

MESSAGE ÉVANGÉLIQUE ET HUMANISME HELLÉNISTIQUE

II

ORIGÈNE

PAR

MARTINIANO RONCAGLIA

SA PERSONNALITÉ.

Avec Clément d'Alexandrie le Didascalée avait ouvert ses portes à la culture hellénistique. Origène lui succède, mais dans l'histoire des idées il n'appartient pas à l'hellénisme, bien que sa pensée en soit imprégnée et ne puisse être négligée si l'on veut comprendre les derniers épisodes de la civilisation antique (1). Malgré sa vaste érudition; spécialement biblique, et malgré son influence théologique et culturelle qui fut immense, il ne fut jamais reconnu comme Docteur de l'Église. Le meilleur de sa pensée théologique se retrouve non seulement chez les écrivains grecs chrétiens du IV^e siècle qui sont pratiquement tous ses disciples, où chez saint Jérôme, savant et érudit, mais dans l'œuvre de saint Ambroise de Milan, homme plus pratique que spéculatif, ou dans les homélies de saint Jean Chrysostome, dont la formation théologique était opposée à l'esprit de l'École d'Alexandrie. Origène n'est pas davantage un saint, bien qu'il ait parlé de Dieu et de l'âme comme les plus grands maîtres spirituels. Personnellement il fut même un héros de la foi chrétienne.

Comme Clément d'Alexandrie fut un initiateur qui accrocha le Christianisme à la culture grecque, ainsi Origène fut un initiateur

(1) René Caprou, *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III^e siècle* (Études de Théologie Historique). Paris 1935, p. 1-vi.

dans la spéculation chrétienne, avec tous les risques qu'une dialectique d'avant-garde comporte. En effet, tandis que Clément, son prédécesseur, avait un tempérament dialectique presque nul, Origène au contraire fut doué d'une force rationnelle si pénétrante et originale que son activité devint parfois une vraie aventure intellectuelle. Ses positions doctrinales engendrèrent un tel dynamisme dans la nouvelle science théologique chrétienne que l'on peut se demander si ce n'était pas une providence qu'il soit sorti parfois de l'orthodoxie officielle. En effet, il est des erreurs que seulement un savant d'envergure peut faire. Ce n'est pas le cas de répéter l'insolence aimable de Louis Aragon selon qui le propre du génie est de fournir des idées aux crétins une vingtaine d'années plus tard : Origène continue à fournir des idées encore aux hommes du vingtième siècle, et pourtant... ils ne sont pas tous des crétins (*sit venia verbo!*).

Les temps, les hommes et les circonstances créées par les hommes de son temps ont favorisé par choc, entre-choc et par-choc l'épanouissement et l'affermissement de ce qu'on appellera, à droit ou à tort, l'*origénisme* : c'est là la grandeur et la ruine du Didascalée. En effet, après on aura des épigones très conformes à une discipline imposée : ce qui amènera à la mort intellectuelle du Didascalée. Toutefois, dans notre condition rétrospective nous comprenons les réactions des milieux auxquels Origène s'adressait. Il germa et développa ses idées originales à l'une de ces époques dangereuses et tourmentées où les tentatives généreuses de son génie tout en étant commandées par le monde culturel grec ambiant, ne pouvaient pas s'adapter et se faire accepter d'un seul coup par la tradition et la communauté. L'évêque Démétrius, son préposé, ne devait pas saisir les idées d'Origène, mais il saisit qu'elles sortaient de la méthode traditionnelle et avec son autorité, plus qu'avec sa science, essaya de rétablir l'équilibre.

Le Didascalée s'identifia presque avec Origène, et la ruine d'Origène emporta le Didascalée. En réalité, en tant qu'institution le Didascalée survécut encore, mais ses successeurs devinrent très cauteleux, comme il arrive généralement dans des circonstances pareilles. Aucun doute que le Didascalée n'ait continué de remplir ses fonctions catéchétiques à l'ombre de la tradition et de l'autorité ecclésiastique, car malgré tout l'éclat que lui donna Origène, le Didascalée n'était pas, après tout, une affaire de personnalité.

En tout cas l'histoire ecclésiastique ainsi que l'histoire civile connaissent, malheureusement, la loi inexorable des *a etati grosse*, dont parle Dante Alighieri (1).

(1) *Divina Commedia*, Purg. XI, 93.

SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES.

« Clément, ayant succédé à Pantène, dirigeait jusqu'à cette époque, la catéchèse d'Alexandrie, de telle sorte qu'Origène lui aussi fut au nombre de ses disciples » (1). Du point de vue de la critique historique il n'est pas du tout certain que Clément ait été le maître d'Origène (2), bien que le contraire ait été aussi défendu au nom de la tradition eusébiennne (3), mais évidemment sans se poser de questions sur l'exactitude des origines de cette tradition. Cette incertitude persiste bien que nous ayons au sujet d'Origène plus de détails biographiques que sur aucun des théologiens antérieurs, et cela grâce, encore une fois, à la diligence de l'historien Eusèbe de Césarée, son admirateur, et qui lui consacra une partie importante du sixième livre de son *Histoire Ecclésiastique*.

La perte des lettres d'Origène, dont le nombre dépassait la centaine, nous prive à jamais d'une documentation exceptionnelle pour la compréhension directe et intime de sa personnalité. Eusèbe qui les avait réunies ensemble s'en est largement inspiré dans son esquisse biographique, mais il est bien certain que les intérêts historiques qui ont guidé Eusèbe dans son choix ne sont pas les nôtres (4).

Nous aurions du moins une documentation plus riche si nous possédions en entier l'apologie que le prêtre et martyr Pamphile écrivit pour sa défense. Elle comprenait cinq livres, auxquels Eusèbe de Césarée joignit un sixième (5). De fait nous ne possédons que le premier dans une traduction latine de Rufin, prêtre d'Aquilée. Toutefois, étant donné la personnalité du traducteur, nous n'avons pas les garanties nécessaires quant à l'intégrité critique du texte de Pamphile.

Nous conservons par contre dans le texte original le *Discours de Remerciement et d'Adieu* que composa Grégoire le Thaumaturge (6)

(1) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 6, 1.

(2) J. MÜNCK, *Untersuchungen über Klement von Alexandrien*. Stuttgart 1933, 224-229.

(3) CADOU, *op. cit.*, 7-39, et M. POHLERZ, *Klement von Alexandrien und sein hellenistisches Christentum* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse). Göttingen 1943, 106, note 2. Il paraît que cette tradition repose sur une phrase d'Alexandre, évêque de Jérusalem, mal comprise par Eusèbe; voir Pierre NAUTIN, *Lettres et écrits chrétiens des II^e et III^e siècles* (Patristica II). Paris 1961, 131-132, 139.

(4) NAUTIN, *op. cit.*, 126 ss., 132 ss., 240-241.

(5) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 32, 3. Pour les rapports entre Eusèbe et Pamphile, voir J. QUASTEN, *Patrology*, II, 171-179 et PONTUS, *Bibliotheca*, codex 13. Pamphile subit le martyre l'an 309/310 durant la persécution de Maximin Daïa. Sur son *Apologie*, voir PONTUS, *op. cit.*, codex 117.

(6) Avant d'être évêque et même après il s'appelait *Théodote*. EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 30; HIRACIUS, *Epist.* 65.

en quittant l'école d'Origène. Il aurait été composé vers l'an 238, c'est-à-dire à la même date que la lettre d'Origène à son élève (1). Ce *Discours* est très précieux car il éclaire la biographie du Maître en nous renseignant d'emblée sur sa méthode pédagogique.

Saint Jérôme mentionne Origène dans son célèbre recueil bio-bibliographique (2) et dans une de ses lettres (3). Il nous donne aussi de tels renseignements sur les lettres d'Origène qu'on a pu se demander si saint Jérôme n'avait pas effectivement consulté les tomes de la correspondance d'Origène. Mais la réponse semble devoir être négative (4).

JEUNESSE D'ORIGÈNE.

Eusèbe de Césarée a dressé un panégyrique d'Origène au lieu d'une biographie proprement dite, telle que nous nous attendrions d'un historien. Mais les éléments biographiques y sont présents et cela nous suffit (5):

« Qui essayerait de transmettre à loisir et par écrit la vie de cet homme aurait donc beaucoup à dire et le récit complet en demanderait un ouvrage particulier (6). Cependant, pour l'instant, nous résumerons la plupart des faits aussi brièvement que possible et le peu que nous dirons de lui, nous l'exposerons d'après le récit de ses familiers qui ont été gardés en vie jusqu'à nous (7). Pour Origène, pour ainsi dire, même ce qui date de ses langes me paraît digne de mémoire. Sévère en était donc à la dixième année de son règne; Laetus gouvernait Alexandrie et le reste de l'Égypte (8); Démétrius, d'autre part, avait

(1) Paul KOETSCHAU, *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, als Anhang der Brief des Origenes an Gregorios Thaumaturgos* (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. Neuntes Heft). Freiburg i.B. und Leipzig 1894, pp. xiii-xvii.

(2) Hieronymus, *De viris illustribus* 54, 62.

(3) Hieronymus, *Epist.* 33.

(4) Nautin, *op. cit.*, 233-240.

(5) Nautin, *op. cit.*, 255-265.

(6) Le ton de ce récit est celui d'un discours panégyrique que l'on prononce lors de la célébration de la fête d'un saint: desseins de la Providence, signes extraordinaires, etc. Mais le fond historique est incontestable.

(7) On indique ici les sources; les tomes des lettres d'Origène, qui ont disparu, et les récits oraux des témoins oculaires. Rufin d'Aquilée, dans sa traduction latine de l'*Histoire Ecclésiastique*, remplace les témoins oculaires par des histoires écrites.

(8) Quintus Marcius Laetus, qui était alors préfet d'Égypte, est sans doute celui qui, en 205, reçut la préfecture du prétoire de concert avec le juris-

récemment obtenu, après Julien, l'épiscopat des chrétiens de ce pays (1). L'incendie de la persécution allait en ce moment en grandissant et des milliers de fidèles avaient ceint la couronne du martyre: une telle passion du martyre s'empara de l'âme d'Origène, encore tout enfant (2), qu'aller au-devant des dangers, bondir et s'élancer dans la lutte lui était un plaisir. Déjà il s'en fallut de peu que le terme de sa vie ne fut bien proche de lui, mais la divine et céleste Providence, en vue de l'utilité d'un très grand nombre, mit, par le moyen de sa mère, des obstacles à son ardeur. Celle-ci donc le supplia d'abord par des paroles, l'exhortant à prendre en pitié les dispositions maternelles qu'elle avait pour lui; mais le voyant se tendre plus fortement lorsque, ayant connu l'arrestation et l'emprisonnement de son père, il fut tout entier saisi par le désir du martyre, elle cacha tous ses vêtements et le contraignit ainsi à rester à la maison. Mais lui, comme il ne lui était plus possible de rien faire d'autre et que son désir grandissant au-dessus de son âge ne lui permettait pas de rester inactif, il envoya à son père une lettre toute remplie d'exhortation au martyre (3), dans laquelle il l'encourageait en disant textuellement ceci: 'Garde-toi de changer d'avis à cause de nous.' Que cela soit noté par écrit comme la première preuve de la vivacité d'esprit d'Origène enfant et de ses dispositions très assurées pour la religion. Et déjà en effet, il avait jeté des fondements solides dans les sciences de la foi, en s'exerçant dès son enfance aux divines Écritures: il s'y était laborieusement appliqué, et non dans une mesure ordinaire, car son père, non content de le faire passer par le cycle des études (4), n'avait pas regardé comme accessoire

consulte Aemilius Papinianus. M. BESNER, *L'empire romain de l'écroulement des Sévères au Concile de Nicée*. Paris 1937, 30, note 165. Un autre Laetus (Quintus Aemilius), qui avait été préfet du prétoire sous Commode, avait été mis à mort par Didius Iulianus, en 193. Un troisième Laetus, qui défendit Nisibé en 197, fut mis à mort par ordre de Sévère-Sévère, la même année. A. STERN, *Die Praefekten von Aegypten*, 1950.

(1) Sur la persécution de Septime-Sévère en Égypte, voir Hippolyte DELEHAYE, *Les martyrs d'Égypte*. Bruxelles 1923, 7-9.

(2) En fait, Origène, né vers 184-185, pouvait avoir quelque dix-sept ou dix-huit ans.

(3) Beaucoup plus tard, en 253, lors de la persécution de Maximin le Thrace, Origène aura l'occasion d'écrire encore une *Exhortation au martyre* à ses amis, le diacre Ambroise et le presbytre Protoclète, qui venaient d'être emprisonnés. Il se peut que dans cette exhortation il ait réemployé certaines idées de la première exhortation.

(4) H. L. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris 1948, 244 et ss. Sur le cycle des études on trouvera des indications intéressantes encore chez H. L. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris 1938, 211-236.

le souci des Écritures. Par-dessus tout donc, avant qu'il donnât son soin aux disciplines helléniques, il l'avait poussé à s'exercer aux études sacrées, en exigeant chaque jour de lui des réceptions et des comptes rendus (1). Et cela n'était pas désagréable à l'enfant qui, au contraire, y travaillait avec zèle excessif, de telle sorte qu'il ne lui suffisait pas de connaître le sens simple et obvie des Écritures sacrées, mais qu'il cherchait déjà, dès ce temps-là, quelque chose de plus, voulant découvrir des vues plus profondes: il embarrassait même son père en lui demandant ce que voulait signifier le dessein de l'Écriture divinement inspirée (2).

Celui-ci semblait le réprimander ouvertement, l'exhortant à ne rien rechercher qui fût au-dessus de son âge ou qui dépassât le sens évident. Mais, en son particulier, fortement réjoui, il rendait les plus grandes grâces à Dieu, le donateur de tous les biens, de ce qu'il avait daigné faire de lui le père d'un tel enfant. On dit qu'alors il s'arrêtait souvent auprès de l'enfant endormi et découvrait sa poitrine, comme si un esprit divin l'habitait intérieurement, qu'il l'embrassait avec respect et s'estimait heureux de la belle postérité qu'il avait. Voilà, avec d'autres choses encore, analogues à celles-là, ce que l'on rapporte sur Origène, alors qu'il était enfant (3).

Lorsque son père fut martyrisé, il resta seul avec sa mère et ses six frères plus petits, n'ayant pas plus de dix-sept ans. La fortune de son père ayant été confisquée par les agents du trésor impérial, il se trouva, avec les siens, dans le besoin des choses nécessaires à la vie. Il fut alors jugé digne par la Providence de Dieu et il trouve l'accueil en même temps que la tranquillité auprès d'une femme très riche des biens nécessaires pour vivre et pour le reste très remarquable, mais qui entourait de considération un homme célèbre parmi les hérétiques qui vivaient alors à Alexandrie (4): celui-ci était antiochien de

(1) Étant donné le nom d'Origène, qui a une résonance païenne, on s'est demandé si Léonide était chrétien de famille ou s'il ne s'était pas converti après la naissance d'Origène. Mais il est probable, sinon assuré, que Léonide était déjà chrétien lorsqu'Origène naquit.

(2) L'exégèse allégorique ou symbolique a toujours été en honneur parmi l'élite spirituelle d'Alexandrie. H. DE LUNAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris 1950, et Jean DANIELOU, *Origène*. Paris 1949, 175-198.

(3) Tous ces détails, énoncés avec emphase oratoire, doivent se rapporter à la première enfance d'Origène.

(4) Cet hérétique Paul, originaire d'Antioche, n'est pas autrement connu. Peut-être était-il teinté de marcionisme ou bien de gnosticisme.

naissance et cette dame l'avait avec elle comme un fils adoptif qu'elle entourait entièrement de ses soins. Mais Origène qui, nécessairement, se trouvait avec lui, donna dès ce moment des preuves éclatantes de son orthodoxie dans la foi: alors qu'une foule immense s'assemblait auprès de Paul (tel était le nom de cet homme), parce qu'il paraissait éloquent, — c'étaient non seulement des hérétiques mais encore des nôtres, — Origène ne consentit jamais à s'unir à lui pour la prière (1), conservant dès son enfance la règle de l'Eglise (2) et éprouvant de l'horreur, comme il le dit lui-même en propres termes, pour les doctrines hérétiques (3). Initié par son père aux enseignements des Grecs; après la mort de ce dernier il se livra avec plus d'ardeur et tout entier à l'exercice des belles lettres, de telle sorte qu'il possédât une préparation suffisante dans les connaissances grammaticales peu de temps après la mort de son père et qu'en s'y consacrant, il pourvut abondamment, du moins pour cet âge, aux choses nécessaires » (4).

ACTIVITÉ SCIENTIFIQUE ET RELIGIEUSE D'ORIGÈNE.

Ce qui a constitué un sujet d'admiration pour tous les biographes d'Origène, c'est le jeune âge de cet homme lorsqu'il commença une activité si lourde de responsabilité. Agé d'environ dix-huit ans, il était placé à la tête du Didascalée! Mais retournons encore à notre source principale, Eusèbe de Césarée (5):

« Pendant qu'il était occupé à son enseignement, ainsi qu'il le rapporte lui-même quelque part par écrit, personne à Alexandrie n'était préposé au Didascalée [litt. à la catéchèse], mais tous avaient été chassés par la menace de la persécution (6).

(1) Sur les rapports entre orthodoxes et hérétiques à cette époque, voir W. BAGER, *Reinigung und Ketzeri im ältesten Christentum*. Tübingen 1934, 62-63.

(2) Damien van den EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*. Paris 1933, 299-312.

(3) Il nous est impossible d'identifier le texte auquel Eusèbe fait allusion.

(4) Ce passage est très important pour l'histoire de l'éducation dans l'antiquité. Il donnait des leçons privées de grammaire pour assurer sa subsistance et celle de sa famille. Si ces leçons suffisaient à l'entretien de sa famille cela signifie qu'elles étaient bien rétribuées et que donc l'usage n'était pas inconnu.

(5) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 3, 1-2.

(6) Clément d'Alexandrie avait abandonné le Didascalée probablement sous la menace de la persécution. L'évangile (*Matthieu X, 23*) et l'Eglise permettaient de s'éloigner lors du danger. Tertullien, au contraire, y verra un crime. Origène resta sur place. E. JOLLYON, *La fuite de la persécution pendant les trois premiers siècles du christianisme*. Lyon et Paris 1905.

Cependant quelques-uns parmi les païens vinrent à lui pour entendre la parole de Dieu. Parmi ceux-ci, il marque que le premier fut Plutarque qui, après avoir bien vécu, fut honoré du martyre divin (1); le second Héraclas, frère de Plutarque, qui, lui aussi, donna auprès de lui un très grand exemple de vie philosophique et ascétique et qui, après Démétrius, fut jugé digne de l'épiscopat des Alexandrins (2).

Il avait dix-huit ans lorsqu'il présida l'école de la catéchèse (3). Il y progressa lors des persécutions qui eurent lieu sous Aquila (4), gouverneur d'Alexandrie, et il obtint alors un nom extrêmement célèbre auprès de tous ceux que stimulait la foi, à cause de l'accueil et du zèle qu'il manifestait pour tous les saints martyrs connus et inconnus.»

Nous apprenons de la même source qu'au temps où il enseignait à Alexandrie, après 202-203, il se châtra, prenant dans un sens littéral la parole de l'évangile de *Matthieu* 19, 12 (5).

Son activité scientifique peut se diviser en deux parties. La première va de 203 à 231, lorsqu'il professait au Didascalée. Cette institution, au nom évocateur et suggestif, vit grandir son prestige. Il conquiert même des élèves dans les cercles hérétiques et les écoles palennes de philosophie. Il donna d'abord les leçons préliminaires de dialectique, physique, mathématique, géométrie et astronomie, d'emblée avec la philosophie grecque et la théologie spéculative.

(1) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 4, 1. Plutarque figure au martyrologe hiéronymien à la date du 28 juin, et à la même date au martyrologe romain. H. DELAHAYE, *Les martyrs d'Égypte*, Bruxelles 1923, 59.

(2) Héraclas devint chef de l'école d'Alexandrie, lors du départ d'Origène pour Césarée, EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 26. Presque aussitôt après sa nomination au Didascalée il fut élevé à l'épiscopat pour succéder à Démétrius, EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 26. Il fut remplacé, à sa mort, par Denys, qui lui avait déjà succédé à la tête du Didascalée, EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 35.

(3) Cela se passait en 202-203. Il s'agit ici d'une désignation officielle, faite par l'évêque Démétrius. C'est la première fois qu'il est question d'une nomination officielle, peut-être à cause du trop jeune âge d'Origène.

(4) Plus qu'un simple gouverneur il était préfet. En effet des papyrus mentionnent l'édit du préfet d'Égypte, Subatianus Aquila, en faveur de paysans du Fayyoun dépossédés par de gros propriétaires. DELAHAYE, *op. cit.*, 27, et M. BERNIER, *L'empire romain de l'acécement des Sévères au Concile de Nicée*, Paris 1937, 43.

(5) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 8, 1-3. C'est le fait classique auquel se réfèrent tous les auteurs lorsqu'ils disputent sur la licéité ou non de la castration. Il paraît qu'Origène ait regretté cet acte irréfléchi de sa jeunesse, voir *En Math.* ~~com.~~ XV, 3. Sur l'attitude de l'Église à cet égard, voir H. LECHE, *Castration*, dans *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, tome II/2, col. 2369-2372.

Ensuite il partagea son programme d'enseignement avec son élève Héraclas, à qui il confia les matières préparatoires ou propédeutiques et se réserva la formation des élèves plus avancés à la philosophie, la théologie et surtout à la Sainte Écriture. Cet emploi du temps si chargé ne l'empêcha pas de suivre les cours du célèbre fondateur du néo-platonisme, Ammonius Sacca. L'influence de celui-ci transparait dans la cosmologie et la psychologie d'Origène ainsi que dans sa méthode scientifique.

VOYAGES D'ORIGÈNE.

L'activité scientifique d'Origène à Alexandrie fut interrompue par plusieurs voyages.¹

Vers 212, il se rendit à Rome « désireux de voir la très ancienne Église des Romains » (1). Ce séjour eut lieu sous le pontificat de Zéphyrin (198-217). De cette visite d'Origène à Rome, nous ne connaissons, par saint Jérôme, qu'un seul incident: la présence d'Origène à une homélie prêchée par saint Hippolyte. Pourquoi a-t-il voulu se rendre à Rome? Nous ne connaissons pas les vrais motifs qui pourraient l'avoir poussé à ce voyage, mais une réflexion s'impose d'elle-même: son voyage et son désir de voir Rome ne s'expliqueraient pas si l'Église de Rome n'avait pas été regardée dès lors à Alexandrie même — comme déjà en Occident chez Irénée de Lyon — comme jouissant d'une particulière autorité dans la préséance dans l'amour ou charité (2).

