COMMENTAIRE SUR SAINT JEAN

SOURCES CHRÉTIENNES
Directeurs-fondateurs : H. de Lubac, s.j., et J. Daniélou, s.j.
Directeur : C. Mondésert, s.j.

N° 120

ORIGÈNE

COMMENTAIRE SUR SAINT JEAN

TOME I

(Livres I-V)

TEXTE GREC
AVANT-PROPOS, TRADUCTION ET NOTES

PAR

Cécile BLANC
RELIGIEUSE DE L'ASSOMPTION

Cet ouvrage est publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique

LES ÉDITIONS DU CERF
29, Bd de Latour-Maubourg, Paris-7e
1966

NIHIL OBSTAT :
Lyon, le 28 janvier 1966
H. DE LUBAC, s.j.
Cl. MONDÉSERT, s.j.

IMPRIMI POTEST :
Lyon, le 19 mars 1966
C. ROCHIGNEUX
Sup. relig.

IMPRIMATUR :
Lyon, le 19 avril 1966
J. PELOUX, v.g.

AVANT-PROPOS

Nous devons savoir que les prémices et les premiers fruits ne sont pas la même chose ; car on offre les prémices après la récolte, les premiers fruits avant.

(In Jo. *I, 2, 13.*)

Pour ne pas faire attendre davantage au lecteur le texte français du Commentaire d'Origène sur saint Jean, la grande œuvre théologique de celui que Döllinger appelle « le plus savant et le plus intelligent des anciens pères[1] » et Völker « un ascète qui aspirait à voir Dieu et qui tirait de cette vue la force nécessaire à sa vie morale et à son travail auprès des frères[2] », nous nous sommes résigné à présenter dès maintenant les premiers fruits de notre travail ; nous espérons en poursuivre la publication au fur et à mesure de sa progression, jusqu'au moment où, toute la traduction ayant paru, il nous sera possible de composer une véritable *Introduction*. Nous reprendrons alors d'une façon plus méthodique et plus approfondie les questions effleurées dans cet Avant-Propos et dans les notes.

1. Ignaz von DÖLLINGER, *Die Juden in Europa*, Akademische Vorträge I, Munich 1891, p. 214.
2. Walther VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, p. 233-234.

I

Éléments biographiques

L'*In Joannem* est une des premières œuvres d'Origène. D'après Eusèbe[1], Origène entreprit ses Commentaires sur les Écritures à son retour à Alexandrie, après un séjour qu'il fit à Antioche auprès de Mammée, la mère de l'empereur Alexandre Sévère, qui avait désiré s'entretenir avec lui. Origène lui-même parle de l'absence qui a immédiatement précédé le début de son travail[2].

Il devait avoir au moins trente-trois ans, si les indications d'Eusèbe sont exactes. En effet, il avait eu dix-sept ans en 202, au moment où la persécution de Septime Sévère avait causé la mort de son père Léonide[3] et désorganisé l'enseignement de la catéchèse, dont il ne va pas tarder à se charger[4], et, d'autre part, Mammée séjourna à Antioche en 218[5].

L'invitation de l'impératrice montre la notoriété qu'Origène s'était déjà acquise. On connaissait sa vie austère : il jeûnait, dormait peu et à même le sol, marchait pieds nus[6] ; on avait entendu parler des succès de sa catéchèse, du nombre de ses catéchisés promus martyrs[7], de sa prodigieuse érudition : il s'était parfaitement assimilé la philosophie de son temps, comme le montrent tous ses écrits et comme en témoigne également son adversaire Porphyre[8]. Il avait appris l'hébreu, avait collationné texte hébraïque et traductions

1. *Histoire Ecclésiastique*, livre VI, ch. 21, 3-4 ; 23, 1.
2. I, 2, 13.
3. *Hist. Eccl.* VI, 1.
4. *Ibid.* 3, 3.
5. A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig 1958, t. II : *Die Chronologie*, p. 30-31, n. 5.
6. *Hist. Eccl.* VI, 3, 9-12.
7. *Ibid.* VI, 4-5.
8. *Ibid.* 19, 7-8.

grecques de l'Ancien Testament dans ces éditions monumentales qui reçurent le nom de « Hexaples » et de « Tétraples[1] ». Il avait sans doute visité Rome sous Zéphyrin (vers 212)[2], puis l'Arabie, d'où l'on avait eu recours à ses lumières[3], enfin, ce qui est plus important pour nous, la Palestine, en 215, sous Caracalla, au moment des troubles d'Alexandrie[4].

Eusèbe nous a conservé, mais sans indications chronologiques, une liste des ouvrages écrits à Alexandrie avant son départ définitif vers 231 : les débuts des Commentaires de *Jean*, de la *Genèse* et des *Psaumes*, le Commentaire sur les *Lamentations*, le livre sur la Résurrection, le *De Principiis*, les Stromates[5]. La plupart d'entre eux sont perdus ; à part des fragments, il ne nous reste que les deux premiers tomes de l'*In Joannem* et la traduction latine du *De Principiis*. Nous verrons au début du second volume à la suite de quelles circonstances Origène a été obligé de quitter sa patrie et d'interrompre, pour un temps, ses Commentaires.

Depuis de longues années déjà[6], il avait confié la catéchèse des débutants à Héraclas, pour se consacrer à une autre forme d'exposé de la doctrine chrétienne qui s'adressait aussi bien aux chrétiens cultivés qu'aux païens, aux Juifs, aux hérétiques : c'est ainsi qu'il avait converti du gnosticisme à la foi de l'Église un riche Valentinien, Ambroise[7], à l'instigation duquel il entreprit son Commentaire sur *Jean*[8]. A plusieurs reprises, l'auteur parle d'une sorte de contrat qui le lie à Ambroise, l'un s'étant engagé à commenter Jean, l'autre à lui fournir sténographes et copistes[9].

1. *Hist. Eccl.* VI, 16.
2. *Ibid.* 14, 10.
3. *Ibid.* 19, 15.
4. *Ibid.* 19, 16.
5. *Ibid.* 24.
6. Peut-être dès son retour de Rome, d'après *Hist. Eccl.* VI, 15.
7. *Ibid.* 18.
8. *Ibid.* 23, 1-2.
9. I, 21 ; V, 1 ; VI, 6.9.

II

But de l'auteur

Ce fait explique que, si l'*In Joannem* est plus qu'un écrit de circonstance, il est cependant aussi un écrit de circonstance. Car le tout premier commentaire de S. Jean — apparemment très bref : il devait expliquer chaque verset en quelques mots — a été composé par Héracléon, valentinien comme l'avait été Ambroise. Si donc Origène compose son commentaire, c'est en partie pour réfuter Héracléon, mais c'est surtout pour répondre à l'attente des intelligences chrétiennes, que le manque d'une pensée ecclésiale risque de livrer à la gnose.

A l'encontre des hérétiques, Origène ne cessera de proclamer, toutes les fois que le texte lui en fournira l'occasion, l'unité de Dieu[1], la personnalité distincte du Fils en même temps que sa divinité[2], l'unité de la révélation, car c'est le même Dieu qui se révèle à travers l'Ancien et le Nouveau Testament[3], l'unité de la nature humaine : c'est par sa libre volonté que l'homme devient spirituel, psychique ou hylique[4].

Mais le souci pastoral d'Origène ne se borne pas à procurer la vérité aux esprits qui la cherchent, car la plus haute contemplation accessible ici-bas n'est pour le saint qu'une ombre ou qu'une image de la vision qui lui sera accordée lorsque seront tombées les opacités de cette vie terrestre[5].

Origène s'attache donc à montrer à tous les chrétiens

1. II, 199.
2. II, 16-17.
3. I, 82.
4. XX, 33-34.
5. XIII, 112-113.

l'itinéraire à suivre, ses exigences, ses soutiens : car il est de foi, nous dit-il, que l'homme est doué de libre arbitre[1] ; il doit par conséquent s'efforcer de discerner le bon Esprit du mauvais[2], qui l'entraînerait dans la mort spirituelle[3]. Même alors, il ne serait pas perdu : Jésus est descendu dans notre mort[4], pour nous délivrer du mal et de la mort[5], et tous ceux qui reçoivent le Christ en eux ressuscitent d'entre les morts[6]. Les pécheurs repentants ont besoin de la force que leur communique l'appel de Jésus[7] et, pour recevoir les dons divins, ils doivent avant tout les demander, ils doivent prier[8]. Il faut d'abord croire en Jésus-Christ, puis demeurer dans sa parole, pour enfin connaître la vérité[9]. Il peut arriver qu'on ne soit pas capable de suivre Jésus sur le moment et qu'on y parvienne par la suite, à l'exemple de Pierre[10].

Nul homme n'est par nature enfant de Dieu ; on le devient en aimant ses ennemis[11] ; c'est dire, comme le fait Origène, qu'au début de la bonne voie se situe la vie pratique, indiquée par l'expression « accomplir la justice » et, dans la suite, la vie contemplative[12], qui est la conséquence de l'amendement de la vie morale[13]. C'est ainsi que l'on passe de la condition de serviteur à celle de disciple, puis d'enfant et de frère de Jésus[14]. Alors Jésus ne demeure plus avec les

1. XXXII, 189.
2. XXXII, 215.
3. XIX, 78.
4. I, 227.
5. Frg. 39.
6. I, 181.
7. XXVIII, 51-54.
8. XIII, 5.
9. XIX, 64-68.
10. XIX, 86-87.
11. XX, 290-292.
12. I, 91.
13. II, 219.
14. XXXII, 371-375.

siens mais en eux[1] et, puisque en chaque saint se trouve le Christ, grâce à ce Christ unique une multitude de christs vient à l'existence[2]. Jésus est honoré en ses saints[3] et le nom même du Père est glorifié par leurs œuvres[4].

Mais l'homme n'est pas seul pour accomplir cette formidable mutation. Il est aidé par la prière des anges[5], par celle des saints défunts[6], par les martyrs dont le sacrifice a vaincu la puissance adverse et procuré à l'ensemble des chrétiens une force inexprimable[7]. Bien plus, Dieu intervient dans la vie des hommes, et de manière diverse selon leurs caractères[8]. Il vient avec la verge à ceux qui ont besoin d'une direction rude et sévère[9], il purifie l'âme pour la rendre apte à accueillir le Verbe Dieu[10]. Elle n'est par elle-même capable d'aucun bien; c'est son époux, le Christ, qui lui donne d'enfanter les vertus[11], à commencer par la foi[12] : ainsi, celui qui croit en Jésus-justice devient juste, en Jésus-force, devient fort, en Jésus-sagesse, devient sage[13] : les chrétiens deviennent tous parfaitement « fils », étant transformés, en connaissant le Père, comme maintenant seul le Fils connaît le Père[14].

Aussi, dès maintenant, il n'est pas d'activité plus digne d'un chrétien, que de chercher à comprendre la Parole que Dieu lui a adressée[15], cette Parole qui est Jésus-Christ

1. X, 45.
2. VI, 42.
3. I, 73.
4. XXXII, 360.
5. XIII, 412.
6. XIII, 403-404.
7. VI, 282-283.
8. X, 197-199.
9. I, 261.
10. II, 129.
11. Frg. 125.
12. XX, 286.
13. XIX, 155-158.
14. I, 92.
15. I, 10, 12.

et que l'on trouve dans l'Évangile, cachée sous le voile de la lettre[1]. Ceci explique le soin qu'apporte Origène à l'explication du moindre mot de l'Évangile.

III

La gnose[2]

C'est aussi, nous l'avons dit, face à la gnose et, surtout, pour répondre aux questions auxquelles elle s'affrontait qu'Origène a entrepris son Commentaire, car, pour reconnaître la vérité et combattre l'erreur, il n'y avait qu'un moyen, l'exégèse[3]. En effet, toute la pensée des premiers siècles de notre ère s'est trouvée face aux mêmes problèmes : Dieu est unique, pur esprit, parfaitement saint. Mais alors, d'où viennent la multiplicité, la matière, le mal, toutes les créatures inférieures ?

La matière parut alors un second principe, d'indice négatif, si l'on peut dire, et le ciel se peupla d'intermédiaires entre le Transcendant absolu et les êtres contingents et faillibles : ainsi s'expliquent les émanations de l'Un dans le néo-platonisme, le rôle des anges dans le judaïsme tardif.

Aux chrétiens se présentaient encore d'autres apories : si Dieu est unique et immuable, comment Jésus-Christ peut-il être Dieu et comment peut-il avoir apporté une

1. Henri de Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris 1950, p. 336-338.
2. Nous employons ce terme pour parler de la ψευδώνυμος γνῶσις dont S. Paul parle à Timothée (I *Tim.*, 6, 21), car il sert aujourd'hui couramment à désigner les hérésies des premiers siècles. Toutefois, ce n'est pas l'emploi qu'en fait Origène, pour qui il désigne, comme pour S. Jean et pour S. Paul, la connaissance de Dieu. Chez Clément, le terme de « gnostique », loin de désigner un hérétique, n'est mérité que par celui qui, ayant blanchi dans l'étude de l'Écriture, garde la règle des dogmes apostoliques et ecclésiastiques (*Strom.* VII, 16, 104, 1).
3. Walther Völker, *Herakleons Stellung in seiner Zeit im Licht seiner Schriftauslegung*, Diss. Halle 1922, p. 29.

nouveauté radicale ? Car, si dès ses débuts l'Église a baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, l'explication de cette foi s'est révélée difficile.

Craignant de reconnaître plusieurs dieux[1], les uns affirmèrent que, dans son être, le Père ne diffère pas du Fils[2], qu'il n'y a entre Père et Fils qu'une différence de point de vue[3] — on les appelle monarchianistes et modalistes —, les autres, ariens avant la lettre, nièrent la divinité du Christ[4].

Les gnostiques, à l'opposé, reconnurent plusieurs dieux, soit en les opposant, comme Marcion, soit en les subordonnant, comme Basilide et Valentin. Les uns et les autres regardent la matière comme un principe mauvais, éternel et indépendant[5]. Le démiurge, que le traducteur d'Irénée appelle *fabricator*[6], a formé le monde visible : c'est lui le dieu de l'Ancien Testament.

Le dualisme de Marcion est plus radical que celui de Valentin : pour lui, le dieu subalterne, créateur du monde visible, oppose à la bonté du dieu suprême une justice[7] qui va jusqu'à la méchanceté[8]. Marcion est donc logique en rejetant l'Ancien Testament. Mais le Nouveau, non plus, ne trouve pas grâce à ses yeux[9] : pourquoi y a-t-il quatre évangiles au lieu d'un seul ? Le seul évangile véritable est celui de Paul qui parle de « son évangile » dans l'épître aux Romains[10]. S'il est perdu, à Marcion

1. *In Jo.* II, 16.
2. II, 149.
3. X, 246.
4. *Entretien avec Héraclide* IV.
5. Pour Marcion, cf. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris 1927, t. II, p. 129 ; pour les Valentiniens, Irénée, *Adversus haereses* II, 10, 1-2, t. I, p. 274.
6. *Adv. haer.* III, 11, 7, t. II, p. 40.
7. *In Rom.* IV, 10, *PG* 14, 998 D - 999 A, Lommatzsch VI, p. 304 ; cf. Jérôme, *Epist.* 121, 7, 1, *PL* 22, 1021.
8. E. Amann, art. *Marcion*, dans *DTC* IX, 2e p., col. 2020.
9. *In Jo.* V, 7.
10. *Rom.* 2, 16. D'après Eusèbe (*Hist. Eccl.* III, 4) et Jérôme

de le recomposer, en partant du texte expurgé de Luc, le compagnon de l'Apôtre, auquel il adjoindra un certain nombre d'épîtres du même Apôtre : ce sera l'*Instrumentum*[1].

Contemporains de Marcion sont Basilide et Valentin. Bien que le premier d'entre eux ait vécu à Alexandrie[2], Origène le cite[3] beaucoup moins que le second et nous ne le rencontrerons pas dans l'*In Joannem*. Il en va tout autrement pour Valentin, aux doctrines de qui nous aurons souvent affaire, en particulier par l'intermédiaire de son disciple, Héracléon.

Au-dessus de tout et avant tout, il y a le Père, transcendant, éternel, inengendré. Il donne naissance au premier couple d'éons[4], à la première syzygie, Intelligence et Vérité, qui émettra à son tour Verbe et Vie[5], d'où proviendront Homme et Église, etc.[6]. Ces éons, tout spirituels, forment le plérôme. Le dernier éon, Sagesse, veut sortir de ses limites et c'est l'apparition du mal : l'angoisse et la tristesse du fruit de Sagesse donnent la matière et les démons, la crainte donne la substance psychique personnifiée dans le démiurge[7]. C'est lui qui forme le monde visible, les âmes des animaux et des hommes, auxquels il transmet à son insu

(*De vir. ill.* 7), certains rapportaient cette expression à l'évangile de Luc (cf. K. H. Schelkle, *Paulus Lehrer der Väter*, Düsseldorf 1956, p. 84). Si, dans le *Commentaire des Romains* (II, 10, *PG* 14, 894, Lommatzsch VI, p. 109), Origène déclare qu'il s'agit de l'évangile que Paul prêche, il affirme ici (*In Jo.* I, 25) qu'il n'y a pas d'évangile de Paul.

1. G. Bardy, art. *Marcion*, dans *SDB* V, 864-874.
2. G. Bareille, art. *Basilide*, dans *DTC* II, 1re p., col. 465-466.
3. *In Luc. hom.* XXIX, 4 et XXXI, 3.
4. Il est difficile de définir les éons gnostiques, à la fois abstractions personnifiées et entités divines et, encore plus, d'évaluer leur « degré d'existence ».
5. Cité et discuté *In Jo.* II, 155.
6. G. Bardy, art. *Valentin*, dans *DTC* XV, col. 2502.
7. J. Lebreton, *op. cit.*, t. II, p. 111. C'est à cette doctrine qu'Origène s'oppose en affirmant que les éons et toutes choses ont été créés par le Père et par l'intermédiaire du Verbe (*In Jo.* II, 72). Pour Origène, dans l'*In Joannem* en tout cas, αἰών a toujours le sens de « siècle », c'est-à-dire de période de temps d'une durée plus ou moins définie.

des germes spirituels issus du plérôme[1] : d'où trois natures, qui tantôt forment trois races et tantôt coexistent chez le même individu. Dans le premier cas, on distingue les matériels ou hyliques, exclus de toute vie spirituelle et pour qui le terme même de salut n'a aucun sens[2], les psychiques, capables d'un salut de seconde zone[3], enfin, les spirituels ou pneumatiques, sauvés par nature[4]. Dans le second, on reconnaît en un même homme un élément spirituel, enveloppé d'une âme psychique qui demeure dans un corps matériel[5]. Ce germe reçoit une première formation du Christ et du Saint-Esprit, une seconde du Sauveur-Lumière[6].

Ce sont les Valentiniens qu'Origène aura en vue quand il parlera de ceux qui imaginent des natures humaines différentes et immuables[7]. Et c'est pour s'opposer à eux qu'il montrera que Dieu donne les biens célestes aux hommes malgré leur nature inférieure[8], car l'homme jadis ténèbres peut devenir lumière, donc spirituel[9].

Parmi les écrits valentiniens, le *Traité sur la Résurrection* marque une christianisation de la gnose, puisque le démiurge devient instrument du Verbe[10]. Et c'est dans la même ligne de pensée qu'il faut situer Héracléon[11]. A part deux frag-

1. F. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947, p. 237-238.
2. G. Bardy, *loc. cit.*, col. 2506.
3. F. Sagnard, *op. cit.*, p. 413-414.
4. Irénée, *Adv. haer.* I, 1, 11, t. I, p. 54.
5. F. Sagnard, *op. cit.*, p. 420.
6. *Ibid.*, p. 388.
7. *In Jo.* II, 135.
8. Frg. 38.
9. *In Jo.* II, 134-135.
10. R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963, p. 177.
11. R. Gögler, *Origenes, das Evangelium nach Johannes*, Zurich-Cologne 1959, *Introduction*, p. 25-26. Pour Héracléon, nous nous devons de signaler, en plus de la thèse déjà citée de Völker (ci-dessus p. 13, n. 3), celles de Yvonne Janssens (1946) et de Jean Mouson (1949), que nous avons fait venir de Louvain et lues avec intérêt. Elles ont

ments cités par Clément d'Alexandrie[1], Héracléon ne nous est malheureusement connu que par Origène : si celui-ci introduit une citation par « Il dit en propres termes[2] », cela semble bien signifier que les autres citations ne sont pas toutes textuelles ; par ailleurs, il n'est pas toujours facile de voir où cesse le texte d'Héracléon et où commence le commentaire d'Origène[3].

Les premiers livres de l'*In Joannem*, qui nous occupent pour le moment, ne renferment que deux passages d'Héracléon, l'un concernant la création de toutes choses, l'autre la formation du pneumatique.

Expliquant le verset de Jean : « Tout fut par lui[4] », Héracléon déclare que le mot « tout » désigne le cosmos et ce qu'il renferme, c'est-à-dire ce qui est totalement corrompu, et que l'éon — sans doute synonyme ici de plérôme[5] — est antérieur au Verbe ; il ajoute que c'est le Verbe qui pousse le démiurge à créer[6]. On reconnaît le système que nous venons d'exposer : il s'agit de l'organisation du désordre consécutif à la chute. Alors que, pour le chrétien, le Père créa absolument tout par son Fils « par qui il créa aussi les siècles[7] », c'est-à-dire les éons[8], le gnostique, convaincu que la création d'un monde imparfait est

été partiellement publiées : Yvonne Janssens, « L'épisode de la Samaritaine chez Héracléon » dans *Sacra Pagina*, t. II, coll. *Bibliotheca Ephemeridum Lovanensium*, vol. XIII, Louvain 1959, et « Héracléon, Commentaire sur l'évangile selon saint Jean », dans *Le Muséon*, vol. LXXII, Louvain 1959. Jean Mouson, « Jean-Baptiste dans les fragments d'Héracléon », dans *Ephemerides theologicae Lovanenses*, Annus XXX, Louvain 1954.

1. *Eclog. proph.* 25, 1 et *Stromates* IV, 9, 71-72.
2. *In Jo.* XX, 168.
3. Völker, *Herakleons Stellung*, p. 4.
4. *Jn* 1, 3.
5. Voir ci-dessus p. 15.
6. *In Jo.* II, 100-104.
7. *Héb.* 1, 2.
8. Pour le terme d'éon, voir ci-dessus p. 15, n. 4 et 7.

indigne du dieu transcendant, attribue cette création à un être contingent, issu du désordre et étranger au monde proprement spirituel, le démiurge.

Le second texte traite des hommes spirituels. Héracléon explique l'expression « en lui » du prologue de Jean : « Ce qui fut fait en lui était vie[1] » par : « dans les hommes spirituels[2] », « comme s'il pensait que le Verbe était la même chose que les spirituels », ajoute Origène, à juste titre, semble-t-il, puisque Héracléon déclarera plus loin[3] que les adorateurs sont de même nature que le Père. Notre Valentinien expose encore le rôle du démiurge dans la vie des hommes spirituels : « Lui-même leur a donné leur première configuration... en amenant ce qu'un autre a semé à sa forme, sa lumière, sa délimitation propre ». Il s'agit donc du germe pneumatique — semé par le Pneuma — et développé par l'action du Verbe.

Origène reproche aux disciples de Marcion de s'insurger contre la sainte Église du Christ[4], de rejeter l'Ancien Testament et même le Nouveau[5], de se détourner du Créateur pour se livrer à la composition de fables[6]. Et, à Héracléon qui, lui du moins, semble prendre l'Évangile

1. *Jn* 1, 4.
2. *In Jo.* II, 137.
3. *In Jo.* XIII, 147-150. Cette communauté de nature entre l'âme et Dieu est couramment admise par la pensée antique. Elle se retrouve dans l'Académie, de PLATON à MAXIME DE TYR (*Diss.* XI, 9 d Hobein = p. 68 Dübner) et à PLOTIN (*Enn.* V, 1, 2, 44), les deux premiers parlant le plus souvent de la partie divine de l'âme (PLATON, *Pol.* 309 c et *Crit.* 120 e ; MAXIME DE TYR, *loc. cit.*), et chez les stoïciens (cf. M. POHLENZ, *Die Stoa*, Göttingen 1948-1949, t. 1, p. 197). Elle est attribuée également à des esprits aussi divers que Pythagore et Aristote (JULIEN, *Discours* 185 a b). Elle devait heurter le sens biblique de la transcendance de Dieu et c'est pourquoi PHILON y voit un comble d'impiété (*De Decalogo* 75). Voir aussi CLÉMENT, *Stromates*, II, 16, 74, 1 et II, 20, 115, 1.
4. *In Jo.* V, 8.
5. *Ibid.* V, 7.
6. *Ibid.* II, 171.

au sérieux, il reproche de faire violence au texte, de l'interpréter arbitrairement[1], d'y ajouter de son propre cru[2], de manquer de preuves scripturaires[3], mais aussi de prendre un mot pour un autre[4], de les interpréter à rebours du sens usuel[5], d'inventer[6], de ne pas tenir compte du contexte et de passer à côté de questions importantes[7].

On en peut déduire qu'Origène aura constamment le souci d'être fidèle à l'Église, de tenir compte de l'ensemble des Écritures, de ne rien avancer dont il ne puisse trouver confirmation dans les livres inspirés, de ne négliger aucun détail. Il aura la certitude de défendre la doctrine de l'Église[8], bien convaincu de l'importance extrême de sa foi[9] et c'est en elle et par elle qu'il l'interprétera *secundum spiritalem sensum quem Spiritus donat Ecclesiae*[10].

Malgré cela, certains[11] s'imagineront voir en lui un philosophe païen introduit subrepticement dans l'Église. Il nous faut donc examiner un peu plus longuement une prise de position qui lui a été particulièrement reprochée.

1. *In Jo.* II, 100-101.
2. *Ibid.* XIII, 363.
3. *Ibid.* II, 103 et II, 139.
4. *Ibid.* X, 248-250.
5. *Ibid.* II, 103.
6. *Ibid.* XIII, 91-94.
7. *Ibid.* VI, 92.
8. Pour répondre aux allégations de la gnose, Origène a cette formule : ὁ ἐκκλησιαστικὸς φήσει (VI, 11, 66.69, etc.).
9. Au livre XXXII, chapitre 16, Origène indique les principaux articles de la foi commune de l'Église et les graves lacunes qu'il faut éviter.
10. *In Lev. hom.* V, 5.
11. Dès l'antiquité et jusqu'à nos jours ; ainsi : Porphyre d'après EUSÈBE (*Hist. Eccl.* VI, 19, 7), A. et M. CROISET, *Histoire de la littérature grecque*, Paris 1899, t. V, p. 851 ; E. de FAYE, *Origène*, t. III, Paris 1928, p. 160.

IV

Un problème particulier : la préexistence

Au centre de la prédication chrétienne, il y a une personne, Jésus-Christ, et un fait, la résurrection. A partir de cet élément divin de la révélation, c'est un devoir de réfléchir. Il revenait au penseur chrétien, non seulement de présenter le message de salut à ses contemporains, mais aussi, plus profondément, d'en chercher la signification selon le mode de pensée qui leur était propre, assumant du même coup tout ce qu'il y avait de valable dans son milieu.

Cette entreprise a été tentée pour la première fois lorsque la révélation juive, avec Philon par exemple, puis la révélation chrétienne se sont trouvées en contact avec le monde grec.

Il a fallu à l'Église des siècles pour formuler sa christologie. La résurrection posait tout autant de problèmes : qu'est-ce que l'homme ? quels sont les rapports de son corps et de son âme ? celle-ci possède-t-elle l'immortalité par nature ou par un don exceptionnel de Dieu ? Et puisque, avec la résurrection, on annonce le jugement, comment concilier la responsabilité de l'homme avec la prescience et la toute-puissance de Dieu ?

Deux courants se partageaient la pensée grecque :

Une tendance matérialiste qui ne cherchait rien au delà de la vie présente et pour qui l'âme n'était rien d'autre que le principe de vie momentané d'un corps temporaire. Le déterminisme était dans la logique de leur système (Démocrite, Épicure). Origène les considérera comme athées et en interdira la lecture à ses disciples.

Une tendance spiritualiste remontant, avec Pythagore, à l'aurore de la philosophie et qu'illustrera, en particulier, Platon. Dans la vieillesse d'Origène, elle est fort bien représentée par Plotin. Pour Origène, comme pour Justin[1], ces philosophes ne sont pas sans une certaine connaissance de la vérité — et donc du Dieu de vérité —, et leur étude peut être une bonne préparation au christianisme.

Ils croient en l'existence d'un principe transcendant et divin, qu'il faille ou non l'appeler dieu, devant lequel l'homme est responsable de ses actes. Ils affirment la grandeur de l'âme humaine, destinée à l'immortalité.

