversaire le traîne à terre par la crinière de son casque. Soudain la jugulaire casse, et le héros est sauvé. Eh bien, ce bonheur, savez-vous ce que c'est pour Homère ? C'est Aphrodite qui est venue du ciel couper au bon moment la courroie. Aphrodite est la chance de Paris. Autrement dit, la jugulaire cassa *presque* toute seule ; le surnaturel tient dans un coup de pouce divin qui achève ce presque en un tout.

Cette retenue dans l'emploi du merveilleux a égaré certains critiques jusqu'à leur faire admettre un athéisme homérique. On ne saurait se tromper plus sûrement. Non seulement Homère et ses héros croient aux dieux, mais encore ils les sentent, ils les voient partout. Ils n'attendent pas qu'un événement prodigieux surgisse pour conclure à la présence du divin, ils ne veulent pas à tout prix un signe pour croire. Il leur suffit de remarquer dans le cours ordinaire des phénomènes ces rencontres inattendues, ces déviations légères, ces intentions fugitives que tout esprit positif attribuerait au seul hasard. Que le gibier se présente avec

une abondance exceptionnelle, c'est un dieu ; qu'un navire franchisse de nuit une passe dangereuse, c'est un dieu ; qu'un guerrier éprouve sur le champ de bataille un regain d'ardeur, qu'une flèche atteigne ou manque son but, qu'une jeune fille (Nausicaa) songe, en se réveillant, à laver le linge de la maison, c'est un dieu. On sait que, dix jours après l'apparition de la « peste », Achille, justement inquiet, réunit l'assemblée des chefs. Il n'y a là rien d'extraordinaire. Un moderne dirait simplement : « Achille eut alors l'idée de réunir les chefs », se réservant d'en appeler à un dieu dans le cas d'une suggestion inattendue, surprenante, inexplicable. Pour Homère, ce qui distingue l'homme pieux et sage, c'est la reconnaissance constante du divin sous l'humain ou, en termes actuels et profanes, du métaphysique sous le psychologique. Aussi notre poète écrit-il, à propos d'Achille : « C'est Héra aux bras blancs qui lui mit au cœur cette pensée » (*Il.*, I, 55).

Les chefs se rassemblent donc et Achille parle devant eux avec sa franchise habituelle. Il s'attire une réponse violente d'Agamemnon, le conflit s'envenime, les deux héros s'affrontent bouillants de colère : « Tu es cause de nos malheurs, crie Achille, rends la jeune fille à son père ! » — « Eh bien, oui ! je la rendrai, répond Agamemnon, mais je me dédommagerai en faisant enlever, chez toi, la jolie Briséis, ta captive ».

À ces mots, Achille se sent envahi d'une rage folle. Il tire son épée et s'élançe . . . Rien ne peut plus sauver le roi. Agamemnon paiera son insolence de son sang. Mais qu'est-ce à dire ? Rien ne se passe ! Achille, comme brisé dans son élan, s'arrête soudain, rengaine son épée et, considérant son adversaire en face, s'abandonne à un long discours enflammé. Ce n'est pas ce qu'on attendait. Qu'est-il arrivé ? Une chose est certaine, il s'agit d'un événement d'ordre intime, qui passe totalement inaperçu des assistants — Homère le dit formellement (*Il.*, I, 198) — et ne dure qu'une fraction de seconde, car il est entièrement compris dans l'instant imperceptible qui sépare les deux mouvements d'Achille. En d'autres termes, il est hors du temps et de l'espace. Et pourtant Homère nous le décrit dans tous ses détails et sans hâte, en une trentaine de vers. Car ce qui se passe ne s'inscrit plus sur le plan des enchaînements historiques et psychologiques, mais sur celui des rapports de l'homme et du dieu.

Au moment où le héros tirait son épée et bondissait, la déesse Héra, désireuse d'empêcher l'irréparable, envoie Athéna auprès d'Achille. Athéna se laisse tomber du haut du ciel, s'arrête derrière le héros, le saisit par les cheveux et l'arrête. Achille se retourne et reconnaît sa grande amie : « Que viens-tu faire encore, fille de Zeus qui tient l'égide ? lui dit-il. Viens-tu donc voir l'insolence d'Agamemnon, le fils d'Atrée ? Eh bien ! je le déclare, et c'est là ce qui sera : son arrogance lui coûtera bientôt la vie ». Athéna lui répond : « Je suis venue du ciel pour calmer ta fureur . . . Allons ! clos ce débat, et que ta main ne tire pas l'épée. Contente-toi de mots et, pour l'humilier, dis-lui ce qui l'attend. Va, je te le déclare, et c'est là ce qui sera : on t'offrira un jour trois fois autant de splendides présents pour prix de cette insolence. Contiens-toi et obéis-nous ». Achille lui répond alors : « Un ordre de vous deux, déesse, est de ceux qu'on observe. Quelque courroux que je

garde en mon cœur, c'est là le bon parti. Qui obéit aux dieux, des dieux est écouté ». De sa lourde main, il repousse alors la grande épée dans le fourreau, docile à la voix d'Athéna, tandis que la déesse s'en retourne à l'Olympe. Puis, il interpelle Agamemnon et laisse libre cours à sa colère (*Il.*, 202-224).