Peu après 215, nous le trouvons en Arabie, où il était allé instruire le gouverneur romain, à la requête de celui-ci.

Il se rendit encore à Antioche, répondant à l'invitation de la mère de l'empereur, Julia Mamea, qui désirait l'entendre.

Lorsque Caracalla pilla Alexandrie, ferma les écoles et persécuta l'*intelligentsia* alexandrine, Origène résolut de partir en Palestine. C'était vers l'an 216. Les évêques de Césarée, de Jérusalem et d'autres cités palestiniennes, profitant de la présence d'un personnage si célèbre, le prièrent de prononcer des sermons et d'expliquer les Saintes Écritures devant leurs fidèles. Ce qu'il fit, bien qu'il ne fût pas prêtre. Son évêque Démétrius d'Alexandrie désapprouva en cela l'épiscopat palestinien. Jamais, objectait-il, on n'avait entendu un laïc parler devant des évêques. Les évêques palestiniens se défendirent tant bien que mal, néanmoins Origène obéit

(1) Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 14, 10.

(2) Origène n'est pas le seul Oriental qui ait fait ce voyage à Rome. R. Kottmann, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*. Münster 1950, 228-245.

aux ordres péremptoires de son évêque alexandrin et repartit immédiatement pour Alexandrie.

Quinze ans plus tard, profitant de son passage à Césarée, au cours d'un voyage en Grèce ou Démétrius l'envoyait réfuter des hérétiques, les évêques Alexandre de Jérusalem et Théoctiste de Césarée lui conférèrent l'ordre du presbytérat. Ici encore intervient l'évêque Démétrius. Il alléqua cette fois-ci que, d'après la législation canonique, Origène ne pouvait accéder au sacerdoce, à cause de la mutilation qu'il s'était faite. Mais l'attitude de Démétrius envers Origène doit probablement trouver une explication moins juridique. De cela s'était déjà aperçu Eusèbe lui-même, lorsqu'il écrit: « Voyant Origène réussir et devenir un homme connu, illustre, célébré par tout le monde, [il] éprouva des sentiments humains » (1). Toujours est-il que Démétrius convoqua un synode qui exclut Origène de la communion de l'Église d'Alexandrie. Un second synode en 231 lui enleva le droit d'exercer son sacerdoce.

Après la mort de Démétrius en 232, qui par un processus psychologique qui n'est pas inaccoutumé chez les humains, devint son adversaire après en avoir été le bienfaiteur, Origène revint à Alexandrie. Mais son ancien collaborateur au Didascalée Héraclas, qui était devenu évêque à la place de Démétrius, renouvela l'excommunication.

ORIGÈNE A CÉSARÉE.

Pourchassé dans sa patrie, Origène se retira à Césarée de Palestine et commença ainsi la seconde partie de sa vie. Théoctiste, évêque de Césarée, ne tint pas compte de la censure ecclésiastique de son collègue d'Alexandrie et invita Origène à fonder une nouvelle école de théologie dans sa ville. Origène s'exécuta de bon gré et la dirigea presque vingt ans. Il suivit les mêmes méthodes qu'à Alexandrie. Après une exhortation à l'étude de la philosophie, formant l'introduction, il suivait un cycle préliminaire d'enseignement. Ce cycle comprenait la logique et la dialectique, les sciences naturelles, la géométrie et l'astronomie, et enfin l'éthique et la théologie. Origène faisait lire à ses élèves tous les écrits des anciens philosophes, à l'exception de ceux qui niaient l'existence de Dieu ou de la Providence divine (2).

(1) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 8, 4.

(2) Les renseignements sur la méthode scientifique d'Origène à Césarée nous sont fournis principalement par Grégoire le Thaumaturge. Paul KORTSCHEAU, *Des Grégoires Thaumaturges Doctrines on Origène*, als Anhang der Brief des Origènes an Gregorios Thaumaturgos. Freiburg i. Br. und Leipzig 1894, 1-39.

SOUFFRANCES ET MORT D'ORIGÈNE.

Son souci de l'orthodoxie de la foi chrétienne le poussa en Arabie, vers 224, où il parvint à corriger les idées théologiques de l'évêque Bérille, naguère monarchianiste (1).

Pendant la persécution de l'empereur Dèce il eut à subir des supplices « pour la parole du Christ, chaînes et tortures, supplices sur le corps, supplices par le fer, supplices dans les profondeurs des prisons...; pendant un très grand nombre de jours, il eut les pieds mis aux ceps jusqu'au quatrième trou et fut menacé du feu » (2).

Origène survécut pourtant à tous ces supplices et fut remis en liberté. Mais épuisé par cette terrible épreuve, il demeura affaibli, sans avoir eu le bonheur de donner sa vie pour le témoignage du Christ. Il mourut peu de temps après, vraisemblablement à Césarée de Palestine. Une autre tradition (3) le fait mourir à Tyr en 253, où l'on montra longtemps son tombeau.

ÉCRITS. VUE D'ENSEMBLE.

Pour bien saisir la portée et le sort que les hommes et le temps ont réservé à l'œuvre colossale d'Origène, il ne faut pas oublier le phénomène historique qui passe sous le nom de « controverses origénistes ». Nous y reviendrons plus tard, mais pour l'instant qu'il nous soit permis de remarquer que ces controverses sévirent particulièrement vers l'an 300, 400 et 550. Origène eut d'abord comme adversaire immédiat (dans un autre ordre d'idées mais pour cela pas moins efficace) son évêque, Démétrius. Dans le domaine de la spéculation il eut pour adversaires Méthode de Philippes et Pierre d'Alexandrie, et pour défenseur, Pamphile de Césarée. Le conflit fut purement idéologique entre théologiens et n'entraîna pas d'intervention ecclésiastique officielle. Le conflit s'envenima vers 400. Épiphane de Salamine et le patriarche d'Alexandrie, Théophile, attaquèrent les doctrines d'Origène: Épiphane les condamna dans un synode tenu près de Constantinople, et le pape Anastase, dans une lettre pascale. Enfin, l'empereur Justinien I^{er} fit accepter par un concile tenu à Constantinople, en 543, un document contenant quinze anathèmes sur certaines des doctrines d'Origène. Ce

(1) Selon d'autres auteurs ce voyage semble dater des années 238-244. Sur l'erreur de Bérille, voir Gustave RABRY, *Paul de Samosate*, 2^e éd., Louvain 1929, 231-234.

(2) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 39, 5.

(3) HIERONYMUS, *De viris illustribus*, 54. Cette tradition a été reprise par PHOTIUS, *Bibliotheca*, cod. 118.

document recueillit la signature du pape Vigile (537-555) et de tous les patriarches (1).

Toutes ces controverses et les vicissitudes malheureuses des temps entraînèrent la disparition de la majeure partie de l'œuvre colossale (comme nous venons de dire) d'Origène. Ce qui nous reste ne nous est pas parvenu généralement dans le texte original grec, mais dans des traductions latines et syriaques (2). La liste complète des écrits d'Origène, ajoutée par Eusèbe de Césarée à la biographie composée par Pamphile de Césarée, est perdue également. Si nous devons croire saint Jérôme, qui en aurait fait usage, les traités atteignaient le total de deux mille (3). Épiphane, suivant une autre tradition, estime à six mille les ouvrages composés par Origène. De fait, combien étaient-ils (4)? Toujours est-il que saint Jérôme nous donne huit cent titres dans une lettre adressée à Paola (5).

Même s'il s'agissait parfois de petits traités, il y en a aussi de volumineux et Origène n'aurait pas eu en tout cas les moyens de publier une œuvre aussi vaste, sans l'appui financier d'amis riches. En effet, nous savons que sa débordante activité scientifique put être réalisée grâce surtout à Ambroise, qu'il avait converti du gnosticisme valentinien, « en lui procurant très largement les secours dont il avait besoin (6). Plus de sept tachygraphes (7), étaient près de lui quand il dictait, se relayant les uns les autres aux temps fixés. Il n'avait pas moins de copistes, ainsi que de jeunes filles exercées à la calligraphie. Ambroise fournissait abondamment ce qui était nécessaire à la subsistance de tous. »

(1) F. DIERCKX, *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert*. Münster 1899, et J. LANNOO, *Versin syriaque des dix anathèmes contre Origène*, dans *Le Muséon* (1930) 7-16. Pour une vue d'ensemble de la question, voir C. C. RICHARDSON, *The Condemnation of Origen*, dans *Church History* 6 (1937) 50-64.

(2) GIOVANNI MERCATI, *Nuove note di Letteratura biblica e cristiana antica* (Studi e Testi, 95). Città del Vaticano 1941, 8-48, 87-89, 137-150.

(3) HIERONYMUS, *Adversus Rufinum* 2, 22.

(4) EPIPHANES, *Haer.* 64, 63.

(5) HIERONYMUS, *Epist.* 33.

(6) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 23, 1-2.

(7) Sur la tachygraphie et son emploi par Origène, voir E. PREUSCHEN, *Die Stenographie im Leben des Origenes*, dans *Archiv für Stenographie* (1905) 6-14, 49-55. Du point de vue social il est intéressant de remarquer l'emploi de demoiselles comme secrétaires et cela par Origène qui avait des tendances assez rigoristes en matière de sexe. Sur le rôle d'Ambroise dans la vie littéraire d'Origène, voir CARRON, *op. cit.*, 80-86, 373-378.

CRITIQUE TEXTUELLE DE LA BIBLE.

« Inter Orientales principem locum tenet Origenes, celeritate ingenii et laborum constantia admirabilis, cuius ex plurimis scriptis et immenso Hexaplorum opere deinceps fere omnes hauserunt. » C'est avec ces éloges que le pape Léon XIII le 18 novembre 1893 parlait d'Origène, lorsqu'il publia son Encyclique « Providentissimus » pour promouvoir les études bibliques. Davantage, Pie XII dans une lettre adressée aux évêques d'Italie fait cette constatation : « Che la scienza biblica cattolica, dai tempi di Origene... si sia affaticata a stabilire la forma più pura possibile e delle versioni » cela prouve la vénération dans laquelle les exégètes ont toujours eu la Sainte Écriture (1) et l'estime pour l'un de ses meilleurs interprètes.

Et il n'y a guère d'exégète biblique qui n'ait pas tiré bénéfice des travaux d'Origène encore de nos jours. Tandis que Clément d'Alexandrie insiste davantage sur la philosophie grecque comme propédeutique au Christ, Origène insiste davantage sur l'Écriture Sainte. Chez Origène la philosophie est déjà bien avant les Scolastiques du Moyen Âge une *ancilla theologiae*. On a beaucoup étudié le platonisme d'Origène (2), sa métaphysique (3), la « pronoia » et la « paideusis » platoniciennes chez Origène (4) voire son aristotélisme (5), ainsi que le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice (6), mais c'est surtout l'exégèse biblique et l'effort conséquent de la critique textuelle qu'il faut rechercher dans l'activité littéraire d'Origène.

De ce chef il mérite le titre de fondateur de la science biblique dans le sens le plus moderne du mot. Ses *Hexaples* ou Bible synoptique en six colonnes représentent la première tentative effectuée pour établir un texte critique de l'Ancien Testament. Des fragments qui nous restent (7) nous pouvons constater avec

(1) *Acta Apostolicae Sedis* 33 (1941) 465-472.

(2) C. BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria*, 2d éd. Oxford 1913; E. ELORDUY, *Origenes, discipulo de Ammonio*, dans *Las Ciencias* 12 (1949) 897-912.

(3) G. ROSSI, *Saggio sulla metafisica di Origene*. Milano 1929.

(4) H. KOCH, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*. Leipzig 1932.

(5) GUSTAVE BARDY, *Origenes et l'aristotélisme*, dans *Mélanges G. Glotz*. Paris 1932, 75-83.

(6) R. ARNOU, *Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez saint Augustin*, dans *Gregoriana* (1932) 124-136.

(7) B. DE MONTFAUCON, *Hexaplorum Origenis quae supersunt*. Paris 1713, en 2 volumes; F. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*. Oxford 1867-1875, en 2 volumes; E. KLOSTERMANN, *Analekten zur Septuaginta, Hexapla und Psephos*.

étonnement que ce fut une entreprise immense. Origène lui voua sa vie entière. Il disposa en six colonnes parallèles le texte hébreu de l'Ancien Testament en caractères hébraïques, le même texte hébreu en transcription grecque, de manière à fixer la prononciation, la traduction grecque d'Aquila (juif de l'époque d'Hadrien), la traduction grecque de Symmaque (juif contemporain de Septime Sévère), la traduction grecque dite des Septante et, enfin, celle du juif Théodotion (vers 180 après J.-C.). C'étaient là les textes accessibles aux juifs palestiniens (texte hébreu) et aux juifs de la Diaspora, spécialement alexandrine (traductions grecques). Le travail critique d'Origène consistait à marquer dans la cinquième colonne le texte des Septante de certains signes indiquant ses relations avec l'original hébreu. Par exemple, l'*obèle* (÷) représentait les additions au texte original, l'*astérisque* (*) les lacunes du texte, qui devaient être complétées par l'une des autres versions, habituellement celle de Théodotion.

D'après l'historien Eusèbe de Césarée, Origène publia aussi une espèce d'édition économique ne comprenant que les textes grecs, désignée sous le nom de *Tétraples*. Ne connaissant pas les vraies raisons qui l'ont poussée à écrire les *Tétraples*, on peut arguer qu'elles se rapportaient probablement aux livres démunis de correspondant hébraïque (1).

Origène ajouta, dans la partie des *Hexaples* réservée aux Psaumes, trois autres versions, de sorte que les colonnes devinrent neuf, à savoir que les *Hexaples* se transformèrent en *Ennéaples*. De cette œuvre titanesque il ne reste que quelques fragments. On peut peut-être expliquer ce fait en pensant qu'un tel exploit n'eut pas de suite ou mieux les *Ennéaples* ne furent jamais recopiées: elles restèrent à la disposition des savants durant des siècles dans la bibliothèque épiscopale de Césarée, et c'est tout. Cet ouvrage fut effectivement consulté à Césarée par un autre bibliste émérite, saint Jérôme, et il nous fait savoir que c'est le seul exemplaire de ce genre qu'il ait jamais vu ailleurs (2). La cinquième colonne, au contraire, qui contenait le texte des Septante, fut reproduite à beaucoup d'exemplaires. Il existe une traduction syriaque presque complète,

Leipzig 1894, 5-74; Giovanni MERCATI, *Un palimpsesto Ambrosiano dei Salmi Esapli*. Torino 1896; G. MERCATI, *Note di Letteratura biblica e cristiana* (Studi e Testi, 5). Roma 1901; C. TAYLOR, *Hebrew-Greek Cairo Geniza Palimpsest from the Taylor-Schlechter Collection, including a Fragment of the Twenty-second Psalm according to Origen's Hexapla*. Cambridge 1900, 1-50.

(1) O. PROCKEN, *Tetraplarische Studien*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 53 (1935) 240-269; 54 (1936) 61-90.

(2) Hieronymus, *Commentarii in Psalmos*, éd. Marin, 5; B. H. STREET, *Origen and the Caesarean Text*, dans *Journal of Theological Studies* (1935) 178-180.

qui remonte au V^e siècle, mais il ne faut pas pour autant conclure que les *Hexaples* furent la seule partie de l'œuvre d'Origène qui fut recopiée. En effet on a découvert un palimpseste de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan, contenant des fragments d'une transcription des *Hexaples* (les Psaumes), mais où manquait la première colonne (1). Dans la Geniza du Caire on a découvert aussi le texte des *Hexaples* pour le Psaume XXII (2). Il faut ajouter encore des extraits conservés dans quelques manuscrits grecs de l'Ancien Testament et chez certains Pères de l'Église (3).

OUVRAGES EXÉGÉTIQUES.

1. *Le Scholia* (σχολία σημειώσεις).

D'après saint Jérôme (4), Origène composa des scolies ou commentaires sur l'Exode, le Lévitique, Isaïe, les Psaumes 1-15, l'Ecclésiaste et l'évangile selon saint Jean. Rufin d'Aquilée incorpora plusieurs scolies sur les Nombres dans sa traduction des homélies d'Origène sur ce même livre (5). Plusieurs autres fragments dans les *Chaines* (6) et dans la *Philocalie* (anthologie d'Origène rassemblée par saint Basile et saint Grégoire de Nazianze) nous sont parvenus, mais aucun en entier.

2. *Les Homélies* (ὁμιλίαι).

Ici le terme *homélie* a le sens de traité, et en l'occurrence traité sur des chapitres ou passages choisis de la Bible. Selon une tradition, Origène tenait ces entretiens tous les mercredis et les vendredis (7),

(1) GIOVANNI MERCATI, *Un palimpsesto Ambrosiano dei Salvi Esapli*. Torino 1896; du même: *Psalterii Exapli Reliquiae*, page xcxxx, et: *Il problema della colonna II dell'Esaplo*, dans *Biblica* 28 (1947) 1-30, 173-215.

(2) P. E. KAHLE, *Die Kairoer Geniza*. Stuttgart 1962, 252-261; TAYLOR, *op. cit.*, 1-50.

(3) KLOSTERMANN, *op. cit.*, 50-74.

(4) HIERONYMUS, *Epist.* 33.

(5) RUFINUS, *Interp. Hom. Origenis in Números Prologus*.

(6) J. A. CRAMER, *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*. Oxford 1838-1844, 8 volumes; M. RICHARD, *Une scolie d'Origène indûment attribuée à Denis d'Alexandrie*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (1937) 44-46. Sur la question de la prétendue découverte de scolies d'Origène sur l'Apocalypse de saint Jean (C. DIONISIOTTIS und A. HARNACK, *Der Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis*, Leipzig 1911), voir E. SKARD, *Zum Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis*, dans *Symbolae Osloenses*, fasc. 15-16 (Oslo 1936) 204-208. Les critiques n'y voient que des notes plus ou moins longues sur des passages difficiles de l'Apocalypse tirés de Clément d'Alexandrie, d'Irénée de Lyon et d'Origène lui-même.

(7) SOCRATES, *Hist. Eccl.* V, 22.

selon une autre tous les jours (ce qui est peu probable). De cette manière il a pu passer la quasi-totalité des Livres Saints. Malgré cela, seulement une vingtaine de ces homélies nous sont parvenues et elles commentent le prophète Jérémie (1) et une sur la Pythonisse d'Endor ou *I Samuel* XXVIII, 3-25 (2). Nous possédons encore, grâce aux découvertes récentes, des fragments grecs de la section finale de la trente-cinquième homélie sur saint Luc, et ses vingt-cinq sermons sur saint Matthieu. Seize homélies sur la Genèse, treize sur l'Exode, seize sur le Lévitique, vingt-huit sur les Nombres, vingt-cinq sur Josué, neuf sur les Juges et neuf sur les Psaumes, nous sont parvenues dans une traduction latine de Rufin d'Aquilée. Deux homélies sur le Cantique des Cantiques, neuf sur Isaïe, quatorze sur Ezéchiel, et trente-neuf sur l'évangile selon saint Luc nous les lisons dans une traduction latine de saint Jérôme. Saint Hilaire de Poitiers, qui vécut en Orient de 356 à 360, nous a conservé en latin des fragments de la vingt-cinquième homélie sur Job. Un auteur inconnu nous a laissé en latin aussi une autre homélie d'Origène sur *I Samuel* 1-2. Il existe aussi des morceaux de *Jérémie*, *Samuel*, 1-2, *Rois* 1-2, *I Corinthiens* et de l'*Épître aux Hébreux*.

Le travail d'identification critique des fragments épars ici et là dans les *Catena* grecques et latines reste encore immense. Sur les quelques 574 homélies, 20 seulement ont survécu dans l'original grec et, pour 388, nous ne possédons même pas une traduction latine.

Ce genre de littérature exégétique est d'une valeur incalculable, car il nous montre Origène sous un aspect nouveau. Par ces *διδασκαλικά*, ces traités ou entretiens bibliques avec ses auditeurs Origène offre une nourriture spirituelle pour l'édification des fidèles: toutefois nous sommes bien loin de la confusion que cela pourrait engendrer si nous l'appellions un « prédicateur populaire » (3). Ces entretiens appartiennent à l'histoire de la spiritualité biblique. Ils ne manquent pas d'un certain charme qui leur vient du manque de rhétorique et d'apparat critique. Nous avons parfois l'impression d'assister à ces entretiens, où le ton de la conversation directe prédomine, où le langage parlé est trahi par le texte fourni par les tachygraphes ou sténographes.

(1) A. MEUNIER, *Homonymus' catenae in Origens' Jeremiaehomeliën*. Louvain 1943.

(2) E. KLOSTERMANN, *Origens, Eustathios von Antiochien und Gregor von Nyssa über die Hebe von Endor* (Kleine Texte 83). Bonn 1912.

(3) G. BARDY, *Un prédicateur populaire au III^e siècle, dans Revue pratique d'apologétique* 45 (1927) 513-526, 679-698.

Deux homélies d'Origène *Sur Pâques* ont été retrouvées à Toura en Égypte en 1941. Le texte est mutilé. Dans la première homélie il rejette l'érymologie populaire, qui faisait dériver le mot *Pascha* du mot grec *πάσχειν*, souffrir (Irénee, Tertullien et Hippolyte). D'après Origène, l'érymologie correcte vient de l'hébreu *פסח*, correspondant au grec *διέβας*, passage. Pâques est donc le passage des Chrétiens des ténèbres à la lumière (1).

3. Les Commentaires (τόμολοι).

Ici nous avons affaire à un genre d'exégèse qui est *toto coelo* différent de celui des Homélies. Dans ses Commentaires Origène s'applique à nous donner une exégèse scientifique, mêlée de notes philosophiques, de remarques textuelles et historiques et de réflexions théologiques. Malgré cela, il s'intéresse davantage au sens mystique, qu'il découvre à travers la méthode allégorique (2).

Aucun de ces *Commentaires* n'a survécu en entier.

a) *Commentaire de saint Matthieu*. Il le composa en 224 à Césarée. Seulement huit livres sur les vingt-cinq originaux nous sont parvenus. Ce sont exactement les livres 10-17, qui traitent de *Matthieu* XIII, 36 à XXII, 33. Une traduction latine anonyme (3) nous conserve le commentaire de *Matth.* XVI, 13 à XXVII, 65.

b) *Commentaire de l'évangile de saint Jean*. Dédié à son ami Ambroise, il paraît qu'il comprenait au moins vingt-deux livres. Les quatre premiers furent probablement rédigés à Alexandrie, entre 226 et 229, le cinquième peut-être lors de son voyage en Orient, en 230-231. Le sixième, interrompu par son exil l'année suivante, il put l'achever à Césarée (4).

c) *Commentaire de l'Épître aux Romains*. En quinze livres, dont il ne reste que des fragments de l'original grec, conservés sur un papyrus, dans la *Philocalie*, chez saint Basile (5), dans les *Catenae*

(1) Pierre NAUTIN, *Homélies pascales. II: Trois homélies dans la tradition d'Origène*. Étude, édition et traduction (Sources Chrétiennes, 36). Paris 1955.