Occupent une position mitoyenne : Aristote, d'après qui la partie supérieure de l'âme, l'esprit, préexiste au corps et lui survit sans être affectée par les vicissitudes de la vie corporelle[2] — cependant cette existence extracorporelle est impersonnelle[3] — ; les stoïciens, qui croient à l'immortalité — ou, plutôt, à l'éternité — d'une unique substance spirituelle, d'une âme unique, à laquelle désirent retourner pour s'y fondre tous les esprits individuels : la seule liberté qu'ait l'homme, c'est d'accepter le destin.

Si nous pouvons un peu nous imaginer le noble Athénien, pénétré de toute la culture de son temps, que fut Platon, et le professeur entouré que fut Plotin, la personnalité des mages, poètes et philosophes qui les précédèrent nous échappe totalement. Pourtant un Platon n'a pu apparaître que dans une civilisation parvenue à maturité, alors que d'autres avaient déjà préparé les voies : lui-même raconte la joie qu'il éprouva à lire dans Anaxagore : Τὰ πάντα διεκόσμησε νοῦς[4].

Mais quel est celui des Grecs qui a le premier compris que « l'homme passe infiniment l'homme », comme le dira notre Pascal ? Quelques-uns l'ont formulé d'une manière parfois maladroite, mais qui ne manque pas de grandeur.

Déjà Pythagore établit une égalité entre les termes d' « âme » et de « divinité » : l'air est plein d'âmes qu'on appelle δαίμονες et ἥρωες[5]. Mais c'est Empédocle, surtout,

1. Cf. C. *Celsum* III, 47 ; VII, 44 ; Justin, *I Apol.* V, 3-4 ; XLVI, 2-4.
2. *De gen. an.* II, 3, 736 b 5-6. 27-28 ; *De an.* I, 4, 408 b 19-30.
3. Zeller II, 2, p. 595.
4. C'est l'esprit qui ordonna toutes choses (*Phéd.* 97 b).
5. Diog. Laert. VIII, 32.

qui vit dans les âmes humaines des êtres divins mais coupables et, de ce fait, momentanément exilés du ciel, leur vraie patrie : c'est un oracle de la nécessité, un antique décret des dieux (θεοί)... que si l'un des δαίμονες... se rend coupable, il doit errer loin des bienheureux pendant trente mille ans, rejeté tour à tour par l'éther, la mer, la terre et le soleil. Et lui-même célèbre la dignité et le bonheur dont il se sait déchu[1].

Pour Platon également, le destin de toute âme est de vivre en compagnie des dieux, nourrie dans la contemplation de l'essence sans forme, sans couleur, impalpable[2]. Comme elle est immortelle, elle n'a pas de commencement[3]. Et Platon fait siennes les affirmations des anciens, assimilant le corps à un tombeau[4] ou à une prison[5]. Si, dans le *Phèdre*[6], l'âme est précipitée par sa faute dans le monde sensible, d'après le *Timée*[7], c'est une exigence de la loi qui régit l'univers. Mais, même alors, la suite de son destin est entre ses mains, puisque la manière dont elle aura vécu déterminera, le cas échéant, les réincarnations suivantes. Plus impressionnant est le mythe d'Er, où l'on voit la parque Lachésis montant solennellement sur une tribune pour ordonner aux âmes de choisir leur destin : αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος[8] : c'est ainsi que Platon prévenait les reproches qu'il arrive aux hommes d'adresser au destin.

La pensée de Platon demeura agissante malgré Aristote et Épicure : des siècles après lui, on verra un Cicéron[9]

1. Frg. 115 dans Diels, t. I, p. 357-358.
2. *Phèdre* 247 c.
3. *Ibid.* 245 c d.
4. *Gorgias* 493 a.
5. *Crat.* 400 b c.
6. *Phèdre* 248 c.
7. *Timée* 41-42.
8. Chacun est responsable de son choix, la divinité est hors de cause (trad. E. Chambry) : *Rép.* X 617 d e.
9. *Tusc.* I, 25, 60 et I, 27, 66 ; *De Leg.* I, VIII, 24 ; sans doute d'après Posidonius : cf. Pohlenz, t. I, p. 229 et J. Humbert, dans l'*Introduction* aux *Tusculanes*, p. x-xi.

affirmer l'origine divine de l'âme et un Plutarque[1] déclarer que la partie supérieure de l'âme, appelée par certains νοῦς, est, de fait, un δαίμων. A l'époque même d'Origène, Plotin reprend et développe les thèses du fondateur de l'Académie : la vraie destinée de l'âme est de demeurer unie à l'être divin[2] et de partager son gouvernement. Mais si « chacune veut être à elle-même », si « elle se fatigue d'être avec un autre », si « elle se retire en elle-même... elle s'isole, elle s'affaiblit, ... appuyée sur un seul objet séparé de l'ensemble elle s'éloigne de tout le reste... Voilà d'où vient ce qu'on appelle la perte des ailes[3] et l'emprisonnement dans le corps, pour l'âme qui a dévié de la voie innocente dans laquelle elle gouvernait les êtres supérieurs, guidée par l'âme universelle[4] ».

Chez les Grecs, donc, la croyance en l'immortalité et en la préexistence va de pair avec l'affirmation de sa responsabilité. Il n'en ira pas de même chez les Juifs. Lorsque Yahwé leur dit : « Voici que je mets devant toi la vie et le bien, la mort et le mal[5] », s'ils ont tout de suite compris qu'ils étaient responsables devant Dieu, ils ont d'abord rapporté à la vie terrestre seulement les promesses qui leur étaient faites. Du temps de Jésus, les sadducéens niaient la résurrection[6] qu'espéraient, cependant, depuis les Maccabées, un grand nombre de Juifs[7]. Cependant, à la différence de la majorité de leurs coreligionnaires, les Esséniens attendaient l'immortalité de l'âme seule[8]. Ils croyaient également à sa préexistence et à la souffrance qu'elle devait ressentir en subissant les liens de la chair et l'esclavage de la vie terrestre[9].

1. *Gen. Socr.* 22, 591 e, d'après la traduction de E. des Places.
2. *Enn.* IV, 8, 1.
3. Cf. Platon, *Phèdre* 248 c.
4. *Enn.* IV, 8, 4, trad. Bréhier.
5. *Deut.* 30, 15.
6. Cf. *Matth.* 22, 23-28.
7. II *Macc.* 7.
8. Pour la résurrection du corps : II *Macc.* 7, 11.
9. Flavius Josèphe, *Bellum Judaicum* II, 8, 11, 154.

Mais voici venir le Juif croyant qui établit un rapprochement entre ces deux mondes, Philon d'Alexandrie : il s'agissait pour lui de rendre compréhensible à des Grecs le message confié au peuple juif — ou, si l'on veut, de le repenser avec une mentalité grecque, de le présenter comme une sagesse supérieure mais non opposée à celle de la Grèce.

Et Philon de reprendre, en l'interprétant, tout ce qu'il trouvait de vrai dans la philosophie : « Les êtres que les autres philosophes appellent des δαίμονες, Moïse les appelle généralement des anges ; ce sont des âmes volant dans l'air[1]. » « Et, de fait, loin d'être seul vide parmi les éléments, l'air, comme une cité riche en hommes contient, au lieu de citoyens, des âmes incorruptibles et immortelles aussi nombreuses que les étoiles[2]. » « Certaines, dit-on, s'introduisent en des corps mortels et, après un nombre défini de révolutions, les abandonnent[3]. », qu'elles aient éprouvé l'attraction de la terre et de la matière[4], le dégoût des biens du ciel[5] ou, simplement, « l'envie de voir et de connaître[6] ». « Parmi ces dernières, les unes, ayant pris goût à la vie humaine avec son train-train et ses habitudes, se dépêchent de revenir sur leurs pas, tandis que les autres, ayant pénétré sa complète inanité, appellent le corps une prison, un tombeau, s'en échappent comme d'un cachot ou d'un sépulcre et, sur des ailes légères, s'élèvent jusqu'à l'éther où elles s'adonnent à jamais aux choses célestes[7]. » « C'est pourquoi, tous ceux que Moïse appelle sages sont décrits comme des étrangers résidant... (ils) estiment que

1. *De gigantibus* 6, trad. Mosès.
2. *De somniis* I, 137, trad. Savinel ; cf. Pythagore, ci-dessus p. 21.
3. *De Plantatione* 14, trad. Pouilloux.
4. *De somniis* I, 138.
5. *Quis rerum divinarum heres* 240.
6. *De confusione linguarum* 77, trad. Kahn.
7. *De somniis* I, 139, trad. Savinel ; cf. Platon, ci-dessus p. 22.

leur patrie c'est l'espace céleste[1]. » « Donc, parmi les âmes, les unes sont descendues dans des corps, les autres ont jugé bon de ne jamais s'unir à aucune partie de la terre[2]. » Cependant, on rencontre ici une certaine hésitation : âme, ange et démon étant d'une part considérés comme des mots différents qui ne désignent qu'un seul objet[3] et Philon affirmant d'autre part que les âmes qui n'ont jamais été enfermées dans un corps ont obtenu dès l'origine une destinée plus pure et plus heureuse[4], une constitution plus divine[5].

En face d'une abondante littérature païenne et de la grande œuvre du docteur juif, la pensée chrétienne se cherchait encore : aucun des premiers Pères — du moins dans ceux de leurs écrits qui nous sont parvenus — ne traite la question de l'origine de l'âme d'une manière aussi approfondie que Philon ou Origène : nous n'avons trouvé que des bribes ne nous permettant aucune vue d'ensemble :

— Justin part du principe platonicien qui veut que tout ce qui est venu à l'existence soit corruptible[6], pour affirmer que l'âme, ayant été créée, ne possède pas l'immortalité par nature : Dieu la donne à qui il veut[7] : ceux qui observent ses commandements, il les juge dignes d'être appelés ses fils et leur donne l'immortalité, ceux qui pèchent comme Adam, meurent comme lui[8].

1. *De confusione linguarum* 77-78, trad. Kahn ; cf. Empédocle, ci-dessus p. 21 et 22.
2. *De gigantibus* 12, trad. Mosès.
3. *Ibid.* 16.
4. *De confusione linguarum* 177.
5. *De plantatione* 14.
6. *Timée* 41 b.
7. *Dial.* VI, 1-2. « Pourquoi, demande A. Puech (*Les apologistes grecs*, p. 116), Justin combat-il avec tant d'énergie... l'hypothèse d'une immortalité naturelle de l'âme, sinon parce que immortalité implique selon lui éternité ? »
8. *Dial.* 124, 4.

— Tatien a repris l'image platonicienne de l'âme précipitée du haut du ciel, après avoir perdu ses ailes[1], mais ce n'est que pour désigner la perte du *pneuma* surnaturel qui la rendait immortelle[2].

— Théophile d'Antioche pense que l'homme n'est de soi ni mortel, ni immortel, mais capable de l'un et de l'autre ; celui qui aura observé les commandements de Dieu recevra l'immortalité[3].

— Irénée combat la métempsychose[4] et affirme que l'âme n'a pas existé avant le corps ni le corps avant l'âme : *verum unius temporis hi ambo*[5]. Il insiste sur l'unité du composé humain, corps, âme, esprit : ceux que l'Apôtre appelle spirituels le sont par participation à l'Esprit, mais non par élimination de la chair[6]. Les hommes spirituels ne sont pas des esprits incorporels ; mais c'est l'être unique fait d'âme et de chair qui, en recevant l'Esprit de Dieu, constitue l'homme spirituel[7].

— Clément d'Alexandrie parle, à plusieurs reprises, de la patrie céleste, des hauteurs sublimes d'où l'homme est tombé[8] : on peut l'interpréter par la préexistence, mais, tout autant, du fait que l'âme, créée par Dieu, a péché. Deux autres textes posent plus de problèmes : l'âme, instruite par l'ange qui lui est supérieur, revêt la nature de cet ange, pour être instruite par un ange supérieur[9] ;

1. *Ad Graecos* 20.
2. *Ibid.* 7, 34. Cf. G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma*, p. 419-420.
3. *Ad Autolycum* 2, 27-28.
4. *Adv. haer.* II, 50-55, t. I, p. 376-381.
5. Frg. syr. 26, Harvey t. II, p. 455. D'après G. Bürke, p. 1, il affirmerait une certaine préexistence. Malheureusement l'auteur ne donne pas de références.
6. *Adv. haer.* V, 6, 1, t. II, p. 334.
7. *Ibid.* V, 8, 1, t. II, p. 340.
8. *Protr.* I, 2, 3 ; II, 27, 1 ; *Quis dives salvetur* 3, 6.
9. *Eclog.* 57. Cf. J. Daniélou, *Les anges et leur mission*, Chevetogne 1952, p. 123.

ou, encore : l'âme s'introduit ou est introduite dans le corps[1] — mais, ici, Clément ne dit rien de plus : ni si l'âme a été créée auparavant, ni si elle l'est à ce moment-là. Cependant cette dernière hypothèse semble confirmée par un autre passage : « Dieu nous a créés alors que nous n'étions pas auparavant » — jusque-là Origène serait d'accord, car l'âme préexistante a été créée par Dieu — ; mais il continue : « car il faudrait savoir où nous étions auparavant, si nous étions auparavant, et comment et pourquoi nous sommes venus ici[2] ». Cette question que Clément refuse de poser, Origène la trouvera impliquée par l'évangile même de Jean, dans le verset : « Il y eut un homme envoyé de Dieu[3]. »

— Tertullien, lui, rejette nettement toute préexistence[4] ; il affirme que l'âme a été créée en même temps que le corps et par un même acte[5].

— Les gnostiques, nous l'avons vu[6], distinguaient plusieurs espèces d'hommes, sauvés ou perdus par nature, qui devaient l'existence à des dieux différents et obéissaient, les uns comme les autres, aux nécessités de la substance — esprit, âme ou matière — dont ils avaient été tirés.

Origène se voyait donc obligé de répondre à leurs questions, en maintenant l'existence d'un Créateur unique, à la fois juste et bon, et la liberté de l'homme, responsable de ses actes devant Dieu. Il ne faut pas s'étonner si, au livre VI[7], Origène énumère les questions qui se posent au sujet de la nature et de l'origine de l'âme et qu'il faudrait approfondir à partir des indications sporadiques de

1. *Strom.* VI, 16, 135, 1.
2. *Eclog.* 17.
3. *Jn* 1, 6 ; *In Jo.* II, 175-179.
4. *De anima* 24, 29-35 ; 25, 26.
5. *Ibid.* 27.
6. Ci-dessus p. 16.
7. § 85-87.

l'Écriture et si, plus tard, il se demande encore dans le *Commentaire sur le Cantique*[1] si l'âme humaine est seule de son espèce, si elle est semblable aux anges par nature ou par grâce, etc. Il lui fallait en effet démontrer qu'il n'y a aucune injustice de la part de Dieu si certaines âmes ont le privilège d'être placées dans le soleil ou dans les étoiles[2] ou de demeurer dans l'état angélique, alors que d'autres tombent sur la terre, et si, parmi celles-ci, les unes ont la chance de naître chez les Hébreux ou chez les Grecs, tandis que d'autres échouent dans des peuplades cannibales, voire parricides : admettre que cette diversité est due au hasard, ce serait nier création et providence[3].

Il n'y a donc qu'une seule espèce raisonnable, habitant le ciel et la terre. Mais qu'est-ce qu'une créature raisonnable, sinon un être capable de distinguer le bien et le mal, de choisir l'un et de repousser l'autre[4] ? Origène a fortement ressenti que seule la liberté de la créature raisonnable était digne de Dieu : Dieu n'est pas un tyran, mais un roi qui, pour régner, n'emploie pas la violence mais la persuasion... Il se refuse à imposer le bien par la contrainte[5]. S'il en était autrement, quelle dignité resterait-il à l'homme ? Préférerais-tu jouir du bonheur éternel en dormant et sans rien faire[6] ? Mais, si Dieu respecte le libre choix de l'homme, il ne cesse cependant de le solliciter, de le soutenir ; il lui donne son efficacité[7].

Dieu a donc créé à l'origine toutes les âmes pareilles, également douées de liberté. Mais, tandis que les unes, choisissant l'imitation de Dieu, progressaient, les autres

1. II dans *GCS* VIII, 147-148. D'autres questions sont encore posées dans le *Contre Celse* (IV, 30).
2. Pour l'animation des astres, voir I, 98 et la note.
3. *De Princ.* II, 9, 5.
4. *Ibid.* III, 1, 3.
5. *In Jer. hom.* XX, 2.
6. *In Ez. hom.* I, 3.
7. Cf. ci-dessus p. 10 à 13 ; ci-dessous *note compl.* 10, p. 402.

tombaient dans la négligence, et c'est selon le mérite de chacune que Dieu les répartit dans les diverses demeures et fit d'elles des vases d'or, d'argent, de bois ou d'argile[1]. En effet, les termes d'ange et d'homme désignent le même objet[2] ; trônes, principautés, vertus, dominations, ne sont pas des espèces de vivants, mais des fonctions[3] ; l'ange, par exemple, a pour fonction d'ἀγγέλλειν[4]. Et celui qui fut appelé, par la suite, « le dragon » s'est détourné le premier de la vie parfaite, alors qu'il vivait dans la béatitude avec les saints[5], c'est-à-dire avec toutes les âmes créées comme lui à l'image de Dieu.

Selon leur malice, certaines âmes déchues devinrent démoniaques, d'autres humaines. Et Origène de figurer l'opposition qu'il voit entre l'âme et le corps, en imaginant le travail pénible que ce fut pour les anges d'unir deux objets de nature opposée[6]. Cependant, l'âme qui vit sur la terre peut, en progressant, redevenir semblable aux anges[7] : et c'est ainsi que les anges deviennent des hommes et les hommes des anges[8].

Mais des âmes saintes ont aussi pu descendre sur terre par amour envers Dieu et envers les hommes qu'il a tant aimés ; ainsi, Jean-Baptiste[9], ainsi peut-être ceux qui sont appelés les « frères de Jésus[10] ». L'âme même que le Fils de Dieu a assumée s'était, dans une préexistence toute spirituelle, attachée pleinement à Dieu et à sa Parole, avant d'être envoyée par lui sur la terre[11].

1. *De Princ.* II, 9, 6.
2. II, 144.
3. *Ibid.* 146.
4. *C. Celsum* V, 4.
5. I, 96-97 et la note.
6. XIII, 327.
7. II, 140.
8. X, 187 ; *In Matth.* XV, 27, *GCS* X, 429-430.
9. II, 186.
10. X, 40.
11. XX, 162.

Ajoutons que, si Origène considère généralement la préexistence comme probable, il repousse nettement métempsychose et réincarnation[1].

Au cours de notre traduction, nous aurons maintes occasions de revenir sur cette question. Dans ces premiers livres, nous rencontrerons la préexistence des saints[2], celle de l'âme du Christ[3], celle de Jean-Baptiste[4], l'identité de l'homme et de l'ange[5], le choix de Jacob « dès le sein de sa mère » expliqué par ses mérites antérieurs[6]. A ce propos, nous relèverons que si, dans son souci d'affirmer la liberté de l'homme, Origène prête parfois le flanc à des accusations de pélagianisme, d'autres déclarations vont en un tout autre sens[7].

Plus tard, lorsque l'Église aura eu le loisir d'approfondir la doctrine de l'âme, il sera facile de s'indigner de ses erreurs. Mais, à l'époque d'Origène, le péril gnostique était grand, les chrétiens peu nombreux et la masse des païens n'était-elle pas fataliste ? En l'absence d'une tradition ecclésiale, Origène a cru pouvoir démontrer des points fondamentaux de la doctrine chrétienne, la justice de Dieu, la liberté et la responsabilité de l'homme, en s'appuyant sur ce qu'il trouvait de meilleur dans le monde où il vivait.

Voyons maintenant plus en détails l'analyse des livres I à V que nous publions ici. Nous espérons revenir plus longuement, dans notre *Introduction*, sur la réponse qu'Origène donne à la gnose et sur sa méthode d'exégèse.

1. *C. Celsum* III, 75 ; *In Luc. hom.* IV, *GCS* IX, p. 27.
2. I, 97.
3. I, 236.
4. II, 186-187.192.
5. II, 144-148.
6. II, 188-191.
7. Cf. ci-dessous, *note compl.* 10, p. 402.

V

Analyse

Les quinze premiers chapitres du livre I sont consacrés à une introduction, dont le début déconcerte tout d'abord le lecteur moderne, qui n'en voit pas le rapport avec l'évangile de Jean : Origène rappelle les différentes catégories du peuple d'Israël, dont les prêtres étaient les prémices ; puis, il passe à la masse des chrétiens, qui n'offre à Dieu que peu d'actions, et à ceux qui en sont les prémices, parce que consacrés au seul culte de Dieu : leur activité ne peut être que l'étude des prémices de l'Écriture, l'Évangile.

L'auteur étudie alors la valeur respective des livres du Nouveau Testament, pour affirmer que les écrits des apôtres (épîtres, actes) sont, à leur manière, un évangile ; cependant les quatre évangiles gardent une place privilégiée et, parmi eux, celui de Jean, qu'on ne peut comprendre qu'à condition d'être devenu, comme Jean, un autre Jésus. Car le mot « évangile » signifie une annonce de choses bonnes ; c'est pourquoi, par l'Évangile proprement dit, tout l'Ancien Testament est devenu un évangile : et la différence qu'il y a entre Ancien et Nouveau Testament se retrouve entre évangile corporel et évangile spirituel, évangile historique et évangile éternel.

Cependant les bonnes choses, dont il s'agit dans les évangiles, ne sont autres que Jésus et ce n'est pas par les ressources de l'habileté humaine, mais par une puissance venue d'en-haut, que les apôtres l'ont prêché, après que lui-même se fut annoncé à eux. Et, puisque toutes les actions des hommes le concernent, qu'il est glorifié par les unes, raillé par les autres, elles sont toutes inscrites dans l'Évangile céleste.

Les anges sont associés à l'annonce de l'Évangile : ce sont

eux qui l'ont fait connaître aux bergers et, à la fin des temps, ils le proclameront à toute la terre.

Si, pour Marc, le début de l'Évangile de Jésus-Christ est représenté par Jean-Baptiste, figure de tout l'Ancien Testament, n'est-ce pas la preuve de l'unité des Écritures ?

Avant de passer à l'explication du texte, Origène invite à prier pour obtenir la révélation du sens mystique.

***

La fin du premier livre est tout entière occupée par l'explication des cinq premiers mots de Jean : « Au commencement — ou mieux — Dans le principe était le Verbe », Origène passant d'abord en revue (ch. XVI à XX) tous les sens du mot *archè* (début d'une route ou d'un devenir, matière préexistante, modèle, éléments d'une science), pour conclure qu'il s'agit de la Sagesse de Dieu, qui dit chez Salomon : « Le Seigneur m'a établie comme le principe de ses voies en vue de ses œuvres[1]. » La Sagesse est donc le plus ancien des attributs du Fils de Dieu, qui sont cités ici une première fois, avant d'être étudiés en détail dans les chapitres suivants.

Car Origène ne comprend pas que les interprètes aient coutume de passer sous silence la plupart des noms du Sauveur, pour ne s'arrêter qu'à celui de *Logos*, comme s'ils en comprenaient le sens, alors qu'il est plus difficile à saisir. Il commence donc par énumérer ces noms (ch. XXI à XXXVI) : ceux que Notre Seigneur se donne lui-même dans les évangiles, dans l'Apocalypse, chez les prophètes, ceux qui lui sont attribués dans le Nouveau Testament (par Jean-Baptiste, Jean, Paul) et dans l'Ancien. Puis il les étudie l'un après l'autre dans le même ordre.

Vient enfin l'explication du mot *Logos* (ch. XXXVI à XXXIX) : si le Fils de Dieu est appelé ainsi, c'est que sa

1. *Prov.* 8, 22.

présence rend raisonnable et responsable (*logos* = raison) et qu'il révèle les secrets de son Père (*logos* = parole). Origène s'en prend alors à ceux qui utilisent le verset du psaume : « Mon cœur a exhalé un bon *logos*[1] », pour faire du Fils l'exhalaison sensible d'un cœur matériel. Il explique comment interpréter cette parole, s'il faut l'attribuer au Père, mais demande ensuite s'il ne faut pas plutôt la mettre dans la bouche du prophète.

***

Dès le second livre, la méthode change et la suite du Commentaire avance relativement plus vite : le livre II étudie les sept premiers versets du prologue.

Et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu (ch. I à III).

Le contraste entre la présence éternelle du Verbe auprès de Dieu, marquée par le verbe « être », et sa présence temporaire auprès des hommes, marquée par le verbe « devenir », est tout d'abord souligné : alors que le Verbe donne aux hommes, il reçoit de Dieu. Origène relève ensuite la différence entre « le dieu » — nous dirions « Dieu » — et « un dieu », « le dieu » désignant le Père, tandis que l'expression « un dieu » peut s'appliquer à tout ce qui participe du Père par le Fils. Il y aura de même plusieurs catégories de verbes, qui iront en se dégradant à partir du tout premier Verbe, le Fils de Dieu. Et ceci nous paraîtra particulièrement difficile à transposer dans notre manière de penser, car, si le mot *Verbe* désigne une personne divine, il signifie également la raison — raison surnaturelle, car les Anciens n'imaginent même pas la possibilité d'une raison qui ne soit orientée vers Dieu —, la parole, la doctrine, etc. Enfin, les hommes seront classés d'après les dieux ou les verbes auxquels ils

1. *Ps.* 44 (45), 2.

adhèrent : les premiers adorent le Père et participent du Verbe Dieu, les seconds ne connaissent le Christ que selon la chair, les troisièmes rendent un culte aux astres ou se sont attachés à des doctrines (= verbes) philosophiques de valeur, les quatrièmes servent les idoles ou ajoutent foi à des principes (= verbes) totalement corrompus, niant la Providence et admettant une fin différente du bien.

***

Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu (ch. III à IX).

Il n'y a donc qu'un seul Verbe au sens propre, comme il n'y a qu'une vérité. Et, puisque ce même Verbe paraît dans l'Apocalypse, Origène va nous expliquer en détail la vision qu'en eut le disciple bien-aimé : parce que les réalités célestes sont à découvert pour les hommes supérieurs, dont la cité est dans les cieux, c'est dans le ciel entr'ouvert que Jean voit le cheval blanc, c'est-à-dire la voix porteuse du Verbe (= la parole) de vérité — par opposition avec l'ombre du Verbe qui seule est atteinte sur terre par la plupart des croyants. Ce Verbe a reçu de Dieu le pouvoir de rétribuer et de juger selon l'équité en soi et la justice en soi, de combattre le mensonge et tous les ennemis de la raison (= du verbe). La flamme de ses yeux éclaire les âmes et brûle les pensées mauvaises. La multitude de ses victoires lui a procuré beaucoup de diadèmes. Son manteau reste taché de sang, car, même dans la contemplation la plus sublime, nous n'oublierons pas que c'est par sa venue dans notre chair que nous y avons été introduits. Enfin, les armées du ciel l'accompagnent.

***

Toutes choses furent par son intermédiaire (ch. X à XII).

Le Verbe est donc cause instrumentale. Mais convient-il d'assimiler le Saint-Esprit à « toutes choses » ? Après avoir

cité trois opinions possibles, Origène donne la sienne : le Saint-Esprit tire son origine du Père par le Christ, tout en étant d'un rang supérieur à tout le reste.

Trois textes semblent s'opposer à une telle interprétation : d'après Isaïe, le Christ a dit : « Le Seigneur et son Esprit m'ont envoyé[1] » ; au cours de sa vie terrestre le Sauveur a déclaré que les blasphèmes commis contre lui seraient pardonnés et non ceux qui le seraient contre l'Esprit-Saint[2] ; on trouve enfin dans l'Évangile des Hébreux, l'expression : « Le Saint-Esprit, ma mère ». A la première objection Origène répond que, si, par l'incarnation, le Sauveur s'est abaissé au-dessous des anges, à plus forte raison, au-dessous de l'Esprit. A la deuxième, que tout homme participe du Verbe, tandis que les saints sont seuls à avoir reçu les dons de l'Esprit : leur chute en est d'autant plus grave. A la troisième, enfin, que quiconque fait la volonté du Verbe est son frère, sa sœur et sa mère ; ce titre ne convient-il pas éminemment au Saint-Esprit ?

Si toutes choses furent par l'intermédiaire du Verbe, il faut cependant en exclure les attributs du Fils de Dieu, dont certains, comme la Sagesse, précèdent le Verbe.

***

A première vue, il semble bien inutile d'ajouter : *Sans lui rien ne fut* (ch. XIII à XV), mais à première vue seulement, car le mal est ce *rien* qui n'a pas été créé par Dieu. Origène expose d'abord la théorie classique identifiant le mal au non-être, il en prouve ensuite l'exactitude par des textes scripturaires ; enfin, il en fait l'application au diable et au meurtrier, qui ont reçu de Dieu leur qualité de créatures, mais non celle de diable ou de meurtrier.