Il ne fait aucun doute que l'enchaînement psychologique des causes et des effets devait conduire Achille au crime. La scène que je viens de rappeler décrit donc cet événement d'ordre intime qui donne à toute âme pieuse le sentiment d'être protégée contre elle-même par une présence divine. Mais, ce qu'il y a de remarquable ici, c'est non seulement l'extraordinaire puissance dramatique avec laquelle ce conflit intérieur se projette devant nos yeux sous la forme d'un dialogue, mais encore la simplicité naturelle et même rationnelle avec laquelle tout s'opère. Achille n'est ni envoûté ni possédé par la déesse : il est conseillé par elle. Il ne cesse pas un instant de rester lui-même. Au contraire, il redevient lui-même. L'intervention d'Athéna se borne à lui rendre ce qu'il avait perdu : le libre contrôle de ses actes, une saine appréciation du meilleur et du pire, la faculté de choisir entre l'assouvissement immédiat de sa colère et l'amitié des dieux, garante de l'avenir. Qu'Achille soit demeuré libre, nous en avons la preuve par une autre histoire qui met en scène Egisthe, le criminel amant de Clytemnestre. Egisthe, comme Achille, fut emporté un jour par sa passion, comme Achille il désira tuer Agamemnon et fut l'objet d'une divine mise en garde. Que se passa-t-il alors ? Zeus l'expose lui-même dans un monologue attristé où se trouve résumée toute une théodicée :

Ah, misère ! Écoutez les mortels mettre en cause les dieux ! C'est de nous, disent-ils que leur viennent les maux, quand eux, en vérité, par leur propre sottise, aggravent les malheurs assignés par le sort. Tel encore cet Egisthe ! Pour aggraver le sort, il voulut épouser la femme de l'Atride et tuer le héros sitôt qu'il rentrerait. La mort était sur lui, il le savait ; nous-mêmes, nous l'avions averti par l'envoi d'Hermès, le guetteur rayonnant ; nous l'avions détourné de courtiser l'épouse et de tuer le roi, car l'Atride, en son fils, trouverait un vengeur, quand Oreste grandi regretterait sa terre. Hermès, bon conseiller, parla suivant nos ordres. Mais rien ne put fléchir les sentiments d'Egisthe. Maintenant, d'un seul coup, il vient de tout payer. (*Odyssee*, I, 32ss.).

Nous voyons qu'Égisthe fut invité à choisir, comme Achille, entre le présent et l'avenir, entre la passion et l'obéissance, entre l'amitié de soi-même et l'amitié des dieux. Malheureusement pour lui, la passion fut la plus forte. Aussi tombera-t-il, quelques années plus tard, sous les coups d'Oreste. La morale de ceci, c'est qu'il faut :

1) se faire des amis parmi les dieux afin que ceux-ci, répondant à notre appel ou même nous offrant spontanément leur concours, se liguent avec nous-mêmes contre nous-mêmes ;

2) se soumettre à leurs conseils et à leurs ordres quoi qu'il arrive.

Cette attitude communiquera-t-elle à l'homme la réussite et le bonheur ? L'exemple d'Achille, d'Ulysse, d'Oedipe et de bien d'autres prouve le contraire.

Avoir les dieux pour amis, c'est mettre dans sa vie tout le bonheur possible, et rien de plus. Inversement, nous l'avons vu dans le cas d'Égisthe, refuser cette amitié c'est « aggraver les malheurs assignés par le sort ». Chaque homme a son destin, quelquefois heureux, plus souvent malheureux (v. *Il.*, XXIV, 527-533). Contre ce destin, les dieux sont impuissants. Tout au plus peuvent-ils en atténuer la rigueur par certaines faveurs dont la principale est la gloire. Ils peuvent aussi en retarder l'échéance, car ils la connaissent tandis que nous l'ignorons. Mais ils ne sauraient en empêcher l'inexorable réalisation. C'est ainsi qu'Apollon prodiguera à Hector, son protégé, la force, l'honneur et les plus beaux triomphes. Mais le jour vient où, sous les murs de Troie, Hector rencontre Achille. A ce moment-là Homère, une fois de plus, ouvre le ciel. Nous voyons, dans un au-delà d'azur et de clarté, Zeus prendre en main la balance du destin, mettre dans un des plateaux le sort d'Hector, et dans l'autre celui d'Achille. Et le sort d'Hector descend vers l'Hadès. Alors, dit Homère — et ces mots résument toute une théologie — « alors Phébus Apollon abandonna Hector ». Hector a perdu sa chance (*Il.*, XXII, 208-13).

La conclusion qui se dégage de tout cela, c'est que, dans les limites fixées par le destin, les dieux ne cessent d'intervenir dans nos vies. Cette communion est si étroite que dans bien des cas, celui d'Ulysse en particulier, on ne sait pas très bien où finit l'homme et où commence le dieu. Ulysse et Athéna forment un couple indivisible dans lequel l'homme représente l'effort, et le dieu la réussite. Cette dualité se retrouvera dans l'anthropologie platonicienne, l'homme étant divin par la tête, siège de son âme immortelle, et humain par le reste de son corps ; chacun de nous étant un animal qui supporte un dieu (*Timée*, 44 e).