(2) E. KLOSTERMANN, *Formen der exegetischen Arbeiten des Origenes*, dans *Theologische Literaturzeitung* 72 (1947) 203-208; Jean DANÉLOU, *Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 24 (1948) 119-126.

(3) *Commentariorum in Mattheum series*.

(4) A. E. BROOKE, *The Commentary of Origen on St. John's Gospel. The Text revised with a critical introduction*. Cambridge 1896, 2 volumes.

(5) J. SCHREIER, *Le Commentaire d'Origène sur Rom. III, 5 — V, 7 d'après les extraits du Papyrus n° 88748 du Musée du Caire et les Fragments de la Philocalie et du Vaticanus gr. 762*. Le Caire 1955.

gecques (1) et dans un manuscrit de la Bible au Mont Athos (2). Rufin d'Aquilée nous a laissé de ce commentaire une traduction latine assez libre (3) en dix livres. Le texte grec de l'Épître dont se servait Origène a été remplacé par une version latine (4). Ce commentaire date, paraît-il, d'avant 244.

d) *Commentaire du Cantique des Cantiques*. C'est tout ce qui reste des nombreuses études d'Origène sur l'Ancien Testament, et encore seulement une partie (les livres 1-4) et par surcroît dans une traduction latine de Rufin d'Aquilée, datant de 410. Il semble que les cinq premiers livres aient été composés à Athènes vers 240. Les autres cinq livres furent achevés à Césarée peu après (5). Saint Jérôme, qui traduisit en latin deux homélies sur le Cantique des Cantiques, considère ce commentaire comme l'œuvre la plus importante d'Origène: « *Origenes cum in caeteris libris omnes vicerit, in Cantico canticorum ipse se vicit.* »

Ce Cantique des Cantiques a fait couler beaucoup d'encre parmi les exégètes anciens et modernes, mais une chose paraît ne pas faire doute, son sens purement allégorique. Dans un contexte chrétien, Origène voit dans Salomon (l'Époux) la figure du Christ et dans l'Épouse, la figure de l'Église. Ainsi dans la traduction latine de saint Jérôme. Dans la traduction latine de Rufin d'Aquilée ce sont toutes les âmes individuelles des chrétiens qui sont l'Épouse du Christ. Théologiquement on peut trouver un raccord, mais du point de vue fidélité à la pensée d'Origène, *quid est veritas?*

4. *Commentaires perdus.*

Jusqu'ici nous avons parlé d'ouvrages d'Origène qui sont perdus mais dont une partie, d'une manière ou d'une autre nous a été conservée. Maintenant nous devons faire allusion aux ouvrages

(1) A. RAMSDOTHAM, *The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans*, dans *Journal of Theological Studies* 13 (1912) 209-224, 357-368; 14 (1913) 10-22; K. STAAB, *Neue Fragmente aus dem Kommentar des Origenes zum Römerbrief*, dans *Biblische Zeitschrift* 18 (Paderborn 1928) 72-83; quinze fragments inconnus auparavant dans *Cod. Vindob. gr.* 166.

(2) O. BAEGERFELD, *Der Römerbrieftext des Origenes nach den Codex 184 B 64 des Athasklusters Laura, untersucht und herausgegeben* (Texte und Untersuchungen 44, 3). Leipzig 1923.

(3) F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia*. Washington 1945, 192-194.

(4) G. BARDY, *Le texte de l'Épître aux Romains dans le commentaire d'Origène-Rufin*, dans *Revue Biblique* (1920) 229-241.

(5) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 32, 2: « Étant allé alors à Athènes, il y achève les livres sur Ezéchiel et y commence ceux sur le Cantique des Cantiques qu'il y poursuit jusqu'au cinquième livre. Puis, étant revenu à Césarée, il les mène jusqu'à leur terme, c'est-à-dire jusqu'au dixième livre. »

d'Origène dont il ne subsiste pratiquement rien. Nous savons qu'il composa encore treize livres sur la Genèse, trente sur Isaïe, cinq sur les Lamentations (1), vingt et un sur Ezéchiel, au moins vingt-six sur les Petits Prophètes (2), quinze sur Luc, cinq sur les Galates, trois sur les Éphésiens et d'autres encore sur les Philippiens, les Colossiens, les Thessaloniciens, les Hébreux, Tite et Philémon. De toute cette production incroyable il ne subsiste que de rares fragments dans les *Catenae*, les manuscrits de la Bible et les citations dans les écrits des auteurs ecclésiastiques postérieurs. Sur 291 Commentaires, 275 sont perdus en grec et bien peu nous a été conservé au hasard des traductions latines. Des fragments grecs d'un commentaire sur le livre des Rois a été retrouvé à Toura, en Égypte, en 1941.

LES ÉCRITS APOLOGÉTIQUES.

Contre Celse (Κατὰ Κέλσου).

Qui était Celse? Un philosophe néoplatonicien qui vivait à Rome sous les Antonins au II^e siècle. Il avait écrit une diatribe violente contre le Christianisme intitulée *Ἀληθὴς λόγος*. Cette contre-attaque de la part d'Origène doit avoir eu lieu lorsque celui-ci se trouvait à Césarée sous Philippe l'Arabe (3). L'ouvrage de Celse a malheureusement disparu, mais il est possible de le reconstruire en partie à travers les extraits et les citations qu'en donne Origène dans son *Contre Celse*. Il nous apparaît très clairement que Celse n'était pas un vulgaire calomniateur mais, si la comparaison est valable ayant regard aux circonstances, il est un Roger Peyrefitte (4). Très bien renseigné sur son sujet, dont il connaît et la force et les faiblesses, il n'ignore pas la Bible et nombre d'auteurs chrétiens. Bien que païen, Celse sait distinguer honnêtement et scientifiquement en quoi les Gnostiques diffèrent de l'Église. C'est un adversaire subtil et plein de ressources qui lance une attaque massive contre les croyances juives et chrétiennes. L'idée d'un Messie lui est incompréhensible et en philosophe néoplatonicien, il proclame la supériorité de la religion et de la philosophie grecques. Il rejette le récit évangélique de la Résurrection. La morale et la doctrine chrétiennes du Logos trouvent une meilleure compréhension auprès de lui. Il n'a pas de difficulté à admettre une coexistence

(1) Eusèbe de Césarée [*Hist. Eccl.* VI, 24, 2] les avaient connus.

(2) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 32, 2.

(3) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 36, 2.

(4) Que l'on pense à l'étonnante documentation (très exacte d'ailleurs) des livres: « Les clefs de saint Pierre », et « Les Chevaliers de Malte ».

si les Chrétiens consentent à sortir de leur isolement politique et religieux et se soumettent à la religion commune de Rome. Il voit dans le Christianisme un élément de désintégration de la cohésion de l'Empire (1), et il exhorte les Chrétiens à « collaborer avec l'empereur et travailler avec lui, et, s'il le demande, combattre sous ses ordres et porter les armes pour lui, à prendre des charges dans le gouvernement du pays, si on le leur demande, pour protéger les lois et secourir la religion » de l'État romain (2).

L'écrit de Celse passa inaperçu dans le monde chrétien contemporain et postérieur. Origène lui-même l'ignorait et si son ami Ambroise ne l'avait pas incité à préparer une réplique, il ne l'aurait jamais fait, d'autant plus qu'Origène doutait fort de l'utilité d'une telle initiative.

« Je ne sais, mon pieux Ambroise, pourquoi tu désires que j'écrive une réplique aux accusations mensongères de Celse contre les chrétiens et à ses attaques contre la foi des Églises, dans son traité. Les faits eux-mêmes ne fournissent-ils pas une réfutation évidente, et la doctrine, une réponse supérieure à n'importe quel écrit ? » (3).

La sérénité de la réplique et sa dignité de ton sont un signe de l'expérience et de l'assurance d'Origène, qui en ce temps-là dépassait la soixantaine (4). Évidemment les interlocuteurs parlaient deux langages différents; Celse parlait la sagesse grecque païenne, Origène celle mystique et théologique du Christianisme. Ce traité origénien reste néanmoins une source importante pour l'histoire de la religion, des conflits de la civilisation antique et du christianisme primitif (5).

UN CELSE DES TEMPS MODERNES : EDWARD GIBBON.

Celse combattit le Christianisme au nom de la culture supérieure gréco-romaine. Les mêmes raisonnements ont été repris et développés, comme si de rien n'était, par un historien moderne.

(1) Cette thèse sera reprise et documentée par Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*. New York (réimpression).

(2) ORIGÈNE, *Contra Celsus*, 8, 73-75.

(3) ORIGÈNE, *op. cit.*, Praef. I.

(4) EUSEBIUS, *Hist. Ecl.* VI, 36, 1.

(5) L. RUGGERA, *Celse et le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*. Paris 1925; et tout récemment C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsus wider das Christentum*. Berlin 1953; ainsi que GIBSON, *The critique Kultur und das Christentum*. Gütersloh 1966.

Nous donnons un spécimen de ses idées pour montrer comment certains préjugés sont durs à détacher.

« As the happiness of a *future* life is the great object of religion, we may hear without surprise or scandal that the introduction, or at least the abuse of Christianity, had some influence on the decline and fall of the Roman Empire. The clergy successfully preached the doctrines of patience and pusillanimity; the active virtues of society were discouraged; and the last remains of military spirit were buried in the cloister: a large portion of public and private wealth was consecrated to the specious demands of charity and devotion; and the soldiers' pay was lavished on the useless multitudes of both sexes who could only plead the merits of abstinence and chastity. Faith, zeal, curiosity, and more earthly passions of malice and ambition, kindled the flame of theological discord; the church, and even the state, were distracted by religious fictions, whose conflicts were sometimes bloody and always implacable; the attention of the [Christian] emperors was diverted from camps to synods; the Roman world was oppressed by a new species of tyranny; and the persecuted sects became the secret enemies of their country. Yet party-spirit, however pernicious or absurd, is a principle of union as well as of dissension. The bishops, from eighteen hundred pulpits, inculcated the duty of passive obedience to a lawful and orthodox sovereign; their frequent assemblies and perpetual correspondence maintained the communion of distant churches; and the benevolent temper of the Gospel was strengthened, though confirmed, by the spiritual alliance of the catholics. The sacred indolence of the monks was devoutly embraced by a servile and effeminate age; but if superstition had not afforded a decent retreat, the same vices would have tempted the unworthy Romans to desert, from, baser motives, the standard of the republic... If the decline of the Roman empire was hastened by the conversion of Constantine, his victorious religion broke the violence of the fall, and mollified the ferocious temper of the conquerors » (1).

A ces idées et à cette manière d'écrire l'histoire on a déjà répondu depuis longtemps. Mais ces idées et cette manière d'écrire l'histoire n'ont pas pour cela disparu.

(1) Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Volume II: 395 A.D.-1185 A.D. New York, p. 439.

LES ÉCRITS DOGMATIQUES.

De Principiis (Περὶ ἀρχῶν).

Lorsqu'on pense à l'activité spéculative d'Origène, notre pensée se dirige spontanément vers cette œuvre, le premier système théologique chrétien ainsi que le plus ancien manuel dogmatique. Ce traité apparaît un phénomène culturel à part et unique dans l'histoire des idées de l'Église ancienne.

Cet ouvrage aussi a subi le sort des écrits d'Origène: du texte grec original nous ne possédons que quelques fragments dans la *Philocalie* et dans deux édits de l'empereur Justinien I^{er}. Des traductions latines, l'une est intégrale mais expurgée par Rufin d'Aquilée, l'autre partielle par saint Jérôme, qui a subi le même sort que l'original.

Le *De Principiis* comprend quatre livres, dont le contenu peut être ainsi regroupé: Dieu, le Monde, la Liberté, la Révélation. Son titre de « fondements » [en allemand: die Grundlehren] ou de « principes » en dit assez sur la perspective générale dans laquelle avait voulu se placer Origène.

La source de toute vérité religieuse est l'enseignement du Christ et la prédication des Apôtres et l'enseignement ecclésiastique ou Tradition. La règle de foi contient l'essentiel de l'enseignement apostolique. Les deux éléments de toute théologie sont la tradition et le progrès ou en d'autres termes: théologie positive et théologie spéculative. Voici ses principes méthodologiques:

« ... si l'on désire former de tout cela un corps suivi de doctrines, on pourra de la sorte scruter chaque point particulier à l'aide d'affirmations claires et incontestables pour voir ce qu'il y a de vrai, puis réunir en un tout ces analogies et ces affirmations, qu'elles soient fournies directement par la Sainte Écriture, ou déduite comme conséquences par voie de raisonnement » (1).

Les thèmes abordés par Origène et surtout la manière dont il les a abordés ont suscité dans la pensée chrétienne, une réaction qui lui a permis de mieux prendre conscience de ses propres implications, de ses propres exigences et des engagements qu'il fallait désormais accepter (2). Ici ce n'est

(1) ORIGÈNE, *De Principiis*, Praef. 10.

(2) La métaphysique de la Chute et du Retour dans le *De Principiis* est exposée et examinée par Claude TREMONTANT, *La Métaphysique de Chrysostome et la naissance de la Philosophie chrétienne. Problèmes de la Création et de l'Anthropologie des origines à saint Augustin*. Paris 1961, 393-457.

pas le moment d'entrer dans une telle question, mais il n'est pas étonnant qu'une œuvre de pionnier comporte des incertitudes voire des défauts réels, tant dans la forme que dans le fond. Même si on peut reprocher à Origène l'influence prédominante du néoplatonisme, toutefois une chose reste certaine : ses spéculations sont basées sur des passages de la Bible interprétée allégoriquement. Et cela atteste son désir, dans ses théories mêmes, de ne pas s'éloigner de la vérité biblique et de l'enseignement ecclésiastique. Le *De Principiis* a marqué une grande date dans l'histoire du développement et de l'engagement de la pensée chrétienne. La critique de la métaphysique origéniste (1), les luttes anti-origénistes, et les apologies passionnées et passionnantes de ses adeptes ont créé une époque. Toujours est-il que de nos jours nous pouvons constater qu'Origène a permis à la métaphysique chrétienne de faire l'essai d'une synthèse entre le Christianisme et le Néo-platonisme alexandrin. Cette synthèse n'est pas cohérente (et elle ne pouvait pas l'être en raison de son caractère pionnier) ; elle éclate constamment en ses propres contradictions. La critique que feront les Pères de l'origénisme sera extrêmement fructueuse pour la métaphysique chrétienne. C'est au nom des principes métaphysiques inscrits dans la Bible hébraïque et dans le Nouveau Testament que cette critique sera faite. Les critiques des Pères auront donc le même point de départ que les principes ou fondements établis par Origène.

LA DISCUSSION AVEC HÉRACLIDE.

Le titre exact de ce papyrus trouvé à Toura, près du Caire, en 1941, et qui rapporte une discussion ou un entretien entre Origène et Héraclide est : 'Οριγένους διάλεκτοι πρὸς Ἡρακλίδην καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ ἐπισκόπους (2). Des très nombreux entretiens qu'Origène a eus pendant sa carrière scientifique, celui-ci est le seul qui nous soit parvenu. En effet nous savons qu'il avait déjà eu et à maintes reprises des entretiens ou conversations théologiques à bâtons rompus : dès 215 avec le gouverneur de la *Provincia Arabiae* ; plus tard avec la mère de l'empereur Alexandre-Sévère, Julia Mamaea ; vers 229 avec le valentinien Candidus ; plus tard, avec Bassus ; puis

(1) TREMONTANT, *op. cit.*, 458-518 ; H. JONAS, *Origenes' Peri archôn, ein System patristischer Gnosis*, dans *Theologische Zeitschrift* 4 (Basel 1948) 101-119 ; J. F. BONNET, *Origène théologien et la méthode théologique*, dans *Mélanges F. Caillaud*, Toulouse 1948, 87-145.

(2) JEAN SCHEER, *Entretiens d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'Esprit* (Publications de la Société Française de Papyrologie. Textes et Documents IX). Le Caire 1949.

au Synode de Bostra, avec l'évêque Bérylle (1); à quoi il faut ajouter des entretiens avec des Rabbins juifs (2), et d'autres, sans doute, qui se perdent pour nous dans un obscur anonymat (3). Nous savons que plusieurs de ces entretiens avaient été consignés par écrit (4). Il paraît qu'on ait ici une copie tirée de l'original conservé dans le temps auprès de la Bibliothèque épiscopale de Césarée (5).

L'*Entretien ou Discussion avec Héraclide* n'est pas comme l'entretien avec Candidus la relation d'une discussion en tête à tête avec un hérétique, en l'occurrence, un gnostique valentinien. Il se réfère à une pratique connue de la vie ecclésiastique du III^e siècle. Ici les tachygraphes n'ont pas noté la discussion préliminaire. Ce *διαλέξεις* ou entretien n'est donc pas le procès-verbal de la conférence épiscopale, mais seulement de ce qui en fut l'acte principal.

Assurément cette conférence est surtout épiscopale. D'après le titre de l'*Entretien*, c'est entre évêques que se déroula la discussion. Parmi les évêques qui y prirent part plusieurs sont nommés: Héraclide, d'abord, dont la foi suspecte a provoqué la convocation de ce synode; Démétrius (qui très vraisemblablement n'a rien à faire avec son homonyme d'Alexandrie et dont Origène eut si peu à se

(1) G. KRETSCHMAR, *Origenes und die Araber*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 50 (1953) 258-279.

(2) H. CHADWICK, *Origen, Contra Celsum. Translated with an Introduction and Notes*. London 1953, 43.

(3) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 36, 1: « Origène, dit-on, âgé de plus de soixante ans et s'étant acquis, par ses longs travaux antérieurs, une très grande maîtrise, permit que l'on notât en sténographie ses entretiens (*διαλέξεις*) prononcés par lui en public, chose que jusqu'alors il avait interdite. » Sur le sens historique à donner au mot *διαλέξεις* employé ici, voir Jean SCHENER, *Entretien d'Origène avec Héraclide*. Introduction, texte, traduction et notes (Sources Chrétiennes 67). Paris 1960, 13-14 note 3.

(4) C'est le cas, par exemple, pour les entretiens avec Candidus, comme il appert de l'*Epistula Origenis... ad quendam amicis Alexandrinus*, dans P. G. XVII, 625 B. Pour les entretiens avec Bérylle, EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 33, 3. D'ailleurs saint Jérôme en avait pris connaissance, et où avait-il pu les lire, sinon dans la bibliothèque de Césarée? Voici ce qu'il écrit: « Exstat dialogus Origenis et Berylli in quo haereseos conarguitur... » HIERONYMUS, *De viris illustribus*, 60. Du même, *Epist.* XXXIII, 4: « ... dialogum adversus Candidum Valentinianum. » Cette lettre, qui est adressée à Paula, mentionne également ce qui suit: « Et alius de resurrectione dialogus II », mais il s'agit là d'autre chose et non pas d'entretiens.

(5) Il y a de sûrs indices paléographiques pour le prouver. Par exemple, les « blancs » de ponctuation et les « doubles leçons ». JEAN SCHENER, *Extraits des livres Pet II et de « Contra Celsum » d'Origène d'après le papyrus n° 63747 de Mané de Caire*. Le Caire 1956, 11-12, 36 et 52. Il y a aussi les propriétés du style et du langage d'Origène.

louer), et Philippe qui n'assistera qu'à la dernière minute ou à la dernière partie de la discussion. Il n'est pas sûr que Maxime et Denys, qui jouent un rôle relativement important, soient eux-mêmes des évêques.

Les débats eurent lieu en présence des fidèles, selon les habitudes du temps, car encore au III^e siècle, les fidèles restaient étroitement associés à la vie de l'Église. Sans doute les fidèles avaient eu une part de responsabilité dans les protestations et les pétitions qui avaient été rédigées. Encore de nos jours, dans l'Église en Orient les fidèles jouent un rôle qui, en Occident, est laissé au Clergé en exclusivité.

Sur le lieu et la date de la conférence épiscopale, il est impossible, dans l'état actuel de nos ignorances, de proposer autre chose que des hypothèses. La discussion aurait donc eu lieu dans l'église même d'Héraclide, devant ses fidèles, en Arabie. On sait d'ailleurs que les Églises de la Province d'Arabie, qui étaient en relation avec Origène depuis 215 au moins, lui étaient constamment restées fidèles, même contre vents et marées. Cette discussion serait un nouveau témoignage du crédit d'Origène auprès de ces Communautés chrétiennes arabes, qui auraient ainsi fait appel à son arbitrage quatre fois au moins. C'est même dans cette seule province qu'il apparaît dans ce rôle prestigieux d'arbitre de la foi. La date probable est à fixer entre les années 245 et 248 (1).

Sur la Résurrection (Περὶ ἀναστάσεως).

« Nous devons d'abord traiter de la résurrection, afin de connaître ce qui doit aller soit au châtement, soit au repos ou au bonheur, écrit Origène (2). Nous avons discuté plus longuement cette question dans les autres traités que nous avons composés sur la résurrection, et nous avons indiqué nos opinions sur ce sujet. » Effectivement, Eusèbe de Césarée mentionne deux volumes *Sur la Résurrection* (3).

Cet essai, dont il ne nous reste que des fragments chez Pamphile (4), Méthode de Philippe (5) et saint Jérôme (6) [ce dernier

(1) J. FISCHER, *Notas von Origenes. Ueber die wiederentdeckte Disputation mit Herakleides und seinen Mitbischöfen*, dans *Münchener Theologische Zeitschrift* 3 (1952) 258-260.

(2) ORIGÈNE, *De Principiis*, II, 10, 1.

(3) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 24, 2.

(4) PAMPHILIUS, *Apologies pro Origenes*, 7.

(5) MÉTHODOUS, *De resurrectione*.

(6) *Contra Joh. Hier.*, 25-26.

parle aussi d'un quatrième livre d'Origène sur la Résurrection], dut être composé à Alexandrie avant 230. Nous apprenons par Méthode de Philippe que dans ce traité Origène refusait l'idée d'une identité matérielle entre le corps ressuscité et le corps humain et ses parties (1).

Stromates (Στρωματῆς).