A ce moment, Origène se heurte à une théorie d'Héra-

1. *Is.* 48, 16.
2. *Matth.* 12, 32.

cléon, d'après laquelle le Verbe n'aurait créé que le monde et ce qu'il renferme, c'est-à-dire ce qui, à son avis, serait radicalement corrompu, tandis que les réalités de l'éon[1] seraient plus anciennes que lui ; Héracléon intervertissait d'autre part les rôles du Créateur et du Verbe, faisant du Créateur l'instrument du Verbe. Origène relève brièvement l'arbitraire de ces théories et revient plus longuement au problème du mal. Le verbe (= la raison surnaturelle) est la partie de nous-mêmes qui nous apparente à Dieu, nous rend libres et responsables, par conséquent nous ne pouvons pécher sans lui. Mais ce n'est pas lui qu'il faut incriminer lorsque nous l'outrageons par un usage criminel. Et c'est ce verbe qui retentit dans notre conscience, qui nous jugera sans qu'aucune justification nous soit laissée.

***

Ce qui fut fait en lui était vie et la vie était la lumière des hommes (ch. XVI à XXIV).

De même que piété et liberté sont le privilège du sage, d'après les « Paradoxes[2] », de même la vie est-elle le privilège

1. C'est-à-dire : monde spirituel, voir ci-dessus p. 15 et 17.

2. Les paradoxes, épars dans toute la littérature du Portique, ont donné leur nom à un ouvrage du philosophe stoïcien HÉCATON (DIOG. LAERT. VII, 124). CICÉRON, qui leur a consacré un petit traité, *Paradoxa Stoïcorum ad M. Brutum*, les tourne en ridicule dans le *Pro Murena* (61-62) et les déclare, dans le *De Finibus* (IV, 52) sans efficacité sur la vie morale (cf. dans *Pauly* les articles *M. Tullius Cicero* de K. BUCHNER, 1939, t. VII A 1, et *Paradoxa* de J. SCHMIDT, 1949, t. XVIII, 3. Les Pères de l'Église s'attacheront à montrer que c'est au vrai chrétien que conviennent, en fait, les attributs que les stoïciens reconnaissent au sage (cf. M. POHLENZ, *op. cit.*, t. I, p. 157). — Le paradoxe, cité ici par Origène, nous est par ailleurs bien connu, par SÉNÈQUE (*Ep.* 59, 14 ; 72, 4.7), DION CHRYS. (*Or.* XIV (64), 17-18), DIOGÈNE LAËRCE (VII, 121) ; HORACE en fait une critique aimable (*Sat.* II, 7, 83-88) : « Qui est libre ? Le sage, maître de lui, que n'effraie ni pauvreté, ni mort, ni prison, capable qu'il est de résister aux désirs, de mépriser les honneurs et *in se ipso totus teres atque rotundus*, pour que rien ne puisse l'atteindre... » En remplaçant le terme de σοφός par ὁ μόνῳ θεῷ χρώμενος ἡγεμόνι, PHILON (*Quod omnis probus liber sit* 20 et 62) donne à notre paradoxe une valeur proprement religieuse : seul est sage celui qui ne suit que Dieu seul.

du saint, d'après l'Écriture, car Dieu est le Dieu des vivants. Cependant, nul vivant n'est juste devant Dieu, qui est seul à posséder vraiment la vie.

Mais puisque le Verbe est vie et que la vie est la même chose que la lumière des hommes, elle est aussi la vie des hommes.

Si vie et lumière sont associées, ténèbre et mort spirituelle le sont également. Comme le mal, elles ne sont pas dues à la nature, mais au libre choix des créatures : l'homme charnel peut devenir spirituel et le spirituel — Héracléon n'y a pas pris garde — est plus qu'un homme, car il se reconnaît à l'Esprit, plus divin que l'âme et le corps, qui sont les éléments constitutifs de l'homme.

Mais rien n'empêche la vie, lumière des hommes, d'être en même temps celle d'autres créatures. A ce propos, Origène expose la théorie selon laquelle est homme tout ce qui a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu : les termes d'anges, de trônes, de principautés ne désignent pas des espèces de vivants mais des fonctions. Puis il anticipe sur le verset suivant, en montrant la supériorité de la lumière en qui ne se trouve aucune ténèbre, le Père, sur celle que les ténèbres poursuivent. Enfin, il souligne que la vie doit précéder la lumière, car seuls les vivants peuvent être illuminés.

Cependant les gnostiques, qui ont imaginé qu'Intelligence et Vérité ont « émis » Verbe et Vie, doivent se reconnaître confondus par ce verset, car comment la vie aurait-elle été produite dans son σύζυγος, le Verbe ? Mais les hérétiques mettront, à leur tour, l'homme d'Église dans l'embarras, s'il n'est pas convaincu qu'il s'agit ici de la vie véritable, c'est-à-dire de la vie spirituelle.

***

La lumière brille dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas saisie (ch. XXV à XXVIII).

Il existe plusieurs lumières, celle des commandements, celle de la connaissance, et plusieurs ténèbres, autant que de mauvaises actions et d'opinions fausses. Le Sauveur a pris sur lui nos ténèbres, comme il a pris notre mort. C'est pourquoi le Père est seul à n'avoir en lui aucune ténèbre comme à posséder l'immortalité. Cependant les ténèbres qui se sont dressées contre le Sauveur et contre les fils de lumière ne peuvent jamais saisir la lumière, dont l'approche les dissipe. Par ailleurs, l'Écriture connaît de bonnes ténèbres, celles dont Dieu a fait sa retraite, le mystère dont il s'enveloppe. Celles-ci se hâtent vers la lumière, la saisissent et deviennent lumière.

***

Il y eut un homme envoyé de Dieu, son nom était Jean (ch. XXIX à XXXIII).

Origène voit dans ce verset la preuve de la préexistence de l'âme de Jean, car tout envoi implique un changement de lieu et la perfection même du Baptiste semble appuyer cette thèse. Bien qu'on puisse dire de tout homme qu'il est envoyé de Dieu au sens large, l'Écriture réserve cette expression aux saints.

Si c'est déjà comme une théorie possible — probable même, à son avis, mais loin d'être assurée — qu'Origène nous a présenté la préexistence, ce qui suit ne sera plus que conjecture : puisque le Sauveur s'est incarné par amour envers les hommes, n'aurait-il pu trouver parmi les anges des imitateurs, heureux de servir sa bonté envers les hommes dans un corps semblable au sien ? Une confirmation de cette hypothèse se trouve dans un apocryphe juif, la *Prière de Joseph*, qui permet d'expliquer le choix de Jacob et le rejet d'Ésaü par les œuvres accomplies avant cette vie.

Le précurseur du Christ est la voix qui révèle la Parole de Dieu, il est la grâce (sens de *Jean*), née de la mémoire qui se souvient de Dieu (sens de *Zacharie*) selon le serment de notre Dieu à nos pères (sens d'*Élisabeth*).

***

Celui-ci vint comme témoin, pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui (ch. XXXIV à XXXVII).

Pour mieux éclairer le témoignage de Jean, Origène commence par celui des prophètes et des martyrs.

Il ne manque pas d'hérétiques pour rejeter le témoignage des prophètes. Il faut leur répondre que les miracles qui pouvaient convaincre les contemporains du Christ ont, avec le temps, perdu une grande partie de leur puissance de persuasion et que la réalisation des prophéties est devenue un motif de crédibilité plus puissant. D'ailleurs, tout l'honneur des prophètes n'est-il pas justement d'avoir connu le Christ et de l'avoir annoncé ?

Bien que quiconque confesse la vérité mérite le titre de témoin, cependant, depuis que certains frères ont versé leur sang pour cette confession, on ne nomme témoins (= martyrs) dans toute la force du terme que ceux qui ont été appelés à donner leur vie pour leur témoignage.

Suit l'énumération des six témoignages rendus par Jean au Sauveur : ils seront étudiés plus loin et nous les retrouverons au livre VI. Leur résultat, c'est que les disciples de Jean cherchent Jésus, le trouvent et demeurent auprès de lui.

C'est en témoin de la lumière que Jean est venu, car le peuple assis dans les ténèbres a vu une grande lumière.

Il ne pouvait alors rendre témoignage à la Vie, encore cachée avec le Christ en Dieu, ni au Verbe Dieu, puisque, sur terre, le Verbe s'est fait chair. Cependant, il est possible qu'avant le second avènement du Sauveur, Jean vienne proclamer le Verbe, la Sagesse, chacun des attributs du Fils de Dieu.

***

Le commentaire des versets 6 à 18 s'est perdu avec les livres III, IV et V, dont les courts fragments, conservés par la *Philocalie* et l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe, sont des digressions qui ne commentent pas l'évangile selon Jean.

Au livre IV, Origène parle de la banalité, voire de l'incorrection du style des Écritures, au travers duquel éclate d'autant plus la souveraine puissance de Dieu.

Le fragment du livre V commente un verset de l'Ecclésiaste qui proscrit la multiplicité des livres et des paroles. Il semble bien que les apôtres aient suivi son conseil, puisque leurs écrits sont extrêmement brefs. Mais, si ce texte interdisait tout développement et, par conséquent, tout enseignement, Salomon et Paul auraient enfreint la défense. Voici donc comment il convient de l'interpréter : la Parole de Dieu, dans toute sa plénitude, n'est jamais qu'une seule parole et toutes les Écritures ne forment qu'un seul livre, car la vérité est une, le mensonge multiple : c'est pourquoi, à l'unicité du livre de vie s'oppose la multitude de ceux du jugement.

Ce qu'il faut éviter, ce n'est pas de beaucoup écrire, mais de s'écarter de la vérité. Et, puisque par la multitude de leurs traités les hérétiques risquent de se rendre maîtres des âmes, il est urgent de leur opposer l'unique vérité.

***

Deux autres fragments nous ont été conservés — mais dans la version latine de Rufin seulement — grâce à l'*Apologie d'Origène* due au martyr Pamphile. Ils traitent, l'un du Fils de Dieu par nature et des fils par adoption, l'autre, de la génération du Fils unique.

VI

La présente édition

Comme Brooke[1] et Preuschen[2] ont établi, d'une manière apparemment définitive, que tous les manuscrits actuellement connus dépendent du *Monacensis* 191, dont ils ont fait la collation avec le plus grand soin, il nous a semblé pouvoir nous en tenir au texte de l'édition de Preuschen, quitte à y apporter quelques corrections que nous signalons en note. Nous avons, en particulier, supprimé du texte grec les mots ou membres de phrase que Preuschen avait mis entre crochets comme superflus.

Il nous a semblé préférable de joindre à ce volume deux fragments que cite l'*Apologie* de Pamphile et que Preuschen a relégués tout à la fin de son livre, après les fragments des chaînes.

Les chapitres et paragraphes sont ceux de l'édition de Preuschen, dont les pages sont indiquées en marge avec la mention « Pr. ». Les chiffres entre parenthèses dans le texte grec sont ceux des chapitres de Delarue et de Migne (*PG* 14) ; les colonnes de ce dernier sont également indiquées avec les lettres A B C D.

Dans notre traduction, nous nous sommes efforcé de respecter le style d'Origène, quitte à présenter, nous aussi, des longueurs, des répétitions, voire des lourdeurs : « Mieux

1. *The Commentary of Origen on St John's Gospel*, texte revu avec une introduction et des notes par A. E. Brooke, Cambridge 1896.

2. *Der Johanneskommentar*, édité par Erwin Preuschen, Leipzig 1903, t. IV des *Œuvres d'Origène*, *GCS* n° 10.

vaut, disait-il, offenser les grammairiens que de laisser quelque inquiétude *(scrupulum)* aux lecteurs[1]. »

Cependant, certains termes grecs n'ont pas d'équivalent français, pouvant être traduits de cent manières différentes (on le verra pour le mot *logos*) : il arrive qu'alors Origène joue volontairement de plusieurs sens à la fois. D'ailleurs, il nous en avertit lui-même[2], le même terme ne doit pas toujours être pris dans le même sens.

Nous avons tenté, dans les notes, de signaler les doutes qui peuvent subsister, d'expliquer les passages obscurs, comme aussi de situer, dans l'ensemble de son œuvre et vis-à-vis de la pensée antique, païenne et chrétienne, certaines affirmations d'Origène qui nous ont frappé à un titre ou à un autre.

Notre tâche a été grandement encouragée par le Révérend Père H. de Lubac et facilitée par l'aide que nous ont apportée les Révérends Pères L. Doutreleau, H. Crouzel et C. Mondésert, qui ont inlassablement répondu à nos questions ; ce dernier a bien voulu revoir avec nous toute la traduction et résoudre les hésitations que nous pouvions avoir au sujet du texte.

Ce travail a été présenté, le 28 janvier 1966, comme thèse de doctorat de 3e cycle à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Lyon. Nous remercions les membres de notre jury et, en particulier, Mme Marguerite Harl et M. Jean Pouilloux de toutes les précieuses suggestions qu'ils nous ont faites pour améliorer notre texte.

Enfin, adoptant la conclusion des tomes XX et XXVIII, nous dirons, pour terminer : ce premier volume ayant atteint une ampleur suffisante, nous l'interrompons ici, pour, avec la grâce de Dieu (θεοῦ ἀποκαλύπτοντος), nous mettre à examiner la suite de l'ouvrage.

1. *In Cant.* IV, *GCS* VIII, p. 180.
2. II, 171.

Abréviations

CCL = Corpus Christianorum, série latine, Turnhout-Paris.
CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum, Vienne.
DEB = Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Paris-Turnhout 1960.
DTC = Dictionnaire de Théologie catholique, Paris.
GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Berlin-Leipzig.
JTS = Journal of Theological Studies, Oxford.
Kittel = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart.
Pauly = Pauly-Wissowa-Kroll, Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart.
PG = Migne, Patrologie grecque.
PL = Migne, Patrologie latine.
RSR = Recherches de Science religieuse, Paris.
SC = Sources chrétiennes, Paris.
SDB = Supplément Dictionnaire de la Bible, Paris.
SVF = Von Arnim, Stoicorum Veterum fragmenta, Stuttgart.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.

BIBLIOGRAPHIE

Bible

L'Ancien Testament est cité d'après la Septante avec, le cas échéant, la numérotation différente de l'hébreu entre parenthèses.

Les citations conformes à la Septante mais sans équivalent dans l'hébreu ont également été signalées.

Origène

L'*In Joannem* a été cité sans indication d'ouvrage toutes les fois où il n'y avait pas risque d'ambiguïté.

Comme nous l'avons vu plus haut (p. 40) le principal manuscrit est le

— *Monacensis* 191 : M ;

Nous citons également dans les notes critiques un manuscrit qui semble dû à la plume d'un savant qui aurait intelligemment corrigé les erreurs de M, le

— *Venetus Marcianus* 43 : V.

Les éditions dont nous parlerons sont :

— Petrus Daniel Huet, l'évêque d'Avranche, qui a publié à Rouen en 1668 Ὠριγένους τῶν εἰς τὰς θείας γραφὰς ἐξηγητικῶν ἅπαντα τὰ Ἑλληνιστὶ εὑρισκόμενα.

— Les mauristes, Carolus et Carolus Vincentius de la RUE (ou DELARUE) : *Origenis Opera omnia quae graece vel latine tantum circumferuntur*, 4 vol., Paris 1759.

— LOMMATZSCH, qui a réédité à Berlin en 1831 le texte des mauristes, également repris par MIGNE, Paris 1862.

— A. E. BROOKE, *The Commentary of Origen on St John's Gospel*, Cambridge 1896.

— E. PREUSCHEN, *Der Johanneskommentar*, Leipzig 1903.

— Enfin, pour les extraits conservés par la *Philocalie*, J. A. ROBINSON, *The Philocalia of Origen*, Cambridge 1893.

Nous rencontrerons également les corrections et conjectures de P. Wendland et de U. von Wilamowitz-Moellendorf, qui ont prêté leur concours à Preuschen.

Les *autres œuvres* d'Origène seront citées sans nom d'auteur. Pour alléger les notes, nous nous bornerons à indiquer les livres, chapitres et paragraphes, n'indiquant les pages des *GCS* que lorsqu'il n'existe pas de subdivisions assez courtes pour être commodes : ce sera le cas des *Commentaires sur Matthieu* et *sur le Cantique*.

Nous citons d'après les *GCS* :

1. *Ad martyrium ; Contra Celsum* I à IV ; éd. par P. Koetschau, 1899.
2. *Contra Celsum* V à VIII ; *De Oratione ;* éd. par P. Koetschau, 1899.
3. *In Jeremiam homiliae ; In Lamentationes ; In Samuelem ; In Reges ;* éd. par E. Klostermann, 1901.
4. *In Joannem ;* éd. par Erwin Preuschen, 1903.
5. *De Principiis ;* éd. par P. Koetschau, 1913, d'après Rufin.
6. *Homiliae in Genesim, in Exodum, in Leviticum ;* éd. par W. A. Baehrens, 1920, d'après Rufin.
7. *Homiliae in Numeros, in Jesu Naue, in Judices ;* éd. par W. A. Baehrens, 1921, d'après Rufin.

8. *Homiliae in Samuelem, in Canticum, in Prophetas ; in Canticum Com. ;* éd. par W. A. Baehrens, 1925, d'après Rufin et Jérôme.
9. *In Lucam homiliae et fragmenta* (grec et traduction de Jérôme) ; éd. par M. Rauer, 1959.
10. *In Matthaeum ;* éd. par E. Klostermann et E. Benz, 1935-1937.
11. *In Matthaeum series ;* éd. par E. Klostermann et E. Benz, 1933.
12. *In Matthaeum Fragmenta et Indices ;* éd. par E. Klostermann et E. Benz, 1941-1955.

Nous citons d'après *PG* :

13. *Selecta in Genesim, Selecta in Psalmos.*
14. *In Romanos.*
16. *Hexaples.*
17. *Apologie* de Pamphile.

Nous citons d'après *JTS* :

III. *The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians ;* éd. par J. A. F. Gregg, 1902.

IX-X. *Origen on I Corinthians ;* éd. par C. Jenkins, 1907-1909.

XIII-XIV. *The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans*, éd. par A. Ramsbotham, 1912-1913.

Divers :

CADIOU (R.), *Commentaires inédits des Psaumes*, étude sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit *Vindobonensis* 8, Paris 1936.

DIOBOUNIOTIS (K.) et HARNACK (A.), *Der Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis*, dans *TU* 38, 3, Leipzig 1911.

LOMMATZSCH (C. H. E.) réédition de Delarue (*Origenis opera omnia...*), t. VI et VII, *In Epistolam ad Romanos*, Berlin 1836.

SCHERER (J.) *Le Commentaire d'Origène sur Rom.* III, 5 - V, 7, Le Caire 1947.

SCHERER (J.), *Entretien avec Héraclide*, texte et traduction, *SC* 67, Paris 1960.

STAAB (K.), *Neue Fragmente aus dem Kommentar des Origenes zum Römerbrief*, dans *Biblische Zeitschrift* XVIII, Freiburg i. B. 1927-1928.

Traductions utilisées :

GÖGLER (R.), *Origenes, das Evangelium nach Johannes* (traduction partielle), Zurich-Cologne 1959.

LUBAC (H. de) et DOUTRELEAU (L.), *Homélies sur la Genèse*, *SC* 7, Paris 1943.

LUBAC (H. de) et FORTIER (J.), *Homélies sur l'Exode*, *SC* 16, Paris 1947.

MÉHAT (J.), *Homélies sur les Nombres*, *SC* 29, Paris 1951.

ROUSSEAU (O.), *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, *SC* 37, Paris 1954.

JAUBERT (A.), *Homélies sur Josué*, *SC* 71, Paris 1960.

CROUZEL (H.), FOURNIER (F.) et PÉRICHON (P.), *Homélies sur saint Luc*, *SC* 87, Paris 1962.

Auteurs anciens

AMBROISE DE MILAN, *In Psalmum XXXVI*, dans *PL* 4.

ARISTOTE, dans *Aristotelis Opera*, éd. par I. Bekker et O. Gigon, Berlin 1960.

ATHANASE, *Contra Arianos*, dans *PG* 26.

— *Expositio in Psalmum XLIV*, dans *PG* 27.

— *De Incarnatione*, dans *PG* 25 et traduction de P. Th. Camelot, *SC* 18, Paris 1947.

AUGUSTIN, *De doctrina christiana* éd. J. Martin, *CCL* 32, 1962.

— *De Civitate Dei*, *CCL* 47-48, 1955.

— *Sermo CXXXV*, dans *PL* 38.

BASILE, *Homilia IX*, dans *PG* 31.

CICÉRON, dans la « Collection des Universités de France » sauf pour :

Paradoxa Stoicorum ad M. Brutum, éd. A. G. Lee, Londres 1953,

et le *De natura deorum*, éd. H. Rackham, Londres 1956.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, éd. O. Stählin dans *GCS* ;

et les traductions déjà parues dans *SC*.

PS.-CLÉMENT, *Secunda Clementis*, par H. Hemmer, Paris 1926.

Constitutions Apostoliques, éd. F. X. Funk, Paderborn 1905.

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Joannem*, éd. P. E. Pusey, Oxford 1872.

DIDYME D'ALEXANDRIE, *Sur Zacharie*, par L. Doutreleau, *SC* 83.84.85, Paris 1962.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vitae philosophorum*, éd. H. S. Long, Oxford 1964.

DION CHRYSOSTOME, *Orationes*, éd. J. von Arnim, Berlin 1893-1896.

ÉPIPHANE, *Adversus haereses*, dans *PG* 41.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Praeparatio Evangelica*, éd. K. Mras, dans *GCS*, 1954.

— *Demonstratio Evangelica*, dans *PG* 22.

— *Histoire Ecclésiastique*, par G. Bardy, t. II, *SC* 41, Paris 1955.

GÉLASE, *Décret*, éd. E. von Dobschütz dans *TU* 38, 4, Berlin 1912.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orationes*, dans *PG* 35 et 36.

— *Carmina*, dans *PG* 37.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vita Moysis*, dans *PG* 44 ; trad. J. Daniélou, *SC* 1 *bis*, Paris 1956.

— *Macrina vel de Anima et Resurrectione*, dans *PG* 46.

HÉNOCH, trad. angl. de R. H. Charles, Oxford 1912.

HERMAS, *Le Pasteur*, par R. Joly, *SC* 53, Paris 1958.

HIPPOLYTE DE ROME, *De Antechristo*, éd. H. Achélis, dans *GCS* I, 2e partie, 1897.
— *Contra Noetum*, dans *PG* 10.

IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, par P. Th. Camelot, *SC* 10, Paris 1958.

IRÉNÉE, *Adversus haereses*, éd. W. W. Harvey, 2 vol., Cambridge 1857 ; et livre III, par F. Sagnard, *SC* 34, Paris 1952.
— *Démonstration de la prédication apostolique*, par L. Froidevaux, *SC* 62, Paris 1959.

JEAN CHRYSOSTOME, *Contra Anomeos* ou *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, par F. Cavallera, J. Daniélou, R. Flacelière, *SC* 28, Paris 1951.
— *In Joannem homiliae*, dans *PG* 59.

JEAN DAMASCÈNE, *Contra Manichaeos*, dans *PG* 94.

JÉRÔME, dans *PL* 22, 23 et 25.

JUSTIN, *Apologiae*, par L. Pautigny, Paris 1904.
— *Dialogus cum Tryphone*, texte et traduction par G. Archambault, Paris 1909.

LACTANCE, *De Opificio Dei*, éd. S. Brandt, dans *CSEL* 27, 1893.

MACAIRE, *De custodia cordis*, dans *PG* 34.

NOVATIEN, *De Trinitate*, éd. W. Y. Fausset, Cambridge 1909.

PHILON, dans « Les Œuvres complètes de Philon d'Alexandrie », publiées par R. Arnaldez, C. Mondésert et J. Pouilloux, Paris 1961 s. et dans *Opera*, éd. L. Cohn et P. Wendland, Berlin 1896-1930.

PLATON, dans la « Collection des Universités de France ».

PS.-PLATON, *Definitiones*, dans *Dialogues apocryphes*, par J. Souilhé, Paris 1962 (« Coll. des Univ. de Fr. »).

PLOTIN, *Ennéades*, par E. Bréhier, Paris 1960-1963, 1938 (« Coll. des Univ. de Fr. »).

PLUTARQUE, *Moralia*, texte et trad. angl. par P. H. de Lacy, E. L. Minar, F. C. Babbith, Londres 1927 s. et dans *Moralia*, t. IV, éd. F. Dübner, Paris 1890.
— *De Genio Socratis*, trad. de E. des Places, Paris 1950.

POLYCARPE, *Lettre*, par P. Th. Camelot, *SC* 10, Paris 1958.

PORPHYRE, *Vita Plotini*, par E. Bréhier dans *Ennéades*, t. I, Paris 1960 (« Coll. des Univ. de Fr. »).

SALLUSTE, *De Diis et mundo*, dans *Trois dévots païens*, 3e partie : Sallustius, *Des dieux et du monde*, trad. de A. J. Festugière, Paris 1944.

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, par F. Préchac, Paris 1945-1964 (« Coll. des Univ. de Fr. »).

SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores Commentaria*, éd. H. Diels, t. IX, Berlin 1882 ; et dans *SVF*.

TATIEN, *Ad Graecos*, éd. E. Schwartz, dans *TU* 4, 1, Leipzig 1888.

TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, éd. A. Kroymann dans *CSEL* 47, 1906.
— *De carnis resurrectione*, *ibid.*
— *De anima*, éd. A. Reifferscheid et G. Wissowa, dans *CSEL* 20, 1890.
— *De carne Christi*, éd. A. Kroymann, dans *CSEL* 69, 1942.
— *Adversus Praxean*, éd. A. Gerlo, dans *Tertulliani Opera montanistica*, *CCL* 2, 1954.

Testament des douze Patriarches, *The Greek versions of the Testaments of the twelve patriarchs*, éd. R. H. Charles, Oxford 1908.

THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois lettres à Autolycus*, par J. Sender, *SC* 20, Paris 1948.

VARRON, *Antiquitatum rerum divinarum*, éd. R. Agahd, Leipzig 1898.

Auteurs modernes

AEBY (G.), *Les missions divines de Justin à Origène*, Fribourg 1958.

AMANN (E.), *Les Apocryphes du Nouveau Testament*, dans *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. I, Paris 1928.
— *Marcion*, dans *DTC*, t. IX, 2e partie, Paris 1927.

ARNIM (J. von), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart 1905.

BARBEL (J.), *Christos Angelos*, Bonn 1941.

BARDY (G.), *Marcion*, dans *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. V, Paris 1954.

— *Origène*, dans *DTC*, t. XI, 2e partie, Paris 1932.

— *Valentin*, dans *DTC*, t. XV, Paris 1950.

BAREILLE (G.), *Basilide*, dans *DTC*, t. II, 1re partie, Paris 1910.

BARRETT (C. K.), *The Gospel according to St John*, Londres 1960.

BOISMARD (M. E.), *Le Prologue de saint Jean*, Paris 1953.

BROOKE (A. E.), « The fragments of Herakleon », dans *Texts and Studies*, t. I, 4, Cambridge 1891.

BÜRKE (G.), « Des Origenes Lehre vom Urstand des Menschen », dans *Zeitschrift für katholische Theologie* 72, Innsbruck 1950.

CADIOU (R.), *La jeunesse d'Origène, Histoire de l'École d'Alexandrie*, Paris 1935.

— « Les dictionnaires antiques dans l'œuvre d'Origène », dans *Revue des Études Grecques*, Paris 1932.

CANTINAT (J.), *Les Épîtres Catholiques*, dans *Introduction à la Bible* de Robert et Feuillet, Paris 1959.

CROISET (A. et M.), *Histoire de la Littérature grecque*, Paris 1899.

CROUZEL (H.), *Origène et la Connaissance mystique*, Paris-Bruges 1961.

— *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.

DANIÉLOU (J.), *Les Anges et leur mission*, Chevetogne 1952.

— *Origène*, dans *Dictionnaire de la Bible. Supplément* VI, Paris 1960.

— « Trinité et angélologie dans la théologie judéo-chrétienne », dans *RSR*, Paris 1957.

DIELS (H.), *Doxographi graeci*, Berlin 1879.

— *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 11e éd. publiée par W. Kranz, Zurich-Berlin 1964.

FAYE (E. de), *Origène*, Paris 1923-1928.

FESTUGIÈRE (A. J.), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., Paris 1944-1954.

FEUILLET (A.), *Les Épîtres johanniques*, dans *Introduction à la Bible* de Robert et Feuillet, Paris 1959.

GÖGLER (R.), *Origenes — Das Evangelium nach Johannes*, Zurich-Cologne 1959.

— *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963.

HABL (M.), *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958.

HARNACK (A.), *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Tübingen 1931.

— *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, t. II, *Die Chronologie*², réédité par K. Aland, Leipzig 1958.