Mais l'exemple le plus pur et le plus grave de cette divine et humaine solidarité, c'est peut-être une métope du temple de Zeus à Olympie qui nous l'offre. Elle représente un des travaux d'Héraclès, celui qui obligea le héros à porter le monde sur ses épaules. Héraclès se présente nu, de profil ; son corps, courbé, tendu, trahit un effort effrayant. En face de lui, Atlas dont il a pris momentanément la place lui tend les pommes d'or du jardin des Hespérides. Derrière, et certainement invisible, la déesse Athéna, vêtue d'un peplos simple et presque sans plis, lève le bras gauche — un bras nu de jeune fille — et, sans aucune peine et comme en souriant, elle soutient elle aussi le monde. Cette harmonieuse image en dit plus sur la théologie des Grecs qu'une étude savante : sans le bras divin l'homme succomberait bientôt sous la charge de ses tentations et de ses maux ; mais les dieux n'offriraient pas l'aide de leur bras sans l'effort total de l'homme. Athéna n'intervient pas ici pour alléger le monde comme le ferait une femme pour aider un homme ; en sa qualité de déesse, elle se situe sur un autre plan que le héros. Le bras invisible qu'elle dresse symbolise la force même d'Héraclès, cette force totale en tant que reçue du ciel comme une réponse divine à la piété humaine. Sans elle, Héraclès eût été immédiatement écrasé.

L'homme ne peut donc rien achever ici-bas sans s'appuyer sur un dieu. Dès lors la plus grave des fautes consiste à vouloir se dérober au divin. Cette faute, c'est l'*hubris*, une attitude d'orgueil, de violence et d'audace. Piété, d'une part, hubris d'autre part, tel est le choix radical. Il suffit à l'homme d'oublier un instant

la fragilité de sa condition et les limites de son état pour se rendre coupable de cette offense impardonnable ; offense qu'un ancien devait être singulièrement attentif à éviter, en raison de la ressemblance que l'anthropomorphisme postule entre l'homme et le dieu. Aujourd'hui, il faut être fou pour vouloir jouer à Dieu : il y a des asiles pour ces gens-là. Chez les Grecs, toute manifestation de puissance humaine portait en elle un germe d'impiété, dans la mesure où elle incitait l'homme à vouloir empiéter sur le domaine que les dieux se sont exclusivement réservé. Tel Crésus, qui étala sans vergogne ses richesses et son bonheur, tel Xerxès qu'une ambition démesurée lança contre un petit peuple qui ne lui avait fait aucun mal et qui lui brisera les reins. Tels Marsyas, Niobé, Arachné, qui osèrent s'égalier aux dieux, leur lancer un défi. Tels Tantale, Ixion . . . l'enfer est plein de ces misérables. Il suffit d'ouvrir Hérodote ou l'un des tragiques pour en trouver un exemple. Un des cas les plus saisissants est celui que pose de façon concrète le début de l'*Ajax* de Sophocle. Les deux personnages sur lesquels s'ouvre la tragédie résumant, en effet, tout le drame de la destinée humaine : d'une part l'homme pieux, Ulysse, l'une des plus hautes figures de la littérature antique, celle qui incarne le mieux, avec Socrate, ces deux attitudes complémentaires, l'intelligence qui cherche, trouve et crée, et la piété qui demande et rend grâces. En face d'Ulysse, Ajax. Écoutons ce que dit de lui le poète :

Les dieux font choir en de terribles maux ceux qui, vains et glorieux, ont dans un corps humain des pensées plus qu'humaines. À peine eut-il franchi le seuil de sa maison qu'Ajax fit éclater sa folie, lorsqu'aux sages avis d'un père qui disait : « Mon fils, aspire à vaincre, mais à vaincre toujours avec l'aide des dieux », il objectait ces mots retentissants d'orgueil : « Avec les dieux, mon père, on est fort à bon compte. C'est sans eux que je prétends, moi, arracher la victoire ». Tels étaient les propos du vantard. Puis, lors d'une bataille où la voix d'Athéna, pour exciter son bras, lui criait de plonger au cœur des ennemis et d'en faire carnage, il eut cette réponse effrayante, inouïe : « Porte secours, maîtresse, à d'autres Grecs qu'à moi. Où je me tiens, jamais la ligne ne rompra ». C'est par ces propos-là qu'il attira sur lui l'implacable courroux de la déesse. Il n'avait pas en lui les sentiments d'un homme (758-777).

La scène initiale représente le baraquement d'Ajax. Ulysse entre, s'avance avec crainte et circonspection, examine des traces de pas sur le sable. Il ne voit pas Athéna qui, debout sur la plateforme supérieure du décor, le considère. Soudain, d'une voix forte, la déesse lui demande ce qu'il fait. Ulysse lève les yeux, reconnaît sa grande amie et lui explique qu'Ajax, ayant massacré, la nuit précédente, un troupeau de moutons et de bœufs, cet acte incroyable a rempli de terreur tous les Grecs. On ne sait pas encore la vérité : Ajax, fou de colère à la nouvelle que les armes d'Achille avaient été attribuées à Ulysse plutôt qu'à lui-même, avait décidé d'égorger les Grecs. Par bonheur, grâce aux dieux, il n'a tué que du bétail. Ulysse fait une enquête :

« Aussitôt j'ai couru sur sa trace. Parmi tous ces indices, certains me semblent clairs et d'autres me font peur. Tu viens fort à propos. En tout, dans le passé comme dans l'avenir, c'est ta main qui me guide ».