Le terme nous est déjà connu. Origène, comme déjà Clément d'Alexandrie, composa des *mélanges* ou *tapisseries* (c'est la signification du mot *stromates*, comme nous le savons déjà). Cet ouvrage est également disparu sauf de courts fragments. Saint Jérôme dit qu'Origène dans cette étude s'efforçait de comparer la doctrine chrétienne à l'enseignement des anciens philosophes comme Platon, Aristote, Numénios et Cornutus (2). Eusèbe de Césarée écrit à leur sujet: « Quant aux livres intitulés *Stromates*, qui sont au nombre de dix, il les a aussi composés dans la même ville [Alexandrie], sous le règne d'Alexandre, comme le montrent des ἐπισημειώσεις (3) en tête des tomes » (4).

ÉCRITS D'ORDRE PRATIQUE.

Sur la Prière (Περὶ εὐχῆς).

Ce traité, composé vers 233-234 sur la demande de ses amis Ambroise et Taziana, comprend deux parties. La première (chapitres 3-17) parle de la prière en général et la seconde (chapitres 18-30) s'arrête particulièrement sur le *Notre Père*. Un appendice (chap. 31-33) explique l'attitude du corps et de l'âme, les gestes, le lieu et l'orientation, et traite enfin des différentes sortes de la prière. On peut appliquer ici l'axiome de saint Augustin: *lex orandi, lex credendi*. En effet ce traité révèle la profondeur et la ferveur de même que des vues fondamentales pour l'analyse de son système théologique (5). Il est aussi la plus ancienne étude exégétique scientifique que nous possédions sur la prière chrétienne (6).

(1) Pour la doctrine origénienne sur la résurrection, voir H. CHADWICK, *Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body*, dans *Harvard Theological Review* 41 (1948) 83-102.

(2) Hieronymus, *Epist.* 70, 4.

(3) Il s'agit d'inscriptions donnant le titre, le nom de l'auteur, le numéro du livre dans la bibliothèque, et autres indications utiles pour permettre d'identifier rapidement le *volume*. On traduit le terme par: *notes autographes*. CADOU, *op. cit.*, 248-252.

(4) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 33, 3.

(5) Ludovico CIGANOTTO, *Della Preghiera. Saggio di ascetica origeniana ricavato dal libro: « De Oratone »*, dans *Bessarion* II, 9 (1905) 2, 193-204, 299-307; II, 10 (1906) 1, 137-150; III, 1 (1906) 2, 52-70; III, 2 (1907) 1, 46-62.

(6) G. WALTHER, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunserexegese*

Exhortation au martyre (Εἰς μαρτυρίαν προτροπή).

Ce traité est mentionné par Pamphile (1), par Eusèbe de Césarée (2) et par saint Jérôme (3). Il fut composé au début de la persécution de Maximin le Thrace en 235, à Césarée de Palestine. Origène l'avait adressé au diacre Ambroise et au presbytre Proctetus de la ville de Césarée, mais il avait en vue d'autres milieux. En effet, Origène remarque avec désappointement la tiédeur des chrétiens. Certains jugeaient indifférent qu'un chrétien sacrifie aux idoles ou invoque la divinité autrement que sous son vrai Nom. D'autres ne voyaient aucun crime à consentir au sacrifice que demandaient les autorités romaines, estimant que c'était assez de « croire dans leur cœur ».

Ce traité est le meilleur commentaire de la conduite personnelle d'Origène, dans sa jeunesse comme dans sa vieillesse, puisqu'il mourut effectivement à la suite des tortures qu'il avait subies pour le Nom du Christ. Nous avons ici un document historique d'une grande importance pour l'histoire de la persécution de Maximin le Thrace.

La correspondance.

À la fin de sa liste, Jérôme cite quatre collections différentes de lettres d'Origène, conservées de son temps à Césarée (4). L'une de ces collections comptait neuf volumes. Sans doute est-ce celle-ci qu'Eusèbe édita et qui comprenait plus d'une centaine de lettres. De toute cette correspondance, seulement deux lettres nous sont parvenues en entier (5). Une est conservée dans la *Philocalie*, au chapitre treizième, et elle est adressée à son ancien élève, Grégoire le Thaumaturge (6). Elle fut écrite entre 238 et 243, tandis qu'Origène se trouvait à Nicomédie. Il insiste particulièrement sur la nécessité de l'étude persévérante de la Bible, quant aux sciences profanes il suffit d'en tirer « ce qui peut servir d'études générales

(Texte und Untersuchungen... 40, 3). Leipzig 1914, 4-22, et W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*. Tübingen 1931, 197-215.

(1) PAMPHILUS, *Apologia pro Origene*, 8.

(2) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 28.

(3) JERONIMUS, *De viris illustribus*, 56.

(4) Sur les renseignements fournis par Jérôme, voir PIERRE NAUTIN, *Lettres et Ecrits chrétiens des II^e et III^e siècles* (Patristica II). Paris 1961, 233-240.

(5) Sur les renseignements fournis par Eusèbe de Césarée, voir NAUTIN, *op. cit.*, 240-244.

(6) P. KOETSCHAU, *Der Gregorios Thaumaturgos Dekrete an Origenes*. Freiburg i. Br. 1894, 40-44.

ou préliminaires au christianisme». Le chrétien doit piller les trésors de la pensée grecque et les mettre au service du vrai Dieu. La deuxième lettre conservée dans son entier est adressée à Jules l'Africain (1). Elle répond à une lettre qu'Origène avait reçue de celui-ci et qui a été conservée également. Origène y défend la canonicité de l'histoire de Suzanne dans le livre de Daniel, ainsi que l'histoire du Ba'al et du Dragon, les prières d'Azarias et l'hymne des trois enfants dans la fournaise ardente. Il rédigea cette lettre vers 240, dans la maison de son ami Ambroise, à Nicomédie.

Nous savons qu'il écrivit une lettre à l'empereur Philippe l'Arabe et une autre à son épouse Sévère, d'autres au pape de Rome, Fabien (236-250).

QUELQUES ASPECTS DE LA THÉOLOGIE D'ORIGÈNE.

Clément d'Alexandrie appuyait sa construction théologique sur la doctrine du Logos, dans lequel il voyait la source de toute connaissance. De par sa formation intellectuelle, Clément ne pouvait pas s'exprimer d'une autre manière. Et dans sa conception il y a une âme de vérité dynamique. Origène appuie sa construction théologique sur la doctrine de Dieu, ce qui revient à peu près à ce qu'affirmait Clément, avec la seule différence que le Logos de Clément est très philosophique et extrêmement dialectisé, tandis que le Dieu d'Origène est très biblique. Même lorsqu'il emploie le terme Logos, c'est toujours le Christ historique incarné qui est sous-entendu. Dieu le Père, en tant qu'être absolu, est incompréhensible. Il devient compréhensible par l'intermédiaire du Logos, à savoir du Christ, la *figura expressa substantiae et subsistentiae Dei* (2).

1. *Unité de Dieu.* Dieu seul est inengendré (*ἀγέννητος*) et libre de toute matière:

Dieu donc ne doit pas être considéré comme étant un corps ou existant dans un corps, mais comme une nature spirituelle incomposée (*simplex intellectualis natura*). Il ne supporte en lui aucune sorte de complexité. Il est donc impossible de supposer qu'il s'y trouve du plus ou du moins: mais il constitue en toutes parts une *μονάς* et, pour ainsi dire, une *ἐνς*. Il est aussi l'esprit

(1) W. REICHLARDT, *Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes* (Texte und Untersuchungen, 34, 3). Leipzig 1909.

(2) ORIGÈNE, *De principiis*, I, 2, 8; voir aussi *Contra Celsum* VII, 17; F.-H. KETTLER, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*. Berlin 1966.

et la source desquels toute nature spirituelle ou esprit tirent leur origine (1).

2. *Les deux Dieux*. Cette position doctrinale est particulièrement développée au cours de sa discussion avec Héraclide et Maxime (2). Les difficultés théologiques dans lesquelles se trouva empêtré Héraclide c'est qu'il ne concevait pas clairement le rapport entre l'unité divine (*μοναρχία*) et la divinité de Jésus-Christ. Il accordait mal entre elles ces deux données dans son intelligence; l'empêchait de pousser la distinction réelle du Père et du Fils jusqu'à admettre la formule: *il y a deux Dieux*, qui semble ruiner le monothéisme. Sa grande préoccupation demeurait l'unité divine, et il est probable que dans ses convictions intimes, Héraclide fut enclin à rabaisser le Fils.

Origène, au contraire, n'a jamais eu de réticences devant certaines conséquences du dogme et il a toujours enseigné, en effet, qu'il y avait, en un sens, *deux Dieux*, à savoir que le Fils était un Dieu numériquement distinct (3) du Père, et que, faute d'accepter ces formules au premier abord choquantes, on tombait inévitablement dans l'erreur des Patripassiens ou des Adoptionnistes, comme on le dit depuis Adolf Harnack.

Beaucoup de gens pieusement intentionnés se font un scrupule de proclamer deux Dieux, et par suite versent dans des doctrines mensongères et impies: les uns nient la personnalité du Fils distincte de celle du Père, et professent la divinité de celui qui pour eux n'a de Fils que le nom dont ils l'appellent; les autres nient la divinité du Fils, et lui attribuent une personne et une essence d'un caractère différent de celle du Père (4)...

A ce texte d'une importance capitale par sa clarté dans la prise de position théologique, fait pendant l'autre texte:

Nous ne tombons pas dans l'opinion de ceux qui se sont séparés de l'Église pour verser dans l'illusion de la monarchie, supprimant le Fils en le retirant au Père, et, virtuellement, supprimant en même temps le Père (5); et nous ne tombons pas non

(1) ORIGÈNE, *De principiis*, I, 1, 6.

(2) JEAN SCHEER, *Entretien d'Origène avec Héraclide*. Introduction, texte, traduction et notes (Sources Chrétiennes 67). Paris 1960, 25-31.

(3) ORIGÈNE, *In Joh. X*, 37: ἀποφάναι τὸν ἀποθνήσκον τὸν τοῦ Πατρὸς.

(4) ORIGÈNE, *In Joh. II*, 2. Voir aussi *In Matth. XVII*, 14 et *In Eph. XVII*.

(5) Origène emploie à peu près les mêmes expressions que Tertullien. Ce dernier montre également que si on nie la distinction personnelle du Père

plus dans une autre doctrine impie, celle qui nie la divinité du Christ (1).

L'orthodoxie dans ce problème épineux, selon Origène, est obtenue par un juste équilibre entre l'unité et la dualité, par un habile tempérament dans la manière d'unir et de distinguer le Père et le Fils (2). Origène s'efforce à démontrer comment la dualité n'est pas exclusive de l'unité. Il est évident que son raisonnement n'a pas de prétentions philosophiques ni de valeur dialectique; ici Origène revendique pour tout mérite d'être conforme à l'Écriture. En se réfugiant dans l'Écriture sans se soucier de la valeur dialectique de son raisonnement, Origène sauve toutes les données de la tradition: l'unité divine, l'incarnation, la distinction du Père et du Fils, la divinité du Fils. Les concilie-t-il vraiment? Cela est une autre histoire. Toutefois une chose reste acquise, à savoir qu'en tenant fermement ces positions, évite-t-il de tomber dans les erreurs qui veulent sauvegarder l'unité divine en sacrifiant soit la personnalité, soit la divinité du Christ (3).

et du Fils, on supprime à la fois le Père et le Fils. TERTULLIANUS, *Contra Praxeum*, 10: « Ita aut Pater aut Filius est, et neque dies eadem et nox; neque Pater idem et Filius, ut sint ambo unus et utrumque alter; quod vanissimi isti Monarchiani volunt... Hoc erit totum ingenium diaboli, alterum ex altero excludere, dum utrumque in unum sub monarchiae favore concludens, neutrum haberi facit... Dum enim Pater est, Filius non erit. Sic monarchiam tenent qui nec Patrem nec Filium continent. »

(1) SCHERER, *op. cit.*, 61.

(2) ORIGÈNE, *In Leviticum*, XIII, 4: « ... et ita temperare de Patre et Filio sermonem, conjungere ubi oportet et rursus ubi competit separare. »

(3) Sur la position doctrinale d'Origène sur ce point voir H.-Ch. PUECH, *Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Tours*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 31 (1951) 293-329 et spécialement 320-324. Ces points de doctrine une fois fixés, Origène en tire une conclusion pratique relativement au problème de la prière liturgique: c'est la position de saint Augustin avant la lettre: *lex orandi, lex credendi*. La prière, qui découle du dogme, doit refléter cette unité et cette dualité également fondamentales, l'unité dans la distinction des personnes: « ... l'offrande se fait toujours au Dieu tout-puissant par l'intermédiaire de Jésus-Christ, en tant qu'il communique avec le Père par sa divinité; que l'offrande se fasse non pas en deux fois, mais à Dieu par l'intermédiaire de Dieu », SCHERER, *op. cit.*, 63. Ici le mot *offrande* $\pi\alpha\rho\sigma\phi\epsilon\rho\iota$ indique l'oblation de la Messe, B. CAPELLE, *Origène et l'oblation à faire au Père par le Fils, d'après le papyrus de Tours*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 47 (1952) 163-171, à la page 167: « La $\pi\alpha\rho\sigma\phi\epsilon\rho\iota$ dont il s'agit ici est certainement l'oblation de la messe: cela résulte de l'évocation finale des ministres (évêque, prêtre, diacre) et des laïques assistant à la Synaxe ($\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\epsilon\iota\varsigma$). » Cette doctrine de la prière est, pour l'essentiel, conforme à celle du *De oratione* XV, 1. C'est également l'enseignement du *Contra Celsum* VIII, 12.

3. *La Trinité.* Origène est très familier avec le terme *trinité* (τριάς). Il réfute et refuse la négation modaliste de la distinction entre les trois personnes divines. La *procession* divine est ainsi présentée:

Si le Fils fait tout ce que fait le Père, du moment qu'il fait tout comme le Père, l'image du Père se trouve formée dans le Fils, qui est né de lui à la manière d'un acte de volonté procédant de son intelligence. La volonté du Père, à mon avis, doit suffire pour produire l'existence de ce qu'il veut faire exister. Car en voulant, il ne fait pas autre chose que de préférer la décision de son vouloir. C'est donc également ainsi que l'existence (*subsistentia*) du Fils est engendrée par lui. Ce point, plus que tout autre, doit être maintenu par ceux qui n'admettent aucun être inengendré, c'est-à-dire qui n'est pas né, à l'exception du seul Dieu le Père...

L'acte de volonté procède de l'intelligence, sans en retrancher une partie, ni en être séparé ou détaché. C'est d'une manière analogue, devons-nous penser, que le Père engendre le Fils, sa propre image. Autrement dit, comme lui-même est invisible par nature, il engendra une image invisible elle aussi. Le Fils est Verbe. Par conséquent, il nous est interdit de penser qu'aucune chose en lui puisse tomber sous les sens. Il est Sagesse, et, dans la sagesse, on ne peut rien supposer de corporel. Il est la vraie Lumière, qui éclaire tout homme venant en ce monde, mais il n'a rien de commun avec la lumière de notre soleil. Notre Sauveur est donc l'image du Dieu Père invisible. Par rapport au Père, il est vérité; par rapport à nous, auxquels il révèle le Père, il est l'image qui nous conduit à la connaissance du Père, que nul ne connaît, sinon le Fils et celui à qui le Fils a bien voulu le révéler (1).

Voici les points théologiques que nous pouvons ainsi résumer:

1. Le Fils procède du Père par un acte spirituel et pas par voie de division;
2. Puisque tout est éternel en Dieu, cet acte de génération doit l'être aussi;
3. Le Fils n'a pas eu de commencement, il n'y a pas eu un temps où il n'était pas;

(1) ORIGÈNE, *De principiis*, I, 2, 6.

4. Le Christ n'est pas Fils de Dieu *per adoptionem spiritus, sed natura filius* (1).

5. La relation du Fils au Père est celle de l'unité de substance.

C'est dans ce contexte qu'Origène forgea le mot qui devait devenir célèbre dans les controverses christologiques et au Concile de Nicée en 325, à savoir le terme *ὁμοούσιος* (2).

La doctrine du Logos d'Origène, qui se détache de la doctrine du Logos de Clément d'Alexandrie par son caractère foncièrement biblique, représente un progrès remarquable dans le développement de la théologie (3). Cette théologie exercera une très grande influence dans la littérature ecclésiastique et dans les controverses christologiques et trinitaires. En serrant de près les textes nous apercevons une certaine tendance subordinationniste là où il accentue la divinité du Logos tout en le nommant « second Dieu », *δεύτερος θεός* (4). En effet seul le Père est *ἀντίθετος* et *ἁπλῶς ἄγαθος*, la bonté première, tandis que le Fils n'est que l'image de cette bonté, *εἰκὼν ἄγαθότητος* (5). Voici quelques textes:

Du moment que nous proclamons que le monde sensible lui-même est au pouvoir du Créateur de toutes choses, nous affirmons que le Fils n'est pas plus puissant que le Père, mais lui est inférieur (6).

et encore:

Quant à nous qui croyons le Sauveur disant: *Le Père, qui m'a envoyé, est plus puissant que moi*, et ne permettant pas qu'on lui applique à lui-même le titre de *bon* dans son sens plein, vrai et parfait — il l'attribua au Père en lui rendant grâces, condamnant celui qui glorifierait le Fils de façon excessive — nous disons que le Sauveur et le Saint-Esprit sont au-dessus de toutes les choses créées et cela sans comparaison, d'une supériorité éminente, mais aussi que le Père est autant et même encore

(1) ORIGÈNES, *De principiis*, I, 2, 4. GUSTAVE BARDY, *La règle de foi d'Origène*, dans *Revue de Science religieuse* 9 (1919) 162-196; H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Paris 1956, 71-142.

(2) J. J. MAYDIEU, *La procession du Logos d'après le Commentaire d'Origène sur l'Évangile de saint Jean*, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 35 (Toulouse 1934) 3-16, 49-70.

(3) A. LUSKE, *Die Theologie der Logos-ästhetik bei Origenes*. Münster 1938.

(4) ORIGÈNES, *Contra Celsum* V, 39: *In Joh.* VI, 39, 202.

(5) ORIGÈNES, *Contra Celsum* V, 39: *De principiis*, I, 2, 13.

(6) ORIGÈNES, *Contra Celsum* VIII, 15.

plus au-dessus d'eux [= le Fils et l'Esprit-Saint] qu'ils ne le sont eux-mêmes par rapport aux créatures les plus parfaites (1).

Dans l'ordre hiérarchique à l'intérieur de la Trinité, Origène place le Saint-Esprit à un rang encore inférieur à celui du Fils (2).

La sensibilité d'un théologien moderne peut être un peu choquée de cette manière de s'exprimer qui, pourtant, s'appuie sur les textes bibliques et non sur une dialectique. Toutefois, malgré les apparences, philosophie il y a. Ainsi a-t-on pu parler, entre autre, du subordinatianisme ontologique de la doctrine trinitaire d'Origène (3). Origène était nourri d'idées néo-platoniciennes, et on ne peut l'étudier autrement qu'en liaison avec Plotin. Entre le modalisme trinitaire monarchien de Plotin et la trinitarité chrétienne, il y a un abîme (4). Pour pouvoir se rapprocher du néo-platonisme et l'utiliser aux fins dogmatiques chrétiennes des constructions complémentaires sont de toute manière indispensables. Le premier qui tenta de lancer un tel pont au-dessus de l'abîme fut Origène. A l'avance, nous pouvons prévoir la valeur exceptionnelle de cette tentative aussi bien que son danger et sa difficulté, ne serait-ce que parce qu'Origène dut traduire le système impersonnaliste du néo-platonisme dans la langue de la théologie chrétienne personnaliste et trinitaire, et cela à une époque où la théologie de l'Église était fort peu expérimentée dans ce genre de problématique. Origène le fait sans recourir à une spéculation dialectique expresse: il substitue simplement à l'Un l'hypostase du Père, à la Raison l'hypostase du Fils, à l'Âme du monde l'hypostase du Saint-Esprit, tout en restant presque inconscient de cette substitution, comme de nos jours un théologien peut être inconsciemment kantien ou cartésien tout en se croyant thomiste. Le néo-platonisme avait façonné une civilisation et une culture dans laquelle on vivait et on pensait. On peut constater cela lorsqu'on veut s'occuper de définir plus correctement les propriétés des hypostases et leurs corrélations. Le Père reçoit les traits de l'Un de Plotin et Il est défini surtout apophatiquement, à savoir Il est inaccessible, indescriptible, invisible, incorporel, immuable. Il n'est pas aisé de décider s'Il est une réalité, ou s'Il est au-dessus de la réalité, ou s'Il est même supérieur à tout le pensable. Il est l'unité, un et singulier, Il est

(1) ORIGÈNES, *In Joh. XIII*, 25.

(2) ORIGÈNES, *De principiis*, *Præf.* 4.

(3) Serge BOULGAKOV, *Le Panteïsme*. Traduit du russe par Constantin Andronikof (*Les Religions*, 9). Paris 1946, 22-29. Nous nous en servons tout en nous réservant nos points de vue.

(4) Les positions de Plotin ont été résumées par BOULGAKOV, *op. cit.*, 22-24.

une *μὴν*. Il est supérieur à la sagesse, à la vérité, à la lumière, à la vie lesquelles procèdent toutes de lui. Il a en outre une connaissance complète et parfaite de soi-même (c'est pourquoi Origène nie le prédicat de l'illimité, *ἄπειρον*, en faveur de la capacité d'être défini et connu). Il faut considérer que la notion origéniste de Dieu le Père correspond à celle de Dieu *ὁ Θεός* ou même *ὁ ὢν-Θεός*, au premier Dieu du néo-platonisme, qui suppose déjà une gradation de la divinité chez le deuxième Dieu (le Fils) et le troisième Dieu (l'Esprit-Saint). Par conséquent, le subordinatianisme néo-platonicien est introduit dans cette définition première. Cela ressort davantage quand Origène définit les relations entre le Père et le Fils. *Intelligenda est ergo virtus Dei* qui constitue le fondement de l'être divin. De cette force totale et incommensurable provient une effusion et, pour ainsi dire, une *vigueur* qui a sa propre hypostase (*in propria subsistentia effectus*). Bien que cette vigueur provienne de la force (*virtus*) elle-même, comme la volonté de la pensée, la volonté même de Dieu devient aussi la force de Dieu. De la sorte, il apparaît une autre *virtus in sua proprietate subsistens*, une certaine vapeur *primae et ingemitae virtutis Dei* (1), qui tire de celle-ci son être. Cette figuration émanative de l'origine de la seconde force divine à partir de la première, bien qu'elle introduise une distinction entre celles-ci au sens d'un subordinatianisme ontologique, affirme suffisamment leur consubstantialité, leur homousie. Il y a là une conformité extérieure avec l'arianisme, laquelle faisait provenir le Fils du vouloir ou de la volonté du Père, ce que combattit saint Athanase, affirmant au contraire l'origine naturelle du Fils. Il n'y a certes pas de correspondance intime intentionnelle entre l'idée d'Origène et celle d'Arius, car Origène affirme la provenance du Fils non pas du *non-être* (en effet selon la doctrine arienne il y eut un temps où le Fils n'existait pas, *ἦν ὅτε οὐκ ἦν*), mais de Dieu *non per adoptionem spiritus filius, sed natura filius* (2). Par là même, quoique sa formule soit imparfaite, il pose le principe de la théologie homousienne. En manifestant son opinion, Origène à un moment donné conclut:

Pouvons-nous supposer que la lumière éternelle soit autre chose que Dieu le Père, dont jamais on ne put dire qu'étant la lumière, sa splendeur lui fit défaut [*Hebr. I, 3*] ? La lumière sans sa splendeur est une supposition contraire à la raison. Mais dans ce cas, il n'y eut jamais un temps où le Fils ne fut pas le Fils [selon l'assertion des Ariens]. Il ne sera cependant

(1) ORIGÈNE, *De principiis*, I, 2, 9.