JOUASSARD (G.), « Marie à travers la patristique », dans *Maria* I, Paris 1949.

LACAN (M. F.), « L'œuvre du Verbe incarné : le Don de la Vie » dans *RSR*, XLV (1957).

LAGRANGE (M. J.), *L'Épître aux Romains*, Paris 1916.

LAMPE (G. W. H.), *A patristic greek Lexikon*, Oxford 1961 s.

LEBRETON (J.), *Histoire du dogme de la Trinité*, t. I, Paris 1927.

LECONTE (R.), *Épîtres de saint Jean*, dans *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. IV, Paris 1948.

LÉCUYER (J.), « Jésus, fils de Josédec, et le sacrifice du Christ », dans *RSR*, Paris 1955.

LUBAC (H. de), *Histoire et Esprit : l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.

MALDONAT (J.), *Commentarii in quatuor Evangelistas*, Brixiae 1598.

MARTINEZ-PASTOR (M.), *Teologia de la luz en Origenes*, Comillas 1962.

MAYDIEU (J. J.), « La Procession du *Logos* d'après le Commentaire d'Origène sur l'Évangile de saint

Jean », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 35, Toulouse 1934.

MEYER (A.), *Das Hebräerevangelium*, dans *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1904-1914.

MICHEL (A.), *Hypostase*, dans *DTC* VII, 1re partie, Paris 1927.

NEMESHEGYI (P.), *La Paternité de Dieu chez Origène*, Paris 1960.

NOTH (M.), *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928.

ORBE (A.), « En los albores de la exegesis johannea », dans *Estudios Valentinianos, Analecta Gregoriana* LXV, Rome 1955.

— « Hacia la primera teología de la procesión del Verbo », dans *Estudios Valentinianos, Analecta Gregoriana* XCIX, Rome 1958.

POHLENZ (M.), *Die Stoa*, 2 vol., Göttingen 1948-1949.

PRESTIGE (J. L.), *Dieu dans la pensée patristique*, traduit par D. M., Paris 1955.

PUECH (A.), *Les Apologistes grecs du IIe siècle*, Paris 1912.

RAHNER (H.), « Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen », dans *Zeitschrift für katholische Theologie* 39, Innsbruck 1935.

RAHNER (K.), « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène », dans *Revue d'Ascétique et de Mystique* XIII, Toulouse 1932.

RICHARD (P.), *Fils de Dieu*, dans *DTC* V, 2e partie, Paris 1939.

SAGNARD (F.), *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947.

SCHELKLE (K. H.), *Paulus, Lehrer der Väter*, Düsseldorf 1956.

SCHILDENBERGER (J.), *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg 1950.

VAGANAY (L.), *Porphyre*, dans *DTC* XII, 2e partie, Paris 1935.

VERBEKE (G.), *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Paris 1945.

VÖLKER (W.), *Herakleons Stellung in seiner Zeit im Licht seiner Schriftauslegung*, Dissertation Halle 1922.

— *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931.

WINDEN (J. C. M. van), « Some observations on the patristic interpretation of Genesis 1, 1 », dans *Vigiliae christianae* 17, Amsterdam 1963.

WUTZ (S.), *Onomastica sacra*, dans *TU* 41, Leipzig 1914-1915.

ZELLER (E.), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1919-1923.

ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ ΤΩΝ ΕΙΣ ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΕΞΗΓΗΤΙΚΩΝ

3 Pr. **ΤΟΜΟΣ Α'**

21 A I. **1.** Ὃν τρόπον οἶμαι ὁ πάλαι « λαὸς » ἐπικληθεὶς « θεοῦ[a] » εἰς φυλὰς διῄρητο δυοκαίδεκα καὶ τὴν ὑπὲρ τὰς λοιπὰς φυλὰς τάξιν λευϊτικήν, καὶ αὐτὴν κατὰ πλείονα τάγματα ἱερατικὰ καὶ λευϊτικὰ τὸ θεῖον θεραπεύουσαν, οὕτως νομίζω κατὰ « τὸν κρυπτὸν τῆς καρδίας ἄνθρωπον[b] » πάντα τὸν Χριστοῦ λαόν, χρηματίζοντα ἐν κρυπτῷ Ἰουδαῖον[c] καὶ ἐν πνεύματι περιτετμημένον, ἔχειν τὰς ἰδιότητας μυστικώτερον τῶν φυλῶν· ὡς ἔστι γυμνότερον ἀπὸ Ἰωάννου ἐκ τῆς Ἀποκαλύψεως μαθεῖν, οὐδὲ τῶν λοιπῶν προφητῶν τοῖς ἀκούειν ἐπισταμένοις τὰ τοιαῦτα ἀποσιωπησάντων. **2.** Φησὶ δὲ οὕτως ὁ Ἰωάννης· « Καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον ἀναβαίνοντα ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου, ἔχοντα σφραγῖδα θεοῦ ζῶντος, καὶ ἐκέκραξε
21 B φωνῇ μεγάλῃ τοῖς τέσσαρσιν ἀγγέλοις, οἷς ἐδόθη αὐτοῖς ἀδικῆσαι τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, λέγων· Μὴ ἀδικήσητε μήτε τὴν γῆν μήτε τὴν θάλασσαν μήτε τὰ δένδρα, ἄχρι

a. Nombres 27, 17
b. Cf. I Pierre 3, 4
c. Cf. Rom. 2, 29

1. Pour la supériorité de la tribu de Lévi, cf. *Testament des douze patriarches :* Ruben VI, 5-12 et Lévi XXI, 1-5.

COMMENTAIRE D'ORIGÈNE SUR L'ÉVANGILE SELON JEAN

LIVRE I

INTRODUCTION

A. Les prémices du peuple de Dieu, des chrétiens, des Écritures

1. *Le peuple de Dieu*

I. **1.** Tout comme, me semble-t-il, le peuple appelé autrefois « peuple de Dieu[a] » se répartissait en douze tribus, plus l'ordre lévitique, supérieur aux autres tribus[1], cet ordre lévitique lui-même étant divisé, pour servir Dieu, en plusieurs corps de prêtres et de lévites, de même, je crois, tout le peuple du Christ présente, selon l'homme caché au fond du cœur[b] et d'une façon assez mystérieuse, les particularités des douze tribus, puisqu'il s'appelle juif dans le secret[c] et qu'il est circoncis en esprit. On peut le voir plus clairement dans l'Apocalypse de Jean ; et, cependant, pour ceux qui savent écouter, les autres auteurs inspirés ne gardent pas non plus le silence là-dessus. **2.** Voici le texte de Jean : « Et je vis un autre ange monter de l'orient, tenant le sceau du Dieu vivant, et il criait d'une voix forte aux quatre anges à qui il a été donné de frapper la terre et la mer : Attendez pour frapper la terre, la mer et les

σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τῶν μετώπων
αὐτῶν. Καὶ ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐσφραγισμένων, ἑκατὸν
τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἐσφραγισμένοι ἐκ πάσης
φυλῆς υἱῶν Ἰσραήλ· ἐκ φυλῆς Ἰούδα δώδεκα χιλιάδες ἐσφρα-
γισμένοι, ἐκ φυλῆς Ῥουβὴμ δώδεκα χιλιάδες[a]. » **3.** Καὶ
μετὰ τὸ διῃρῆσθαι τὰς λοιπὰς φυλὰς παρὲξ τοῦ Δὰν ἑξῆς
μετὰ πλείονα ἐπιφέρει· « Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ τὸ ἀρνίον ἑστὼς
ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών, καὶ μετ' αὐτοῦ αἱ ἑκατὸν τεσσαράκοντα
4 Pr. τέσσαρες | χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ
πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. Καὶ
21 C ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν, καὶ
ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης, καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα ὡς κιθα-
ρῳδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν. Καὶ ᾄδουσιν
ᾠδὴν καινὴν ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τῶν τεσσάρων
24 A ζῴων καὶ τῶν πρεσβυτέρων· καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν
ᾠδὴν εἰ μὴ αἱ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες, οἱ
ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς· οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν
οὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν· οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες
τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἐὰν ὑπάγῃ· οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν
ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ· καὶ ἐν τῷ στόματι
αὐτῶν οὐχ εὑρέθη ψεῦδος· ἄμωμοι γάρ εἰσιν[b]. »

4. Ὅτι δὲ ταῦτα παρὰ τῷ Ἰωάννῃ περὶ τῶν εἰς Χριστὸν
πεπιστευκότων λέγεται, καὶ αὐτῶν ὑπαρχόντων ἀπὸ φυλῶν,
κἂν μὴ δοκῇ τὸ σωματικὸν αὐτῶν γένος ἀνατρέχειν ἐπὶ τὸ
σπέρμα τῶν πατριαρχῶν, ἔστιν οὕτως ἐπιλογίσασθαι· « Μὴ
ἀδικήσητε, φησί, τὴν γῆν μήτε τὴν θάλασσαν μήτε τὰ δένδρα,
ἄχρι σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τῶν
μετώπων αὐτῶν. Καὶ ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐσφραγισμένων,
ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἐσφραγισμένων ἐκ
24 B πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραήλ. » **5.** (2) Οὐκοῦν οἱ ἐκ πάσης
φυλῆς υἱῶν Ἰσραὴλ σφραγίζονται ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν,
ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρές εἰσι χιλιάδες τὸν ἀριθμόν·

a. Apoc. 7, 2-5 b. Apoc. 14, 1-5

1. Au livre XX (chap. I à VI), Origène étudiera longuement la différence entre « descendre d'Abraham » (οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀβραάμ

arbres que nous ayons marqué d'un sceau sur leurs fronts
les serviteurs de notre Dieu. Et j'entendis le nombre de
ceux qui étaient marqués : cent quarante-quatre mille de
toutes les tribus des enfants d'Israël : de la tribu de Juda,
douze mille marqués, de la tribu de Ruben, douze mille...[a] »
3. Puis, après avoir énuméré les autres tribus l'une après
l'autre sauf Dan, il ajoute, à la suite d'autres développe-
ments : « Je regardai... et voici que l'Agneau se tenait
debout sur la montagne de Sion et, avec lui, les cent qua-
rante-quatre mille hommes qui portaient, gravés sur leurs
fronts, son nom et le nom de son Père. Et j'entendis, venant
du ciel, une voix semblable à la voix des grandes eaux ou
à celle d'un violent orage, et la voix que j'entendis était
comme un concert de musiciens jouant sur leurs cithares.
Ils chantaient un cantique nouveau devant le trône et
devant les quatre animaux et les vieillards ; et nul ne
pouvait apprendre leur cantique, si ce n'est les cent
quarante-quatre mille qui ont été rachetés de la terre. Ce
sont ceux qui ne se sont pas souillés avec des femmes, car
ils sont vierges. Ce sont eux qui suivent l'Agneau partout
où il va ; ils ont été rachetés d'entre les hommes comme
prémices pour Dieu et pour l'Agneau ; et nul mensonge ne
s'est trouvé dans leur bouche, car ils sont irréprochables[b]. »

4. Ces paroles de Jean concernent ceux qui ont cru au
Christ et qui font aussi partie des tribus, même si, selon
la chair, leur ascendance ne paraît pas remonter aux
patriarches[1] ; voici comment on peut le démontrer :
« Attendez, dit le texte, pour frapper la terre, la mer et les
arbres que nous ayons marqué d'un sceau sur leurs fronts
les serviteurs de notre Dieu. Et j'entendis le nombre de
ceux qui étaient marqués : cent quarante-quatre mille de
toutes les tribus des enfants d'Israël. » **5.** Donc, les enfants
de toutes les tribus d'Israël qui sont marqués du sceau sur
le front sont au nombre de cent quarante-quatre mille.

ἐστέ : *Jn* 8, 37) et « être fils d'Abraham » (εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστέ).

αἵτινες ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἐν τοῖς ἑξῆς παρὰ τῷ Ἰωάννῃ λέγονται ἔχειν τὸ ὄνομα τοῦ ἀρνίου καὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν, οὖσαι παρθένοι καὶ μετὰ γυναικῶν οὐ μολυνθέντες.

6. Τίς ‹ἂν› οὖν ἄλλη εἴη ἡ σφραγὶς ἡ ἐπὶ τῶν μετώπων ἢ τὸ ὄνομα τοῦ ἀρνίου καὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ἐν ἀμφοτέροις τοῖς τόποις τῶν μετώπων λεγομένων ἔχειν πῇ μὲν τὴν σφραγῖδα πῇ δὲ τὰ γράμματα περιέχοντα τὸ ὄνομα τοῦ ἀρνίου καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ;

7. Ἀλλὰ καὶ οἱ « ἀπὸ φυλῶν » εἰ οἱ αὐτοί εἰσι τοῖς « παρθένοις », ὡς προαπεδείξαμεν, σπάνιος δὲ ὁ ἐκ τοῦ κατὰ σάρκα Ἰσραὴλ πιστεύων[a], ὡς τάχα τολμῆσαι ἄν τινα εἰπεῖν
24 C μὴ συμπληροῦσθαι ἀπὸ τῶν ἐκ τοῦ κατὰ σάρκα Ἰσραὴλ πιστευόντων μηδὲ τὸν τῶν ἑκατὸν τεσσαράκοντα τεσσάρων χιλιάδων ἀριθμόν, δῆλον ὅτι ἐκ τῶν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν τῷ θείῳ προσερχομένων λόγῳ συνίστανται αἱ ἑκατὸν τεσσαράκοντα
5 Pr. τέσσαρες χιλιάδες μετὰ γυναικῶν οὐ | μολυνομένων· ὥστε μὴ ἂν ἀποπεσεῖν τῆς ἀληθείας τὸν φάσκοντα ἀπαρχὴν ἑκάστης εἶναι φυλῆς τοὺς παρθένους αὐτῆς. **8.** Καὶ γὰρ ἐπιφέρεται· « Οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ, καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὑρέθη ψεῦδος· ἄμωμοι γάρ εἰσιν. »

Οὐκ ἀγνοητέον δέ, ὅτι ὁ περὶ τῶν ἑκατὸν τεσσαράκοντα τεσσάρων χιλιάδων παρθένων λόγος ἐπιδέχεται ἀναγωγήν. Περιττὸν δὲ νῦν καὶ οὐ κατὰ τὸν προκείμενον λόγον τὸ παρατίθεσθαι λέξεις προφητικὰς ταὐτὸν περὶ τῶν ἐξ ἐθνῶν ἡμᾶς διδασκούσας.

a. Cf. I Cor. 10, 18

1. Littéralement, ici comme dans la phrase précédente : « sur les fronts mêmes » : αὐτῶν = *ipsorum*.

2. La même idée se retrouve dans les *Scholies sur l'Apocalypse* (XXI, p. 37-38) : puisqu'il est impossible de trouver, à l'époque de l'apôtre Jean, autant de vierges parmi le peuple juif, ce texte doit s'interpréter spirituellement et se rapporter à tous ceux, Grecs et Juifs, qui, en adhérant au Christ, forment ce peuple spirituel.

3. D'après les *Homélies sur les Nombres* (IX, 3), vierges et martyrs

Dans la suite, Jean dit que ces cent quarante-quatre mille portent, gravés encore[1] sur le front, le nom de l'Agneau et le nom de son Père, car ils sont vierges et ne se sont pas souillés avec des femmes.

6. Ce sceau imprimé sur les fronts pourrait-il être autre chose que le nom de l'Agneau et celui de son Père, puisque les fronts portent, d'après le premier texte, ce sceau et, d'après le second, les lettres qui forment le nom de l'Agneau et le nom de son Père ?

7. Mais si, comme nous l'avons démontré, « les enfants des tribus » s'identifient avec les « vierges » et si ceux qui ont cru parmi les enfants de l'Israël selon la chair[a] sont rares — on serait tenté de dire que le nombre de cent quarante-quatre mille n'est pas atteint par eux —, il est clair alors que ce sont les gentils venus au Verbe divin[2] qui forment ces cent quarante-quatre mille qui ne se sont pas souillés avec des femmes. C'est pourquoi on ne s'écarterait pas de la vérité en disant que, dans chaque tribu, ceux qui sont vierges sont les prémices[3]. **8.** La suite du texte porte en effet : « Ils ont été rachetés d'entre les hommes comme prémices pour Dieu et pour l'Agneau, et nul mensonge ne s'est trouvé dans leur bouche, car ils sont irréprochables. »

Il ne faut pas ignorer que ce texte concernant les cent quarante-quatre mille vierges comporte un sens spirituel. Mais, pour le moment, il paraît superflu et hors de propos de citer les passages des prophètes qui nous donnent le même enseignement au sujet des gentils.

peuvent également être mis au premier rang, tandis que, dans celles *sur Josué* (II, 1) comme dans le *Commentaire sur les Romains* (IX, 1, *PG* 14, 1205 A, Lommatzsch VII, p. 285), la première place — ou, mieux, la première offrande — est celle des martyrs. Comme nous allons le voir tout à l'heure pour les lévites (§ 10), il s'agit d'une véritable fonction dans l'Église et c'est pourquoi les apôtres ont reçu les prémices de l'Esprit (*In Rom.* VII, 5 ; *PG* 14, 1115 B, 1116 B, Lommatzsch VII, p. 108-110.). — D'après Irénée (*Adv. haer.* I, 1, 16, t. I, p. 72-73), les Valentiniens font intervenir ici les natures spirituelles : les prémices ce sont les pneumatiques, levain dans la pâte psychique de l'Église.

24 D II. **9.** (*3*) Τί δὴ πάντα ταῦθ' ἡμῖν βούλεται ; ἐρεῖς ἐντυγχάνων τοῖς γράμμασιν, Ἀμβρόσιε, ἀληθῶς θεοῦ ἄνθρωπε[a], καὶ ἐν Χριστῷ ἄνθρωπε[b] καὶ σπεύδων εἶναι πνευματικός, οὐκέτι ἄνθρωπος.

25 A Οἱ μὲν ἀπὸ τῶν φυλῶν δεκάτας καὶ ἀπαρχὰς ἀναφέρουσι τῷ θεῷ διὰ τῶν λευϊτῶν καὶ ἱερέων, οὐ πάντα ἔχοντες ἀπαρχὰς ἢ δεκάτας· οἱ δὲ λευῖται καὶ ἱερεῖς, πάντα δεκάταις καὶ ἀπαρχαῖς χρώμενοι, δεκάτας ἀναφέρουσι τῷ θεῷ διὰ τοῦ ἀρχιερέως, οἶμαι δ' ὅτι καὶ ἀπαρχάς. **10.** Ἡμῶν δὴ τῶν προσιόντων τοῖς Χριστοῦ μαθήμασιν οἱ μὲν πλεῖστοι, τὰ πολλὰ τῷ βίῳ σχολάζοντες καὶ ὀλίγας πράξεις τῷ θεῷ ἀνατιθέντες, τάχα εἶεν ἂν οἱ ἀπὸ τῶν φυλῶν ὀλίγην πρὸς τοὺς ἱερεῖς ἔχοντες κοινωνίαν καὶ ἐν βραχέσι τὸ θεραπευτικὸν τοῦ θεοῦ τρέφοντες· οἱ δὲ ἀνακείμενοι τῷ θείῳ λόγῳ καὶ πρὸς μόνῃ τῇ θεραπείᾳ τοῦ θεοῦ γινόμενοι γνησίως κατὰ τὴν διαφορὰν τῶν εἰς τοῦτο κινημάτων λευῖται καὶ ἱερεῖς οὐκ ἀτόπως λεχθήσονται.

11. Τάχα δὲ οἱ <πάντων δια>φέροντες καὶ οἱονεὶ τὰ
25 B πρῶτα τῆς καθ' ἑαυτοὺς γενεᾶς ἔχοντες ἀρχιερεῖς ἔσονται κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών, καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ[c]. Ἐὰν γάρ τις ἀνθυποφέρῃ πρὸς τοῦτο, νομίζων ἡμᾶς ἀσεβεῖν τὸ τοῦ ἀρχιερέως ὄνομα τάσσοντας ἐπ' ἀνθρώπων, ἐπεὶ πολλαχοῦ Ἰησοῦς μέγας ἱερεὺς προφητεύεται — ἔχομεν γὰρ « ἀρχιερέα μέγαν, διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ[d] » —, λεκτέον πρὸς αὐτὸν ὅτι ὁ ἀπόστολος ἐπεσημήνατο λέγων τὸν προφήτην εἰρηκέναι περὶ Χριστοῦ· « Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ[e] », καὶ οὐ

a. Cf. I Tim. 6, 11
b. Cf. II Cor. 12, 2
c. Cf. Héb. 7, 11
d. Héb. 4, 14
e. Héb. 7, 17 ; 5, 6

1. Les spirituels ne sont plus des hommes ; Origène l'explique ci-dessous II, 138.

2. Comme nous venons de le voir (§ 4), cette expression désigne tous ceux qui ont cru au Christ, c'est-à-dire la masse du peuple chrétien.

2. *Les Chrétiens*

II. **9.** Qu'est-ce que tout cela peut nous faire ? diras-tu sans doute, en lisant ces mots, Ambroise, toi (qui es) vraiment homme de Dieu[a], homme dans le Christ[b] et qui t'efforces d'être un spirituel et non plus un homme[1].

Les membres des tribus[2] offrent à Dieu, par l'intermédiaire des prêtres et des lévites, des dîmes et des prémices. Mais ils n'ont pas que des dîmes et des prémices. Les lévites et les prêtres qui n'ont que ces dîmes et ces prémices, en offrent à Dieu, par l'intermédiaire du grand-prêtre, la dîme, je pense également les prémices. **10.** Parmi nous qui suivons les leçons données par le Christ, la masse qui vaque la plus grande partie du temps aux affaires de la vie terrestre et qui n'offre à Dieu que peu d'actions, peut être comparée aux membres des tribus qui n'ont que peu de chose en commun avec les prêtres et qui entretiennent avec parcimonie le culte de Dieu. Il sera légitime d'appeler prêtres et lévites, à cause de l'excellence de leurs activités en ce domaine, ceux qui sont consacrés à la parole divine et réellement donnés au seul culte de Dieu.

11. Quant à ceux qui sont supérieurs à tous les autres et qui occupent, pour ainsi dire, la première place parmi les hommes de leur génération, ils seront grands-prêtres selon l'ordre d'Aaron — mais non selon l'ordre de Melchisédech[c]. Quelqu'un s'élèvera peut-être contre cette interprétation et objectera qu'il est impie de donner à des hommes le nom de grand-prêtre, alors qu'en de nombreux textes Jésus est proclamé grand-prêtre — par exemple : « Nous avons un grand-prêtre qui a traversé les cieux, Jésus, le Fils de Dieu[d]. » Il faut lui répondre que l'Apôtre a fait une distinction en affirmant que le prophète avait dit du Christ : « Tu es prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédech[e] »,

κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών. Ἀφ' οὗ καὶ ἡμεῖς λαβόντες φαμὲν κατὰ μὲν τὴν τάξιν Ἀαρὼν ἀνθρώπους δύνασθαι εἶναι ἀρχιερεῖς, κατὰ δὲ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ.

25 C **12.** (4) Πάσης τοίνυν ἡμῖν πράξεως καὶ παντὸς τοῦ βίου,
6 Pr. ἐπεὶ | σπεύδομεν ἐπὶ τὰ κρείττονα, ἀνακειμένης θεῷ καὶ βουλομένων ἡμῶν ἔχειν πᾶσαν αὐτὴν ἀπαρχὴν τῶν πολλῶν ἀπαρχῶν — εἴ γε μὴ σφαλλόμεθα τοῦτο νομίζοντες —, ποίαν ἐχρῆν εἶναι μετὰ τὸ κατὰ τὸ σῶμα κεχωρίσθαι ἡμᾶς ἀλλήλων διαφέρουσαν ἢ τὴν περὶ εὐαγγελίου ἐξέτασιν ; Καὶ γὰρ τολμητέον εἰπεῖν πασῶν τῶν γραφῶν εἶναι ἀπαρχὴν τὸ εὐαγγέλιον. **13.** Ἀπαρχὴν οὖν πράξεων, ἐξ οὗ τῇ Ἀλεξανδρείᾳ ἐπιδεδημήκαμεν, τίνα ἄλλην ἢ τὴν εἰς τὴν ἀπαρχὴν τῶν γραφῶν ἐχρῆν γεγονέναι ;

Χρὴ δ' ἡμᾶς εἰδέναι οὐ ταὐτὸν εἶναι ἀπαρχὴν καὶ πρωτογέννημα· μετὰ γὰρ τοὺς πάντας καρποὺς ἀναφέ-
28 A ρεται ἡ ἀπαρχή, πρὸ δὲ πάντων τὸ πρωτογέννημα. **14.** Τῶν τοίνυν φερομένων γραφῶν καὶ ἐν πάσαις ἐκκλησίαις θεοῦ πεπιστευμένων εἶναι θείων, οὐκ ἂν ἁμάρτοι τις λέγων πρωτογέννημα μὲν τὸν Μωσέως νόμον, ἀπαρχὴν δὲ τὸ εὐαγγέλιον. Μετὰ γὰρ τοὺς πάντας τῶν προφητῶν καρποὺς τῶν μέχρι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ὁ τέλειος ἐβλάστησε λόγος.

III. **15.** (5) Ἐὰν δέ τις ἀνθυποφέρῃ διὰ τὴν ἔννοιαν τῆς ἀναπτύξεως τῶν ἀπαρχῶν φάσκων μετὰ τὰ εὐαγγέλια τὰς πράξεις καὶ τὰς ἐπιστολὰς φέρεσθαι τῶν ἀποστόλων καὶ κατὰ
28 B τοῦτο μὴ ἂν ἔτι σώζεσθαι τὸ προαποδεδομένον περὶ ἀπαρχῆς, τὸ ἀπαρχὴν πάσης γραφῆς εἶναι τὸ εὐαγγέλιον, λεκτέον ἤτοι

1. Pour R. Gögler (*Das Evangelium...*, p. 96, n. 5), Ambroise est absent d'Alexandrie. Pour R. Cadiou (*La Jeunesse d'Origène*, p. 334), au contraire, « il n'y a rien dans ces mots qui se rapporte à une absence d'Ambroise, comme on l'a supposé parfois ». — De fait, Origène déclare ici que la séparation a eu lieu, sans spécifier si elle est terminée ou non. Nous ne chercherons pas à être plus explicite que lui. Cette phrase peut ne se rapporter qu'au voyage d'Origène dont il a été fait mention dans l'*Avant-Propos*, p. 8.

et non selon l'ordre d'Aaron. En lui empruntant cette distinction, nous disons que peuvent être grands-prêtres, selon l'ordre d'Aaron, les hommes et, selon l'ordre de Melchisédech, le Christ de Dieu.

3. *L'Écriture*

12. Du moment où toute notre activité et toute notre vie sont consacrées à Dieu, car nous aspirons aux biens les meilleurs, et puisque nous voulons qu'elles soient tout entières des prémices prélevées sur de nombreuses prémices — à moins que nous ne nous trompions en le pensant —, mes recherches devaient-elles être autre chose que l'étude de l'Évangile, depuis que, matériellement, nous avons été séparés l'un de l'autre[1] ? Car il faut oser dire que l'Évangile constitue les prémices de toutes les Écritures. **13.** Ne fallait-il donc pas que les prémices de mon activité depuis mon retour à Alexandrie se portent sur les prémices de l'Écriture ?

En effet, nous devons savoir que les prémices et les premiers fruits ne sont pas la même chose ; car on offre les prémices après la récolte, les premiers fruits, avant. **14.** Il ne serait pas faux de dire que, parmi les Écritures transmises par la tradition et considérées comme divines dans toutes les églises de Dieu, la loi de Moïse constitue les premiers fruits et l'Évangile les prémices. Car, après tous les fruits des prophètes qui se sont succédé jusqu'au Seigneur Jésus, la Parole parfaite a germé.

a) Valeur respective des écrits du Nouveau Testament

III. **15.** Mais quelqu'un soulèvera peut-être des objections à propos de l'idée par laquelle nous expliquons les prémices ; il dira que, les évangiles étant suivis des Actes et des épîtres des apôtres, on ne saurait, pour ce motif, retenir notre interprétation des prémices, d'après laquelle l'Évangile constitue les prémices de toute l'Écriture : il faut lui répondre que,

νοῦν εἶναι σοφῶν ἐν Χριστῷ ὠφελημένων ἐν ταῖς φερομέναις ἐπιστολαῖς, δεομένων, ἵνα πιστεύωνται, μαρτυριῶν τῶν ἐν τοῖς νομικοῖς καὶ προφητικοῖς λόγοις κειμένων· ὥστε σοφὰ μὲν καὶ εὔπιστα λέγειν καὶ σφόδρα ἐπιτετευγμένα τὰ ἀποστολικά, οὐ μὴν παραπλήσια τῷ « Τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ[a] ». **16.** Καὶ κατὰ τοῦτο ἐπίστησον εἰ, ἐπὰν λέγῃ ὁ Παῦλος· « Πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος[b] », ἐμπεριλαμβάνει καὶ τὰ ἑαυτοῦ γράμματα· ἢ οὐ τό τε « Ἐγὼ λέγω, καὶ οὐχ ὁ κύριος[c] » καὶ τὸ « Ἐν πάσαις ἐκκλησίαις διατάσσομαι[d] » καὶ τὸ « Οἷα ἔπαθον ἐν Ἀντιοχείᾳ, ἐν Ἰκονίῳ, ἐν Λύστροις[e] » καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια ἐνίοτε
7 Pr. ὑπ' αὐτοῦ γραφέντα τὴν | μὲν ἐξουσίαν * * * * ἀποστο-
28 C λικὴν * * *, οὐ μὴν τὸ εἰλικρινὲς τῶν ἐκ θείας ἐπιπνοίας λόγων.