Athéna lui apprend alors la vérité. C'est elle qui a détourné la fureur d'Ajax sur les bêtes qu'il a massacrées ou qu'il a ramenées pour les faire périr à coups de fouet. Par deux fois, Athéna appelle Ajax. Le héros sort, en plein délire. Il tient à la main un fouet qui dégoutte de sang :

*Ajax* Salut, ô Athéna, salut, fille de Zeus. Que tu viens à propos. Je te dois ce butin et vais te couronner de l'or de mes dépouilles.

*Athéna* C'est bien parler. Mais réponds-moi. Le sang des guerriers grecs a rougi ton épée ?

*Ajax* Sans doute, et j'en suis fier. Je ne le nierai pas.

*Athéna* Et les deux fils d'Atrée ont éprouvé tes coups ?

*Ajax* Assez pour que jamais, contre l'honneur d'Ajax, ils n'osent plus rien faire.

*Athéna* Ils sont donc morts tous deux, si je te comprends bien.

*Ajax* Tu l'as dit. Qu'ils essaient désormais de me ravir mes armes.

*Athéna* Bien, mais le fils de Laerte, qu'en as-tu fais ?

*Ajax* Il est, pour mon bonheur, prisonnier de ces murs, accroupi là-dedans. Je ne veux pas qu'il meure plus tôt qu'il ne faudra.

*Athéna* Tu veux donc en tirer d'abord quelque plaisir ?

*Ajax* Oui, je l'attacherai au pilier de la cour . . . .

*Athéna* Et quel mal feras-tu à cet infortuné ?

*Ajax* A grands coups de ce fouet, sur son dos rouge de sang, la mort viendra le prendre.

*Athéna* N'outrage pas ainsi le malheureux !

*Ajax* Tout ce que tu voudras, déesse, je te l'accorde. Mais cela non. Il subira cette peine et nulle autre.

*Athéna* Eh bien ! Puisque tu trouves ton plaisir à frapper, soit ! Fatigue ton bras et, jusqu'au bout, suis ton idée.

*Ajax* C'est bien mon intention, et je cours l'accomplir. De ton côté, déesse, veuillez me seconder toujours comme à présent.

Il sort. Athéna se tourne vers Ulysse :

*Athéna* Tu vois, Ulysse, où va la puissance des dieux. Connais-tu pourtant guerrier plus avisé, plus juste et plus heureux en tout ce qu'il faisait ?

*Ulysse* Je n'en connais aucun. Mais, devant tel malheur, je n'ai plus que pitié, malgré toute sa haine à mon égard. Car il est sous le coup d'un effrayant délire. Et plus qu'à son destin, c'est au mien que je pense. Certes, je vois trop bien, l'homme n'est ici-bas que fantôme, ombre vaine, rien d'autre.

*Athéna* Que ce spectacle au moins te serve de leçon. Contre les dieux, jamais, ne dresse ton orgueil ni l'enflure d'un mot présomptueux, si, plus que tes voisins, tu possèdes la force ou l'éclat des richesses. Car un seul jour abat les hommes et les relève. Les dieux sont les amis du mortel modéré. L'impie leur fait horreur.

L'imagerie divine fixée par Homère ne s'effacera pas, mais elle sera soumise à une critique d'autant plus sévère qu'aucun dogme, aucun credo, aucun livre

sacré, nul corps de prêtres ne maintenait les convictions religieuses dans les limites d'une théologie officielle. Il n'y eut jamais d'orthodoxie, en Grèce, et partant jamais d'hérésie. La sensibilité à certaines innovations, jugées dangereuses, n'en était que plus vive.

Notons d'abord que, si le monothéisme gagne du terrain, il n'évincera jamais le polythéisme. Jamais les Grecs ne rejeteront les dieux au nom d'un dieu unique, comme les Juifs sous l'influence des prophètes. Les philosophes auront beau poser, comme divinité suprême, l'Intelligence (Anaxagore), le Bien (Platon), la Pensée (Aristote), la Nature (Chrysippe), l'Un (Plotin), jamais ils ne cesseront d'admettre l'existence des dieux traditionnels. Jusqu'à la fin de l'Antiquité, jusqu'à Julien l'Apostat, le panthéon d'Homère, enrichi d'un considérable apport oriental, grossi d'unités nouvelles : Dionysos, Pan, Asclépios, l'Empereur, gardera toujours sa place. Saint Paul en fera lui-même la cruelle expérience le jour où, ayant guéri un lépreux dans la ville de Lystres, il verra la foule tomber à genoux devant lui et son compagnon Barnabas en criant : Zeus et Hermès, sous une forme humaine, sont descendus parmi nous ! et le prêtre amener des taureaux pour leur offrir un sacrifice (Ac 14 8-18).

Rien de plus remarquable toutefois que les efforts accomplis au cours de ces quelques siècles pour épurer la notion de Dieu de l'immoralité, des incohérences et des contradictions qu'elle contenait, pour la rendre digne de son objet. Je ne puis guère ici que citer des noms. Chacun d'eux mériterait une longue étude.