(2) ORIGÈNE, *De principiis*, I, 2, 4.

pas, comme nous l'avons dit de la lumière éternelle, sans naissance (nous paraîtrions introduire deux principes de lumière), mais, et il l'est effectivement, la splendeur de la lumière engendrée, ayant cette lumière même comme principe et comme source, véritablement né de celle-ci. Cependant, il n'y eut pas un temps où il n'existait pas, οὐκ ἦν ποτε οὐκ ἦν (1).

La Sagesse aussi, puisqu'elle procède de Dieu, est engendrée de la substance divine elle-même. Sous la figure d'une effusion corporelle, elle est cependant appelée à son tour *une sorte d'effusion saine et pure de la gloire toute-puissante* [Sap. VII, 25]. Ces deux comparaisons montrent clairement la communauté de la substance entre le Père et le Fils. Une effusion, en effet, semble être ὁμοούσιος, c'est-à-dire une substance identique à celle du corps qui l'émet ou la produit (2).

En même temps, Origène rejette un autre élément du subordinatianisme cosmologique, à savoir: l'origine du Fils à partir du Père conditionnée temporellement, car il la rapporte non à la *ἀρχαία* créatrice, mais à l'être éternel de la Divinité. Voici ses termes:

De même que la lumière ne peut jamais être sans éclat, de même le Fils ne peut être entendu sans le Père, lui qui est appelé l'empreinte de la substance, le Verbe et la Sagesse. Comment donc pourrait-on dire qu'il fut un temps où le Fils n'était pas? Le dire, c'est affirmer qu'il fut un temps où la vérité n'existait pas, où il n'y avait pas de Sagesse, où il n'y avait pas de vie; alors que dans tout cela, l'on considère parfaitement la substance de Dieu le Père. Ces choses ne peuvent lui être enlevées et elles ne peuvent jamais être séparées de sa substance (3).

S'appuyant sur l'idée ontologique fondamentale du néoplatonisme, Origène surmonte radicalement le subordinatianisme cosmologique des types tertullien aussi bien qu'arien: le Fils est co-éternel au Père et il naît toujours de lui (4).

Cependant, Origène ne surmonte cet obstacle que par rapport au monde de créature. Il distingue avec fermeté et d'une manière

(1) Voir aussi ORIGÈNE, *De principiis* I, 2, 9; II; IV, 4, 1; *In Rom.* I, 5.

(2) ORIGÈNE, *In Hebr.* Ir. 24, 359.

(3) ORIGÈNE, *De principiis*, IV, 28.

(4) ORIGÈNE, *De principiis*, I, 2, 2.

suivie sa condition créée de son principe divin. Mais l'obstacle demeure en ce qui concerne les relations mutuelles des hypostases et l'égalité de leur dignité et de leur divinité. Sur ce point, comme nous l'avons déjà dit, nous trouvons chez Origène un très net subordinatianisme des hypostases: le Père est supérieur au Fils (de même que le Fils est supérieur au Saint-Esprit). Bien que le Fils soit la plénitude de la divinité du Père, effectivement réalisée, Il la présente au monde, dont l'ombre s'étend sur Lui-même. Dieu (le Père) est le simple un, le Fils devient le multiple. Dieu est au-dessus de la sagesse, le Fils est la Sagesse (1). Le Père est le Dieu caché, le Fils est le principe de la révélation au monde. Le Père est unique et simple, le Fils est « l'idée des idées et la substance des substances », le principe de toute créature (2), la Sagesse: dans cette hypostase de la Sagesse se trouvaient déjà incluses toutes les virtualités et les figurations des créatures futures: « Par la vertu de la pré-science, tout était pré-formé et pré-disposé. » La Sagesse, c'est-à-dire le Fils, est créée au commencement des voies des Dieu, « parce qu'elle contient les principes ou les formes ou les aspects de tout le créé » (3). Cette confusion entre le Logos et la Sagesse amène la même conséquence que chez Plotin: reconnaissant l'éternité du Fils, qui s'adresse au monde d'une manière si immédiate et qui en est si rapproché, il doit postuler aussi l'éternité du monde, sauvant ainsi une chose par l'autre. Voici les termes d'Origène:

On ne peut appeler Dieu tout-puissant s'il n'y a pas d'êtres sur lesquels il exerce sa puissance; c'est pourquoi il est nécessaire pour la manifestation de la toute-puissance divine que tout existe toujours... Tandis que supposer qu'il y a eu des siècles ou des temps où Dieu n'était pas tout-puissant... (4),

ce serait admettre en Dieu un perfectionnement et un passage d'une condition moins bonne à une condition meilleure. Tout cela rend si profonde la distinction entre le Père et le Fils que l'on pourrait

(1) Origène rapporte également la Sagesse (*Sap. VIII, 22 n.*) au Fils. L'interprétation incorrecte du texte est propre à Origène, à toute l'époque patristique et à l'homilétique moderne en la rendant sans défense contre le subordinatianisme cosmologique.

(2) Par suite de la confusion entre les principes de la Sagesse créée et increée, Origène, en appelant plusieurs fois le Fils *σοφία, sapientia*, l'appelle aussi *κτίσις, creatura*. Cf. W. Lowmy, *Did Origen style the Son a κτίσις?* dans *Journal of Theological Studies* 39 (London 1938) 38-42.

(3) ORIGÈNE, *De principiis* I, 2, 2. Nous sommes donc en plein Platonisme « chrétien », avec ses dangers.

(4) ORIGÈNE, *De principiis*, I, 2, 10.

craindre pour leur homœousianité, n'eût-elle été affirmée plus haut comme trinité éternelle, immanente et non pas *économique* seulement, ni temporelle.

Ce même subordinationisme s'étend à la relation du Fils avec le Saint-Esprit. Tout s'est produit à travers le Logos, de sorte que le Logos est plus grand que le Saint-Esprit, qu'il le précède par l'être (1). C'est pourquoi l'Esprit se trouve dans le même rapport au Fils que le Fils au Père. Le Fils reçoit son être du Père comme nourriture, mais l'Esprit a également besoin du Fils, non seulement pour son existence, mais aussi pour être sage, raisonnable, juste, etc. (2). Conformément, Origène distingue le domaine de l'action et de la puissance (*δύναμις*) de chacune des hypostases: le père contient tout, le Fils ne contient que les êtres raisonnables, l'Esprit n'agit que sur les saints. Il est vrai que cette action des trois hypostases est marquée du sceau de l'harmonie, de sorte que «communiquer avec le Saint-Esprit est la même chose que communiquer avec le Père et le Fils» (3). A vrai dire, nous ne trouvons point chez Origène de notion nette sur le Saint-Esprit, comme moment indispensable de la vie de la Dèité, voire il ne s'est même pas prononcé sur sa divinité (4). L'inclusion schématique du Saint-Esprit dans la théologie d'Origène est due avant tout au dogme de l'Église, ensuite, évidemment, à la théorie de la trinitarité néo-platonicienne. Celle-ci indique clairement la place et les fonctions de l'Âme du monde, alors que chez Origène elles sont en majeure partie attribuées à la Deuxième hypostase (que d'ailleurs il identifie avec la Sagesse), et il ne reste rien en partage à la Troisième hypostase. Cet embarras d'un esprit si puissant laisse déconcerté. Le subordinationisme ne met pas le Saint-Esprit dans une situation commode. Certes, Origène pouvait apprendre bien des choses chez Plotin, quant à la logologie (du reste à cela se limite l'intérêt théologique de l'époque), mais non pas quant à la doctrine du Saint-Esprit, parfaitement étrangère à Plotin. Il faut également accorder à Plotin l'avantage de la conséquence formelle, en ce qui concerne son système général. Ce philosophe développait un panthéisme dynamique que son impersonnalisme évident affranchissait de plusieurs inconvénients. Origène, par contre, remplaça l'Un Absolu de Plotin par la Divinité chrétienne tri-hypostatique. Ce fut là l'œuvre du théologien chrétien, et non

(1) ORIGÈNE, *In Joh.* II, 6; XIII, 25.

(2) ORIGÈNE, *In Joh.* X, 6.

(3) ORIGÈNE, *De principiis*, IV, 32.

(4) C. W. LOWRY, *Origen as Trinitarian*, dans *Journal of Theological Studies* 37 (1936) 225-240.

pas du penseur systématique. Quand Origène remplace les principes métaphysiques impersonnels de Plotin par les hypostases trinitaires, par les Personnes divines, son système en devient certes plus orthodoxe, mais non pas plus correct. Cette substitution, comme nous l'avons déjà dit, ne fut effectuée que *de facto* et non *de principio*: elle n'avait pour elle ni le fondement théologique ni le philosophique. Origène introduisit dans sa théologie, avec Plotin, le terme de « trois hypostases » du Dieu unique (1). Il a également bien senti le problème de la homoousianité ou consubstantialité de la Trinité, mais non pas celui de la Sainte-Trinité elle-même. C'est pourquoi, en fait, il n'y a pas chez lui de triadologie. Origène n'a pas fait avancer la doctrine de la Trinité dans l'unité et de l'unité dans la Trinité, et cette doctrine est restée dans les limites de la logologie biblico-théologique, c'est-à-dire de la dyade du Père et du Fils, problématique qu'avaient déjà fournie les apologistes. Malgré son ontologisme, non seulement il n'a pas distingué Dieu et monde, mais, en fin de compte, il les a réunis, à vrai dire sans ramener Dieu au monde ni élever le monde jusqu'à Dieu.

De la sorte, ni le subordinatianisme ni le cosmologisme ne furent surmontés dans la doctrine de la Sainte-Trinité. On ne peut reconnaître ici qu'une seule acquisition indéniable: la question de la trinitarité fut conçue en fonction non seulement de la Trinité *économique*, mais aussi de l'*immanente*. Ce que fut dit brièvement ne diminue certes pas l'immense mérite d'Origène, à savoir qu'il est le créateur du premier système théologique qui comprit, bien qu'avec une précision inégale, la problématique fondamentale de la théologie chrétienne.

4. *Christologie*. Avec Origène la doctrine du Logos et celle du Jésus historique des évangiles marque l'introduction d'un nouvel élément dialectique, l'idée de l'âme de Jésus, et voit dans cette âme préexistante le lien entre l'être infini divin du Logos et le corps fini du Christ. Voici ses mots qui reflètent admirablement les tendances philosophiques démiurgiques de son temps d'où une pointe de manichéisme n'est pas absente:

La substance de l'âme servant d'intermédiaire entre Dieu et la chair — il est impossible, en effet, à la nature divine de se

(1) Terminologiquement, le mot *ὑπόστασις* n'avait chez Origène — pas plus d'ailleurs que chez Plotin — aucune précision, ni, en particulier, par rapport à *γένεσις*. Une étude fouillée, mais un peu engagée est celle de A. GAILLARD, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon*, dans A. GAILLARD und H. BACHT, *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*. Würzburg 1951, I, 63-67, 74-84.

mêler à un corps sans un intermédiaire — l'Homme-Dieu [ou mieux le Dieu-Homme] θεῶ-ἄνθρωπος est né, comme nous l'avons dit, par l'intermédiaire d'une substance à la nature de laquelle il ne répugnait pas à prendre un corps. Il n'était pas contraire, non plus, à la nature de cette âme, en tant que substance raisonnable, de recevoir Dieu, en qui elle était déjà entrée complètement, ainsi que nous l'avons dit plus haut, comme dans le Logos, la Sagesse et la Vérité. Elle mérite donc aussi, avec la chaire qu'elle a assumée, les titres de Fils de Dieu, Puissance de Dieu, Christ et Sagesse de Dieu, en tant qu'elle était tout entière dans le Fils de Dieu ou l'accueillait tout entier en elle (1).

Dans ce texte nous avons rencontré un terme, θεῶ-ἄνθρωπος, Homme-Dieu qu'il avait employé la première fois dans son commentaire *In Ezech. hom.* 3, 3, et qui sera désormais acquis à la terminologie théologico-christologique.

Chez Origène nous trouvons déjà ébauchée l'idée platonicienne, qui sera ensuite synthétisée par saint Augustin: Aime Dieu et fais ce que tu veux, dans le sens que celui qui a choisi le bien, la vérité, etc... ne peut pas ne pas y rester attaché.

Origène s'exprime de la sorte:

Que la nature de cette âme soit identique à celle de toutes les autres, on n'en saurait douter. Comment pourrait-on l'appeler une âme, si elle ne l'était pas vraiment? Mais, le pouvoir de choisir entre le bien et le mal appartenant à toutes les âmes, celle du Christ choisit l'amour de la justice de telle sorte que l'immensité de son amour l'y attacha avec une force écartant toute idée de changement et de séparation. La fermeté de son intention, l'immensité de son affection et la chaleur inextinguible de son amour détruisirent en elle toute idée de changement et de séparation ou retour en arrière. Ce qui, auparavant, dépendait de la volonté, se trouva désormais transformé en nature par la force d'une longue habitude. Nous devons donc croire qu'il existe dans le Christ une âme humaine et raisonnable, sans supposer qu'elle connut l'attrait ou la possibilité du péché (2).

L'union hypostatique des deux natures, l'humaine et la divine, dans le Christ est extrêmement étroite, car l'âme et le corps

(1) ORIGÈNE, *De principiis*, II, 6, 3.

(2) ORIGÈNE, *De principiis*, II, 6, 5.

de Jésus formaient, après la *oikonomia*, un seul être avec le Logos de Dieu (1).

Origène va encore plus loin en précisant sa pensée là où il enseigne la *communicatio idiomatum*, comme disent les théologiens professionnels, à savoir l'interchangeabilité des attributs. Cette terminologie théologique exprime la doctrine selon laquelle, tout en désignant le Christ d'un Nom qui marque sa divinité, on lui applique des attributs humains, et *vice versa*:

Le Fils de Dieu, par qui tout fut créé, est nommé Jésus-Christ et Fils de l'Homme. Car le Fils de Dieu, est-il dit, connut aussi la mort — au titre précisément de cette nature qui pouvait recevoir la mort. Et il porte le nom de Fils de l'Homme, dont la venue est annoncée dans la gloire de Dieu le Père avec les saints Anges. C'est pourquoi, à travers toute l'Écriture, la nature divine est évoquée par des termes humains, tandis que la nature humaine est honorée d'appellations relevant de la dignité divine (2).

On a voulu voir un mérite d'Origène d'avoir doté la christologie grecque des termes théologiques de φύσις, ὑπόστασις, οὐσία, δμοούσιος, θεϊνῆς ζωῆς (3); on pourrait faire remarquer que ces termes ne sont pas chez lui toujours très clairs, ce qui est d'ailleurs fort bien compréhensible, car il s'agissait de donner un nouveau contenu à des mots qui en avaient déjà un (4).

5. *La Théotokos*. Dans les écrits d'Origène qui nous sont parvenus il n'y a aucune allusion au titre de θεοτόκος, qu'il aurait attribué à Marie (5). Cet argument *ex silentio*, spécialement lorsque les sources sont en grande partie perdues peut-être à jamais, n'a pas beaucoup de poids. En effet nous savons que l'école d'Alexandrie employait ce titre depuis longtemps et encore par la suite pour exprimer la maternité divine de Marie, qui est un dogme qui découle de l'union hypostatique des deux natures dans le Christ Jésus.

(1) ORIGÈNE, *Contra Celsum*, II, 9.

(2) ORIGÈNE, *De principiis*, II, 6, 3.

(3) J. BARDET, *Christus Angelos* (Theophaneia, 3). Bonn 1941, 97-107; Wilhelm BOUSSSET, *Kyrios Christos*. Göttingen 1965, (*physis und anthropos*) 137, 138, 143, note 1, 203; (*hypostasis*) 306 ss., 312, note 5; (*homoousios*) 196, note 4, 200. Voir aussi Ferdinand HAIM, *Christologische Hohheitsittel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*. Göttingen 1964.

(4) H. SCHULTZ, *Die Christologie des Origens im Zusammenhang seiner Weltanschauung*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie* I (1875) 193-247, 362-424.

(5) SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.* VII, 32.

Les polémiques christologiques mirent en discussion ce titre de Marie, spécialement à partir de la première moitié du V^e siècle, au cours des controverses nestoriennes, jusqu'à la définition dogmatique prononcée par le célèbre Concile d'Éphèse en 431 (1). D'Origène nous sont parvenues, au contraire, d'autres affirmations à propos de Marie, qui dépassent le caractère piétiste. A propos de l'Incarnation, il affirme que la chaire dans laquelle entra l'âme du Christ, était issue *ex incontaminata virgine assumpta et casta Sancti Spiritus operatione formata* (2). Il enseigne encore la maternité universelle de Marie, en disant:

Nul ne peut comprendre l'Évangile [de saint Jean], s'il n'a reposé sur la poitrine de Jésus, et n'a reçu également de lui Marie pour sa mère (3).

Tous les mariologues n'ignorent pas ces textes, mais on a l'habitude de leur faire dire ce qu'ils ne disent pas. En tout cas les monuments anciens viennent au secours des textes et les illustrent d'une manière parfois admirable dans une direction qui est plus biblique que l'exégèse moderne (4).

6. *Ecclésiologie*. Pour Origène l'Eglise est le *coetus populi christiani* (5), le *coetus omnium sanctorum* (6), la *credentium plebs* (7); elle est aussi le corps mystique du Christ.

La Sainte Écriture, disons-nous, affirme que le corps du Christ, animé par le Fils de Dieu, c'est l'ensemble de l'Eglise de Dieu. Les membres de son corps, ajoute-t-elle, pris comme un tout, sont les croyants. De même que l'âme vivifie et meut le corps — celui-ci, en effet, ne jouit pas de la puissance naturelle du mouvement que possède un être vivant — ainsi le Logos qui meut comme il faut et anime le corps entier qui est

(1) G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford 1964, fasc. 3, pp. 639-641.

(2) ORIGÈNE, *In Rom.* III, 8.

(3) ORIGÈNE, *In Joh.* I, 6.

(4) C. VAGAGGI, *Maria nelle opere di Origene* (*Orientalia Christiana Analecta* 131). Roma 1942; Wharton B. MARBOTT, *The Testimony of the Catacombs and of other Monuments of Christian Art. From the Second to the Eighteenth Century, concerning Questions of Doctrine now disputed in the Church*. London 1870, 1-63.

(5) ORIGÈNE, *In Ephe.* *hom.* I, 11.

(6) ORIGÈNE, *In Cor.* I.

(7) ORIGÈNE, *In Erod.* *hom.* IX, 3.

l'Église, meut aussi chaque membre de l'Église qui, de la sorte, ne fait rien en dehors du Logos (1).

Les symboles de l'Église chez Origène sont fort nombreux (2). On a même pu découvrir et développer une théologie lunaire de l'Église chez Origène (3): *sicut sol et luna magna luminaria dicta sunt esse in firmamento caeli, ita et in nobis Christus et Ecclesia* (4). Et ailleurs: *Sicut autem sol et luna illuminant corpora nostra, ita et a Christo atque Ecclesia illuminantur mentes nostrae* (5). Il cite aussi un principe de la doctrine de la grâce, qu'aucun ne se doute de son origine platonicienne: *verum non aequaliter omnes, qui vident, illuminantur a Christo, sed singuli secundum eam mensuram illuminantur, qua vim luminis recipere valent* (6). Illuminée par le Logos, l'Église devient l'univers de l'univers ou κόσμος τοῦ κόσμου (7): ici Origène repousse la mystique de l'Église du gnostique Héracléon, qui lui parlait de l'Église comme d'un « monde dans le monde ». Il ne peut y avoir de salut en dehors de cette Église: *Extra hanc domum, id est ecclesiam, nemo salvatur* (8). La foi des hérétiques n'est pas une *fides*, mais une *credulitas* arbitraire (9).

7. *La Baptême*. La doctrine du Baptême présuppose la croyance au péché originel. Nous trouvons chez Origène cette croyance et cela ne soulève pas de problèmes particuliers. Ce qui a toujours intéressé, au contraire, les historiens et les théologiens est de savoir si l'Église ancienne baptisait aussi les enfants (10). Nous en trouvons un témoignage explicite chez Origène:

(1) ORIGÈNE, *Contra Celsum* VI, 48.

(2) Hugo RAHNER, *Symbole der Kirche*. Die Ekklesiologie der Väter. Salzburg 1964, par exemple, aux pp. 104-114, 482, 508, 527, et *passim*.

(3) Hugo RAHNER, *Mysterium Lunae*. Ein Beitrag zur Kirchen-theologie der Väterzeit, dans *Zeitschrift für katholische Theologie* (Innsbruck 1939) 311-349, 428-442.

(4) ORIGÈNE, *In Gen. hom.* I, 7.

(5) ORIGÈNE, *ibidem*.

(6) ORIGÈNE, *ibidem*.

(7) ORIGÈNE, *In Joh. VI*, 59.

(8) ORIGÈNE, *In Jos. hom.* III, 5.

(9) ORIGÈNE, *In Rom. X*, 5. Les développements théologiques de ces principes ont été présentés par C. VAGAGGINI, *La natura della sintassi origénica e l'ortodossia e l'eterodossia della dogmatica di Origene*, dans *La Scuola Cattolica* 12 (1954) 169-200. Les positions de C. Vagaggini seraient à revoir à la lumière de l'ouvrage de F.-H. KETTLER, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*. Berlin 1966.