17. Ἢ καὶ τούτῳ παραστατέον ὅτι ἡ παλαιὰ μὲν οὐκ εὐαγγέλιον, οὐ δεικνύουσα « τὸν ἐρχόμενον » ἀλλὰ προκηρύσσουσα, πᾶσα δὲ ἡ καινὴ τὸ εὐαγγέλιόν ἐστιν, οὐ μόνον ὁμοίως τῇ ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου φάσκουσα· « Ἰδοὺ ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου[f] », ἀλλὰ καὶ ποικίλας δοξολογίας περιέχουσα καὶ διδασκαλίας τοῦ δι' ὃν τὸ εὐαγγέλιον εὐαγγέλιόν ἐστιν.

18. Ἔτι δὲ εἰ ὁ θεὸς ἔθετο ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἀποστόλους καὶ προφήτας καὶ εὐαγγελιστὰς ποιμένας τε καὶ διδασκάλους[g], ἐπὰν ἐξετάσωμεν τί τὸ ἔργον τοῦ εὐαγγελιστοῦ, ὅτι οὐ πάντως διηγήσασθαι τίνα τρόπον ὁ σωτὴρ τυφλὸν ἀπὸ
28 D γενετῆς ἰάσατο[h], ὀδωδότα νεκρὸν ἀνέστησεν ἤ τι τῶν παραδόξων πεποίηκεν, οὐκ ὀκνήσομεν, χαρακτηριζομένου τοῦ
29 A εὐαγγελιστοῦ καὶ ἐν προτρεπτικῷ λόγῳ τῷ εἰς πιστοποίησιν τῶν περὶ Ἰησοῦ, εὐαγγέλιόν πως εἰπεῖν τὰ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων γεγραμμένα.

a. II Cor. 6, 18
b. II Tim. 3, 16
c. I Cor. 7, 12
d. I Cor. 7, 17
e. II Tim. 3, 11
f. Jn 1, 29

dans les épîtres des apôtres qui nous ont été transmises, se trouve la pensée d'hommes sages dans le Christ et assistés par lui, mais qu'ils ont besoin, pour être crus, du témoignage de la loi et des prophètes. C'est pourquoi il faut dire que les paroles des apôtres sont sages, dignes d'être crues, très justes, mais ne sauraient être comparées à « Voici ce que dit le Seigneur tout-puissant[a] ». **16.** Et, à ce propos, demande-toi si, quand Paul dit : « Toute Écriture est inspirée par Dieu et utile[b] », il y comprend ses propres écrits. Quand il écrit : « Ce n'est pas le Seigneur, mais moi qui dis[c] » ou « J'établis cette règle dans toutes les églises[d] » ou encore « Les souffrances que j'ai endurées à Antioche, à Iconium, à Lystres[e] » ou d'autres choses analogues, ne semble-t-il pas que ces textes soient revêtus... de l'autorité apostolique mais non de la valeur absolue des paroles provenant directement de l'inspiration divine ?

17. En revanche, il faut remarquer que l'Ancien Testament n'est pas un évangile, puisqu'il ne montre pas « celui qui doit venir », mais l'annonce. Au contraire, tout le Nouveau Testament est l'Évangile, car non seulement il dit, avec le début de l'Évangile : « Voici l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde[f] », mais il contient des louanges et des enseignements variés de celui par qui l'Évangile est un Évangile.

18. D'ailleurs, puisque Dieu a établi dans son Église des apôtres, des prophètes et des évangélistes comme pasteurs et comme docteurs[g], si nous considérons quelle est la tâche de l'évangéliste — or ce n'est pas précisément de raconter comment le Sauveur a guéri un aveugle de naissance[h], a ressuscité un mort qui sentait déjà ou a accompli n'importe quel miracle, mais l'évangéliste se reconnaît à ses paroles d'exhortation pour susciter la foi en ce (qui nous a été transmis) au sujet de Jésus —, nous n'hésiterons pas à dire que les écrits des apôtres sont, à leur manière, un évangile.

g. Cf. I Cor. 12, 28
h. Cf. Jn 9, 1

19. Ἀλλ' ὅσον ἐπὶ τῇ δευτέρᾳ ἀποδόσει, τῷ ἀνθυποφέροντι διὰ τὸ μὴ ἐπιγεγράφθαι τὰς ἐπιστολὰς εὐαγγέλιον ὡς οὐ καλῶς πᾶσαν τὴν καινὴν διαθήκην εὐαγγέλιον ἡμῶν ὀνομασάντων, λεκτέον ὅτι πολλαχοῦ τῶν γραφῶν δύο τινῶν ἢ πλειόνων τῷ αὐτῷ ὀνόματι ὀνομαζομένων κυριώτερον ἐπὶ τοῦ ἑτέρου τῶν λεγομένων κεῖται τὸ ὄνομα· οἷον λέγοντος τοῦ σωτῆρος· « Μὴ καλέσητε διδάσκαλον ἐπὶ τῆς γῆς[a] » ὁ ἀπόστολός φησι τετάχθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διδασκάλους. **20.** Οὐκ ἔσονται οὖν οὗτοι διδάσκαλοι ὅσον ἐπὶ τῇ ἀκριβείᾳ τῆς τοῦ εὐαγγελίου φωνῆς. Οὕτως οὐκ ἔσται εὐαγγέλιον τὸ κατὰ τὰς ἐπιστολὰς πᾶν γράμμα, ὅταν παραβάλληται τῇ
29 B διηγήσει τῶν περὶ Ἰησοῦ πράξεων καὶ παθημάτων καὶ λόγων αὐτοῦ.

Πλὴν ἀπαρχὴ πάσης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον, καὶ πασῶν τῶν κατ' εὐχὴν ἡμῶν πράξεων ἐσομένων ἀπαρχὴν ποιούμεθα εἰς τὴν ἀπαρχὴν τῶν γραφῶν.

IV. **21.** (6) Ἐγὼ δ' οἶμαι ὅτι καὶ τεσσάρων ὄντων τῶν εὐαγγελίων οἱονεὶ στοιχείων τῆς πίστεως τῆς ἐκκλησίας — ἐξ ὧν στοιχείων ὁ πᾶς συνέστηκε κόσμος ἐν Χριστῷ καταλλαγεὶς τῷ θεῷ, καθά φησιν ὁ Παῦλος· « Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ[b] »· οὗ κόσμου τὴν ἁμαρτίαν ἦρεν Ἰησοῦς· περὶ γὰρ τοῦ κόσμου τῆς ἐκκλησίας ὁ λόγος
29 C ἐστὶν ὁ γεγραμμένος· « Ἰδοὺ ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου[c] » — ἀπαρχὴν τῶν εὐαγγελίων εἶναι
8 Pr. τὸ προστε|ταγμένον ἡμῖν ὑπὸ σοῦ κατὰ δύναμιν ἐρευνῆσαι, τὸ κατὰ Ἰωάννην, τὸν γενεαλογούμενον εἰπὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ἀγενεαλογήτου ἀρχόμενον.

22. Ματθαῖος μὲν γὰρ τοῖς προσδοκῶσι τὸν ἐξ Ἀβραὰμ

a. Matth. 23, 8
b. II Cor. 5, 19
c. Jn 1, 29

1. On trouvera au livre II, 156, une excellente illustration de ce principe par la vie animale et la vie spirituelle.

2. Les manuscrits du Nouveau Testament sont partagés entre μὴ

19. Si l'on refuse notre seconde explication, en disant que nous avons tort d'appeler tout le Nouveau Testament un évangile, puisque les épîtres ne portent pas ce titre, il faut répondre qu'en de nombreux passages des Écritures deux objets ou davantage sont désignés du même nom, le mot étant pris dans son sens propre pour l'un d'eux seulement[1]. Ainsi, bien que le Seigneur ait dit : « Ne donnez à personne sur terre le nom de maître[a][2] », l'Apôtre déclare que des maîtres ont été établis dans l'Église. **20.** Ils ne seront donc pas des maîtres au sens strict du terme de l'Évangile. Ainsi tout détail des épîtres ne sera pas considéré comme un évangile, si on le compare au récit des actions, des souffrances et des paroles de Jésus.

Cependant, l'Évangile constitue les prémices de toute l'Écriture et, de tous les travaux que nous espérons entreprendre, nous consacrons les prémices aux prémices de l'Écriture.

b) Grandeur particulière de l'évangile de Jean

IV. **21.** Pour ma part, je pense que les quatre évangiles sont comme les éléments de la foi de l'Église[3] — ces éléments dont est constitué le monde entier réconcilié avec Dieu dans le Christ, comme le dit Paul : « Dieu était dans le Christ se réconciliant le monde[b] » ; de ce monde Jésus a pris le péché, car c'est le monde de l'Église que concerne cette parole : « Voici l'Agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde[c] » — et je pense que les prémices des évangiles se trouvent dans le texte que tu nous demandes d'expliquer autant que nous le pourrons, l'évangile de Jean qui, pour parler de celui dont d'autres ont fait la généalogie, commence par celui qui n'en a pas.

22. En effet, Matthieu, écrivant pour des Juifs qui

κληθῆτε, « ne vous faites pas appeler », et μηδένα καλέσητε, « n'appelez personne ».

3. Voir *note compl.* 1, p. 397.

καὶ Δαβὶδ Ἑβραίοις γράφων· « Βίβλος, φησί, γενέσεως
Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ Δαβίδ, υἱοῦ Ἀβραάμ[a] », καὶ Μάρκος,
εἰδὼς ὃ γράφει, « ἀρχήν » διηγεῖται « τοῦ εὐαγγελίου[b] »,
τάχα εὑρισκόντων ἡμῶν τὸ τέλος αὐτοῦ παρὰ τῷ Ἰωάννῃ
* * * * τὸν « ἐν ἀρχῇ » λόγον, θεὸν λόγον. Ἀλλὰ καὶ Λου-
κᾶς * * * * ἀλλά γε τηρεῖ τῷ ἐπὶ τὸ στῆθος ἀναπεσόντι
29 D τοῦ Ἰησοῦ[c] τοὺς μείζονας καὶ τελειοτέρους περὶ Ἰησοῦ
λόγους· οὐδεὶς γὰρ ἐκείνων ἀκράτως ἐφανέρωσεν αὐτοῦ τὴν
θεότητα ὡς Ἰωάννης, παραστήσας αὐτὸν λέγοντα· « Ἐγώ
εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου[d] »· « Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια
καὶ ἡ ζωή[e] »· « Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις[f] »· « Ἐγώ εἰμι ἡ
32 A θύρα[g] »· « Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός[h] »· καὶ ἐν τῇ Ἀποκα-
λύψει « Ἐγώ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, ὁ
πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος[i] ». **23.** Τολμητέον τοίνυν εἰπεῖν
ἀπαρχὴν μὲν πασῶν γραφῶν εἶναι τὰ εὐαγγέλια, τῶν δὲ
εὐαγγελίων ἀπαρχὴν τὸ κατὰ Ἰωάννην, οὗ τὸν νοῦν οὐδεὶς
δύναται λαβεῖν μὴ ἀναπεσὼν ἐπὶ τὸ στῆθος Ἰησοῦ μηδὲ
λαβὼν ἀπὸ Ἰησοῦ τὴν Μαρίαν γινομένην καὶ αὐτοῦ μητέρα.
Καὶ τηλικοῦτον δὲ γενέσθαι δεῖ τὸν ἐσόμενον ἄλλον Ἰωάννην,
ὥστε οἰονεὶ τὸν Ἰωάννην δειχθῆναι ὄντα Ἰησοῦν ὑπὸ Ἰησοῦ.
Εἰ γὰρ οὐδεὶς υἱὸς Μαρίας κατὰ τοὺς ὑγιῶς περὶ αὐτῆς
δοξάζοντας ἢ Ἰησοῦς, φησὶ δὲ Ἰησοῦς τῇ μητρί· « Ἴδε ὁ
υἱός σου[j] » καὶ οὐχί « Ἴδε καὶ οὗτος υἱός σου », ἴσον εἴρηκε

a. Matth. 1, 1
b. Mc 1, 1
c. Jn 13, 25
d. Jn 8, 12
e. Jn 14, 6
f. Jn 11, 25
g. Jn 10, 9
h. Jn 10, 11
i. Apoc. 22, 13
j. Jn 19, 26

1. Au livre XXXII (ch. 20 et 21), Origène expliquera que Jean reposait dans le Verbe et ses mystères d'une manière analogue à celle dont le Fils repose dans le sein du Père, puis, qu'il vaut

attendent le fils d'Abraham et de David, dit : « Généalogie de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham[a] »; et Marc, sachant bien ce qu'il écrit, met : « Début de l'Évangile[b] » — dont nous trouvons sans doute chez Jean la fin, c'est-à-dire le Verbe qui était au commencement, le Verbe Dieu. Mais Luc aussi... réserve à celui qui a reposé sur la poitrine de Jésus[c] les discours les plus grands et les plus parfaits sur Jésus. Aucun d'eux n'a montré sa divinité d'une manière aussi absolue que Jean, qui lui fait dire : « C'est moi la lumière du monde[d] », « C'est moi le chemin, la vérité et la vie[e] », « C'est moi la résurrection[f] », « C'est moi la porte[g] », « C'est moi le bon berger[h] », et, dans l'Apocalypse, « C'est moi l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin, le premier et le dernier[i] ». **23.** Il faut donc oser dire que, de toutes les Écritures, les évangiles sont les prémices et que, parmi les évangiles, les prémices sont celui de Jean, dont nul ne peut saisir le sens s'il ne s'est renversé[1] sur la poitrine de Jésus et n'a reçu de Jésus Marie pour mère. Et, pour être un autre Jean, il faut devenir tel que, tout comme Jean, on s'entende désigner par Jésus comme étant Jésus lui-même. Car, selon ceux qui ont d'elle une opinion saine, Marie n'a pas d'autre fils que Jésus[2] ; quand donc Jésus dit à sa mère : « Voici ton fils[j] » et non : « Voici, cet homme est aussi ton fils »,

mieux se renverser (ἀναπεσεῖν) sur le sein de Jésus qu'y reposer.

2. La conception virginale est seule certifiée par le Nouveau Testament. Alors que — dans ceux de leurs écrits qui nous ont été conservés — Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie ne parlent pas clairement de la virginité perpétuelle et que Tertullien la nie (G. Jouassard, « Marie à travers la patristique », p. 72-85), Origène y revient à plusieurs reprises et avec insistance : il est inconcevable que Marie ait pu s'unir à un homme après la grâce de la maternité divine (*In Matth.* X, 17, t. X, p. 21). Les frères de Jésus sont les fils d'un premier mariage de Joseph (*In Jo.* frg. 31 ; *In Matth. loc. cit.* ; *In Luc. hom.* VII, 4). D'après H. Crouzel (*Introduction* aux *Homélies sur Luc*, p. 36-40), l'adjectif ὑγιής désignerait l'enseignement reconnu vrai par l'Église et qui s'oppose aux opinions des hérétiques. Origène aurait donc conscience de défendre non une opinion personnelle, mais une « partie intégrante de la foi chrétienne ».

9 Pr. τῷ « Ἴδε | οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὃν ἐγέννησας ». Καὶ γὰρ πᾶς
32 B ὁ τετελειωμένος « ζῇ οὐκέτι, ἀλλ' ἐν αὐτῷ ζῇ Χριστός[a] »,
καὶ ἐπεὶ « ζῇ » ἐν αὐτῷ « Χριστός », λέγεται περὶ αὐτοῦ τῇ
Μαρίᾳ· « Ἴδε ὁ υἱός σου » ὁ Χριστός.

24. Ἡλίκου τοίνυν νοῦ ἡμῖν δεῖ, ἵνα τὸν ἐν τοῖς ὀστρακίνοις τῆς εὐτελοῦς λέξεως θησαυροῖς[b] ἐναποκείμενον λόγον, τοῦ ὑπὸ πάντων τῶν ἐντυγχανόντων ἀναγινωσκομένου γράμματος καὶ ὑπὸ πάντων τῶν παρεχόντων τὰς σωματικὰς ἀκοὰς ἀκουομένου αἰσθητοῦ διὰ φωνῆς λόγου ἐκλαβεῖν κατ' ἀξίαν δυνηθῶμεν, τί δεῖ καὶ λέγειν; Τὸν γὰρ μέλλοντα ταῦτα ἀκριβῶς καταλαμβάνειν μετὰ ἀληθείας εἰπεῖν δεῖ· « Ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν[c]. »

25. Ἔστι δὲ προσαχθῆναι ἀπὸ τῶν ὑπὸ Παύλου λεγομένων περὶ τοῦ πᾶσαν τὴν καινὴν εἶναι τὰ εὐαγγέλια, ὅταν που
32 C γράφῃ· « Κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου[d] »· ἐν γράμμασι γὰρ Παύλου οὐκ ἔχομεν βιβλίον εὐαγγέλιον συνήθως καλούμενον, ἀλλὰ πᾶν, ὃ ἐκήρυσσε καὶ ἔλεγε, τὸ εὐαγγέλιον ἦν. Ἃ δὲ ἐκήρυσσε καὶ ἔλεγε, ταῦτα καὶ ἔγραφε· καὶ ἃ ἔγραφεν ἄρα εὐαγγέλιον ἦν. **26.** Εἰ δὲ τὰ Παύλου εὐαγγέλιον ἦν, ἀκόλουθον λέγειν ὅτι καὶ τὰ Πέτρου εὐαγγέλιον ἦν καὶ ἁπαξαπλῶς τὰ συνιστάντα τὴν Χριστοῦ ἐπιδημίαν καὶ κατασκευάζοντα τὴν παρουσίαν αὐτοῦ ἐμποιοῦντά τε αὐτὴν ταῖς ψυχαῖς τῶν βουλομένων παραδέξασθαι τὸν ἑστῶτα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούοντα[e] καὶ εἰσελθεῖν βουλόμενον εἰς τὰς ψυχὰς λόγον θεοῦ.

a. Cf. Gal. 2, 20
b. II Cor. 4, 7
c. I Cor. 2, 16.12
d. Rom. 2, 16
e. Cf. Apoc. 3, 20

1. Si Dieu n'est pas vu par les yeux du corps (VI, 16), mais par le νοῦς (X, 302), de même — n'importe qui peut le comprendre —, pour saisir la Parole de Dieu, son Verbe, l'ouïe qui est capable de saisir les bruits qui retentissent dans l'air (*Contra Celsum* I, 48) ne

c'est comme s'il lui disait : « Voici Jésus que tu as enfanté. » En effet, quiconque est arrivé à la perfection « ne vit plus, mais le Christ vit en lui[a] » et, puisque le Christ vit en lui, il est dit de lui à Marie : « Voici ton fils », le Christ.

24. Est-il encore nécessaire de dire quelle intelligence il nous faut pour interpréter dignement la parole déposée dans les trésors d'argile[b] d'une manière de parler ordinaire, de la lettre lue par n'importe qui, de la parole rendue sensible par la voix et qu'entendent tous ceux qui prêtent les oreilles de leur corps[1] ? Car, pour interpréter cet évangile avec exactitude, il faut pouvoir dire en toute vérité : « Nous, nous avons la pensée du Christ, pour connaître les grâces que Dieu nous a accordées[c]. »

c) Tout le Nouveau Testament est Évangile

25. Pour montrer que tout le Nouveau Testament est l'Évangile, il faut citer le passage de Paul, où il dit : « Selon mon évangile[d] ». Car, dans les écrits de Paul nous n'avons pas de livre couramment appelé évangile, mais tout ce qu'il a proclamé et dit était l'Évangile. Or, ce qu'il a proclamé et ce qu'il a dit, il l'a aussi écrit. Donc, ce qu'il a écrit, était l'Évangile[2]. **26.** Mais si les écrits de Paul étaient l'Évangile, il s'ensuit que ceux de Pierre étaient aussi l'Évangile et, en un mot, tous ceux qui montraient la venue du Christ, préparaient sa présence et la procuraient aux âmes de ceux qui veulent accueillir le Verbe de Dieu, lequel se tient à la porte, frappe[e] et désire entrer dans les âmes[3].

suffit pas : il y faut des oreilles plus divines (*ibid.* VII, 47). Origène a, le premier, développé cette théorie des sens spirituels. Il y revient souvent (voir, en particulier, *In Jo.* XX, 405 à 417). On trouvera toutes les références dans l'article de K. Rahner : « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène ».

2. Cf. *Avant-Propos*, p. 14 et n. 10.

3. On trouvera au livre XIII (§ 199) l'explication du Verbe qui désire entrer dans l'âme et y prendre son repas.

V. **27.** (7) Τί δὲ βούλεται δηλοῦν ἡ « εὐαγγέλιον »
προσηγορία, καὶ διὰ τί ταύτην ἔχει τὴν ἐπιγραφὴν ταῦτα τὰ
32 D βιβλία, ἤδη καιρὸς ἐξετάσαι. Ἔστι τοίνυν τὸ εὐαγγέλιον
λόγος περιέχων ἀπαγγελίαν πραγμάτων κατὰ τὸ εὔλογον διὰ
τὸ ὠφελεῖν εὐφραινόντων τὸν ἀκούοντα, ἐπὰν παραδέξηται τὰ
ἀπαγγελλόμενον· οὐδὲν δ' ἧττον ὁ τοιοῦτος λόγος εὐαγγε-
λιόν ἐστιν, ἂν καὶ πρὸς τὴν σχέσιν τοῦ ἀκούοντος ἐξετάζηται.
33 A Ἢ εὐαγγέλιόν ἐστι λόγος περιέχων ἀγαθοῦ τῷ πιστεύοντι
παρουσίαν ἢ λόγος ἐπαγγελλόμενος παρεῖναι ἀγαθὸν τὸ
10 Pr. προσδοκώμενον. **28.** Πάντες δὲ | οἱ προειρημένοι ἡμῖν ὅροι
ἐφαρμόζουσι τοῖς ἐπιγραφομένοις εὐαγγελίοις.

Ἕκαστον γὰρ εὐαγγέλιον, σύστημα ἀπαγγελλομένων
ὠφελίμων τῷ πιστεύοντι καὶ μὴ παρεκδεξαμένῳ τυγχάνον
ὠφέλειαν ἐμποιοῦν, κατὰ τὸ εὔλογον εὐφραίνει, διδάσκον τὴν
δι' ἀνθρώπους τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως[a] Χριστοῦ
Ἰησοῦ σωτήριον αὐτοῖς ἐπιδημίαν. Ἀλλὰ καὶ ὅτι λόγος ἐστὶν
ἕκαστον εὐαγγέλιον διδάσκων τὴν τοῦ ἀγαθοῦ πατρὸς ἐν
υἱῷ τοῖς βουλομένοις παραδέξασθαι ἐπιδημίαν, παντὶ τῷ
πιστεύοντι σαφές. **29.** Ὅτι δὲ καὶ ἀγαθὸν ἐπαγγέλλεται διὰ
τῶν βιβλίων τούτων τὸ προσδοκηθέν, οὐκ ἀσαφές. Σχεδὸν
33 B γὰρ ὁ βαπτιστὴς Ἰωάννης τὴν παντὸς τοῦ λαοῦ λαβὼν
φωνὴν φησι πέμψας τῷ Ἰησοῦ· « Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ
ἕτερον προσδοκῶμεν[b], » προσδοκώμενον γὰρ ἀγαθὸν τῷ
λαῷ ὁ Χριστὸς ἦν, περὶ οὗ κηρυσσόντων τῶν προφητῶν
μέχρι καὶ τῶν τυχόντων πάντες εἰς αὐτὸν ἔσχον οἱ ὑπὸ νόμον
καὶ προφήτας τὰς ἐλπίδας, ὡς μαρτυρεῖ ἡ Σαμαρεῖτις
λέγουσα· « Οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, ὁ λεγόμενος « Χρι-

a. Cf. Col. 1, 15
b. Matth. 11, 3

1. G. Friedrich relève (art. εὐαγγέλιον dans *Kittel*, t. II, p. 719-721, 1935) pour l'antiquité païenne les emplois suivants du terme « évangile » : bonne nouvelle, annonce de la victoire, annonce de l'avènement de l'empereur, salaire pour une bonne nouvelle, sacrifice de reconnaissance pour une bonne nouvelle.

B. Qu'est-ce qu'un évangile ?

1. *Sens du terme*

V. **27.** Il est temps d'examiner ce que veut dire le terme d'« évangile » et pourquoi ces livres portent ce titre. Un évangile est un discours contenant l'annonce d'événements qui, par les avantages qu'ils procurent, sont normalement un sujet de joie pour ceux qui les apprennent, du moment où ils en accueillent la nouvelle. Un tel discours n'est pas moins une bonne nouvelle si on le considère en fonction des dispositions de celui à qui il s'adresse.

Ou bien, un évangile est un discours qui comporte pour celui qui l'accepte la présence d'un bien — ou encore un discours annonçant la présence d'un bien attendu. **28.** Toutes nos définitions conviennent aux livres appelés évangiles[1].

Car chaque évangile est un ensemble de nouvelles utiles à celui qui croit et il procure des avantages à quiconque ne l'interprète pas de travers. Il suscite donc normalement de la joie, en enseignant la venue pour les hommes du premier-né de toute créature[a], Jésus-Christ, leur salut. Il est également clair pour tout croyant que chaque évangile est un discours enseignant la visite en son Fils du Père plein de bonté, venu pour tous ceux qui veulent le recevoir. **29.** Et il n'est pas douteux que, par ces livres, est annoncé le bien attendu : c'est peut-être au nom de tout le peuple que Jean-Baptiste prend la parole quand il envoie dire à Jésus : « Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre[b] ? » Car le Christ était le bien que le peuple attendait et qu'avaient annoncé les prophètes ; tous ceux qui étaient sous la loi et les prophètes, tous, même les hommes du commun, mettaient en lui leur espérance, comme en témoigne la Samaritaine par ces mots : « Je sais que le Messie doit venir, celui qu'on appelle le Christ ; quand

στός »· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀπαγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα[a] ».
30. Ἀλλὰ καὶ Σίμων καὶ Κλεόπας, ὁμιλοῦντες « πρὸς
ἀλλήλους περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων[b] » τῷ Ἰησοῦ,
αὐτῷ τῷ Χριστῷ ἀναστάντι οὐδέπω γινώσκοντες ἐγηγέρθαι
αὐτὸν ἐκ νεκρῶν φασί· « Σὺ μόνος παροικεῖς ἐν Ἱερουσαλήμ,
καὶ οὐκ ἔγνως τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ; »
33 C Εἰπόντος δὲ « Ποῖα ; » ἀποκρίνονται· « Τὰ περὶ Ἰησοῦ τοῦ
Ναζαρηνοῦ, ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ
λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ· ὅπως τε
παρέδωκαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν εἰς
κρίμα θανάτου καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν. Ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν
ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ[c]. »

31. Πρὸς τούτοις Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου
εὑρὼν τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Σίμωνα λέγει· « Εὑρήκαμεν τὸν
Μεσσίαν, ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον Χριστός[d]. » Καὶ μετ'
ὀλίγα ὁ Φίλιππος εὑρὼν τὸν Ναθαναὴλ λέγει αὐτῷ· « Ὃν
ἔγραψεν Μωσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται εὑρήκαμεν,
τὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Ἰωσὴφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ[e]. »

VI. **32.** (*8*) Δόξαι δ' ἄν τις ἐνίστασθαι τῷ πρώτῳ ὅρῳ,
33 D ἐπεὶ καὶ τὰ μὴ ἐπιγεγραμμένα εὐαγγέλια ὑποπίπτει αὐτῷ·
ὁ γὰρ νόμος καὶ οἱ προφῆται « λόγοι » πιστεύονται εἶναι
« περιέχοντες ἀπαγγελίαν πραγμάτων κατὰ τὸ εὔλογον διὰ
11 Pr. τὸ ὠφελεῖν εὐφραινόντων τοὺς ἀκούοντας, ἐπὰν | παραδέ-
ξωνται τὰ ἀπαγγελλόμενα ».