C'est Hésiode, le premier théologien de notre culture, qui, saluant en Zeus le Père de la Justice, proclame la dépendance réciproque de la religion et de la morale.

C'est Xénophane, sorte de trouvère vagabond qui déclamait sur tous les tons des poèmes railleurs dont l'anthropomorphisme traditionnel faisait les frais : « Les hommes croient que les dieux sont nés comme eux, qu'ils ont des sens, une voix, un corps semblables aux leurs. Les dieux des Thraces ont les cheveux rouges et les yeux bleus, les dieux des nègres sont noirs et camus. Si les bœufs et les lions avaient des mains, s'ils savaient dessiner et travailler comme les hommes, les bœufs feraient des dieux semblables aux bœufs, les chevaux des dieux semblables aux chevaux : ils leur donneraient des corps tels qu'ils ont eux-mêmes ». La vérité, continue Xénophane, c'est qu'il est « un seul dieu suprême parmi les dieux et les hommes ».

C'est Héraclite, pour qui « le plus beau singe est laid au regard du genre humain », mais « l'homme le plus sage n'est qu'un singe devant Dieu », pour qui encore « toutes les lois humaines se nourrissent de l'Un divin ».

C'est le poète Pindare, qui va jusqu'à donner une forme nouvelle à certains mythes immoraux, tels celui de Pélops, fils de Tantale, en vertu de ce principe : « L'homme ne doit attribuer aux dieux que de belles actions : c'est la voie la plus sûre » (*Olymp.*, I, 35) et qui, subordonnant les comparatifs de nos choix moraux au superlatif de la norme divine, écrit : « Dieu seul achève toutes choses selon son espérance . . . L'homme n'est que le rêve d'une ombre, mais quand les dieux

dirigent sur lui leur rayon de lumière, un éclat brillant l'environne, et son existence est douce » (*Pyth.*, II, 49 ; VIII, 95-98).

C'est Eschyle, dont la théologie puissante gravite autour de deux affirmations : la grandeur et la justice de Zeus : « Zeus, c'est la terre, Zeus, c'est l'éther, Zeus, c'est le monde, et c'est ce qui est encore plus haut que le monde ». « Est-il rien ici-bas qui ne soit l'œuvre de Dieu ? » (*Agam.*, 1485-1488) ; « Il a ouvert aux hommes les voies de la prudence en leur donnant pour loi : Souffrir pour comprendre » (*Agam.*, 176-177).

C'est Sophocle, c'est Euripide, c'est Socrate . . .

Ce qui frappe en cette théologie à la fois si grave, si fervente et si saine, c'est son attitude en face de la mort. Les dieux grecs dont je viens de parler sont les dieux des vivants. Au début de l'*Alceste* d'Euripide, Apollon entre en scène, expose aux spectateurs le sujet du drame, qui est la mort volontaire d'Alceste, femme d'Admète, puis, voyant approcher un personnage noir, avec de grandes ailes, le Trépas, il s'interrompt : Voici la mort qui vient, il faut que je m'en aille, de peur qu'une souillure ne m'atteigne (v. 22-23). En fait, la religion des morts et celle des dieux de l'Olympe semblent avoir eu deux domaines distincts. La mort ne commence rien, elle finit tout, ou presque tout. La véritable survie, pour le héros de l'*Illiade*, c'est la gloire posthume. Il va sans dire que l'idée de résurrection est absente de cet horizon-là. Lorsque saint Paul prononcera son grand discours à l'Aréopage d'Athènes, on l'écouterait avec intérêt jusqu'au moment où il annoncerait la résurrection. « Quand ils entendirent parler de la résurrection des morts, écrit l'auteur des *Actes*, les uns s'en moquèrent, les autres dirent : Nous t'entendrons une autre fois sur cela » (Ac 17 32). Et Paul n'achèvera pas son discours.

Mais il est une autre forme de piété qui, pour être demeurée plus ou moins en marge de la religion nationale, n'en a pas moins joué un grand rôle en Grèce, celle de l'orphisme et des mystères. Elle nous met en face d'un dieu qui s'affirme maître de la vie et de la mort, car lui-même est mort et ressuscité. Ce dieu, Dionysos ou Zagreus, fut un jour attaqué, dépecé et dévoré par des monstres impurs, les Titans. Son cœur, seul, fut sauvé par Zeus, qui en fit renaître un nouveau Dionysos. Les Titans, qui venaient d'absorber le dieu, furent foudroyés et, de leurs cendres, naquirent les hommes ; ceux-ci unissent ainsi un élément divin, l'âme, et un élément titanique et terrestre, le corps. L'homme apparaît comme un être double, non plus accompagné d'un dieu, tel Ulysse, mais habité par lui. Il a pour devoir de sauver son âme enlisée dans la matière. La résurrection de son dieu lui offre une garantie de sa propre libération. Religion de rachat et de salut, où l'ascétisme, les purifications et l'extase jouent un grand rôle, l'orphisme prétend donner à ses initiés une assurance d'éternité bienheureuse. Les réalités de l'au-delà apparaissent maintenant au premier plan : ce n'est plus la mort qu'on redoute et qu'on tient à distance, c'est la vie. Car la vie du corps est la mort de l'âme.