(10) Ph. M. MEXOM, *Le baptême des enfants dans l'Église ancienne*, dans *Verbum Caro* 2 (1948) 15-26; F. LOVSKY, *L'Église ancienne baptisait-elle les enfants?*

Si vous voulez apprendre ce que d'autres saints ont pensé de la naissance naturelle, écoutez David lorsqu'il dit: *J'ai été conçu — ainsi lit-on — dans l'iniquité, et ma mère m'a enfanté dans le péché* [Ps. L, 7]. Il montre par là que toute âme, née dans la chair, porte la tache de l'iniquité et du péché. Ceci explique la parole que nous avons citée plus haut: nul homme n'est pur du péché, même si sa vie n'a qu'une seule journée [Job XIV, 4]. On peut même ajouter à cela une considération sur le motif pour lequel l'Église a coutume de baptiser même les enfants, alors qu'elle confère ce sacrement pour remettre les péchés. Il est certain que, si rien dans les enfants ne relevait de la rémission et du pardon, la grâce du baptême ne paraîtrait pas nécessaire (1).

Ailleurs Origène est encore plus explicite en la matière:

L'Église a reçu des Apôtres la coutume d'administrer le baptême aux enfants eux-mêmes. Ceux à qui ont été confiés les secrets des mystères divins savaient bien, en effet, que tous portent la tache du péché originel, qui doit être lavée par l'eau et l'esprit (2).

8. *La pénitence et le pardon des péchés.* La patristique et Origène ainsi que la conscience de l'Église ancienne ont toujours souligné, qu'au sens strict, il n'y a qu'un seul pardon des péchés, celui du Baptême. Cela nous fait comprendre comment chez plusieurs chrétiens on s'était persuadé que la meilleure solution pour tenir les engagements découlant du Baptême, la chose meilleure était de renvoyer le sacrement le plus longtemps possible. Célèbre est le cas de saint Augustin, nous connaissons aussi celui de l'empereur Constantin I^{er} et plus tard celui du roi d'Aksoum, 'Ezānā. En effet, si les théologiens et les catéchètes enseignaient que la grâce du sacrement du Baptême donnait le pouvoir et le moyen de triompher des passions mauvaises (3), le commun des chrétiens avait des convictions basées sur l'expérience. Selon Origène, il existe cependant des moyens pour obtenir la rémission des péchés commis après le Baptême: le martyre, l'aumône, le pardon des offenses, la

dans *Foi et Vie* 48 (1950) 109-138; L. J. von ALKEN, *L'Église primitive et le baptême des enfants*, dans *Verbum Caro* 4 (1950) 43-47. Une étude générale de la question est proposée par JOACHIM JERNIGAN, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*. Göttingen 1958.

(1) ORIGÈNE, *In Luc. hom.* VIII, 3.

(2) ORIGÈNE, *In Rom. hom.* V, 9.

(3) ORIGÈNE, *Exh. ad martyria*, 30.

conversion d'un pécheur (selon *Jacques*, V, 20), la charité (selon *Luc*, VII, 47), et enfin:

dura et laboriosa per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrimis stratum suum et fiunt ei lacrimae suae panes die et nocte, et cum non erubescit *sacerdoti Domini indicare peccatum suum* et quaerere medicinam (1).

Dans ces paroles que nous avons mis en italique, nous constatons qu'Origène connaît la pratique de la confession des péchés devant un presbytre.

Mais si pour les péchés commis après le Baptême il y avait espoir de pardon, Origène en exclut trois de cette *poenitentia secunda*, à savoir l'idolâtrie, l'adultère et la fornication, car ils sont des « péchés mortels » (2). Cette exclusion n'est pas à entendre comme une impossibilité absolue, mais il veut simplement inculquer que la simple prière du presbytre ne suffit pas à leur rémission: il faut au préalable une peine d'excommunication publique et de longue durée (3).

9. *L'Eucharistie*. Le sacrement de l'Eucharistie a toujours été le centre de la vie de l'Eglise, voire les différentes Eglises locales ont toujours été des Communautés eucharistiques. Origène appelle l'Eucharistie « un corps saint et sanctifiant ceux qui le reçoivent avec de saines dispositions » (4). Ailleurs il est encore plus explicite et il parle aussi de la Messe:

Vous qui assistez habituellement aux divins Mystères, vous savez avec quelle précaution respectueuse vous gardez le Corps du Seigneur lorsqu'il vous est remis, de peur qu'il n'en tombe quelque miette et qu'une part du trésor consacré ne soit perdue (5).

Lorsqu'il eut à intervenir dans l'affaire qui troubla l'Eglise d'Arabie, à un moment donné, Origène s'exclame:

(1) ORIGÈNES, *In Leo. hom.* II, 4.

(2) ORIGÈNES, *De orat.*, 28.

(3) ORIGÈNES, *Contra Celsum*, III, 51; B. POSCHMANN, *Poenitentia secunda*. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Bonn 1940, 425-480; E. F. LATKO, *Origen's Concept of Penance*. Québec 1949, avec les remarques de TRECHTWEITER, dans *Theologische Quartalsschrift* 130 (Tübingen 1950) 373-375.

(4) ORIGÈNES, X, *Contra Celsum*, VIII, 33.

(5) ORIGÈNES, *In Exod. hom.* XIII, 3.

-Aussi, avec la permission de Dieu, en second lieu avec celle des évêques, en troisième lieu avec celle des presbytres et des fidèles, je dirai de nouveau mon sentiment sur la question: l'offrande ($\pi\rho\omicron\sigma\sigma\omicron\upsilon\sigma\alpha$) se fait toujours à Dieu le Tout-Puissant par l'intermédiaire de Jésus-Christ, en tant qu'il communique avec le Père par sa divinité; que l'offrande se fasse non pas en deux fois, mais à Dieu par l'intermédiaire de Dieu (1).

Parfois Origène emploie un langage symbolique, selon lequel le Corps et le Sang du Seigneur y représentent l'enseignement du Christ, dont se nourrissent nos âmes (2). Par contre ailleurs il distingue deux manières de communier: le Sang du Christ peut être bu de deux manières, sacramentellement (*sacramentorum ritu*) ou bien lorsque nous recevons ses paroles vivifiantes (3). Pour bien saisir ces positions ambiguës d'Origène, qui reviennent sur d'autres problèmes aussi, reconnaissons sans ambages la part de l'intellectualisme, héritage de la théorie des Idées, avec sa tendance à transformer, comme chez ses contemporains gnostiques et païens, la religion en occultisme, l'ésotérisme essentiel en une curiosité trouble et avide de secrets (4). Ainsi, tandis qu'il reconnaît que la manière littérale de concevoir la sainte Communion est l'interprétation commune ($\kappa\omicron\iota\nu\omicron\tau\epsilon\iota\sigma\alpha$) de l'Eglise, il la prête aux âmes simples (5), d'autre part l'interprétation symbolique lui paraît plus digne de Dieu, et il la prête aux doctes ou aux gnostiques chrétiens, comme dirait Clément d'Alexandrie (6).

(1) Jean SCHERER, *Entretien d'Origène avec Héracle*. Paris 1960, 63 et note 3. « La $\pi\rho\omicron\sigma\sigma\omicron\upsilon\sigma\alpha$ dont il s'agit ici est certainement l'oblation de la messe: cela résulte de l'évocation finale des ministres (évêque, prêtre, diacre) et des laïques assistant à la Synaxe ($\sigma\nu\nu\alpha\gamma\epsilon$) », chez B. CAPELLE, *Origène et l'oblation à faire au Père par le Fils, d'après le papyrus de Tours*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 47 (1952) 167. Le mot $\pi\rho\omicron\sigma\sigma\omicron\upsilon\sigma\alpha$ est difficile à traduire: il marque le rapport de consubstance, d'affinité naturelle, que la $\theta\epsilon\omicron\tau\eta\varsigma$, divinité, crée entre le Père et le Fils; mais, en même temps, Origène paraît jouer sur les mots $\pi\rho\omicron\sigma\sigma\omicron\upsilon\sigma\alpha$ et $\pi\rho\omicron\sigma\sigma\omicron\upsilon\sigma\alpha$ comme si le lien étymologique avait une valeur d'argument: *en tant qu'il est naturellement, de par sa divinité, l'offrant de l'offrande au Père*. Si on tient compte de la versatilité d'Origène, une telle version étymologico-conceptuelle n'est pas à exclure, même si ses auditeurs ne le saisissent pas.

(2) Par exemple, ORIGÈNE, *In Matth. ser.* 85.

(3) ORIGÈNE, *In Num. hom.* XVI, 9.

(4) HANS URS VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*. Paris 1957, 17.

(5) ORIGÈNE, *In Matth. XI*, 14.

(6) ORIGÈNE, *In Joh. XXXII*, 24; *In Matth. 86*. Voir aussi J. QUASTEN, *Memoriae eucharisticae*. Bonn 1935-1937, 349-352; L. GRONAU, *Die Eucharistiefeier nach den Werken des Origens. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung*. Münster 1942; J. BURZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*. Freiburg 1955, I, 93-95, 118-120, 279-281, et F. R. M. HERTOGH, *Holy Communion and Creed in Origen*, dans *The Church Quarterly Review* (London 1941), 216-239.

10. *L'apocatastase*. Qui s'occupe des doctrines origéniennes s'arrête sur le point le plus typique de la spéculation théologique d'Origène: sa doctrine de l'ἀποκατάστασις, ou de la restauration universelle de toutes choses dans leur état premier, purement spirituel. Les âmes qui ont péché ici-bas seront soumises après leur mort à un feu purificateur (1). Celles des bons, au contraire, entreront au Paradis ou dans une sorte d'école où Dieu donnera la solution des problèmes de l'Univers. Chez Origène on ne trouve pas mention d'un feu éternel ou enfer, mais, selon lui, tous les pécheurs seront sauvés, voire Satan et les Démons seront eux aussi purifiés par le Logos. L'apocatastase n'est pas la fin du monde (2), mais seulement une phase transitoire. Ceci accompli, la ἀναρχία ou la seconde venue du Christ aura lieu. Ensuite aura lieu la résurrection des hommes dans des corps spirituels, et Dieu sera tout en tous (3).

La fin du monde et la consommation finale se produiront lorsque chacun subira le châtiment de ses péchés. Ce moment, où Dieu rendra à chacun ce qu'il mérite, lui seul le connaît. À notre avis, la bonté de Dieu ramènera, par son Christ, toutes les créatures à une seule fin, même ses ennemis, après les avoir conquis et subjugués (4).

Mais, les choses poursuivant leur cours vers cette consommation qui les ramènera à l'unité, comme le Père est un avec le Fils, il est possible de comprendre, en conséquence que là où tout est un, il ne peut plus exister de diversité. Quant au dernier ennemi, celui qu'on appelle la mort, sa destruction annoncée elle aussi pour qu'il ne reste aucun sujet d'affliction, la mort n'existant plus, ni aucune diversité, en l'absence de tout ennemi. La destruction du dernier ennemi ne signifie pas que sa substance, créée par Dieu, doive périr, mais simplement que ses desseins et sa volonté de nuire (qui ne viennent pas de Dieu, mais de lui-même), sont promis à la destruction. Il sera détruit, non pas en cessant d'être, mais en cessant d'être ennemi et mort. Il n'est rien d'impossible, en effet, au Tout-Puissant, et rien que le Créateur ne puisse guérir. Il a fait toutes choses

(1) G. ANSCH, *Klemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegefeuer*, dans *Theologische Abhandlungen. Festgabe für H. J. Holtzmann*, Tübingen 1902, 93-120; Th. SPÄHN, *La dottrina del Purgatorio in Clemente Alessandrino ed in Origene*, dans *Bessarion* (1919), 131-145.

(2) C. LENZ, *Apokatastasis*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum* I, 510-516.

(3) H. CHADWICK, *Origen, Celso, and the Resurrection of the Body*, dans *Harvard Theological Review* 41 (1948), 83-102.

(4) ORIGÈNE, *De principiis*, I, 6, 1.

pour qu'elles soient, et ce qu'il a créé pour être ne peut cesser d'être (1)...

Les ignorants et les incroyants supposent enfin que notre chair connaîtra après la mort une destruction qui ne lui laissera plus rien de sa première substance. Quant à nous qui croyons à sa résurrection, nous pensons que la mort ne lui apporte qu'un changement, mais il est certain que sa substance subsiste et qu'elle retournera à la vie au temps marqué, selon la volonté de son créateur (2). Un second changement se produira alors en elle: ce qui, au début, était chair terrestre, (formée) de la terre, et fut ensuite dissous par la mort, redevenant poussière et cendre, ressuscitera de la terre et accédera enfin, selon les mérites de l'âme qui l'habite, à la gloire d'un corps spirituel. Ainsi donc, nous devons penser que notre substance corporelle tout entière sera amenée à cet état, lorsque toutes choses seront rétablies dans l'unité et que Dieu sera tout en tous. Cependant, comprenons-le bien, tout cela ne se produit pas brusquement, mais peu à peu et par degrés, dans l'espace de siècles sans nombre ni mesure (3).

Et qu'est donc ce *tout* que Dieu doit être en tous? A mon avis, cette formule: Dieu sera tout en tous, signifie qu'il sera tout, même en chacun. Et en chacun, il sera tout en ce sens que tout ce que l'esprit raisonnable, purifié de toute souillure des vices, lavé de toute tache de malice, peut sentir, comprendre ou penser, tout cela ne sera autre que Dieu; il ne sentira plus que Dieu, ne pensera qu'à Dieu, ne verra que Dieu, ne possédera que Dieu, Dieu sera la règle et la mesure de tous ses mouvements: c'est ainsi que Dieu lui sera tout...

Donc la fin renouvellera le commencement, le terme des choses sera ramené à leur début, et par là sera restitué l'état primitif, qu'avait reçu la nature raisonnable, lorsqu'elle n'avait pas besoin de manger à l'arbre de la science du bien et du mal (4). Tout sentiment de malice sera écarté et, lavé, sera devenu net et pur, et celui qui est l'unique Dieu bon, à lui seul reviendra tout pour cette nature raisonnable; et ce ne sera plus

(1) G. ROSSI, *Saggi sulla metafisica di Origene*. Milano 1929.

(2) R. M. GRANT, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*. Amsterdam 1952, 201-207.

(3) ORIGÈNES, *De principiis*, III, 6, 4-6.

(4) W. STORHMANN, *Ueberblick über die Geschichte des Gedankens der Ewigkeit* mit besonderer Berücksichtigung der «Palingenesis aller Dinge». München 1917; O. PROCKSCH, *Wiedergeburt und Wiedergeburt, dann Das Erste M. Lethen*. Thiem's-Festschrift, herausgegeben von J. Jelke. Leipzig 1928, 1-18.

en ceci ou en cela, en peu ou en beaucoup, mais en tout qu'il sera tout, car il n'y aura plus de mort, plus d'aguillon de la mort (*stimulus mortis*), plus du tout de mal: c'est alors vraiment que Dieu sera vraiment tout en tout (1).

Origène, suivant en cela Platon, enseignait l'existence d'autres mondes avant l'arrivée à l'être de notre monde actuel, et une succession illimitée de mondes encore après le nôtre. Chute et retour des hommes se suivent ainsi que les mondes les uns aux autres. Et la création du monde devient un acte éternel (2).

De cet ensemble de citations et de considérations sur l'apocatastase, d'autres considérations encore s'imposent (3). Origène, qui pose la thèse de la pluralité successive et antécédente des mondes, pour maintenir l'éternité de la création, rejette cependant la doctrine de l'éternel retour à l'intérieur d'une seule et même durée cosmique, à l'intérieur d'un monde, et la répétition identique des mêmes événements d'un monde à l'autre. Origène lisait cette doctrine aussi dans le traité de Celse, intitulé *Le Discours vrai*:

Semblable depuis le commencement — disait Celse — jusqu'à la fin est la période des êtres mortels, et, selon des cycles fixés, il est nécessaire que les mêmes choses toujours qui ont été, soient dans le présent, et se produisent dans l'avenir (4).

C'est au nom de la liberté humaine qu'Origène rejette cette doctrine de l'éternel retour:

Si cela était vrai — répond Origène —, notre liberté serait abolie. En effet, si selon des cycles périodiques il est nécessaire qu'éternellement les mêmes événements aient lieu dans le passé, et dans le présent, et dans l'avenir, parmi les êtres mortels, il est bien évident que la nécessité incombera éternellement à Socrate de philosopher, et d'être accusé pour avoir introduit des divinités nouvelles et corrompu la jeunesse. Anytos et Melitos l'accuseront, et le tribunal de l'Aréopage le condamnera à mourir par la ciguë... S'il en est ainsi, je ne sais comment sera sauvée notre liberté, ni comment on pourra louer ou

(1) ORIGÈNE, *De principiis*, III, 6, 3.

(2) R. B. TOLLENTON, *Alexandrian Teaching on the Universe*. New York 1932; G. ROSSI, *La dottrina della creazione in Origene*, dans *La Scuola Cattolica* 20 (1921), 339-337, 427-435.

(3) CLAUDE TRESCONTANT, *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la Philosophie chrétienne*. Paris 1961, 222-224.

(4) ORIGÈNE, *Contre Celse* IV, 65.

blâmer à juste titre. Si l'on suit l'hypothèse de Celse, si l'éternelle période des êtres mortels est toujours identique à elle-même du commencement à la fin, et si selon les cycles fixés il est nécessaire que les mêmes événements se reproduisent, dans le passé, dans le présent et dans l'avenir, il est donc nécessaire éternellement, selon les idées fixées, que Moïse avec le peuple juif sorte d'Égypte, et que Jésus vienne dans cette vie accomplir les mêmes actes, qu'il a déjà accomplis non pas une fois seulement, mais une infinité de fois, de période en période. Et ce seront les mêmes qui seront chrétiens dans les cycles qui se répètent selon l'ordre fixé; et de nouveau Celse écrira ce livre qu'il a déjà écrit une infinité de fois auparavant (1).

Ceux qui affirment l'apparition successive de mondes entièrement semblables, égaux en toutes choses les uns aux autres, je ne sais de quelles preuves ils pourraient étayer leur assertion. Si l'on prétend, en effet, qu'un second monde sera semblable en tout à celui-ci, il faudra qu'Adam et Ève y refassent exactement ce qu'ils ont fait en celui-ci; le même déluge s'y reproduira (2)...

Je ne crois pas que cette théorie puisse être soutenue par une raison quelconque, s'il est vrai que les âmes sont conduites à agir par la liberté du choix, si leur progrès et leurs chutes doivent être attribués à la puissance de leur propre volonté. Les âmes, en effet, ne sont pas contraintes d'agir suivant un certain cours, qui, au bout d'un grand nombre de siècles, tourne de nouveau dans le même cercle; ce n'est pas là ce qui les pousse à faire telle ou telle chose, à désirer ceci ou cela; mais là où tend la liberté de leur génie propre, c'est là qu'elles dirigent le cours de leurs actions (3).

Pour étayer sa théorie prestigieuse de l'apocatastase, Origène avait cru devoir et pouvoir concilier l'idée biblico-juive et chrétienne de création avec l'idée de l'éternité de la création; non pas éternité du monde, mais éternité de la création qui renouvelle les mondes éternellement. Les raisons invoquées par Origène sont les mêmes que celles du néo-platonisme alexandrin: a) Si Dieu n'avait pas créé de toute éternité, il serait donc demeuré oisif pendant une durée infinie dans le temps antérieurement à cette création; b) Les substances intellectuelles pures ont toujours la liberté

(1) ORIGÈNE, *Contra Celsum* IV, 67.

(2) ORIGÈNE, *De principiis*, II, 3, 4-5.

(3) ORIGÈNE, *ibidem*.

de tomber de nouveau, et de contraindre par là même le Créateur à faire un monde matériel dans lequel elles viennent s'exiler et purger leur peine.

Dans l'enseignement de l'Église se trouve contenue la doctrine de la création du monde. Le monde a commencé, et il sera détruit. Mais, avant ce monde, qu'y avait-il? Après ce monde-ci, qu'y aura-t-il? L'enseignement de l'Église ne comporte pas, dit Origène⁽¹⁾, de réponse précise et claire à ces questions. Pour mettre le Christianisme à la page, Origène s'est jeté dans l'aventure d'une spéculation dont il n'avait pas l'esprit synthétique et organisateur. De là les conséquences que nous connaissons.

11. *La préexistence des âmes.* Étroitement unie à la doctrine de l'apocatastase origénienne c'est son enseignement de la théorie de la préexistence des âmes. Ce monde visible fut précédé d'un autre. Les âmes humaines préexistantes sont des esprits déchus de la société divine, dans le monde antérieur. Voilà pourquoi elles se trouvent enfermées aujourd'hui en des corps matériels. Les péchés dont les âmes se sont rendues coupables dans le monde antérieur expliquent la diversité dans la mesure de la grâce accordée à chacun et la différence entre les hommes ici-bas.

Il est évident que l'exposition sommaire d'un problème aussi grave de l'enseignement origénien peut induire en erreur ceux qui pensent que nous avons ici affaire à des *deliramenta* philosophiques⁽²⁾. Ce thème de la pensée d'Origène a provoqué une réaction de la part de la pensée chrétienne, tandis que ce même thème de la divinité, préexistence, chute et transmigration des âmes chez Justin le Martyr, Tatien, Irénée de Lyon, Tertullien et Clément d'Alexandrie avait passé inaperçu ou presque⁽³⁾.

Ce thème, cette métaphysique de la chute à partir de l'Un, cette doctrine de l'ensomatose, de la diversification et de la dispersion de la matière, puis du retour par sortie du corps nous la trouvons dans maints systèmes philosophiques directement ou indirectement connus par Origène⁽⁴⁾. Ce thème se retrouve ici, chez un

(1) ORIGÈNE, *De principiis*, I, Praef. 7: « Est praeterea et illud in ecclesiastica praedicatione, quod mundus factus sit et a certo tempore coeperit et sit pro ipsa sui corruptione solvendus. Quid tamen ante hunc mundum fuerit, aut quid post mundum erit, iam non pro manifesto multis innotuit. Non enim evidens de his in ecclesiastica praedicatione sermo profertur. »

(2) La complexité de ce problème de métaphysique est étudiée en détail par Claude TREMONTANT, *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la Philosophie chrétienne*. Paris 1961, 395-692.

(3) TREMONTANT, *op. cit.*, 370-394.

(4) Les *Opuscules*, les traditions dites « orphiques », les systèmes gnostiques, et surtout Platon.

penneur chrétien contemporain de Mani et de Plotin, qu'il a peut-être connu personnellement. Ce thème, particulièrement développé dans le *De principiis*, a suscité, dans la pensée chrétienne, une réaction qui lui a permis de mieux prendre conscience de ses propres implications, de ses propres exigences dans le domaine de la métaphysique « chrétienne ».