33. Λεχθείη δ' ἂν πρὸς τοῦτο ὅτι πρὸ τῆς Χριστοῦ ἐπιδη-
μίας ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, ἅτε μηδέπω ἐληλυθότος τοῦ

a. Jn. 4, 25
b. Lc 24, 14
c. Lc 24, 18-21
d. Jn 1, 41
e. Jn 1, 45

1. Alors que Luc ne donne que le nom de Cléophas (24, 18), Origène indique habituellement aussi celui de son compagnon, Simon (*Contra Celsum* II, 62.68 ; *In Jer. hom.* XX (XIX), 8.9). Il lit peut-être,

il viendra, il nous annoncera tout[a]. » **30.** Également Simon[1] et Cléopas, « s'entretenant de tout ce qui était arrivé[b] » à Jésus, disent au Christ ressuscité, parce qu'ils ne savent pas encore qu'il s'est réveillé d'entre les morts : « Tu es donc le seul à habiter Jérusalem sans savoir ce qui s'y est passé ces derniers jours ! » Jésus demande : « Quoi ? » et ils répondent : « Ce qui est arrivé à Jésus de Nazareth, qui était un prophète puissant en œuvres et en paroles devant Dieu et devant tout le peuple : comment nos grands-prêtres et nos chefs l'ont livré pour être condamné à mort et l'ont fait crucifier. Mais nous, nous espérions qu'il était celui qui doit délivrer Israël[c]. »

31. André, le frère de Simon Pierre, rencontrant son propre frère Simon, lui dit aussi : « Nous avons trouvé le Messie, ce qui veut dire le Christ[d] », et, peu après, Philippe, trouvant Nathanaël, lui dit : « Nous avons trouvé celui dont ont parlé dans la loi Moïse et les prophètes, c'est Jésus, le fils de Joseph, de Nazareth[e]. »

2. *L'Ancien Testament devenu un évangile*

VI. **32.** On pensera peut-être qu'il faut rejeter notre première définition, puisqu'elle convient également à des livres qui ne portent pas le titre d'évangiles. On croit, en effet, que la loi et les prophètes sont « des discours contenant l'annonce d'événements qui, par les avantages qu'ils procurent, sont normalement un sujet de joie pour ceux qui les apprennent, du moment qu'ils en accueillent la nouvelle ».

33. On peut répondre à cela qu'avant la venue du Christ la loi et les prophètes ne contenaient pas l'annonce qu'implique la définition du mot « évangile », puisque celui qui

au verset 34, λέγοντες au lieu de λέγοντας : ce sont les deux disciples qui annoncent aux autres la résurrection. Cf. H. Crouzel, *Connaissance*, p. 193 et 194.

τὰ ἐν αὐτοῖς μυστήρια σαφηνίζοντος, οὐκ εἶχον τὸ ἐπάγγελμα
τοῦ περὶ τοῦ εὐαγγελίου ὄρου· ὁ δὲ σωτὴρ ἐπιδημήσας καὶ τὸ
36 A εὐαγγέλιον σωματοποιηθῆναι ποιήσας τῷ εὐαγγελίῳ πάντα
ὡσεὶ εὐαγγέλιον πεποίηκεν. **34.** Καὶ οὐκ ἂν ἀπὸ σκοποῦ
χρησαίμην τῷ παραδείγματι τοῦ « Μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ
φύραμα ζυμοῖ[a] ». Ὅτι * * * * * * υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων
τῇ θειότητι αὐτοῦ, περιελὼν τὸ ἐν τῷ νόμῳ καὶ προφήταις
κάλυμμα[b], πάντων τὸ θεῖον ἀπέδειξε, φανερῶς παραστή-
σας τοῖς βουληθεῖσι τῆς σοφίας αὐτοῦ γενέσθαι μαθηταῖς,
τίνα τὰ ἀληθινὰ τοῦ Μωσέως νόμου, ὧν ὑποδείγματι καὶ
σκιᾷ[c] ἐλάτρευον οἱ πάλαι, καὶ τίς ἡ ἀλήθεια τῶν ἐν ταῖς
ἱστορίαις πραγμάτων, ἅτινα « τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις,
ἐγράφη δὲ » δι' ἡμᾶς, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήν-
τησεν[d].

35. Πᾶς γοῦν ᾧ Χριστὸς ἐπιδεδήμηκεν οὔτε ἐν Ἱεροσολύ-
μοις οὔτε ἐν τῷ τῶν Σαμαρειτῶν ὄρει προσκυνεῖ τῷ θεῷ ἀλλὰ
μαθὼν ὅτι « πνεῦμα ὁ θεός », πνευματικῶς λατρεύων αὐτῷ
36 B « πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ[e] » οὐκέτι δὲ τυπικῶς προσκυνεῖ τὸν
τῶν ὅλων πατέρα καὶ δημιουργόν.

36. Οὐκοῦν πρὸ τοῦ εὐαγγελίου, ὃ γέγονε διὰ τὴν Χριστοῦ
ἐπιδημίαν, οὐδὲν τῶν πάλαι εὐαγγέλιον ἦν. Τὸ δὲ εὐαγγέλιον,
ὅπερ ἐστὶ διαθήκη καινή, ἀποστῆσαν ἡμᾶς παλαιότητος τοῦ
γράμματος[f] τὴν μηδέποτε παλαιουμένην καινότητα τοῦ
πνεύματος, οἰκείαν τῆς καινῆς διαθήκης τυγχάνουσαν, ἐν
πάσαις ἀνακειμένην γραφαῖς τῷ φωτὶ τῆς γνώσεως ἀνέλαμ-

a. Gal. 5, 9
b. Cf. II Cor. 3, 15
c. Héb. 8, 5
d. I Cor. 10, 11
e. Jn 4, 24
f. Cf. Rom. 7, 6

1. Ποιήσας M : θελήσας Preuschen.

2. Lacune : nous avons laissé tomber trois mots qui ne s'insèrent pas dans le contexte actuel : « les fils des hommes à sa divinité ». Si les suggestions de Preuschen sont exactes, le sens serait : car il ne

devait éclairer les mystères qu'ils renferment n'était pas encore venu. Parce qu'il est venu et parce qu'il a réalisé[1] l'incarnation de l'Évangile, le Sauveur a, par l'Évangile, fait de tout comme un évangile. **34.** Il ne serait pas déplacé de prendre à témoin la parabole : « Un peu de levain fait lever toute la pâte[a] »; car...[2], enlevant le voile[b] qui recouvrait la loi et les prophètes, il montra le caractère divin de toutes (les Écritures), faisant comprendre clairement à ceux qui veulent devenir les disciples de sa sagesse quelles sont les réalités cachées dans la loi de Moïse et à qui les anciens rendaient un culte qui n'est qu'une image et une ombre[c] et quel est le sens véritable des événements rapportés dans les livres historiques : ils arrivaient aux Juifs en figure et ils ont été consignés pour nous qui sommes arrivés à la fin des temps[d][3].

35. Car tout homme que le Christ visite n'adore plus Dieu à Jérusalem ni sur la montagne des Samaritains, mais, parce qu'il a appris que Dieu est esprit, il le sert spirituellement, en esprit et en vérité[e], et ce n'est plus en figure qu'il adore le Père et Créateur de toutes choses[4].

36. Donc, avant l'évangile qui a pris naissance par la venue de Jésus-Christ, aucun des écrits des anciens n'était un évangile. Mais l'Évangile, qui est une alliance nouvelle, nous ayant dégagés de la vétusté de la lettre[f], a fait luire dans la lumière de la connaissance la nouveauté jamais vieillie de l'Esprit, nouveauté propre à l'alliance nouvelle et qui était déposée dans toutes les Écritures. Il fallait

pouvait le voir autrement ; mais, enlevant le voile qui, dans la loi et les prophètes, cachait sa divinité aux fils des hommes, il montra...

3. Qu'on remarque les deux expressions utilisées, ici et à la page suivante (§ 38), par Origène pour désigner les temps qui suivent la venue du Fils de Dieu en Jésus-Christ. Ailleurs (frg. 80) le πλήρωμα τοῦ χρόνου désignera la fin du monde.

4. Père et Créateur, une même personne ; la question sera discutée plus longuement au livre II (102-104) : loin d'être inférieur au Verbe, comme le prétendent les gnostiques (voir *Avant-Propos*, p. 14-16), le Créateur est son Père.

ψεν. Ἐχρῆν δὲ τὸ ποιητικὸν τοῦ καὶ ἐν τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ νομιζομένου εὐαγγελίου εὐαγγέλιον ἐξαιρέτως καλεῖσθαι « εὐαγγέλιον ».

VII. **37.** (*9*) Πλὴν οὐκ ἀγνοητέον Χριστοῦ ἐπιδημίαν καὶ πρὸ τῆς κατὰ σῶμα ἐπιδημίας τὴν νοητὴν γεγονέναι τοῖς τελειοτέροις καὶ οὐ νηπίοις οὐδὲ ὑπὸ παιδαγωγοὺς καὶ
36 C ἐπιτρόπους[a] ἔτι τυγχάνουσιν, οἷς τὸ νοητὸν τοῦ χρόνου πλήρωμα[b] ἐνέστη, ὥσπερ τοῖς πατριάρχαις καὶ Μωσεῖ τῷ
12 Pr. θεράποντι καὶ τοῖς τεθεαμένοις Χριστοῦ τὴν δόξαν | προφήταις. **38.** Ὥσπερ δὲ πρὸ τῆς ἐμφανοῦς καὶ κατὰ σῶμα ἐπιδημίας ἐπεδήμησε τοῖς τελείοις, οὕτω καὶ μετὰ τὴν κεκηρυγμένην παρουσίαν τοῖς ἔτι νηπίοις, ἅτε « ὑπὸ ἐπιτρόπους » τυγχάνουσι « καὶ οἰκονόμους » καὶ μηδέπω ἐπὶ τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου ἐφθακόσιν· ‹οἷς› οἱ μὲν πρόδρομοι Χριστοῦ ἐπιδεδημήκασι, παισὶ ψυχαῖς ἁρμόζοντες λόγοι, εὐλόγως ἂν κληθέντες « παιδαγωγοί »· αὐτὸς δὲ ὁ υἱὸς ὁ δεδοξασμένος « θεὸς λόγος » οὐδέπω, περιμένων τὴν δέουσαν γενέσθαι προπαρασκευὴν τοῖς μέλλουσι χωρεῖν αὐτοῦ τὴν θεότητα ἀνθρώποις θεοῦ.

39. Καὶ τοῦτο δὲ εἰδέναι ἐχρῆν, ὅτι ὥσπερ ἔστι « νόμος
36 D σκιὰν » περιέχων « τῶν μελλόντων ἀγαθῶν » ὑπὸ τοῦ κατὰ ἀλήθειαν καταγγελλομένου νόμου δηλουμένων, οὕτω καὶ εὐαγγέλιον σκιὰν μυστηρίων Χριστοῦ διδάσκει τὸ νομιζόμενον ὑπὸ πάντων τῶν ἐντυγχανόντων νοεῖσθαι. **40.** Ὃ δέ φησιν Ἰωάννης εὐαγγέλιον αἰώνιον[c], οἰκείως ἂν λεχθησόμενον πνευματικόν, σαφῶς παρίστησι τοῖς νοοῦσιν τὰ πάντα ἐνώπιον[d] περὶ αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ τὰ παριστάμενα

a. Cf. Gal. 4, 2
b. Cf. Gal. 4, 4
c. Cf. Apoc. 14, 6
d. Cf. Prov. 8, 9

1. Voir *note compl.* 2, p. 397.
2. Cf. note 3, p. 79.

donc que l'Évangile, créateur de ce qu'on appelle évangile même dans l'ancienne alliance, fût tout spécialement désigné comme « l'Évangile ».

3. *Évangile corporel — Évangile spirituel*

a) Supériorité des saints de l'ancienne alliance sur les chrétiens ignorants

VII. **37.** Cependant il ne faut pas ignorer qu'il y a eu, même avant sa venue dans un corps, une venue spirituelle du Christ pour les hommes arrivés à une certaine perfection, qui n'étaient plus des enfants sous l'autorité de pédagogues ou d'intendants[a] et pour qui avait été réalisée la plénitude spirituelle des temps[b] : les patriarches, Moïse le serviteur, les prophètes qui ont contemplé la gloire du Christ[1]. **38.** Et, tout comme avant sa venue visible dans le corps il est venu pour les parfaits, ainsi, même après la proclamation de son avènement, n'est-il pas encore venu pour ceux qui sont restés de petits enfants, parce que, étant encore sous l'autorité de tuteurs et d'intendants, ils ne sont pas parvenus à la plénitude des temps[2]. Vers eux sont allés les précurseurs du Christ, c'est-à-dire des discours adaptés à des âmes-enfants et appelés à juste titre pédagogues ; mais le Fils glorifié lui-même, le Verbe Dieu, n'est pas encore venu jusqu'à eux, car il attend qu'ils aient reçu la formation nécessaire aux hommes de Dieu pour être capables de recevoir en eux sa divinité.

39. Il faut savoir que, de même que la loi (de Moïse) renferme l'ombre des biens à venir révélés par la loi (spirituelle) promulguée selon la vérité, de même l'Évangile, qu'on s'imagine compris de tout le monde, enseigne l'ombre des mystères du Christ. **40.** A ceux qui considèrent face à face[d] tout ce qui concerne le Fils de Dieu, l' « Évangile éternel[c] », comme dit Jean, celui qu'on pourrait appeler à proprement parler l' « Évangile spirituel », montre clai-

μυστήρια ὑπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ τά τε πράγματα, ὧν αἰνίγματα ἦσαν αἱ πράξεις αὐτοῦ.

Τούτοις δὲ ἀκόλουθόν ἐστιν ἐκλαμβάνειν ὅτι ὃν τρόπον ἐν
37 A φανερῷ Ἰουδαῖός τίς ἐστι[a] καὶ περ‹ιτετμημένος› καὶ ἐν φανερῷ περι‹τομή› καὶ ἄλλη ἐν κρυπτῷ[b], οὕτω χριστιανὸς καὶ βάπτισμα. **41**. Καὶ Παῦλος μὲν καὶ Πέτρος, ἐν φανερῷ πρότερον ὄντες Ἰουδαῖοι καὶ περιτετμημένοι, ὕστερον καὶ ἐν τῷ κρυπτῷ τοιοῦτοι τυγχάνειν ἀπὸ Ἰησοῦ εἰλήφασι, τὸ ἐν φανερῷ εἶναι Ἰουδαῖοι διὰ τὴν τῶν πολλῶν σωτηρίαν κατ' οἰκονομίαν οὐ μόνον λόγοις ὁμολογοῦντες ἀλλὰ καὶ διὰ τῶν ἔργων δεικνύντες[c]. Τὸ δ' αὐτὸ καὶ περὶ τοῦ χριστιανισμοῦ αὐτῶν λεκτέον. **42**. Καὶ ὥσπερ οὐκ ἐστιν ὠφελῆσαι δυνατὸν Παῦλον τοὺς κατὰ σάρκα Ἰουδαίους, ἐὰν μή, ὅτε ὁ λόγος αἱρεῖ, περιτέμῃ τὸν Τιμόθεον[d], καί, ὅτε εὔλογόν ἐστι, ξυράμενον[e] καὶ προσφορὰν ποιήσαντα καὶ ἁπαξαπλῶς τοῖς Ἰουδαίοις Ἰουδαῖον γενόμενον, ἵνα τοὺς Ἰουδαίους κερδήσῃ[f],
13 Pr. 37 B οὕτως τὸν ἐκκείμενον εἰς πολ|λῶν ὠφέλειαν οὐκ ἔστι διὰ τοῦ ἐν κρυπτῷ χριστιανισμοῦ μόνον δυνατὸν τοὺς στοιχειουμένους ἐν τῷ φανερῷ χριστιανισμῷ βελτιῶσαι καὶ προαγαγεῖν ἐπὶ τὰ κρείττονα καὶ ἀνωτέρω.

a. Cf. Rom. 2, 28
b. Cf. Rom. 2, 29
c. Cf. Jac. 2, 18
d. Act. 16, 3
e. Act. 21, 24
f. Cf. I Cor. 9, 20

1. On aurait aussi pu traduire : « dont ses actions étaient des images », si la fréquence du mot εἰκών ne nous obligeait pas à lui réserver la traduction « image ». — Comme le fait remarquer H. de Lubac (*op. cit.*, p. 229), tantôt Origène paraît « accorder trop aux parfaits dès maintenant (ci-dessus § 37) et tantôt il paraît creuser pour tous un abîme entre l'Évangile dont nous vivons sur terre et le royaume des cieux ». Le livre XIII nous montrera les limites de la perfection accessible ici-bas (§ 87-88), car ceux même qui adorent dès maintenant en esprit et en vérité n'adorent cependant pas comme dans le siècle à venir (XIII, 113). — Dans le *Commentaire sur les Romains* (I, 4, *PG* 14, 848 A ; cf. 847 B, Lommatzsch VI, p. 20), Origène revient à plusieurs reprises sur l'Évangile éternel, en qui le Verbe s'est peut-être révélé aux anges.

rement aussi les mystères révélés par ses paroles et les réalités que ses actions suggèrent[1].

b) Christianisme extérieur et christianisme « dans le secret »

On comprend par conséquent que, tout comme on peut être publiquement juif et circoncis[a] et qu'il y a une circoncision publique[2] et une autre qui est cachée, il en est de même des chrétiens et du baptême. **41**. Paul et Pierre, d'abord juifs et circoncis extérieurement, reçurent ensuite de Jésus de l'être aussi dans le secret[b3] : à cause du dessein de Dieu et en vue du salut d'un grand nombre, non seulement ils reconnaissaient par leurs paroles qu'ils étaient extérieurement juifs, mais encore ils le prouvaient par leurs actes[c]. Il faut dire la même chose de leur christianisme. **42**. De même qu'il n'est pas possible à Paul de rendre service aux juifs selon la chair si, quand il lui paraît nécessaire de le faire[4], il ne circoncisait Timothée[d], et si, lorsque c'est raisonnable, il ne se rasait la tête[e] pour présenter son offrande, et si, en un mot, il ne se faisait juif avec les Juifs afin de gagner les Juifs[f], de même, il n'est pas possible que celui qui a été établi pour l'utilité d'un grand nombre arrive, en pratiquant le christianisme seulement en secret, à rendre meilleurs ceux qui en sont aux éléments du christianisme visible et à les faire monter jusqu'à des biens plus grands et plus élevés.

2. Par ce qui est entre crochets, Preuschen complète, dans son apparat, le texte qu'on lit dans M ; quant à V, il porte καὶ περιτετμημένος, puis un blanc suffisant pour environ 32 lettres, enfin οὕτω χριστιανός.

3. Le *Commentaire sur les Romains* (II, 13, *PG* 14, 901 D à 902 A, Lommatzsch VI, p. 122) a une excellente définition du juif extérieur et du juif dans le secret : celui qui vit selon la lettre, observe la loi, c'est le juif charnel ; celui qui vit selon l'Esprit, accomplit la loi, c'est le juif spirituel, le juif dans le secret.

4. Littéralement : « Quand la raison *(logos)* le réclame » : qu'on note ce sens de *logos*. Voir ci-dessous I, 267 et la note.

43. Διόπερ ἀναγκαῖον πνευματικῶς καὶ σωματικῶς χριστιανίζειν· καὶ ὅπου μὲν χρὴ τὸ σωματικὸν κηρύσσειν εὐαγγέλιον, φάσκοντα « μηδὲν εἰδέναι » ‹ἐν› τοῖς σαρκίνοις « ἢ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον[a] », τοῦτο ποιητέον· ἐπὰν δὲ εὑρεθῶσι κατηρτισμένοι τῷ πνεῦματι καὶ καρποφοροῦντες[b] ἐν αὐτῷ ἐρῶντές τε τῆς οὐρανίου σοφίας, μεταδοτέον αὐτοῖς τοῦ λόγου ἐπανελθόντος ἀπὸ τοῦ σεσαρκῶσθαι ἐφ' ὃ « ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν[c] ».

37 C VIII. **44.** (*10*) Ταῦτα δὲ ἐξετάζοντες περὶ τοῦ εὐαγγελίου οὐ μάτην εἰρηκέναι ἡγούμεθα, οἱονεὶ αἰσθητὸν εὐαγγέλιον νοητοῦ καὶ πνευματικοῦ τῇ ἐπινοίᾳ διακρίνοντες. **45.** Καὶ γὰρ νῦν πρόκειται τὸ αἰσθητὸν εὐαγγέλιον μεταλαβεῖν εἰς πνευματικόν· τίς γὰρ ἡ διήγησις τοῦ αἰσθητοῦ, εἰ μὴ μεταλαμβάνοιτο εἰς πνευματικόν ; Ἤτοι οὐδεμία ἢ ὀλίγη καὶ τῶν τυχόντων ἀπὸ τῆς λέξεως αὐτοὺς πεπεικότων λαμβάνειν τὰ δηλούμενα. **46.** Ἀλλὰ πᾶς ἀγὼν ἡμῖν ἐνέστηκε πειρωμένοις εἰς τὰ βάθη τοῦ εὐαγγελικοῦ νοῦ φθάσαι καὶ ἐρευνῆσαι τὴν ἐν αὐτῷ γυμνὴν τύπων ἀλήθειαν.

47. Τῶν δὴ εὐαγγελιζομένων ἐν ἀγαθῶν ἀπαγγελίᾳ νοουμένων, οἱ μὲν ἀπόστολοι τὸν Ἰησοῦν εὐαγγελίζονται· λέγονται μέντοι ὡς ἀγαθὸν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐαγγελίζεσθαι, καὶ αὐτήν πως οὖσαν Ἰησοῦν· Ἰησοῦς γάρ φησιν·
37 D « Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις[d] »· Ἰησοῦς δὲ τὰ τοῖς ἁγίοις ἀποκείμενα εὐαγγελίζεται τοῖς πτωχοῖς[e], παρακαλῶν αὐτοὺς ἐπὶ τὰς θείας ἐπαγγελίας.

a. Cf. 1 Cor. 2, 2
b. Cf. Col. 1, 10
c. Jn 1, 2
d. Jn 11, 25
e. Cf. Matth. 11, 5

1. C'est le sens le plus fréquent d'ἐπίνοια chez Origène : aspect, attribut de l'objet pensé (I, 259 ; II, 76 ; II, 89-90 ; X, 21 à 27 ; VI, 107 ; XIX, 155-158). On trouvera aussi, mais moins souvent, un autre sens, assez proche de celui d'ἔννοια (voir *infra*, p. 169, n. 3) : notion, point de vue du sujet pensant (I, 53 ; II, 66).

43. C'est pourquoi il est nécessaire d'être chrétien à la fois par l'esprit et par le corps. Et là où il faut annoncer l'Évangile corporel et dire ne rien savoir parmi les hommes charnels que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié[a], on doit le faire. Mais, lorsqu'on les trouve instruits par l'Esprit, portant des fruits[b] en lui et désirant la Sagesse céleste, il faut les faire participer au Verbe, revenu après l'incarnation à ce qu'il « était au commencement auprès de Dieu[c] ».

ε) Nécessité d'une interprétation spirituelle

VIII. **44.** Nous pensons qu'il n'était pas inutile de dire cela en étudiant le (terme) « évangile » et de distinguer par l'aspect[1] l'évangile sensible de l'évangile intelligible ou spirituel. **45.** Et, maintenant, il s'agit de traduire l'évangile sensible en évangile spirituel. Car que vaudrait une interprétation de l'évangile sensible, si on ne le traduisait en spirituel ? Rien ou peu de chose — et elle serait le fait du premier venu qui serait convaincu de comprendre le sens par le mot à mot. **46.** Mais toutes sortes de combats nous pressent si nous voulons tenter de pénétrer dans les profondeurs de la pensée évangélique et y rechercher la vérité dépouillée de toute figure[2].

C. Le contenu de l'Évangile : Jésus

47. Si l'on comprend quels sont les biens annoncés dans la bonne nouvelle, les apôtres annoncent Jésus ; on dit aussi qu'ils annoncent, comme un bien, la résurrection et qu'elle est d'une certaine façon Jésus. Jésus dit en effet : « Je suis la résurrection[d]. » Jésus, lui, annonce aux pauvres[e] ce qui est préparé pour les saints et les invite à (recevoir) les promesses divines.

2. Pour l'exégèse spirituelle, voir ci-dessous I, 282 et *note compl.* 7, p. 401.

48. Καὶ μαρτυροῦσιν αἱ θεῖαι γραφαὶ τοῖς ὑπὸ τῶν ἀποστόλων εὐαγγελισμοῖς καὶ τῷ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν,
40 A ὁ μὲν Δαβὶδ περὶ τῶν ἀποστόλων, τάχα δὲ καὶ εὐαγγελιστῶν λέγων· « Κύριος δώσει ῥῆμα τοῖς εὐαγγελιζομένοις δυνάμει πολλῇ· ὁ βασιλεὺς τῶν δυνάμεων τοῦ ἀγαπητοῦ[a] », ἅμα καὶ διδάσκων ὅτι οὐ σύνθεσις λόγου καὶ προφορὰ φωνῶν καὶ ἠσκημένη καλλιλεξία ἀνύει πρὸς τὸ πείθειν, ἀλλὰ δυνάμεως θείας ἐπιχορηγία. — **49.** Διόπερ καὶ ὁ Παῦλός πού φησι· « Γνώσομαι οὐ τὸν λόγον τῶν πεφυσιωμένων, ἀλλὰ τὴν δύναμιν· οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀλλ' ἐν δυνάμει[b] » καὶ ἐν ἄλλοις· « Καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως[c] ».
14 Pr. **50.** Ταύτῃ τῇ δυνάμει μαρτυροῦντες ὁ Σίμων | καὶ ὁ Κλεόπας φασίν· « Οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν τῇ ὁδῷ, ὡς
40 B διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς[d] ; » Οἱ δὲ ἀπόστολοι, ἐπεὶ καὶ ποσότης ἐστὶ δυνάμεως ἐπιχορηγουμένης ὑπὸ θεοῦ διαφέρουσα τοῖς λέγουσιν, εἶχον κατὰ τὸ παρὰ τῷ Δαβὶδ λεγόμενον· « Κύριος δώσει ῥῆμα τοῖς εὐαγγελιζομένοις δυνάμει πολλῇ[e] », πολλὴν δύναμιν —. **51.** Ἡσαΐας δὲ φάσκων· « Ὡς ὡραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων ἀγαθά[f] », τὸ ὡραῖον καὶ ἐν καιρῷ γινόμενον τῶν ἀποστόλων ὁδευόντων τὸν εἰπόντα· « Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός[g] » κήρυγμα νοήσας ἐπαινεῖ « πόδας » τοὺς διὰ τῆς νοητῆς ὁδοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ βαδίζοντας διά τε τῆς θύρας[h] εἰσιόντας πρὸς τὸν θεόν. « Ἀγαθὰ » δὲ εὐαγγελίζονται οὗτοι, ὧν ὡραῖοί εἰσιν οἱ πόδες, τὸν Ἰησοῦν.

a. Ps. 67, 12 (LXX)
b. I Cor. 4, 19
c. I Cor. 2, 4
d. Lc 24, 32
e. Ps. 67, 12 (LXX)
f. Is. 52, 7. Cf. Rom. 10, 15
g. Jn 14, 6
h. Cf. Jn 10, 9

1. Origène a déjà fait allusion (I, 24) à « la parole déposée dans les trésors d'argile d'une manière de parler ordinaire ». Il reviendra au livre IV sur la simplicité, voire l'incorrection du style des Écritures (cf. *infra*, p. 368, n. 1 et p. 370, n. 1).

1. *Puissance donnée aux apôtres*

48. Les saintes Écritures rendent témoignage à la prédication des apôtres et à celle de Notre Sauveur : David dit des apôtres, peut-être aussi des évangélistes : « Le Seigneur donnera sa parole aux messagers avec une grande puissance, le roi des puissances du bien-aimé[a]. » Il enseigne en même temps que ce n'est pas l'arrangement du discours, la manière dont les sons sont émis, l'élégance d'une diction obtenue par l'exercice qui arrive à persuader, mais l'assistance d'une puissance divine[1]. — **49.** C'est pourquoi Paul dit : « Je prendrai connaissance non des discours de ceux qui se sont enflés d'orgueil, mais de leur puissance, car le royaume de Dieu ne consiste pas en paroles, mais en puissance[b] » et ailleurs : « Ma parole et ma prédication n'ont rien des discours persuasifs de la sagesse, mais c'est une démonstration d'esprit et de puissance[c] ». **50.** Rendant témoignage à cette puissance, Simon et Cléopas disent : « Notre cœur n'était-il pas tout brûlant, tandis qu'en chemin il nous expliquait les Écritures[d] ? » Puisque Dieu accorde à ceux qui l'annoncent une puissance d'intensité variable, les apôtres avaient, eux, une grande puissance, selon la parole de David : « Le Seigneur donnera sa parole aux messagers avec une grande puissance[e]. » — **51.** En disant : « Qu'ils sont beaux les pieds des porteurs de bonnes nouvelles[f] », Isaïe reconnaît la beauté et l'opportunité de la prédication des apôtres, qui marchent sur celui qui a dit : « Je suis le chemin[g] », et il loue les pieds qui s'avancent par le chemin spirituel (qui est) Jésus-Christ et pénètrent par la porte[h] jusqu'à Dieu. Ces messagers, dont les pieds sont beaux, annoncent des biens, Jésus.