La piété traditionnelle et la piété orphique semblent incompatibles. Elles ne le furent nullement en réalité, mais l'introduction de l'orphisme se heurta en Grèce à une opposition violente, dont Euripide, dans ses *Bacchantes*, nous a transmis

le souvenir. C'est à Platon qu'il appartiendra de concilier les deux perspectives de la manière la plus originale.

L'existence de Dieu est, pour Platon, une vérité si élémentaire qu'on ne saurait, sans elle, comprendre l'homme. Dieu entre dans la définition même de l'homme, qui est par essence un être adorateur. Les athées sont des fous, inoffensifs s'ils se taisent, dangereux s'ils parlent. « Comment pourrait-on, sans indignation, se voir réduit à la nécessité de prouver qu'il y a des dieux ? » (*Lois*, 887 c). D'ailleurs, que savons-nous de la divinité ? Autant dire rien (*Crat.*, 400 d). On s'efforcera cependant d'articuler une démonstration, surtout à l'intention des jeunes gens, car l'athéisme est, en général, péché de jeunesse (*Lois*, X, début). Mais une pétition de principe gît au cœur de ce problème : pour nous rapprocher de cette réalité divine, nous sommes forcés de prendre appui sur elle. « Implorons donc de toutes nos forces le secours des dieux pour en démontrer l'existence » (*Lois*, 893 b ; Cf. *Critias*, 106 b). Un examen loyal et rigoureux nous oblige à reconnaître que les dieux existent, qu'ils sont bons et justes. Toute opinion contraire doit être combattue, fût-elle forte de l'opinion d'Homère et des poètes.

Pourquoi cette divinité transcendante et mystérieuse, qui est à la fois le Bien, l'Un et la Cause créatrice, a-t-elle formé le monde ? Par générosité pure. Il ne tenait qu'à elle de garder l'inappréciable avantage de la perfection. Elle a préféré cependant que toutes choses y participent. Aussi a-t-elle exclu, dans la mesure du possible — notons cette réserve — toute imperfection en faisant de la matière brute et amorphe un cosmos organisé (*Timée*, 29 e-30 c).

Cette bonté rayonnante, nous ne la retrouverons plus chez Aristote, pour qui Dieu se définit, au contraire, comme un pôle d'attraction universelle, comme une Pensée qui se pense elle-même et qui, loin de se porter au devant du monde, attire le monde à elle par une sorte d'aimantation spirituelle.

Epicure développe une conception voisine, mais sur le plan d'un polythéisme matérialiste. Les dieux existent ; ils forment une société harmonieuse, idéale, sublime, que le sage contemple avec le plus grand profit, comme on admire de beaux tableaux. Mais invoquer ces dieux serait temps perdu. Ils vivent dans leur rêve, ils ne savent rien d'un monde dont la seule vue offusquerait leurs regards. L'Esprit pur retrouvera ses droits, cinq siècles plus tard, dans l'admirable théologie de Plotin. Mais là encore, le premier principe, qui est l'Un, restera centré sur soi, « tourné vers ses propres profondeurs ».

Enfin que trouvons-nous chez les stoïciens, qui furent la grande école rivale du christianisme ? Un dieu qui, tout en réglant les mouvements de l'Univers, se confond avec lui, qui est la loi des choses, à la fois une providence et une mécanique. « Voulez-vous le nommer destin ? — Vous avez raison. Voulez-vous dire qu'il est providence ? — C'est fort bien. Voulez-vous l'appeler nature ? — Ce n'est point à tort. Voulez-vous le nommer monde ? — Vous n'êtes point dans l'erreur. Il est en effet tout ce que vous voyez, il est dans ses propres parties, se soutenant lui-même et ce qui est à lui » (Sénèque, *Natur. Quaest.*, II, 45, 1-3). Toute la piété consiste, dès lors, à se conformer aux événements, à « désirer que

ce qui arrive arrive » (Epictète, *Man.*, VIII). Car tout ce qui arrive est divin. L'homme rejoint dieu, voire devient dieu en s'ajustant aux lois du monde. La prière n'a plus de sens dans cette perspective : « *sapiens deorum socius, non supplex* » écrira Sénèque.

Le stoïcisme est la dernière réponse que l'Antiquité ait donnée au problème de Dieu. Cette réponse a soutenu pendant des siècles l'élite religieuse et morale de l'humanité, elle fut le réconfort des âmes et des cœurs. Elle a même suscité, dans le cas d'Epictète, ce frère païen de saint François, une exquise spiritualité doublée, fait assez paradoxal, d'une allégresse positive, jaillissante. Ecoutez Epictète : « Que pourrais-je bien faire, moi vieillard estropié, sinon chanter Dieu ? Si j'étais rossignol, j'accomplirais l'œuvre du rossignol ; si j'étais un cygne, celle du cygne. Mais je suis un être raisonnable, je dois chanter Dieu : c'est là mon œuvre » (*Entret.* I, 16, 20-21 ; cf. II, 16, 6-7). La joie d'Epictète, qui transforme une vie de souffrances en action de grâces, s'épanouit comme une fleur rayonnante dans le sombre paysage d'une culture. En appelant de tout son cœur un dieu qui n'est qu'une loi régissant la matière, le stoïcien demandait-il l'impossible ? Ce qui est certain, c'est que, chez Marc-Aurèle, les accents seront autrement désabusés. Comment aspirer à une communion personnelle avec Dieu, quand Dieu n'est pas une personne ?