Le *De principiis* d'Origène ne nous a été conservé que dans la traduction latine de Rufin d'Aquilée, grand admirateur du Maître du Didascalée. Cette traduction, commencée lorsque les polémiques avaient déjà pointé, a, manifestement, tronqué ou modifié sur nombre de points le texte grec original. Nous connaissons, par des fragments grecs conservés par Épiphane, Justinien, et par des citations textuelles traduites par Jérôme, certains des passages modifiés ou coupés par Rufin (1). L'éditeur allemand, Paul Koetschau (2), a utilisé, pour reconstituer par endroits le texte grec d'Origène, les anathématismes du V^e Concile oecuménique en 553. Étant donné la nature et les buts qui commandèrent la réunion de ce Concile, on peut se demander si ces anathématismes sont réellement portés contre la doctrine d'Origène elle-même, ou seulement sur la forme qu'avait prise le mouvement origéniste au VI^e siècle. C'est une question d'histoire intimement liée au développement dogmatique et qui n'a pas encore été éclaircie d'une manière satisfaisante, car l'historien et le théologien devraient se doubler d'un métaphysicien, ce qui n'est pas toujours le cas. Toujours est-il que le texte de l'édition critique demande que tel ou tel texte soit utilisé avec prudence. L'origénisme a connu, cela est certain, une évolution depuis Origène jusqu'aux moines origénistes du VI^e siècle. La dialectique dynamique des grandes idées se transforme en des points qui tendent aux dernières conséquences parfois imprévues par l'auteur lui-même. Ainsi comme Nestorius n'est pas nestorien, ni Luther luthérien, de même Origène n'a jamais été origéniste, mais cela n'implique pas que les dynamiques internes de chaque courant d'idées aient trahi leurs origines. Il y a une structure métaphysique qui ne peut s'arrêter sans étouffer. D'ailleurs ce mythe de la préexistence des âmes n'est nullement l'invention d'Origène, mais nous le retrouvons chez maints Pères de l'Église et écrivains ecclésiastiques précédents. Ce qui revient à Origène c'est la structuration métaphysique du mythe.

(1) F.X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia*. Washington 1945, 82-110; Gustave BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines de « De Principiis » d'Origène*. Paris 1933.

(2) Dans la collection *Die griechischsten christlichen Schriftsteller*, 22. Leipzig 1913.

Or la question est simplement de savoir dans quelle mesure Origène a été fidèle aux principes et à la logique interne de ce mythe, aux dépens du Christianisme, ou, au contraire, dans quelle mesure il a sacrifié la logique du mythe aux exigences philosophiques « chrétiennes » du mythe. Ce qui est certain, c'est que, dans cette synthèse de deux métaphysiques incompatibles et hétérogènes, quelque chose a dû être sacrifié, d'un côté, sinon des deux. Il est pratiquement impossible aujourd'hui de déterminer jusqu'à quel point Origène a été fidèle à la logique du système qu'on a voulu appeler « origéniste ». En tout cas nous trouvons déjà des thèses contencues dans le *De principiis* qui sont contredites par tel ou tel texte d'une œuvre postérieure d'Origène. La pensée d'ensemble et définitive d'Origène en la matière nous ne la connaissons jamais. Un côté positif est toutefois acquis: Origène a formulé distinctement l'incompatibilité entre certaines thèses métaphysiques de la philosophie grecque — par ex. la doctrine de l'éternel retour, la doctrine de la transmigration des âmes, celle de l'éternité de la matière — et le Christianisme (1). En cela il a aidé la pensée chrétienne à prendre conscience de ses propres exigences métaphysiques.

Les textes d'Origène échappent de nos jours à une compréhension exacte car ils reflètent une ambiance culturelle périmée dans son mode d'expression et décaillée de toutes les nuances qui leur enlevaient ce caractère parfois puéril à notre entendement.

Nous devons donc examiner si, par hasard, comme l'indique, disions-nous, son nom lui-même (2), elle fut appelée ψυχή, c'est-à-dire *anima*, parce qu'elle s'était refroidie dans son ardeur pour la justice et relâchée de sa participation au feu divin, sans pourtant perdre le pouvoir de revenir à cet état de ferveur où elle se tenait à l'origine. Le prophète semble aussi indiquer un tel état de choses, par les mots: *Reviens, ô mon âme, à ton repos* [Psaume CXIV, 7]. Il paraît ressortir de tout cela que l'intelligence (νοῦς) en perdant son rang et sa dignité, devient ou fut nommée une âme (ψυχή). Mais, si elle est restaurée et corrigée, elle revient à l'état d'intelligence (νοῦς)...

S'il en est ainsi, il me semble que ce déclin et cette chute de l'intelligence ne sont pas eux-mêmes identiques pour tous. Le

(1) Par ex. ORIGÈNE, *De principiis* II, 2, 2; *Hom. Gen.* XIV, 3; *Comm. in Epist. ad Rom.* III, 1.

(2) Il est intéressant de remarquer comment Origène fait concorder cette doctrine avec son étymologie du mot ψυχή, qu'il tire du verbe ψύσσειν, *se refroidir*. W. SCHÜRMER, *Seels bei Origen und Plotin*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 10 (1900), 167-188.

passage à l'âme atteint un degré plus ou moins profond suivant le cas. Certaines intelligences semblent retenir quelque chose de leur vigueur première, d'autres, au contraire, rien ou très peu. De là vient que certains, dès le commencement de leur vie, montrent une intelligence plus active, d'autres, un esprit plus lent, que d'autres enfin naissent complètement fermés et absolument incapables d'instruction (1).

N'est-ce pas en conformité avec la raison que chaque âme, pour des raisons mystérieuses (je pense aux doctrines de Pythagore, de Platon, d'Empédocle, que Celse nomme souvent), a été introduite dans un corps et introduite selon ses désirs et ses actions antérieurs (2).

L'anthropologie et la psychologie origéniennes restent encore à étudier et à approfondir dans leur contexte historique. Cela nous rend prudents lorsqu'il faut se prononcer sur Origène.

12. *Les sens de l'Écriture d'après Origène.* Origène avait pour la Bible un culte et un respect qui se reflète dans toute son activité culturelle qui est profondément biblique. Il voit dans la Bible le reflet du monde invisible. La Bible est pour lui le Logos, le Verbe de Dieu, qui s'adresse directement aux hommes de tous les temps. Sa position clé est la suivante: le Nouveau Testament éclaire l'Ancien, et ne révèle lui-même sa profondeur qu'à la lumière de celui-ci. L'allégorie détermine leurs rapports, et l'intelligence de l'Écriture, pour Origène, est une grâce.

Il y a la doctrine d'après laquelle les Écritures furent composées par l'Esprit de Dieu et comportent, en plus de leur sens manifeste, un autre, qui est caché à la majorité des lecteurs. Le contenu de l'Écriture est, en effet, le contour extérieur de certains mystères et l'image des choses divines. Sur ce point, l'Église est unanime: la Loi entière est spirituelle, mais son sens spirituel n'est pas reconnu par tous. Seuls le découvrent ceux qui bénéficient de la grâce du Saint-Esprit dans la parole de sagesse et de science (3).

(1) ORIGÈNE, *De principiis* II, 8, 3-4. F. RÜSCHE, *Das Seelenproblem. Seine Entwicklung von der Hellschule zur Geisteswelt*. Paderborn 1933.

(2) ORIGÈNE, *Contra Celsum* I, 32. Des études d'ensemble sur les problèmes anthropologiques et psychologiques origéniens ne manquent pas, malgré le but limité de leur développement. Hugo RAIMON, *Das Menschenbild bei Origene*, dans *Evangelium-Jahrbuch* 15 (1947), 197-248; H. KAUFF, *Probleme altchristlicher Anthropologie*. Gütersloh 1950, 186-229.

(3) ORIGÈNE, *De principiis* VIII.

Nous avons dit plus haut qu'Origène voit dans la Bible le reflet du monde invisible. Il faut y ajouter qu'il voit aussi l'unité dans le *Logos*-Bible du Corps individuel et du corps social d'une part, du corps social et du « corps scripturaire » de l'autre. Il arrive même à soulever les rapports entre la présence eucharistique du Christ et sa présence par la parole de l'Écriture Sainte (1).

Origène distingue aussi trois sens de l'Écriture: a) le sens historique; b) le sens mystique; c) le sens moral, qu'il fait correspondre respectivement aux trois parties de l'homme, selon le principe de la trichotomie platonicienne: le corps, l'âme et l'esprit, ainsi qu'aux trois degrés de perfection. Le sens mystique représente la signification collective et universelle du Mystère et du *Logos*, le sens moral représente sa signification intérieure et individuelle.

Il ne serait pas conforme à la vérité de croire qu'Origène ne tient pas compte du sens strictement verbale de la Bible. Son travail critique dans l'établissement du texte original biblique ainsi que maintes prises de positions de sa part nous montrent qu'il suit le sens littéral (2). Il admet toutefois que l'interprétation symbolique peut le tirer d'embarras lorsque le sens littéral n'aurait pas de sens (3). En effet, il remarque que dans l'Écriture « Tout a un sens spirituel, mais tout n'a pas un sens littéral » (4).

On a pu dire, et cela paraît bien justifiable, qu'Origène parfois semble nier la réalité de la lettre ou du sens littéral: il voit un sens spirituel dans tout passage de la Bible. Certains de ses procédés exégétiques symbolistes tombent assez souvent dans la bizarrerie. Et le Moyen-Âge est allé encore plus loin (5).

(1) HANS URS VON BALTHASAR, *Parole et Mystère chez Origène*. Paris 1957, 58-64.

(2) ORIGÈNE, *In Psal. I*; *In Jer. hom. XXI*, 2.

(3) ORIGÈNE, *De principiis* IV, 16.

(4) ORIGÈNE, *De principiis* IV, 3, 5.

(5) E. von DODSCHÜTZ, *Vom vierfachen Schriftsinn*, dans *Harnack-Ehrung*. Leipzig 1921, 1-13; K. RAU, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique* 13 (Toulouse 1932), 113-145; R.P.C. HAZSON, *Origen's Interpretation of Scripture exemplified from his Philocalia*, dans *Hermeneutics* 63 (1944), 47-58; HENRI DE LUNAC, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris 1950; JEAN DANIELOU, *Secrémentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*. Paris 1950.

Sur quelques sujets particuliers voir, par exemple, W. VÖLKER, *Das Abraham-Bild bei Philo, Origenes und Ambrosius*, dans *Theologische Studien und Kritiken* 103 (Gotha 1931), 199-207; H.-Ch. POUCH, *Origène et l'interprétation trinitaire du Psaume 50*, 12-14, dans *Annuaire de la tradition chrétienne. Mélanges M. Goguel*. Paris 1950, 180-194; S. LAROCHE, *Origen's Interpretation of Jesus Historic*, dans *Church history* 22 (1953), 253-268.

LE MONDE COMME HISTOIRE CHEZ ORIGÈNE ET CHEZ TEILHARD DE CHARDIN.

Au temps réversible et « cyclique » des conceptions gnostiques et des cosmologies extra-bibliques, la révélation abrahamique a substitué le temps irréversible, « linéaire » et théocentrique, en lequel la création comme telle, conçue et préfigurée dans les « six jours » ou *Hexaëmeron* de la Genèse, est une montée progressive, à travers l'homme, vers le Créateur. Inaugurant la *valorisation du temps*, l'Ancien Testament a révélé le monde comme histoire. C'est en définitive cette valorisation biblique de l'Histoire que reprend, en l'étendant aux dimensions spatiales et surtout temporelles du monde tel que le voit la science moderne, l'œuvre de Teilhard de Chardin. Selon lui, la *vitalisation* de la matière, l'*hominisation* de la vie et la *personnalisation* (caritative, intersubjective, sociale) de l'homme sont les phases d'une *Conscience cosmique* déjà latente dans la matière et ne cessant de se concentrer et de s'approfondir: d'abord (au degré de la *biosphère*) en se diversifiant tout en s'unifiant, puis (au degré humain de la *noosphère*) en se *personnalisant* tout en *s'universalisant*. Pris comme phénomène scientifiquement observable dans sa *durée* ou évolution, l'univers *total* tend à se *renfermer* graduellement sur soi du fait même qu'il converge de plus en plus vers son *foyer d'attraction* à la fois final et préexistant (« non pas engendré, mais engendrant »); ce foyer transcendant d'attraction Teilhard de Chardin l'appelle *Point Oméga* et l'identifie au Christ, voire au *Grand Christ* dont saint Paul dit qu'il soumettra finalement au Père la création tout entière et soi-même « afin que Dieu soit tout en tous » (I Cor. XV, 25-28).

Ici les doctrines de Teilhard de Chardin se recoupent avec l'enseignement d'Origène. Au nom de la géologie et de la paléontologie modernes on ne peut ni affirmer ni exclure l'origine du monde par création: en conséquence le futurisme de la dialectique géologique et paléontologique ignore les sombres prophéties scripturaires (sombres à l'état actuel de notre compréhension des textes) sur la fin du monde. Au nom de cette science, il semble parfois situer la vie éternelle dans l'avenir temporel, il ne peut pas admettre en tout cas l'idée courante de ceux qui veulent que la possibilité du mal (moral surtout) augmente à mesure que la liberté augmente. Surtout, il semble croire, comme Origène, à la résorption finale de l'Enfer dans le *Corps cosmique* du Christ. Origène à sa manière et Teilhard de Chardin à sa façon, mais en convergence doctrinale, dissipent l'illusion que l'humanité du Verbe créateur est incompatible avec un Univers où l'Homme paraît noyé parmi les atomes, les espèces et les galaxies et où la foi monothéiste semble

réduite à un Credo parmi d'autres. La foi chrétienne de ces deux savants, Origène et Teilhard de Chardin, sortent des étroitesse du petit monde terrestre et se place à l'échelle d'un Univers prodigieusement agrandi et toujours plus énigmatique; leur foi chrétienne s'approfondit et s'amplifie en une expérience intime de l'omniprésence personnelle du Logos: « Qui était dans le monde, par Qui le monde a été fait et que le monde n'a pas connu », Logos dont l'action se révèle alors à la fois plus mystérieuse et plus incontestable qu'on avait pu le croire ou osé l'espérer (1).

ORIGÈNE ET LE CANON DU NOUVEAU TESTAMENT.

« Ce fut Origène qui inaugura à Alexandrie la critique (biblique) chrétienne » (2). Le milieu culturel alexandrin connaissait déjà ce genre d'occupation, et les savants du Musée, Aristarque, Zénodote, etc. avaient soumis à un examen rigoureux les textes littéraires anciens, spécialement d'Homère. Origène fut poussé à s'intéresser à l'authenticité, à l'intégrité et au sens de l'Écriture sainte pour d'autres raisons que celles de ses devanciers, à savoir en tant que croyant, témoin de la foi de l'Église, catéchète à Alexandrie et prédicateur en Palestine.

Les titres des livres saints du Nouveau Testament ne nous sont pas donnés, mais les auteurs seulement, selon une tradition ancienne. Dans un ton allégorique mystique, dans son homélie (ou instruction donnée aux Chrétiens dans l'église), sur la Genèse [XIII, 1-2], Origène met en scène Isaac dont les serviteurs creusent de nouveau les puits de son père Abraham, que les Philistins avaient bouché avec de la terre. Or, explique Origène, Isaac est Jésus; les serviteurs de son père étaient Moïse, David, Salomon, les Prophètes qui avaient creusé les puits, c'est-à-dire écrit les livres de l'Ancien Testament « que l'intelligence des Juifs avait remplis d'ordures ». Voici donc: les serviteurs d'Isaac [= Jésus] sont les Apôtres. Ce sont eux qui creusent de nouveau les puits: ... *pueri sunt Isaac, Matthaeus, Marcus, Lucas, Iohannes; pueri eius sunt Petrus, Iacobus, Iudas, puer eius apostolus Paulus; qui omnes novi Testamenti puteas fodiunt.*

Dans la VII^e homélie sur Josué, il établit le parallèle Josué-Jésus: les trompettes sacerdotales qui ont renversé les murs de Jéricho préfiguraient la prédication évangélique, et les prêtres préfiguraient les Apôtres:

(1) Jacques-Albert Cottat, *La rencontre des Religions* (Les Religions, 12). Paris 1957, 27-29, note 5.

(2) M.-J. Lagrange, *Histoire critique du Canon du Nouveau Testament*. Paris 1933, 93.

« Sacerdotali tuba primus in Evangelio suo Matthaeus increpuit; Marcus quoque, Lucas et Iohannes suis singuli tubis sacerdotalibus cecinerunt; Petrus etiam duabus epistolarum suarum personat tubis; Jacobus quoque et Iudas. Addit nihilominus adhuc et Iohannes tuba canere per epistolas [et apocalypsim] suas et Lucas apostolorum gesta describens. Novissimus autem ille veniens qui dixit: *Puto autem nos Deus apostolos novissimos ostendit* et in quatuordecim epistolarum suarum fulminans tubis muros Hiericho et omnes idolatrias machinas et philosophorum dogmata usque ad fundamentum deiecit. »

L'omission de l'Apocalypse (qui est d'ailleurs attestée par la recension C (c.v.k.) et g), la seule, est douteuse, car elle s'expliquerait mal à Alexandrie du moment qu'Origène l'a admise dans son Commentaire de l'évangile selon saint Jean. Il semble cependant qu'Origène n'a pas condamné l'évangile selon les Hébreux, voire il a même permis qu'on l'alléguât comme preuve: « Si quelqu'un produit l'évangile selon les Hébreux, où le Sauveur lui-même dit: *Récemment ma mère m'a pris* » etc. (1). Origène avait cru que le *Pasteur* d'Hermas, livre très utile, avait été inspiré par Dieu (2), de même pour l'Épître de Barnabé (3), l'épître de Clément de Rome aux Corinthiens (4), ainsi que pour les Actes de Paul (5) et, peut-être, pour le *Kérygme* de Pierre (6).

PHILON, PANTÈNE, CLÉMENT, ORIGÈNE.

L'exégèse de Clément d'Alexandrie reste profondément greffée sur la ligne typologique ou gnostique, c'est-à-dire qu'elle reste dans le prolongement de la tradition catéchétique ou de la tradition « presbytérale » de Pantène. C'est Origène qui fera de l'allégorie philonienne un élément prépondérant de son exégèse moralisante de l'Écriture Sainte. Quant à Clément on peut dire qu'il fait appel à Philon comme à une des richesses de la culture alexandrine. Dans son exégèse, Clément donne parfois l'interprétation philonienne, mais ensuite il en élabore une autre plus christologique. Depuis Pantène jusqu'à Clément, l'exégèse chrétienne est dans le prolongement de l'exégèse du Judaïsme palestinien, en prenant des nuances

(1) ORIGÈNE, *Comm. in Ioh.* II, 87, et *Hom. in Ierem.* XV, 4.

(2) ORIGÈNE, *In Rom.*, X, 31.

(3) ORIGÈNE, *Contro. Celsum*, I, 63.

(4) ORIGÈNE, *De Principiis* II, 3, 6, et *In Ioh.* VI, 54.

(5) ORIGÈNE, *In Ioh.* XX, xii.

(6) LAGRANGE, *op. cit.*, 102-103.

qui pourraient parfois être considérées d'origine judéo-chrétienne même chez Clément. Or si judéo-christianisme il y a chez Pantène et chez Clément d'Alexandrie, tout n'est pas nécessairement d'origine juive mais quelque chose peut avoir été judaïsé dans le contexte judéo-chrétien malgré son origine... grecque. Ici il y aurait lieu à entreprendre des recherches fructueuses. En tout cas nous avons affaire à une exégèse prophétique, apocalyptique et surtout typologique, c'est-à-dire qui cherche (et trouve) des correspondances entre les préfigurations (types) de l'Ancien Testament et les réalités (anti-types) de la Nouvelle Alliance (1).

Philon conçut le dessein de mettre l'ensemble de la culture profane, de l'*ἐκπαιδεία*, au service de l'intelligence de la Bible, comme feront les écoles monastiques en Occident avec les cycles du *trivium* et *quadrivium*, en fonction de la Bible et de la Théologie. La grammaire, le raisonnement dialectique, l'arithmétique, la musique, la physique, l'astronomie et la symbolique des nombres sont largement utilisées par Philon et par Clément d'Alexandrie, sans doute à la suite des réformes que Pantène introduisit au Didascalée.

L'engagement de Clément face à la culture chrétienne est de tout autre envergure que celle d'autres *διδασκάλους* chrétiens qui continuaient leur activité culturelle d'avant leur conversion, comme par exemple saint Justin. Cet engagement apparaît dans le prolongement — nous l'avons dit — de celui de Philon, bien qu'on puisse légitimement se demander dans quelle mesure au fait le Judaïsme alexandrin au temps de Clément connaissait encore un enseignement qui continuait celui de Philon, voire dans quelle mesure Clément a pu s'inspirer d'un courant qui n'était plus en vogue sinon démodé.

De l'ensemble des disciplines qu'il met au service de l'intelligence de l'Ancien et du Nouveau Testament, il est clair que pour Clément la plus importante est la philosophie grecque. Il s'arrête à énumérer les avantages qu'elle présente à ses partisans: elle aide à démasquer les erreurs des philosophes; elle aide à préciser le contenu de la Foi (2); elle fait surtout passer de la connaissance naïve à la connaissance... scientifique (*ἐπιστημὴ*), et c'est là, sur le plan philosophique, ce qui constitue la recherche (*ζήτησις*). La

(1) Sur la validité des ces méthodes dans l'exégèse et le kérygme de nos jours, on peut lire avec profit l'étude soignée de Leonhard Goppelt, *Typus. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Reihe 2, 43). Gütersloh 1939.

(2) Il ne faut pas croire pour autant à une dialectisation de la théologie chrétienne par Clément d'Alexandrie.

recherche part des données communes et transforme la simple opinion en connaissance certaine (γνῶσις), ce qui n'élimine pas toutefois l'acte de foi (1). On pourrait dire que Clément par ce processus fait de la foi exotérique une foi ésotérique, propre au gnostique chrétien. En cela il ne faisait que suivre les habitudes culturelles de son temps. Ces principes méthodologiques de la philosophie grecque, Clément ne fait que les transposer, presque comme un cliché pour un photomontage, aux données de la foi chrétienne. Le point de départ est constitué par les faits que présente l'Écriture et, en tant que chrétien, il doit admettre que les premiers principes sont les vérités révélées essentielles, contenues dans la Bible. La recherche (ζήτησις) consistera à rattacher aux vérités fondamentales les diverses données de l'Écriture, qui deviendront alors objet de science théologique, selon notre manière moderne de penser (car il ne faut pas prêter à Clément des catégories de pensée qui lui étaient étrangères). Ici s'ébauche le passage de la foi vulgaire à la gnose, telle que Clément l'entendait, par le truchement de la démonstration scripturaire. Clément pose donc ici, à sa manière, les fondements de la méthode théologique, sans être à même d'en tirer toutes les conséquences. Chez Philon, il y avait un danger de réduction rationnelle, chez Clément, il y a seulement application d'une méthode rationnelle à une donnée qui conserve sa condition révélée. La démarche du Judéo-christianisme se juxtapose chez lui à son équivalent gréco-latin, mais elle ne s'y transpose pas encore.