40 C IX. **52.** (*11*) Καὶ μὴ θαυμάσῃ τις, εἰ πληθυντικῷ ὀνόματι τῷ τῶν ἀγαθῶν τὸν Ἰησοῦν ἐξειλήφαμεν εὐαγγελίζεσθαι. Ἐκλαβόντες γὰρ τὰ πράγματα καθ' ὧν τὰ ὀνόματα κεῖται, ἃ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὀνομάζεται, συνήσομεν πῶς πολλὰ ἀγαθά ἐστιν ὁ Ἰησοῦς, ὃν εὐαγγελίζονται οὗτοι, ὧν ὡραῖοί εἰσιν οἱ πόδες.

53. Ἓν μὲν γὰρ ἀγαθὸν ζωή, Ἰησοῦς δὲ ζωή.

Καὶ ἕτερον ἀγαθὸν « φῶς τοῦ κόσμου[a] », « φῶς » τυγχάνον « ἀληθινὸν » καὶ « φῶς τῶν ἀνθρώπων »· ἅπερ πάντα ὁ υἱὸς εἶναι λέγεται τοῦ θεοῦ.

Καὶ ἄλλο ἀγαθὸν κατ' ἐπίνοιαν παρὰ τὴν ζωὴν καὶ τὸ φῶς ἡ ἀλήθεια καὶ τέταρτον παρὰ ταῦτα ἡ ἐπὶ ταύτην φέρουσα ὁδός· ἅπερ πάντα ὁ σωτὴρ ἡμῶν διδάσκει ἑαυτὸν εἶναι λέγων. « Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή[b] ».

54. Πῶς δὲ οὐκ ἀγαθὸν τὸ ἀποτιναξάμενον τὸν χοῦν καὶ
40 D τὴν νεκρότητα ἀναστῆναι, τούτου τυγχάνοντα ἀπὸ τοῦ κυρίου καθὸ ἀνάστασίς ἐστιν, ὃς καί φησιν· « Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις[c] » ;

Ἀλλὰ καὶ ἡ θύρα, δι' ἧς τις εἰς τὴν ἄκραν εἰσέρχεται μακαριότητα, ἀγαθόν· ὁ δὲ Χριστός φησιν· « Ἐγώ εἰμι ἡ θύρα[d] ».

55. Τί δὲ δεῖ περὶ σοφίας λέγειν, ἣν « ἔκτισεν ὁ θεὸς ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ[e] », ᾗ προσέχαιρεν ὁ πατὴρ αὐτῆς, ἐνευφραινόμενος τῷ πολυποικίλῳ νοητῷ κάλλει αὐτῆς ὑπὸ νοητῶν ὀφθαλμῶν μόνων βλεπομένῳ καὶ εἰς ἔρωτα τὸν τὸ θεῖον κάλλος κατανοοῦντα οὐράνιον προκαλουμένῳ ; Ἀγαθὸν
41 A γὰρ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ, ὅπερ μετὰ τῶν προειρημένων εὐαγγελίζονται ὧν « ὡραῖοι οἱ πόδες ».

56. Ἀλλὰ καὶ ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ[f] ἤδη ὄγδοον ἡμῖν |
15 Pr. ἀγαθὸν καταλέγεται, ἥτις ἐστὶν ὁ Χριστός.

a. Cf. Jn 8, 12
b. Jn 14, 6
c. Jn 11, 25
d. Jn 10, 9
e. Prov. 8, 22
f. Cf. Rom. 1, 16

2. *Les « biens » identiques à Jésus*

IX. **52.** Et que l'on ne s'étonne pas de nous voir admettre que par ce mot mis au pluriel — celui des biens — c'est Jésus qui a été annoncé. Car en comprenant à quels objets se rapportent les noms dont on appelle le Fils de Dieu, nous saisirons comment Jésus, annoncé par des messagers dont les pieds sont beaux, est plusieurs biens à la fois.

53. La vie est un bien : Jésus est la vie.

La « lumière du monde[a] », qui est « la lumière véritable », « la lumière des hommes », est un autre bien : mais le Fils de Dieu est toutes ces choses.

La vérité est, du point de vue de la notion, un bien différent de la vie et de la lumière. Vient, en outre, comme quatrième bien, le chemin qui y mène. Notre Sauveur nous apprend qu'il est tout cela quand il dit : « C'est moi le chemin, la vérité et la vie[b]. »

54. Comment ne serait-ce pas un bien que les morts secouent la poussière du cadavre et ressuscitent, recevant ce don du Seigneur, en tant qu'il est la résurrection ? car il dit : « Je suis la résurrection[c]. »

Mais la porte par laquelle on parvient à la plus haute béatitude est aussi un bien — et le Christ dit : « Je suis la porte[d]. »

55. Que dire de la Sagesse que Dieu « a établie comme principe de ses voies en vue de ses œuvres[e] » ? En elle son Père s'est réjoui, trouvant son plaisir dans sa beauté spirituelle aux aspects très divers, qui n'est vue que des yeux de l'esprit et qui invite à l'amour céleste celui qui contemple sa divine beauté. La Sagesse de Dieu est donc un bien qu'annoncent, avec tout ce que nous venons d'énumérer, ces hommes dont les pieds sont beaux.

56. Il nous faudra compter comme huitième bien la puissance de Dieu[f], qui est le Christ.

57. Οὐ σιωπητέον δὲ οὐδὲ τὸν μετὰ τὸν πατέρα τῶν ὅλων θεὸν λόγον· οὐδενὸς γὰρ ἔλαττον ἀγαθοῦ καὶ τοῦτο τὸ ἀγαθόν.

Μακάριοι μὲν οὖν οἱ χωρήσαντες ταῦτα τὰ ἀγαθὰ καὶ παραδεξάμενοι ἀπὸ τῶν ὡραίων τοὺς πόδας καὶ εὐαγγελιζομένων αὐτά.

58. Πλὴν κἂν Κορίνθιός τις ὤν, κρίνοντος Παύλου μηδὲν εἰδέναι παρ' αὐτῷ ἢ « Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον[a] », τὸν δι' ἡμᾶς ἄνθρωπον μανθάνων παραδέξηται, « ἐν ἀρχῇ » τῶν ἀγαθῶν γίνεται, ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου Ἰησοῦ « ἄνθρωπος » γινόμενος « θεοῦ » καὶ ἀπὸ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἀποθνήσκων τῇ ἁμαρτίᾳ· καὶ γὰρ ἐκεῖνος « ὃ ἀπέθανε, τῇ
41 B ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ[b] ». **59.** Ἀπὸ δὲ τῆς ζωῆς αὐτοῦ, ἐπεὶ Ἰησοῦς « ὃ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ », πᾶς ὁ σύμμορφος γενόμενος τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ λαμβάνει τὸ ζῆν τῷ θεῷ.

Τίς δὲ διστάξει, εἰ αὐτοδικαιοσύνη ἀγαθόν ἐστι καὶ αὐτοαγιασμὸς καὶ αὐτοαπολύτρωσις ; ἅπερ καὶ αὐτὰ οἱ Ἰησοῦν εὐαγγελιζόμενοι εὐαγγελίζονται, λέγοντες αὐτὸν γεγονέναι ἡμῖν δικαιοσύνην ἀπὸ θεοῦ καὶ ἁγιασμὸν καὶ ἀπολύτρωσιν[c].

X. **60.** Παρέσται δὲ ἀπὸ τούτων τῶν γεγραμμένων περὶ αὐτοῦ δυσεξαριθμήτων παριστάντα πῶς πλήθος ἀγαθῶν ἐστὶν Ἰησοῦς, καταστοχάζεσθαι τῶν ὑπαρχόντων μὲν ἐν αὐτῷ, εἰς ὃν « εὐδόκησεν » ἅπαν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος κατοικῆσαι σωματικῶς[d], οὐ μὴν ὑπὸ γραμμάτων κεχωρη-
41 C μένων. **61.** Καὶ τί λέγω « ὑπὸ γραμμάτων », ὅτε καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου φησὶν ὁ Ἰωάννης ὅτι « Οὐδὲ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία[e] » ;

a. Cf. 1 Cor. 2, 2
b. Rom. 6, 10
c. I Cor. 1, 30
d. Cf. Col. 1, 19 ; 2, 9
e. Jn 21, 25

1. Dieu fait aux saints l'honneur de s'intituler « leur Dieu » (II, 117).

57. Nous ne devons pas non plus passer sous silence le Verbe Dieu qui est après le Père de toutes choses ; car ce bien n'est inférieur à nul autre.

Bienheureux donc ceux qui accueillent en eux ces biens et qui les reçoivent des mains des messagers dont les pieds sont beaux.

58. Cependant, si quelqu'un est comme un Corinthien auprès de qui Paul juge bon de ne savoir rien d'autre que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié[a], il accueillera, après avoir appris à le connaître, Celui qui, pour nous, s'est fait homme : il en sera alors au début des biens, devenant, grâce à l'homme Jésus, un homme de Dieu[1] et, par sa mort, mourant au péché : car c'est (à) Jésus (que s'applique cette phrase) : « Ce qui est mort, est mort au péché une fois pour toutes[b]. » **59.** C'est de la vie de ce Jésus, puisque (il est celui à qui se rapporte l'expression) : « Ce qui vit, vit pour Dieu[2] », que quiconque est devenu conforme à sa résurrection reçoit la grâce de vivre pour Dieu.

Qui doutera que la justice en soi, la sanctification en soi, la rédemption en soi ne s'avèrent des biens ? Tout cela, ceux qui prêchent Jésus l'annoncent, en disant qu'il est devenu pour nous de par Dieu justice, sanctification, rédemption[c].

X. **60.** A partir de ces textes innombrables qui le concernent, il sera possible de montrer comment Jésus est une multitude de biens[3] et de conjecturer les richesses, que nul écrit ne contient, de celui en qui toute la plénitude de la divinité s'est plu à habiter corporellement[d]. **61.** Que dis-je « dans des écrits » ? alors que Jean déclare à propos du monde entier : « Je ne pense pas que le monde entier pourrait contenir les livres écrits (sur lui)[e]. »

2. Impossible de rendre en français le raccourci du texte grec et le neutre qu'Origène a gardé de saint Paul.

3. Après ἐστὶν Ἰησοῦς, Wendland et Preuschen excluent, comme une glose, les mots ἀπὸ τῶν δυσεξαριθμήτων καὶ γεγραμμένων.

62. Ταὐτὸν οὖν ἐστιν εἰπεῖν ὅτι οἱ ἀπόστολοι τὸν σωτῆρα εὐαγγελίζονται, καὶ τὰ ἀγαθὰ εὐαγγελίζονται. Οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ πατρὸς τὸ ἀγαθὰ εἶναι λαβών, ἵνα ἕκαστος ὃ χωρεῖ ἢ ἃ χωρεῖ διὰ Ἰησοῦ λαβὼν ἐν ἀγαθοῖς τυγχάνῃ.

63. Οὐχ οἷοί τε δὲ ἦσαν οἱ ἀπόστολοι, ὧν « ὡραῖοι οἱ πόδες », καὶ οἱ τούτων ζηλωταὶ εὐαγγελίζεσθαι τὰ ἀγαθά, μὴ πρότερον Ἰησοῦ αὐτοῖς αὐτὰ εὐαγγελισαμένου, ὡς ὁ Ἡσαΐας φησίν· « Αὐτὸς ὁ λαλῶν πάρειμι· ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος
16 Pr. ἀγαθά, ὅτι ἀκου|στὴν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου λέγων Σιών· Βασιλεύσει σου ὁ θεός[a] ». **64.** Τίνα γὰρ τὰ ὄρη, ἐφ' ὧν αὐτὸς
41 D ὁ λαλῶν παρεῖναι ὁμολογεῖ ἢ οἱ μηδενὸς τῶν ἐπὶ γῆς ὑψηλο-
44 A τάτων καὶ μεγίστων ἥττονες ; Οὕστινας ζητεῖσθαι δεῖ ὑπὸ τῶν ἱκανῶν διακόνων τῆς καινῆς διαθήκης[b], ἵνα τηρήσωσι τὴν λέγουσαν ἐντολήν· « Ἐπ' ὄρος ὑψηλὸν ἀνάβηθι ὁ εὐαγγελιζόμενος Σιών, ὕψωσον τῇ ἰσχύϊ τὴν φωνήν σου ὁ εὐαγγελιζόμενος Ἱερουσαλήμ[c] ».

65. Οὐ θαυμαστὸν δὲ εἰ τοῖς μέλλουσιν εὐαγγελίζεσθαι τὰ ἀγαθὰ Ἰησοῦς εὐαγγελίζεται τὰ ἀγαθά, οὐκ ἄλλα τυγχάνοντα ἑαυτοῦ· ἑαυτὸν γὰρ εὐαγγελίζεται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῖς δυναμένοις οὐ δι' ἄλλων αὐτὸν μαθεῖν. Πλὴν ὁ ἐπιβαίνων τῶν ὀρῶν καὶ εὐαγγελιζόμενος αὐτοῖς τὰ ἀγαθά, μαθητευθεὶς τῷ ἀγαθῷ πατρὶ ἀνατέλλοντι « τὸν ἥλιον ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς » καὶ βρέχοντι « ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους[d] », τοὺς
44 B τὴν ψυχὴν πτωχοὺς οὐχ ὑπερηφανεῖ. **66.** Καὶ τούτοις γὰρ

a. Is. 52, 6-7
b. Cf. II Cor. 3, 6
c. Is. 40, 9
d. Matth. 5, 45

1. De même XIII, 18 : le Seigneur saute sur les montagnes (les plus grands saints) et passe par-dessus les collines. On retrouve la même idée dans toute l'œuvre d'ORIGÈNE : *In Jer. hom.* XII, 12 ; *In Num. hom.* XV, 1 ; *In Cant. hom.* II, 10, etc. Cependant, le *Commentaire du Cantique* connaît encore deux autres interprétations : les collines figurent l'Ancien Testament, les montagnes le Nouveau (III, *GCS* VIII, p. 205) ; les montagnes désignent, au pluriel, le mystère de la sainte Trinité, au singulier, celui du Dieu unique (III, *GCS* VIII, p. 214).

62. C'est donc la même chose de dire que les apôtres annoncent le Sauveur ou qu'ils annoncent de bonnes nouvelles. C'est lui qui reçoit les biens de son Père qui est bon, pour que chacun, obtenant par Jésus le ou les biens qu'il peut accueillir, vive au milieu de choses bonnes.

3. *Jésus s'est annoncé lui-même*

63. Les apôtres, dont les pieds sont beaux, et leurs émules n'auraient pas été capables d'annoncer la bonne nouvelle si Jésus ne la leur avait d'abord annoncée, comme le dit Isaïe : « Moi qui te parle, je suis ici ; comme le printemps sur les montagnes, comme les pieds de ceux qui annoncent la paix, comme le porteur de bonnes nouvelles, car je ferai entendre ton salut, Sion : Dieu régnera sur toi[a]. » **64.** Mais quelles sont ces montagnes sur lesquelles celui qui parle ici déclare se tenir ? Ne seraient-ce pas ceux qui ne sont en rien inférieurs à ce qu'il y a sur terre de plus haut et de plus grand[1] ? Les serviteurs capables de la nouvelle alliance[b] doivent les rechercher pour observer le commandement : « Toi qui annonces de bonnes nouvelles à Sion, monte sur une haute montagne ; élève la voix avec force, toi qui annonces de bonnes nouvelles à Jérusalem[c] ».

65. Il n'est pas étonnant que Jésus annonce les biens à ceux qui doivent annoncer les biens, puisque ceux-ci ne diffèrent pas de lui. Le Fils de Dieu s'annonce lui-même à ceux qui peuvent le comprendre sans intermédiaire. Mais celui qui monte sur les montagnes pour leur annoncer la bonne nouvelle, ayant été lui-même instruit par son Père qui est bon et « qui fait lever le soleil sur les méchants et sur les bons et fait tomber la pluie sur les justes et sur les injustes[d] », ne méprise pas ceux dont l'âme est pauvre. **66.** A eux aussi

εὐαγγελίζεται, ὡς αὐτὸς μαρτυρεῖ λαβὼν τὸν Ἠσαΐαν καὶ ἀναγνούς· « Τὸ πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ ἕνεκεν ἔχρισέ με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέ με κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν »· « πτύξας » γὰρ τὸ βιβλίον καὶ « ἀποδοὺς τῷ ὑπηρέτῃ ἐκάθισε » καὶ πάντων ἐνατενιζόντων αὐτῷ φησι· « Σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν[a]. »

XI. 67. (*12*) Ἀναγκαῖον δὲ εἰδέναι ὅτι ἐμπεριλαμβάνεται τῷ τηλικούτῳ εὐαγγελίῳ καὶ πᾶσα ἡ εἰς Ἰησοῦν γινομένη πρᾶξις ἀγαθή, ὥσπερ καὶ τῆς τὰ πονηρὰ ἔργα πεποιηκυίας καὶ μετανενοηκυίας εὐωδίαν δεδυνημένης διὰ τὴν ἀπὸ τῶν
44 C κακῶν γνησίαν μετάστασιν καταχέαι τοῦ Ἰησοῦ[b] καὶ παντὶ τῷ οἴκῳ τὴν τοῦ μύρου πνοὴν εἰς αἴσθησιν πάντων[c] τῶν ἐν αὐτῷ ἐμπεποιηκυίας. **68.** Διὸ καὶ γέγραπται· « Ὅπου ἂν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι, λαληθήσεται καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη εἰς μνημόσυνον αὐτῆς[d]. »

Σαφὲς δὲ ὅτι εἰς Ἰησοῦν γίνεται τὰ εἰς τοὺς μαθητευθέντας αὐτῷ ἐπιτελούμενα· δεικνὺς γοῦν τοὺς εὖ πεπονθότας φησὶ τοῖς πεποιηκόσι· « Τούτοις ὃ ἐποιήσατε ἐμοὶ ἐποιήσατε[e] »· ὥστε πᾶσα πρᾶξις ἀγαθὴ ἡ εἰς τὸν πλησίον ὑφ' ἡμῶν ἐπιτελουμένη εἰς τὸ εὐαγγέλιον ἀναφέρεται, τὸ ἐν ταῖς πλαξὶ τοῦ οὐρανοῦ γραφόμενον καὶ ὑπὸ πάντων τῶν ἠξιωμένων τῆς τῶν ὅλων γνώσεως ἀναγινωσκόμενον.

17 Pr. **69.** Ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου μέρος ἐστὶ τοῦ | εὐαγγελίου

a. Lc 4, 18-21
b. Cf. Lc 7, 37
c. Cf. Jn 12, 3
d. Matth. 26, 13
e. Matth. 25, 40

1. Preuschen ajoute καὶ après γίνεται.

2. Cette idée reparaîtra plus loin (I, 221) et dans un autre écrit de la même époque, le *Commentaire sur la Genèse* (*PG* 12, 73 A et B, 84 A) : « Le ciel entier est semblable à un livre prophétique renfermant l'avenir... Les signes célestes révèlent la puissance de Dieu, car tous les événements, de l'origine du monde (αἰών) à sa consommation, sont

il annonce la bonne nouvelle, comme il l'atteste lui-même quand il prend le livre d'Isaïe et lit : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint pour porter la bonne nouvelle aux pauvres, il m'a envoyé annoncer aux prisonniers la délivrance et aux aveugles le retour à la vue » ; « ayant fermé le livre et l'ayant rendu au serviteur, il s'assit », les yeux de tous se fixèrent sur lui et il dit : « Aujourd'hui cette parole de l'Écriture est accomplie devant vous[a]. »

4. *Les actions des hommes consignées dans l'Évangile éternel*

XI. 67. Il faut savoir que toute bonne action accomplie à l'égard de Jésus est inscrite dans l'Évangile éternel : ainsi, celle de la femme qui s'était mal conduite, s'était repentie et avait pu, grâce à son sincère éloignement du vice, verser du parfum sur Jésus[b] et répandre dans toute la maison l'odeur de la myrrhe[c] que percevaient tous ceux qui s'y trouvaient. **68.** C'est pourquoi il est écrit : « Partout où sera prêché cet Évangile — parmi toutes les nations — on racontera aussi, à sa mémoire, ce qu'elle vient de faire[d]. »

Il est évident que toutes les bonnes actions accomplies[1] à l'égard de ses disciples sont accomplies à l'égard de Jésus : car, en désignant ceux qui ont reçu des bienfaits, il dit aux hommes qui les leur ont accordés : « Ce que vous leur avez fait, c'est à moi que vous l'avez fait[e]. » C'est pourquoi toute bonne action accomplie en faveur de notre prochain est notée dans l'Évangile, qui est écrit sur les tablettes du ciel[2], et lue par tous ceux qui sont jugés dignes de connaître toutes choses.

69. Mais, en contre-partie, les fautes commises contre

imprimés dans un livre digne de Dieu, le ciel. » Dans le même texte, Origène indique une de ses sources, la *Prière de Joseph* (voir ci-dessous II, 188-190 et p. 334, n. 1). Ces tablettes du ciel se retrouvent en effet fréquemment dans la littérature apocryphe : chez *Hénoch*, quatre fois (81, 2 ; 93, 2 ; 103, 2 ; 106, 19), deux fois dans le *Testament des douze patriarches* (Aser 7, Lévi 5).

44 D εἰς κατηγορίαν τῶν πραξάντων τὰ εἰς Ἰησοῦν ἁμαρτανόμενα. **70.** Ἡ γοῦν Ἰούδα προδοσία καὶ ἡ τοῦ ἀσεβοῦς λαοῦ καταβόησις φάσκοντος « Αἶρε ἀπὸ τῆς γῆς τὸν τοιοῦτον[a] » καὶ « Σταύρου, σταύρου αὐτὸν[b] » καὶ οἱ ἐμπαιγμοὶ τῶν αὐτὸν τῇ ἀκάνθῃ στεφανωσάντων[c] καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια ἐγκατατέτακται τοῖς εὐαγγελίοις. **71.** Ἀκόλουθον δὲ τούτοις ἐστὶ νοῆσαι ὅτι πᾶς ὁ τῶν Ἰησοῦ προδότης Ἰησοῦ προδότης εἶναι
45 A λελόγισται. Πρὸς γοῦν τὸν ἔτι διώκοντα Σαῦλον ‹εἶπεν›· « Σαούλ, Σαούλ, τί με διώκεις » ; καὶ « Ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς, ὃν σὺ διώκεις[d] ». **72.** Τίνες δὲ τὰς ἀκάνθας ἔχουσιν, αἷς τὸν Ἰησοῦν ἀτιμάζοντες στεφανοῦσιν ; Οἱ « ὑπὸ μεριμνῶν καὶ πλούτου καὶ ἡδονῶν τοῦ βίου » συμπνιγόμενοι λαβόντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ « οὐ τελεσφοροῦσιν[e] ». **73.** Διόπερ φυλακτέον μήποτε καὶ ἡμεῖς, ὡς ταῖς ἰδίαις ἀκάνθαις στεφανοῦντες τὸν Ἰησοῦν, ἀναγραφόμενοι τοιοῦτοι ἀναγινωσκώμεθα παρὰ τοῖς τὸν ἐν πᾶσι καὶ παρὰ πᾶσι λογικοῖς ἢ ἁγίοις Ἰησοῦν μανθάνουσι, τίνα τε τρόπον μύρῳ ἀλείφεται καὶ δειπνίζεται καὶ δοξάζεται ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων ἀτιμάζεται καὶ ἐμπαίζεται καὶ τύπτεται.

74. Ἀναγκαίως δὴ ταῦθ' ἡμῖν εἴρηται δεικνύουσιν ὡς αἱ ἀγαθαὶ ἡμῶν πράξεις καὶ αἱ ἁμαρτίαι τῶν πταιόντων τῷ
45 B εὐαγγελίῳ ἐγκατατάσσονται ἤτοι « εἰς ζωὴν αἰώνιον ἢ εἰς ὀνειδισμὸν καὶ εἰς αἰσχύνην « αἰώνιον[f] ».

XII. **75.** (*13*) Εἰ δὲ ἐν ἀνθρώποις εἰσὶν οἱ τετιμημένοι διακονίᾳ τῇ τῶν εὐαγγελιστῶν καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς εὐαγγελίζεται ἀγαθὰ καὶ πτωχοῖς εὐαγγελίζεται, οὐκ ἔδει τοὺς πεποιημένους ὑπὸ τοῦ θεοῦ « πνεύματα ἀγγέλους » καὶ τοὺς ὄντας « πυρὸς φλόγα[g] », « λειτουργοὺς »

a. Act. 22, 22
b. Jn 19, 15
c. Cf. Matth. 27, 29
d. Act. 9, 4-5
e. Cf. Lc 8, 14
f. Dan. 12, 2
g. Cf. Héb. 1, 7. Ps. 103 (104), 4

1. Après τῶν Huet et Preuschen ajoutent μαθητῶν. Adjonction inutile : οἱ Ἰησοῦ suffit à désigner les disciples.

Jésus font aussi partie de l'Évangile pour dénoncer ceux qui les ont commises : **70.** la trahison de Judas, les cris du peuple impie disant : « Ote de la terre un pareil individu[a] » et « Crucifie-le, Crucifie-le[b] », les moqueries de ceux qui le couronnèrent d'épines[c] et les autres actes du même genre sont consignés dans les évangiles. **71.** Il faut en conclure que quiconque trahit les disciples[1] de Jésus est compté comme un traître à Jésus. A Saul encore persécuteur il (dit) : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? » et « C'est moi, Jésus, que tu persécutes[d]. » **72.** Quels sont ceux qui ont les épines dont ils couronnent Jésus par dérision ? Ceux qui, étouffés par les soucis, la richesse et les plaisirs de la vie, reçoivent la parole de Dieu sans la faire parvenir à maturité[e]. **73.** C'est pourquoi il nous faut prendre garde, nous aussi, de ne pas couronner Jésus comme de nos propres épines, de peur que nous ne soyons reconnus tels par ceux qui cherchent à découvrir Jésus en tout et, en particulier, auprès de tous les êtres spirituels et saints et qui voient comment il est oint de parfum, reçu à dîner, glorifié, ou, au contraire, déshonoré, moqué, frappé.

74. Ce développement était nécessaire pour montrer que nos bonnes actions, tout comme les fautes des pécheurs, reçoivent une place dans l'Évangile « soit pour la vie éternelle, soit pour la honte et la confusion éternelles[f] ».

D. Les anges, l'Ancien Testament et l'Évangile

1. *Les anges de la nativité*

XII. **75.** S'il y a des hommes qui ont été honorés du ministère d'évangélistes et si Jésus lui-même annonce la bonne nouvelle et l'annonce aux pauvres, il ne fallait pas que les esprits dont Dieu a fait ses messagers et que les flammes de feu dont il a fait les serviteurs[g] du Père de

τοῦ τῶν ὅλων πατρός, ἐστερῆσθαι τοῦ καὶ αὐτοὺς εἶναι εὐαγγελιστάς ;

76. Διὰ τοῦτο καὶ ἄγγελος ἐπιστὰς τοῖς ποιμέσι φησί, δόξαν ποιήσας περιλάμπειν αὐτούς· « Μὴ φοβεῖσθε, ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην ἥτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ, ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ, ὅς ἐστι Χριστὸς κύριος, ἐν πόλει Δαβίδ[a] »· ὅτε καὶ μηδέπω ἀνθρώπων συνιέντων τὸ τοῦ εὐαγγελίου μυστήριον οἱ κρείττονες αὐτῶν, οὐράνιος τυγχά-
45 C νοντες στρατιὰ θεοῦ, αἰνοῦντες τὸν θεὸν λέγουσι· « Δόξα |
18 Pr. ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία[b]. »

77. Καὶ ταῦτα εἰπόντες ἀπέρχονται ἀπὸ τῶν ποιμένων εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ ἄγγελοι, καταλιπόντες ἡμῖν νοεῖν, πῶς ἡ εὐαγγελισθεῖσα ἡμῖν διὰ τῆς γενέσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ « χαρὰ » « δόξα » ἐστὶν « ἐν ὑψίστοις θεῷ » τῶν ταπεινωθέντων εἰς χοῦν ἐπιστρεφόντων « εἰς τὴν ἀνάπαυσιν[c] » αὐτῶν καὶ « ἐν ὑψίστοις » διὰ Χριστοῦ μελλόντων δοξάζειν τὸν θεόν.