En descendant siècle après siècle d'Homère à Marc-Aurèle, nous sommes-nous rapproché du christianisme ? Si l'on en croit un historien, le R. P. Allo, la pensée grecque « n'a eu aucune part dans la formation de l'Évangile, mais elle lui a préparé des adeptes ». Elle aurait donc créé le climat, non l'événement. Plus personne n'admet aujourd'hui que le christianisme est un mystère comme les autres, issu de l'hellénisme sous l'effet d'un malentendu. Certes on ne peut nier que le terrain était singulièrement bien préparé à recevoir la bonne nouvelle, que le renouveau était, en quelque sorte, dans l'air. Les grands thèmes étaient là : idée d'un dieu-sauveur, qui meurt et qui ressuscite, sentiment du péché originel et individuel, désir de rachat et de salut, croyance à l'immortalité, idée d'un enfant divin qui sauvera le monde (IV<sup>e</sup> *Eglogue* de Virgile). « Jamais le besoin de pardon, d'expiation, de rédemption ne fut plus fort » écrit Labriolle dans sa *Réaction païenne*. Fait significatif : on ne s'entend guère aujourd'hui sur le moment précis où saint Augustin a cessé d'être néo-platonicien pour devenir chrétien. Certains interprètent l'événement de Cassiciacum comme une conversion au néo-platonisme plutôt qu'à l'Évangile. Et pourtant il y a les *Confessions* pour nous éclairer !

Tout est là, et pourtant rien n'est là. En suivant le cours de l'histoire grecque on se rapproche du christianisme un peu comme un voyageur qui, par les ruelles tortueuses d'une ville, cherche une cathédrale. Il progresse mais l'objet se dérobe.

Ce qui caractérise le christianisme par rapport à la théologie grecque, c'est semble-t-il, un optimisme métaphysique que l'humanité n'avait jamais connu. La Révélation fut véritablement « l'occasion d'une grande joie » (Lc 2 10). Et le monde en avait grand besoin. Une remarque de détail en dit long. Le mot grec signifiant joie : *chara*, manque dans l'œuvre entière de Marc-Aurèle, tandis qu'on

le trouve plus de cinquante fois dans le Nouveau Testament, dont vingt-deux fois chez le seul saint Paul. Pourquoi cette joie ? Parce qu'il y avait quelque chose de changé dans l'attitude de Dieu. Certes les divinités d'Homère sont secourables à leurs amis, le Dieu de Platon est généreux dans la mesure où la Nécessité le lui permet, le Dionysos des mystères a connu avant les hommes, sinon pour eux, la souffrance et la mort, la Providence stoïcienne et plotinienne règle avec sagesse le destin du Tout et des parties. Mais cela suffit-il à faire contre-poids à la misère de l'homme, à alimenter une foi vivante ? Si cela était, pourquoi les stoïciens auraient-ils autorisé, voire recommandé le suicide ? Pourquoi cette angoisse à la pensée de la mort et de la fatalité, angoisse à laquelle on tentait d'échapper par le recours à l'astrologie chaldéenne et aux horoscopes ? Pourquoi ce cri du Macédonien à l'apôtre Paul : « Passe en Macédoine et viens à notre secours » (Ac 16 9). Pourquoi surtout l'inexplicable succès du christianisme qui, raisonnablement, devait sombrer, semble-t-il, dans l'indifférence, sinon dans l'absurde ?

Tout d'abord la miséricorde divine n'apparaissait plus comme une conséquence déduite de certaines prémisses (tel le raisonnement de Platon dans le *Timée* (29, d-e) : Dieu est bon ; or ce qui est bon est généreux ; donc Dieu a créé le monde par générosité), mais comme un fait matériel et contingent qui s'inscrit dans l'histoire. Certes, il ne suffit pas d'être historien pour croire, et les apôtres se préoccupèrent fort peu de preuves historiques. À Pierre, qui lui dit : « Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant ! », Jésus répond : « Tu es heureux, Simon, fils de Jean, car ce n'est pas la chair ni le sang — c'est-à-dire une constatation historique — qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux » (Mt 16 17). L'histoire ne révèle pas Dieu, mais c'est dans l'histoire que Dieu se révèle, car ce Dieu — et c'est là ce que certains apologètes païens, tels que Celse, lui reprocheront vivement — prend dans le temps des initiatives personnelles que rien ne peut faire prévoir, qui ne relèvent pas du Destin ou de la Nécessité, mais de l'absolu de sa volonté. Nous sommes loin de l'expansion généreuse du Démiurge platonicien, de l'attraction continue et indifférente de la Pensée d'Aristote et de la surabondance qui permet à l'Un de Plotin, de produire « une chose différente de lui » (*Enn.*, V, 2).