Avec Origène le Didascalée ne connaît pas de rupture avec la culture grecque, mais l'Écriture acquiert à ses yeux une importance qui remplace celle de la philosophie chez Clément. La Bible prouve la Bible et la philosophie ne prouve que ce que la Bible a déjà prouvé. Des éléments philoniens et judéo-chrétiens restent encore décelables chez lui, mais ils sont affaiblis jusqu'au point que bientôt ils seront purement et simplement origéniens, et leur origine n'appartient qu'au domaine des idées comparées.

LES MŒURS CHRÉTIENNES AU III^e SIÈCLE.

Les mœurs chrétiennes étaient la meilleure prédication du Christianisme. Au III^e siècle l'attente parousiaque s'étant déjà fortement estompée, on passait de la morale un peu tendue qui convenait à un état de crise à la morale stable d'un monde assis.

(1) Ces principes sont développés par Clément d'Alexandrie dans le VIII^e livre des *Stromates* qui sont un petit traité de méthode philosophique, inspiré d'Antiochus d'Ascalon. André MÉTAT, *Étude sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie* (Patristica Sorbonensia 7). Paris 1966.

C'est ce que les rigoristes appelleront la « mondanisation » de l'Église.

Le mariage, de par sa nature et ses fonctions, revêtait un haut caractère religieux. On n'a pas connaissance qu'en Égypte on ait dû abolir la polygamie pratiquement inexistante: les raffinements de la vie sociale d'Alexandrie ne pouvaient pas admettre une telle institution. Par la double influence du mariage romain (« *Maris et feminae aeterna conjunctio* ») et du mariage juif (1), qui trouva sa confirmation dans les paroles de Jésus de ne pas séparer ce que Dieu a uni on établit la base du droit matrimonial chrétien. Dans la question du divorce on ne se montrait pas moins rigoristes (2). Le mariage ne pouvait être rompu que par l'adultère de la femme (3): on ne pouvait pas dire de même de l'homme car c'est justement lui qui fait la loi. L'influence romaine est aussi sensible dans la défaveur qui frappait les secondes nocces: on les envisageait comme un adultère déguisé (4).

L'Église se mettait en pleine contradiction avec le Judaïsme et le Judéo-christianisme des origines alexandrines, par le fait de considérer la virginité, le célibat, comme un état préférable au mariage. En Égypte on avait l'exemple des *Thérapeutes*, mais l'Église se rapprochait en fait, sans doute sans s'en douter, des idées qui, chez les anciens peuples aryens, présentent la vierge comme un être sacré. Les sectes chrétiennes qui restèrent rapprochées du Judaïsme conseillèrent, comme la Synagogue, les mariages précoces, et même voulurent que les Pasteurs spirituels eussent l'œil ouvert sur les vieillards, qu'il importait de les soustraire au danger de l'adultère (5). Les sectes gnostiques et les manichéens n'étaient que conséquents en interdisant le mariage et en blâmant l'acte générateur (6). L'Église, toujours pour le juste milieu, évita cet excès et légiféra à ce propos pendant le Concile de Gangres. Mais si les excès étaient bannis, la continence, même la chasteté dans le mariage (7), furent recommandées.

(1) Le type en est dans le livre de *Tobie*. « Se réjouir avec la femme de sa jeunesse » a toujours été l'idéal de la famille juive. Une dame nous disait naguère sa joie de « vieillir ensemble » avec l'homme de sa jeunesse.

(2) *Math.* V, 31-32; *XIX*, 3 s.; *Mar.* X, 4 s.; *Luc.* XVI, 18.

(3) Cette restriction ne se trouve que dans l'évangile selon Matthieu. L'exégèse catholique a réussi, à force de subtilité, à l'évacuer de son sens, et l'Église catholique l'a rendu juridiquement inefficace.

(4) *HIPPOLYTUS, Philosophoumenon* IX, 12.

(5) *Cont. apost.* IV, 11.

(6) *I Tim.* IV, 13; *IRENAEUS, Adv. haer.* I, 28, 1.

(7) *CLEMENT ALEX., Strom.* IV, 12.

Par suite du courant d'idées assez particulier en matière de sexualité, l'état de viduité était envisagé presque comme sacré. Toujours est-il que les veuves constituaient un rang particulier dans l'Église (1). Malgré la contradiction inhérente à la théologie de la femme, on a toujours continué à considérer la femme comme un être subordonné (et non coordonné): quand elle n'a plus son mari pour lui obéir, elle sert l'Église. Son état est la soumission.

La mode chrétienne n'existait pas encore, mais nous rencontrons des réactions différentes quant à l'habillement. Dans plusieurs communautés orientales, les femmes ne devaient sortir que voilées (2). Si on avait dû écouter Tertullien (3) et d'autres rigoristes, il ne tenait qu'à peu de chose que l'usage humiliant du voile recouvrant toute la figure de la femme, à la façon de certaines régions orientales encore de nos jours, ne devint universel pour les jeunes filles et les femmes non mariées. Heureusement l'influence gréco-romaine a évité l'introduction de cet usage car ni les Grecs et ni les Romains n'avaient aucunement besoin, pour fonder une réforme chrétienne des mœurs, de ce hideux signe de débilité physique et morale. En tout cas, Clément d'Alexandrie a dû rappeler aux femmes de sa ville de ne pas porter ce que nous appellerions de nos jours la minijupe. Rien de nouveau sous le soleil. Les vêtements transparents furent considérés une offense à la pudeur (4). Les perruques et les postiches égarent la bénédiction du presbytre lors de la bénédiction nuptiale, qui, tombant sur des cheveux morts, détachés d'une autre tête, ne sait où se poser: Clément d'Alexandrie parle ici plus en prédicateur de village qu'en théologien.

Le défaut de la parénèse chrétienne apparaît bien ici. Sans arriver à l'excès de ce mystique musulman qui disait de mieux découvrir la beauté d'Allah entre le sein d'une jolie femme que dans l'obscurité d'une caverne, la beauté, loin d'être un avantage superficiel, un danger, un inconvénient, est un don de Dieu, comme la vertu. Elle vaut la vertu; la femme belle exprime aussi bien une face du but divin, une des fins de Dieu, que l'homme de génie ou la femme vertueuse. La femme, en se parant, accomplit un devoir; elle pratique un art, art exquis, en un sens le plus charmant des

(1) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 43, 11 (lettre de Corneille, évêque de Rome). Clément d'Alexandrie (*Pedag.* III, 12, 97) et Origène (*Orat.* XXXVIII, 4) placent les veuves dans la hiérarchie.

(2) CLEMENT ALEX., *Pedag.* III, 2; 11; 12.

(3) TERTULLIENS, *De virginibus velandis*, et *De cultu feminarum*. Voir aussi les *Cent. apoc.* I, 8 vers la fin. L'exégèse moderne de I Cor. XI, 5 a perdu le contact avec la réalité orientale de son contexte.

(4) CLEMENT ALEX., *Pedag.* III, 11.

arts. Ne nous laissons pas égarer par le sourire que certains mots provoquent chez les gens frivoles et chez une catégorie de gens d'Église plus asexués que chastes. L'amour chrétien pour sa femme se refuse de ne voir qu'une affaire de chiffons dans l'essai que fait la mode de collaborer à orner la plus belle œuvre de Dieu, à la beauté de la femme! C'était, à vrai dire, tout ce qui peut s'appeler luxe superflu et vie mondaine qui se voyait frappé de la réprobation de la prédication moralisante chrétienne par Clément d'Alexandrie et par Origène.

Dans les églises, la mansuétude, la piété, l'amour se peignaient sur la figure des Chrétiens. Les rigoristes se plaignaient que souvent, au sortir du lieu saint, cette attitude recueillie fit place à la dissipation (1).

Il est pratiquement impossible de broser un tableau complet des mœurs chrétiennes en Égypte ou plus exactement à Alexandrie au III^e siècle: informations fragmentaires, mises en garde ou reproches d'abus réels ou supposés, prises de positions rigoristes, etc. ne suffisent pas, d'autant plus que les moralisateurs nous dépeignent volontiers les vices tandis qu'ils oublient de louer les pratiques vertueuses. Toutefois nous ne pourrions pas souscrire ces mots certainement exagérés d'Ernest Renan: « Le chrétien était donc, par essence, un être à part, voué à une profession même extérieure de vertu, un ascète enfin. Si la vie monastique n'apparaît que vers la fin du III^e siècle, c'est que, jusque-là, l'Église est un vrai monastère, une cité idéale où se pratique la vie parfaite » (2). En tout cas il ne faut pas oublier qu'on reste toujours un peu ce qu'on a été d'abord: et la lutte inhérente à la nature humaine pour une amélioration morale, lutte de Sisippos, en est la meilleure des preuves.

L'INSTRUCTION RELIGIEUSE.

La vie de la Communauté chrétienne comporte un certain nombre d'assemblées. A part celle de l'eucharistie, qui était la plus importante et pendant laquelle le pain eucharistique est distribué au peuple, qui le reçoit dans un vase et l'emporte (3), il y avait celle qui visait à l'instruction religieuse et qui paraît quotidienne. Nous possédons un document incomparable sur ces assemblées d'enseignement dans les *Homélies* d'Origène prononcées à Césarée. Rien n'empêche de croire qu'Origène n'ait continué en Palestine

(1) CLEMENT ALEX., *op. cit.*, loc. cit.

(2) ERNEST RENAN, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* (Histoire des Origines du Christianisme. Livre septième). Paris 1925, 557-558.

(3) ORIGÈNE, *Hom. in Exod.* XIII, 3.

ce qu'il pratiqua à Alexandrie. La réunion commençait par la lecture suivie du texte de l'Écriture. Mais Origène ne commente pas tous les passages, seulement certains retiennent son attention, car il se propose de donner un enseignement moral. Là où le texte ne parlait pas de lui-même, l'allégorie la plus poussée venait au secours. Ainsi que nous pouvons le déduire de certains détails sténographiés, son auditoire se composait d'hommes, de femmes et d'enfants, de baptisés et de catéchumènes: il est plus ou moins nombreux, plus ou moins attentif. Les sténographes nous ont transmis ses reproches adressés à ceux qui parlaient avant la fin, et à ceux qui bavardaient dans les coins (1).

DÉCADENCE MORALE AU III^e SIÈCLE.

Toute religion regarde aux origines comme aux temps d'or de l'observance religieuse. La réalité est bien autre, et les *laudatores temporis acti* ne trouvent de justification de leur bonne foi que dans l'ignorance du passé. Au milieu du III^e siècle, Origène constate que le nombre des Chrétiens a considérablement augmenté, mais que le niveau a baissé:

« En vérité, si nous jugeons des choses selon la réalité et non selon le nombre, d'après les dispositions [morales] et non d'après les foules rassemblées, nous verrons que maintenant nous ne sommes pas des croyants » (2).

Si nous faisons la part du moralisateur toujours insatisfait, et si nous admettons que malgré tout Origène n'était qu'un témoin attristé du développement du Christianisme qui cessait d'être le fait de petites Communautés contrôlables et effectivement contrôlées membre par membre (car saint Paul demandait à l'évêque de connaître ses brebis par nom), il faut toutefois admettre qu'avec le développement démographique et géographique de l'Église, l'organisation de la communauté posait bien des problèmes. L'esprit parousiaque a disparu depuis longue date, et les Chrétiens sont désormais absorbés dans leurs soucis terrestres et négligeant l'assistance aux offices (3): et ceux qui sont présents, ils le sont de corps, car ils s'occupent d'autres choses (4). Les Chrétiens ont la foi extérieure, mais leurs mœurs restent païennes (5). Le milieu

(1) ORIGÈNE, *Hom. in Exod.* XII, 3.

(2) ORIGÈNE, *Hom. in Lev.* IV, 3.

(3) ORIGÈNE, *Hom. in Gen.* X, 1.

(4) ORIGÈNE, *Hom. in Exod.* X, 1.

(5) ORIGÈNE, *Hom. in Jer.* X, 1.

alexandrin, jadis comme de nos jours, n'est pas particulièrement favorable à une morale rigoureuse.

L'ÉGLISE.

L'église n'avait rien du temple (1); car on maintenait comme principe que Dieu n'a pas besoin de temple, que son vrai temple, c'est le cœur de l'homme juste (2). Elle n'avait sûrement aucune architecture qui la fit reconnaître; c'était cependant un édifice à part, un *sacrarium*, comme l'appelle Minucius Félix. A Alexandrie on l'appelait « la maison du Seigneur », et les sentiments les plus tendres de la piété chrétienne commençaient à s'y attacher. Clément d'Alexandrie et Origène y font des allusions claires (3).

LE BAISER SACRÉ.

Le baiser sacré était une grande source d'édification et de dangers. Les sages docteurs recommandaient de ne pas le redoubler si l'on y sentait du plaisir, de ne pas s'y prendre à deux fois, et surtout de ne pas ouvrir les lèvres (4). D'ailleurs, on ne tarda pas à supprimer le danger en introduisant dans l'église la séparation des deux sexes (5).

LA ΠΟΛΙΣ ET LA CAMPAGNE.

L'Église, comme la Synagogue, est une chose essentiellement citadine (6). Le Christianisme (on peut dire autant du Judaïsme) sera une religion de villes, non une religion de campagnards. Les villes étaient habitées par une élite grecque, la campagne par les fellahs égyptiens autochtones. Le campagnard, habitant de village (*pagus* = *paganus*, païen) sera la dernière résistance que rencontrera le Christianisme en Égypte, comme ailleurs. Les chrétiens fellahs, assez peu nombreux encore au III^e siècle, venaient à l'Église de la ville voisine (7).

(1) ORIGÈNES, *Contra Celsum*, VII, 62.

(2) CLÉMENT ALEX., *Strom.*, V, 11; VII, 5.

(3) ΟΙΚΟΝΟΜΙΑΣ, CLÉMENT ALEX., *Strom.*, III, 18. Vers l'an 236, églises brûlées, ORIGÈNES, *In Math. comm. series*, XXVIII.

(4) CLÉMENT ALEX., *Pædagog.* III, 11, vers la fin.

(5) *Constitutiones apostolicas*, II, 57; VIII, 14.

(6) ERNEST RENAN, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* (Histoire des Origines du Christianisme. Livre septième). Paris 1925, 410-412.

(7) JUSTINUS, *Apol.* I, 17.

Le nome (νόμος) égyptien, comme le *municipium* romain d'ailleurs, devint ainsi le berceau de l'Église. Comme les campagnes et les petites villes, elles en reçurent aussi leur clergé, toujours soumis à l'évêque de la grande ville, Alexandrie. Entre les villes, la πόλις a seule une véritable Église, avec un ἐπίσκοπος; la petite ville est dans la dépendance ecclésiastique de la grande (1). Cette primatie des grandes villes fut un fait capital. La grande ville une fois convertie, la petite ville et la campagne suivirent le mouvement. Le diocèse (2) fut ainsi l'unité originelle du conglomérat chrétien.

Quant à la province ecclésiastique, impliquant la présence des grandes Églises sur les petites, elle répondait en général à la province romaine: de là sorte nous pouvons dire que le fondateur des cadres du Christianisme fut l'empereur Auguste, voire les divisions du culte de Rome et d'Auguste furent la loi secrète qui régla tout. Les villes égyptiennes qui, dans la correspondance des degrés religieux, avaient un ἀρχιεπίσκοπος sont celles qui, plus tard, eurent un [arch]évêque; le *flamen civitatis* se trouva face à un évêque. C'est ainsi que la géographie ecclésiastique de l'Égypte, jusqu'à l'invasion arabe, est, à très peu de choses près, la géographie de l'époque romaine.

Le tableau des πόλεις antiques est celui des évêchés, selon leurs liens de subordination (3). L'Empire romain fut comme le moule où le Christianisme se coagula. La charpente intérieure, les divisions hiérarchiques, l'activité apostolique furent conditionnées par les structures juridiques, géographiques et sociales de l'Empire. Malgré toutes les particularités qu'offrait la société de la Vallée du Nil, la pénétration chrétienne et sa hiérarchisation ne purent se soustraire aux lois de la missiologie du reste de l'Empire.

* * *

(1) Concile d'Ancyre (314), canon 13. E. J. JONKERS, *Acta et Symbola Conciliorum quae saeculo quarto habita sunt* (Textus Minores. Vol. XIX). Leiden 1954, 32.

(2) Le mot *παροικία*, d'où le latin *paroecia* et le français *paroisse* fut d'abord synonyme de Communauté chrétienne ou Église (eucharistique). Le mot, en tant que terme technique chrétien, renfermait un sens eschatologique car il impliquait le sens de colonie étrangère, et l'Église, à la manière de la Synagogue, se considérait comme étrangère ou exilée partout où elle était. Voir les termes *ἐκκλησία* et *ἐκκλησία παροικούντων ἐν Ἰερουσαλὴμ*, POLYCARPUS, *Epist. ad Symm.*, titre. Sens équivalent chez CLEMENS ROMANUS, *Epist. ad Cor.*, I, titre; I Petr. I, 17 et II, 11; *Acta Apost.* XIII, 17; *Epist. ad Diognetum*, 5; *Const. Apost.* VIII, 10; EUSEBIUS, *Hist. Eccl.*, passim; G. W. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford 1963, Fascicle 4, p. 1042.

(3) Ainsi Césarée a la prééminence sur Aelia Capitolina (= Jérusalem), bien que celle-ci soit la *Mère-de-tous-les-Eglises*.

ORIGÈNE ET L'ÉTERNEL RETOUR: L'IDÉE DE « UMMĀ » EN ISLĀM.

Nous avons déjà parlé en son lieu de la théorie de la création du monde et de l'éternel retour qu'Origène aborda spécialement dans le *De principiis*. Il n'est pas exclu que certaines idées philosophiques aient aussi influencé la pensée judéo-chrétienne sinon la pensée du Judaïsme tardif ou *Späijudentum*. C'est du moins ce qui paraît ressortir de la décantation de ce mode de pensée effectuée dans l'Islām primitif.

Un reflet (fortuit?) des doctrines de l'éternel retour que connut la philosophie helléniste et ensuite le Christianisme, nous le découvrons dans l'idée particulière que se fait le Coran des cycles prophétiques.

« L'Islām est une communauté, la plus cohérente avec, et, peut-être, après Israël. Il n'est pas inutile de rappeler brièvement sa place dans l'histoire générale des hommes.

« Le Coran fournit les éléments d'une conception de l'histoire, en particulier lorsqu'elle rappelle les *missions* des prophètes envoyés par Dieu aux divers peuples, missions destinées essentiellement à rappeler aux hommes leur engagement prétemporel de ne reconnaître sur terre qu'un seul Seigneur: Allāh.

« Les privilèges — même extraordinaires — qui peuvent être accordés à certains peuples ou à des individus exceptionnels ne modifient en rien cette succession discontinue de *messagers-verticisseurs*, et l'histoire n'est que la répétition d'expériences identiques dans leur substance.

« Le dernier de ces messagers [en ordre de temps] est le fondateur de l'Islām. Après sa mort et jusqu'à la fin des temps, ce sont ses disciples, constitués par lui en communauté [= *umma*], qui sont chargés de donner le dessus à la parole d'Allāh, et qui auront le dernier mot à la fin des temps.

« Qu'est-ce donc que cette communauté? Le mot du Coran qui la désigne est *umma*. Chaque Envoyé de Dieu portait le message divin à un peuple. Les croyants qui dans ce peuple accueillaient le message et s'y soumettaient, continuaient la *umma* de ce prophète, le groupe des fidèles. Les communautés qui se sont succédées jusqu'à l'avènement de l'Islām se ressemblent toutes; pour l'essentiel, elles se sont répétées les unes les autres et ont vécu le recommencement des mêmes faits.

« La communauté chrétienne est la *umma* de Jésus Fils de Marie, un prophète, un très grand prophète sans doute et merveilleusement privilégié. Elle ne diffère pas des autres communautés.

Si donc elle figure dans l'histoire avec d'autres traits essentiels, ou si elle s'attribue une mission plus vaste et plus profonde, elle n'a plus le droit de se réclamer du Christ.

« Quels sont les traits caractéristiques de la *umma*? A cause même de sa conception de l'histoire, ces traits par lesquels l'Islâm se définit comme communauté devront se retrouver dans toutes les autres communautés, au moins en esquisse; car la *umma* musulmane n'est que la réalisation complète et définitive de la communauté que chaque prophète antérieur à Mouhammad était chargé d'annoncer » (1).

Voici encore ce qu'A. Bausani (2) ajoute sous forme hypothétique — bien qu'à notre sens la chose soit bien plus qu'une hypothèse — à ce sujet: « Sembra esservi nel Corano il preciso concetto che la venuta di ogni nuovo profeta è di per se stessa un giudizio, una fine del Mondo, un *furqân*, e non manca anzi qualche passo che fa pensare che Muḥammad conseguentemente ritenesse anche la più lontana fine del mondo come segno di un nuovo ciclo profetico a lui posteriore » (3).

(1) Jean-Mouhammad Abd-el-Jalil, *Aspects intérieurs de l'Islam*. Dernière édition revue et corrigée. Paris 1954, 182-183.

(2) Alessandro BAUSANI, *Postilla a Cor. II, 248* — XXXIX, 23 — XY, 15, dans *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, Roma 1956, I, 51.

(3) « Il concetto, che compare *unicum* nel Corano a XXXIII, 40 (se si esclude la variante extracanonica di Ubayy a LXI, 6) di *ḥatman 'n-nabiyyin* 'suggello dei Profeti', interpretato nel modo ben noto dall'esegesi unanime, non implica necessariamente una definitività cronologica, inquantochè per *nabiyyin* si intendono i profeti precedenti, e ogni Profeta, al suo tempo, nella concezione ciclica del Corano, è *ḥatman 'n-nabiyyin*. Senza voler invadere campi in cui la mia competenza è più limitata, direi che una impostazione ciclica della idea di 'fine del mondo' risolverebbe anche molte difficoltà inerenti al famoso discorso escatologico di Gesù e ai problemi della parousia cristiana. » BAUSANI, *loc. cit.*, 51, note 1. Il est évident qu'un approfondissement de nos connaissances en matière d'héritage juif tardif et judéo-chrétien et une réinterprétation de nos connaissances actuelles en dehors et indépendamment de ce qu'on a répété jusqu'à maintenant, conduiraient à des découvertes intellectuelles et historiques insoupçonnées. Le tout c'est d'avoir le courage d'abandonner la tradition culturelle et historique pour recommencer *ex novo* conformément aux documents dont nous disposons actuellement. Ils ne sont pas exhaustifs mais suffisants pour frayer de nouveaux chemins.