L'affirmation d'un amour de Dieu pour la créature pécheresse — amour consubstantiel, car Dieu n'a pas de l'amour, il *est amour* — heurta profondément le sentiment des Grecs. Comment admettre, en effet, que ce qui est bon aime ce qui est mauvais ? Il ne peut y avoir d'amour, selon Platon, que dans ce qui est partiellement mauvais pour ce qui est bon (*Lysis*, 216 e). Le christianisme renversait l'ordre des termes au mépris de toute raison. Il obligeait Dieu à une volte-face indigne de lui. Le platonicien Porphyre admettrait à la rigueur la divinité du Christ, s'il ne découvrait en lui tant de médiocrité, de faiblesse, de résignation. Pourquoi, le jour de la tentation, ne s'est-il pas jeté du haut du temple ? Il aurait montré qu'il pouvait se sauver lui-même et sauver les autres. Pourquoi, conduit devant le grand prêtre, n'a-t-il prononcé aucune parole digne d'un sage, au lieu de se laisser cracher au visage et couronner d'épines ?

Ce que Porphyre ne comprend pas, c'est qu'un Dieu soit descendu sur terre non pour faire exhibition de sa puissance, mais pour prendre sur lui la misère des

hommes. L'humanité réelle du Christ allait à l'encontre de toute la tradition religieuse. Elle parut si choquante à certains qu'une hérésie assez dangereuse, le docétisme, s'efforça de corriger le christianisme en niant que Jésus ait eu réellement un corps et fût mort sur la croix, en imaginant une sorte de fantôme crucifié. Il s'agissait de sauver à la fois la transcendance et l'honneur de Dieu.

Si l'humanité du Fils de Dieu scandalisait les Grecs, il est, en revanche, une affirmation de la théologie grecque que les chrétiens refusaient d'admettre, c'est celle de la relative divinité de l'homme. Certes, nous avons vu que le héros d'Homère ou des tragédies ne saurait, sans *hubris*, vouloir outrepasser les limites de sa condition. Mais, à l'intérieur de ces limites il est susceptible de se diviniser, de devenir *antitheos*, « rival des dieux, semblable aux dieux ». C'est dire qu'un rapport réversible, encore qu'inégalement efficace, unit entre eux les dieux et les hommes. Dans la théologie chrétienne, le rapport est irréversible, c'est celui d'une filiation généalogique. L'homme n'est pas un effet dont Dieu est la cause, mais un enfant dont Dieu est le père. Ainsi que l'a montré le R. P. Festugière, le chrétien n'est jamais *theios*, c'est-à-dire divin, mais *hagios*, instrument de Dieu, siège de la Grâce. On ne saurait voir en aucune manière dans la sainteté le résultat d'une réussite personnelle.

Il suit de là que la dépendance de l'homme par rapport à Dieu est beaucoup plus étroite dans le christianisme que dans le paganisme. Un pasteur qui me tient de près me citait un jour le mot remarquable d'un buveur régénéré auquel il avait dit : « Vous voilà guéri ». « Non, répondit-il, je suis gardé ». Il est frappant que, dans la Bible, l'idée de guérison au sens de conversion n'intervient presque jamais. Elle est courante chez la plupart des moralistes et philosophes grecs. La conversion du pécheur, son union personnelle avec Dieu apparaît, dans toute la tradition évangélique, comme un don gratuit. À la conception grecque de l'homme porteur d'un *nous hégémonicos*, d'un principe d'autonomie, s'oppose la notion chrétienne de l'*hagion pneuma*, qui n'est pas en moi ma propre divinité, mais la grâce de Dieu descendue sur moi.

Le chrétien qui réfléchit sur sa foi ne peut que s'avouer disciple reconnaissant des Grecs et témoin de leur échec. En nous apprenant à penser ne furent-ils pas, à leur manière, porteurs d'une « bonne nouvelle ». L'irréductibilité foncière du fait chrétien ne doit pas nous aveugler à cet égard. Nous n'avons le monopole ni de la piété ni de la spiritualité ni de la pureté ni du monothéisme ni de l'amour du prochain ni des réformes sociales et politiques, ni peut-être d'aucune vertu. Tout se passe comme si la culture antique — l'une des plus intelligentes qui fut jamais — avait été voulue par Dieu pour nous donner une leçon de mesure et d'humilité, pour nous inspirer, en particulier, une salutaire méfiance envers cet irrationalisme malsain dont les séductions ne cessent de croître à proportion des progrès de la science. Est-ce folie d'oser espérer le renouveau d'un humanisme chrétien qui, par une double action correctrice, nous affranchisse de la technocratie et de l'occultisme ?

Cet humanisme était bien vivant autrefois. Je n'en veux pour témoin qu'un pasteur de ma petite Suisse romande, que je suis heureux d'évoquer en terminant.

Il s'appelait Félix Bovet. Il partait volontiers en excursion dans la nature, emportant avec lui son Horace et sa Bible. Parvenu à l'étape, il lisait une ode, puis un psaume et rendait grâces à Dieu de lui avoir donné l'un et l'autre. Dans son beau *Voyage en Terre sainte*, il relate un orage en mer où son bateau faillit sombrer et trouve ce mot simple et profond qui donnera, si l'on veut, la réponse au grave problème que j'ai osé soulever : « Je me laissais bercer dans les bras d'Amphitrite en me confiant au Dieu d'Israël ».