78. Ἀλλὰ καὶ θαυμάζουσιν οἱ ἄγγελοι τὴν ἐπὶ γῆς ἐσομένην διὰ Ἰησοῦν εἰρήνην, τοῦ πολεμικοῦ χωρίου, εἰς ὃ ἐκπεσὼν « ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἑωσφόρος, ὁ πρωὶ ἀνατέλλων[d] » ὑπὸ Ἰησοῦ συντρίβεται.

a. Lc 2, 9-11
b. Lc 2, 14
c. Cf. Ps. 114 (116), 7
d. Cf. Is. 14, 12

1. Le texte hébreu porte : « L'étoile du matin, fille de l'aurore ». Cette assimilation entre la plus belle des créatures et le premier des anges rebelles part de la comparaison, établie par *Isaïe* (14, 12), entre le roi criminel de Babylone et l'étoile du matin. On la retrouve dans le Nouveau Testament (*Lc* 10, 18 ; *Apoc.* 9, 1-11) et dans toute la tradition (Grég. Naz., *Carm.* I, 1, 7, 56 et *Or.* 36, 5 ; *PG* 37, 443 A et 36, 269 C ; Épiphane, *Adv. haer.* II, 1, 64 ; *PG* 41, 1104 B). Cependant un autre symbolisme, d'origine biblique également, fait d'elle la figure du Messie (II *Pierre* 1, 19 ; *Apoc.* 2, 28 ; 22, 16). Enfin, d'après une antique tradition judaïque, l'étoile du matin aurait été créée avant toute autre créature (W. Foerster, art. ἀστήρ-ἄστρον, dans *Kittel*, t. I, 1933, p. 502) : ainsi s'explique la traduction du *Psaume* 109 (110), 3 par les Septante : « Je t'ai engendré avant l'étoile du matin », ce qu'Augustin interprète (*Sermo* 135, 3) : *ante tempora* ; ainsi s'explique également la supériorité qu'Origène lui reconnaît au frg. 45, supériorité du premier des serviteurs, qui sera le symbole de Jean-Baptiste, chargé de préparer les regards à se tourner vers une lumière, dont l'éclat fera disparaître la sienne propre.

tous fussent privés de l'honneur d'être, eux aussi, des évangélistes.

76. C'est pourquoi l'ange se présente aux bergers et leur dit, faisant resplendir la gloire autour d'eux : « N'ayez pas peur, voici que je vous annonce une grande joie qui sera pour tout le peuple : aujourd'hui, dans la cité de David, il vous est né un Sauveur, qui est le Christ, le Seigneur[a]. » Alors que les hommes ne comprennent pas encore le mystère de l'Évangile, les créatures qui leur sont supérieures et qui forment l'armée céleste de Dieu, disent en le louant : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux, paix sur la terre et chez les hommes bienveillance (divine)[b]. » **77.** A ces mots, les anges quittent les bergers pour le ciel et nous laissent méditer comment la joie qui nous est annoncée à cause de la naissance de Jésus-Christ est une gloire pour Dieu au plus haut des cieux, car ceux qui ont été rabaissés jusqu'à la terre retournent à leur repos[c] et vont glorifier Dieu par le Christ au plus haut des cieux. **78.** Et les anges admirent la paix qui, par Jésus-Christ, va régner sur terre, ce lieu de bataille sur lequel est tombée du plus haut du ciel, pour être écrasée par Jésus-Christ, l'étoile du matin qui paraît à l'aube[d][1].

XIII. **79.** (*14*) Πρὸς τοῖς εἰρημένοις καὶ τοῦτο περὶ εὐαγγελίου ἰστέον, ὅτι πρώτως τῆς κεφαλῆς τοῦ ὅλου τῶν
45 D σῳζομένων σώματος, Χριστοῦ Ἰησοῦ, ἐστὶ τὸ εὐαγγέλιον, ὡς φησιν ὁ Μάρκος· « Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Χριστοῦ Ἰησοῦ[a] ». Ἤδη δὲ καὶ τῶν ἀποστόλων τυγχάνει· διὸ λέγει
48 A ὁ Παῦλος· « Κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου[b] ». **80.** Πλὴν ἡ ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου — ἔστι γὰρ αὐτοῦ μέγεθος ἀρχὴν καὶ τὰ ἑξῆς καὶ μέσα καὶ τέλη ἔχοντος — ἤτοι πᾶσά ἐστιν ἡ παλαιὰ διαθήκη, τύπου αὐτῆς ὄντος Ἰωάννου, ἢ διὰ τὴν συναφὴν τῆς καινῆς πρὸς τὴν παλαιὰν τὰ τέλη τῆς παλαιᾶς διὰ Ἰωάννου παριστάμενα.

81. Φησὶ γὰρ ὁ αὐτὸς Μάρκος· « Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, καθὼς γέγραπται ἐν Ἠσαΐᾳ τῷ προφήτῃ· Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου. Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· Ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ[c]. » **82.** Ὅθεν θαυμάζειν μοι ἔπεισι, πῶς δυσὶ θεοῖς προσάπτουσιν ἀμφοτέρας τὰς διαθήκας οἱ ἑτερόδοξοι, οὐκ ἔλαττον καὶ ἐκ τούτου τοῦ ῥητοῦ ἐλεγχόμενοι.

48 B Πῶς γὰρ δύναται ἀρχὴ εἶναι τοῦ εὐαγγελίου, ὡς αὐτοὶ οἴονται, ἑτέρου τυγχάνων θεοῦ ὁ Ἰωάννης, ὁ τοῦ δημιουργοῦ ἄνθρωπος καὶ ἀγνοῶν, ὡς νομίζουσι, τὴν καινὴν θεότητα ;

XIV. **83.** Οὐ μίαν δὲ καὶ βραχεῖαν πιστεύονται διακονίαν εὐαγγελικὴν ἄγγελοι οὐδὲ μόνην τὴν πρὸς τοὺς ποιμένας γεγενημένην· ἀλλὰ γὰρ ἐπὶ τέλει μετέωρος καὶ ἱπτάμενος ἄγγελος εὐαγγέλιον ἔχων εὐαγγελιεῖται πᾶν ἔθνος, τοῦ ἀγαθοῦ πατρὸς οὐ πάντη καταλιπόντος τοὺς ἀποπεπτωκότας

a. Mc 1, 1
b. Rom. 2, 16
c. Mc 1, 1-3

1. Pour montrer que le début de l'Évangile se rattache à la Loi et aux écrits des Juifs, Origène cite dans le *Contre Celse* (II, 4) d'abord cette parole du Seigneur : « Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi » (*Jn* 5, 46-47), puis, comme ici, le début de l'évangile de Marc.

2. *Dimensions de l'Évangile*

a) Jean-Baptiste ou l'Ancien Testament

XIII. **79.** Outre ce que je viens de dire, il faut encore savoir que l'Évangile est d'abord l'Évangile de Jésus-Christ, tête de tout le corps des rachetés — Marc dit en effet : « Début de l'Évangile de Jésus-Christ[a] » —, mais qu'il est aussi l'Évangile des apôtres, et c'est pourquoi Paul dit : « selon mon Évangile[b] ». **80.** Mais le début de l'Évangile — car il a des dimensions, un début, une suite, un milieu, une fin — ce début est soit toute l'ancienne alliance, dont Jean est la figure, soit, à cause de l'union des deux alliances, la fin de l'ancienne survenue avec Jean.

81. Le même Marc dit en effet : « Début de l'Évangile de Jésus-Christ ; comme il est écrit dans le prophète Isaïe : voici que j'envoie mon messager devant ta face, pour te frayer la route. Voix de celui qui crie dans le désert : préparez le chemin du Seigneur, rendez droits ses sentiers[c][1]. » **82.** Je me demande donc comment font les hérétiques pour attribuer les deux testaments à deux dieux différents, car ce texte même les convaine d'erreur.

En effet, comment Jean peut-il être le début de l'Évangile, comme ils le croient, s'il appartient à un autre dieu, s'il est l'homme du démiurge et ignore, selon leurs imaginations, la nouvelle divinité[2] ?

b) Les anges à la fin du monde

XIV. **83.** Le ministère de porter la bonne nouvelle qui est confié aux anges n'est ni unique ni sans importance et il ne se limite pas à leur office auprès des bergers. Mais, à la fin des temps, un ange, volant dans le ciel avec l'Évangile, l'annoncera à toutes les nations, car le Père qui est bon n'abandonne pas complètement ceux qui sont

2. Voir notre *Avant-Propos*, p. 13 s.

αὐτοῦ. **84.** Φησὶ γοῦν ἐν τῇ Ἀποκαλύψει ὁ τοῦ Ζεβεδαίου
Ἰωάννης· « Καὶ εἶδον ἄγγελον πετόμενον ἐν μεσουρανήματι,|
19 Pr. ἔχοντα εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσασθαι ἐπὶ τοὺς καθη-
μένους ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπὶ πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ γλῶσσαν
48 C καὶ λαόν, λέγων ἐν φωνῇ μεγάλῃ· Φοβήθητε τὸν θεὸν καὶ
δότε αὐτῷ δόξαν, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα τῆς κρίσεως αὐτοῦ, καὶ
προσκυνήσατε τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ
τὴν θάλασσαν καὶ πηγὰς ὑδάτων[a]. »

XV. **85.** (*15*) Ἐπεὶ τοίνυν « ἀρχὴν τοῦ εὐαγγελίου » κατὰ μίαν ἐκδοχὴν τὴν πᾶσαν παρεστήσαμεν εἶναι παλαιὰν διαθήκην διὰ τοῦ ὀνόματος Ἰωάννου σημαινομένην, ὑπὲρ τοῦ μὴ ἀμάρτυρον εἶναι τὴν ἐκδοχὴν ταύτην παραθησόμεθα τὸ ἐκ Πράξεων περὶ τοῦ τῆς Αἰθιόπων βασιλίδος εὐνούχου εἰρημένον καὶ Φιλίππου· « Ἀρξάμενος, γάρ φησιν, ὁ Φίλιππος ἀπὸ τῆς Ἡσαΐου γραφῆς τῆς· Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐνώπιον τοῦ κείροντος ἄφωνος, εὐαγγελίσατο αὐτῷ τὸν κύριον Ἰησοῦν[b]. » Πῶς γὰρ ἀρχόμενος ἀπὸ τοῦ προφήτου εὐαγγελίζεται Ἰησοῦν, εἰ μὴ τῆς ἀρχῆς τοῦ εὐαγγελίου μέρος τι ὁ Ἡσαΐας ἦν ; **86.** Ἅμα δὲ καὶ τὰ ἐν πρώτοις ἡμῖν εἰρημένα περὶ τοῦ δύνασθαι εὐαγγέλιον εἶναι πᾶσαν
48 D θείαν γραφὴν ἐντεῦθεν δύναται δηλοῦσθαι· καὶ γὰρ εἰ ὁ
49 A εὐαγγελιζόμενος « ἀγαθὰ εὐαγγελίζεται », πάντες δὲ οἱ πρὸ τῆς σωματικῆς Χριστοῦ ἐπιδημίας Χριστὸν εὐαγγελίζονται ὄντα « τὰ ἀγαθά », ὡς ἀπεδείξαμεν, πάντων πως εἰσὶν οἱ λόγοι τοῦ εὐαγγελίου μέρος.

87. Ὅπερ εὐαγγέλιον λεγόμενον λαλεῖσθαι ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ[c] ἡμεῖς ἐκλαμβάνομεν ἀπαγγέλλεσθαι ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, οὐ μόνον τῷ περιγείῳ τόπῳ ἀλλὰ καὶ παντὶ τῷ συστήματι τῷ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς ἢ ἐξ οὐρανῶν καὶ γῆς·

a. Apoc. 14, 6-7
b. Act. 8, 32.35
c. Cf. Mc 16, 15

1. I, 32, 36 et 47 à 62.
2. I, 52 à 62.

tombés et se sont détournés de lui. **84.** Jean, fils de Zébédée, dit en effet dans l'Apocalypse : « Et je vis un ange voler au milieu du ciel tenant l'Évangile éternel pour l'annoncer à ceux qui demeurent sur la terre, à toute nation, toute tribu, toute langue et tout peuple. Il disait d'une voix forte : Craignez Dieu et rendez-lui gloire, car l'heure de son jugement est arrivée, adorez celui qui a créé le ciel et la terre, la mer et les sources d'eau[a]. »

3. *Ancien Testament et Évangile*

XV. **85.** Puisque, selon l'une de nos explications, tout l'Ancien Testament, signifié par le nom de Jean, constitue le début de l'Évangile, pour ne pas laisser cette interprétation sans preuve nous emprunterons aux Actes le passage concernant l'eunuque de la reine d'Éthiopie et Philippe : « Commençant par le texte d'Isaïe : Comme une brebis il fut mené à la boucherie, comme un agneau muet devant celui qui le tond, Philippe lui annonça le Seigneur Jésus[b]. » Peut-il commencer par le prophète pour annoncer Jésus, si Isaïe ne fait pas partie du commencement de l'Évangile ? **86.** On peut aussi prouver par là ce que nous avons dit plus haut[1], à savoir que toute la sainte Écriture est un Évangile : si évangéliser c'est annoncer des biens et si tous ceux qui précèdent l'avènement corporel du Christ annoncent le Christ qui est tous les biens, comme nous l'avons montré[2], les paroles de tous font, d'une certaine manière, partie de l'Évangile.

87. Et, puisque ce qu'on appelle Évangile a été raconté dans le monde entier[c], nous devons comprendre qu'il a été annoncé non seulement dans ce lieu terrestre, mais encore dans tout l'ensemble du ciel et de la terre ou des cieux et de la terre[3].

3. Voir *note compl.* 3, p. 398.

88. Καὶ τί δεῖ ἐπὶ πλεῖον μηκύνειν τὸν περὶ τοῦ τί τὸ εὐαγγέλιόν ἐστι λόγον ; Αὐτάρκως δὴ τούτων εἰρημένων καὶ ἐκ τούτων τῶν μὴ ἀνεντρεχῶν δυναμένων τὰ παραπλήσια συναγαγεῖν ἀπὸ τῶν γραφῶν καὶ βλέπειν τίς ἡ δόξα τῶν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ ἀγαθῶν ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου, διακονουμένου ὑπὸ ἀνθρώπων καὶ ἀγγέλων, ἐγὼ δ' οἶμαι ὅτι καὶ ἀρχῶν καὶ
49 B ἐξουσιῶν καὶ θρόνων καὶ κυριοτήτων « καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι[a] », εἴγε καὶ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ, αὐτοῦ που καταπαύσομεν τὰ πρὸ τῆς συναναγνώσεως τῶν γεγραμμένων.

89. Ἤδη δὲ θεὸν αἰτώμεθα συνεργῆσαι διὰ Χριστοῦ ἡμῖν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πρὸς ἀνάπτυξιν τοῦ ἐν ταῖς λέξεσιν ἐναποτεθησαυρισμένου μυστικοῦ νοῦ. |

a. Cf. Éphés. 1, 21

Conclusion

88. Mais à quoi bon nous étendre davantage sur ce qu'est l'Évangile ? Ce que nous avons dit là suffit à des gens qui ne sont pas sots pour qu'ils rassemblent dans les Écritures des passages analogues pour considérer quelle est la gloire des biens qui se trouvent en Jésus-Christ selon l'Évangile ; les hommes et les anges en sont les ministres, comme d'ailleurs, je pense, puisque Jésus-Christ lui-même en est le ministre, les principautés, les puissances, les trônes, les dominations et tout nom qui se peut nommer non seulement dans ce siècle mais dans le siècle à venir[a] ; nous arrêterons donc ici notre introduction.

89. Il est temps de prier Dieu de nous aider par le Christ dans le Saint-Esprit à découvrir le sens mystique caché comme un trésor sous les mots.

20 Pr. **Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος**[a].

XVI. **90.** (*16*) Οὐ μόνον Ἕλληνες πολλά φασι σημαινόμενα εἶναι ἀπὸ τῆς « ἀρχῆς » προσηγορίας· ἀλλὰ γὰρ εἴ τις τηρήσαι συνάγων πάντοθεν τοῦτο τὸ ὄνομα καὶ ἀκριβῶς ἐξετάζων βούλοιτο κατανοεῖν ἐν ἑκάστῳ τόπῳ τῶν γραφῶν ἐπὶ τίνος τέτακται, εὑρήσει καὶ κατὰ τὸν θεῖον λόγον τὸ πολύσημον τῆς φωνῆς.

49 C **91.** Ἡ μὲν γάρ τις ὡς μεταβάσεως, αὕτη δέ ἐστιν ἡ ὡς ὁδοῦ καὶ μήκους· ὅπερ δηλοῦται ἐκ τοῦ « Ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια[b] ». Τῆς γὰρ « ἀγαθῆς ὁδοῦ » μεγίστης τυγχανούσης, κατὰ μὲν τὰ πρῶτα νοητέον εἶναι τὸ πρακτικόν, ὅπερ παρίσταται διὰ τοῦ « Ποιεῖν τὰ δίκαια », κατὰ δὲ τὰ ἑξῆς τὸ θεωρητικόν, εἰς ὃ καταλήγειν οἶμαι καὶ τὸ τέλος αὐτῆς ἐν τῇ λεγομένῃ « ἀποκαταστάσει » διὰ τὸ μηδένα καταλείπεσθαι τότε ἐχθρόν, εἴγε ἀληθὲς τὸ « δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν, ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ· ἔσχατος δὲ ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ

a. Jn 1, 1
b. Prov. 16, 7 (LXX)

1. Cette distinction semble être un des principes essentiels de la théologie morale d'Origène. Il y revient à plusieurs reprises dans le *Commentaire sur Jean* (II, 219 ; VI, 103) ; voir aussi (I, 208) l'opposition entre les ἠθικὰ μαθήματα et les μυστικὰ θεωρήματα.
2. Le rétablissement de toutes choses, la fin du monde.

Au commencement était le Verbe
ou **Dans le principe était le Verbe**[a]

I. EXPLICATION DE « EN ARCHÊ »

A. Sens du terme « archê »

XVI. **90.** Ce n'est pas seulement pour les Grecs que le mot « commencement » (ou « principe ») a beaucoup de sens différents. Car, si l'on étudie ce terme en prenant des exemples de tous côtés et si, par un examen attentif, on veut saisir à quoi il se rapporte dans chaque passage des Écritures, on lui trouvera, également dans la Parole de Dieu, une multitude de sens.

1. *Début d'une route*

91. L'un d'eux concerne un passage, ainsi le commencement d'une route et de son parcours, comme on le voit d'après le texte « le commencement de la bonne voie, c'est d'accomplir la justice[b] ». Comme la bonne voie est la plus longue, il faut comprendre qu'au début se situe la vie pratique, indiquée par « accomplir la justice » et, dans la suite, la vie contemplative[1], où débouche, je pense, cette voie à son terme, dans ce qu'on appelle l' « apocatastase[2] », parce qu'il ne restera plus alors aucun ennemi, si ces paroles sont vraies : « Il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds ; le dernier ennemi qui sera anéanti,

θάνατος[a] ». **92.** Τότε γὰρ μία πρᾶξις ἔσται τῶν πρὸς θεὸν διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν λόγον φθασάντων ἡ τοῦ κατανοεῖν τὸν θεόν, ἵνα γένωνται οὕτως ἐν τῇ γνώσει τοῦ πατρὸς μορφωθέντες[b]
49 D πάντες † ἀκριβῶς υἱός, ὡς νῦν μόνος ὁ υἱὸς ἔγνωκε τὸν πατέρα· **93.** εἰ γὰρ ἐπιμελῶς τις ἐξετάζοι, πότε γνώσονται, οἷς ἀποκαλύπτει ὁ ἐγνωκὼς τὸν πατέρα υἱός, τὸν πατέρα[c], καὶ βλέποι τὸ νῦν « δι' ἐσόπτρου καὶ ἐν αἰνίγματι[d] » τὸν βλέποντα βλέπειν, οὐδέπω ἐγνωκότα « καθὼς δεῖ γνῶναι[e] », οὐκ ἂν ἁμάρτοι λέγων μηδένα ἐγνωκέναι, κἂν ἀπόστολος κἂν προφήτης τις ᾖ, τὸν πατέρα, ἀλλ' ὅταν γένωνται ἓν ὡς ‹ὁ›
52 A υἱὸς καὶ ὁ πατὴρ ἕν εἰσιν[f].

94. Εἰ δὲ δόξειέ τις ἡμᾶς παρεκβεβηκέναι, ἓν σημαινόμενον τῆς ἀρχῆς σαφηνίζοντας καὶ ταῦτα εἰρηκότας, δεικτέον ὅτι ἡ παρέκβασις πρὸς τὸ προκείμενον ἀναγκαία καὶ χρήσιμος ἦν.

Εἰ γὰρ « ἀρχὴ » ὡς μεταβάσεώς ἐστι καὶ ὁδοῦ καὶ μήκους, « ἀρχὴ δὲ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια[g] », ἔστιν εἰδέναι,
21 Pr. εἰ πᾶσα ὁδὸς ἀγαθή πως « ἀρχὴν » μὲν ἔχει « τὸ ποιεῖν | « τὰ δίκαια », μετὰ δὲ τὴν ἀρχὴν τὴν θεωρίαν, καὶ τίνα τρόπον τὴν θεωρίαν.

XVII. **95.** (*17*) Ἔστι δὲ « ἀρχὴ » καὶ ἡ ὡς γενέσεως, ἣ δόξαι ἂν ἐπὶ τοῦ « Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν[h] »· οἶμαι δὲ σαφέστερον ἐν τῷ Ἰὼβ τοῦτο καταγγέλλεσθαι τὸ σημαινόμενον κατὰ τὸ « Τοῦτ' ἐστιν ἀρχὴ

a. I Cor. 15, 25
b. Cf. Gal. 4, 19
c. Cf. Matth. 11, 27
d. I Cor. 13, 12
e. I Cor. 8, 2
f. Cf. Jn 17, 21
g. Prov. 16, 7 (LXX)
h. Gen. 1, 1

1. Une idée analogue se retrouve dans le *Commentaire sur Matthieu* (XVI, 11 ; *GCS* X, p. 509) : ceux dont le Christ aura touché les yeux

c'est la mort[a] ». **92.** Alors ceux qui seront parvenus à Dieu par le Verbe qui est auprès de lui n'auront plus qu'une seule activité[1], considérer Dieu, afin que tous deviennent parfaitement un fils, étant transformés[b] en connaissant le Père, comme maintenant seul le Fils connaît le Père. **93.** Si donc on vient à rechercher avec soin à quel moment connaîtront le Père ceux à qui le Fils le révèle, lui qui connaît le Père[c], et si l'on considère que celui qui voit maintenant voit « dans un miroir et d'une manière confuse[d] » et qu'il ne connaît pas encore « comme il faut connaître[e] », on ne se trompera pas en disant que nul ne connaît le Père, qu'il soit apôtre ou prophète, mais que les hommes le connaîtront quand ils seront un comme (le) Fils et le Père sont un[f].

94. Si quelqu'un pense que nous sommes sortis de notre propos en disant tout cela pour établir un des sens du mot « commencement », il faut lui montrer que cette digression était nécessaire à notre sujet et utile.

Si (l'on peut parler) du commencement d'un passage, d'une route ou d'un parcours, et si « le commencement de la bonne voie c'est d'accomplir la justice[g] », il est possible de savoir que[2] toute bonne voie a « la pratique de la vertu pour commencement » et, à la suite de ce commencement, la contemplation et de quelle manière.

2. *Début d'une production ou d'un devenir*

XVII. **95.** On peut aussi parler du commencement d'une création, ce qui apparaît dans : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre[h] ». Je pense que ce sens est indiqué encore plus clairement dans Job : « Il est le commencement

ne feront plus que le suivre pour être conduits par lui à la vue du Père. Au livre X (§ 42), Origène reviendra sur la plénitude de contemplation promise aux disciples.

2. εἰ mss. : ὅτι Wilamowitz, Preuschen.

52 B πλάσματος κυρίου, πεποιημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ[a] ».

96. Ὑπολάβοι γὰρ ἄν τις τῶν ἐν γενέσει τῇ τοῦ κόσμου τυγχανόντων « ἐν ἀρχῇ » πεποιῆσθαι « τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν » · βέλτιον δὲ ὡς πρὸς τὸ δεύτερον ῥητόν, πολλῶν ὄντων τῶν ἐν σώμασι γεγεννημένων πρῶτον τῶν ἐν σώματι τὸν καλούμενον εἶναι δράκοντα, ὀνομαζόμενον δέ που καὶ « μέγα κῆτος », ὅπερ ἐχειρώσατο ὁ κύριος[b].

97. Καὶ ἀναγκαῖον ἐπιστῆσαι εἰ ἄϋλον πάντῃ καὶ ἀσώματον ζωὴν ζώντων ἐν μακαριότητι τῶν ἁγίων, ὁ καλούμενος δράκων ἄξιος γεγένηται, ἀποπεσὼν τῆς καθαρᾶς ζωῆς, πρὸ πάντων ἐνδεθῆναι ὕλῃ καὶ σώματι, ἵνα διὰ τοῦτο χρηματίζων ὁ κύριος διὰ λαίλαπος καὶ νεφῶν λέγῃ « Τοῦτ' ἐστιν ἀρχὴ πλάσματος κυρίου, πεποιημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ[c] ».

52 C **98.** Δυνατὸν μέντοι γε τὸν δράκοντα μὴ ἁπαξαπλῶς εἶναι ἀρχὴν πλάσματος κυρίου, ἀλλὰ πολλῶν ἐν σώματι « ἐγκαταπαίζεσθαι » πεποιημένων « ὑπὸ τῶν ἀγγέλων », τοῦτον

a. Job 40, 19 (LXX)
b. Cf. Job 3, 8. II Pierre 2, 4
c. Job 40, 19 (LXX)

1. Il aurait fallu toute une phrase pour rendre le sens particulier de πλάσμα : modelage d'une figure d'argile ou de cire, sens qui est bien celui d'Origène, puisqu'il l'oppose une fois à τὰ εἴδη et αἱ οὐσίαι (I, 115) et, une autre, à τὰ κτισθέντα (XX, 235).

2. On peut reconnaître dans ce texte trois questions difficiles qui reviennent constamment chez Origène : la communauté de nature entre l'homme et l'ange (II, 144), la préexistence, qui lui est connexe (cf. notre *Avant-Propos*, p. 20 à 30 et ci-dessous II, 175 à 191), les conditions de la vie corporelle : ce monde-ci est totalement inférieur ; le nom même qui désigne sa création le prouve, καταβολή, chute (XIX, 149-150) ; il est devenu matériel pour le bien de ceux qui avaient désormais besoin de cette vie matérielle (XIX, 132-133 ; cf. XX, 182) ; on peut y demeurer pour deux motifs bien différents : soit qu'on se soit détaché des réalités supérieures (XIX, 130), soit que, comme Jean-Baptiste, on ait voulu imiter le Christ incarné par amour

de la création[1] du Seigneur, fait pour être la risée de ses anges[a]. »

96. Certains supposeront peut-être que, parmi tous les êtres créés dans la genèse du monde, ce qui a été fait « au commencement », ce sont « le ciel et la terre. » Mais il vaut mieux (dire), d'après notre seconde citation, que, des nombreux êtres créés avec un corps, le premier de ceux qui ont un corps fut celui que l'on appelle le dragon, désigné quelque part comme « l'énorme monstre » et que le Seigneur a dompté[b].

97. Il faut se demander si, alors que les saints menaient dans la béatitude une vie absolument immatérielle et incorporelle, celui qui reçoit le nom de dragon ne mérite pas le premier d'être attaché à la matière et à un corps, parce qu'il est tombé et s'est détourné de la vie parfaite ; c'est pourquoi, le Seigneur, parlant du sein de la tempête et des nuages, dit : « Il est le commencement de la création du Seigneur, fait pour être la risée de ses anges[c2] ».

98. Mais il est aussi possible que le dragon ne soit pas d'une manière absolue le commencement de la création du Seigneur : beaucoup de créatures liées à un corps ayant été « formées pour être la risée des anges », il serait le commencement de celles-là (seulement)[3] ; mais des êtres

envers les hommes (II, 187). — La création qui sera rétablie dans sa splendeur lorsque ce monde sera détruit (I, 178) n'est pas interprétée partout de la même manière : ci-dessous (I, 172-177), elle est distincte de l'homme, alors que dans l'*In Romanos* (VII, 4, *PG* 14, 1111 C-1112 B, Lommatzsch VII, 101-102) et le *De Principiis* (I, 7, 5) elle comprend l'ensemble des créatures raisonnables, hommes, astres et anges, car ces derniers travaillent pour l'homme. — Les autres sens du mot *cosmos* sont vus ci-dessous, *note compl.* 3, p. 398.

3. L'*In Joannem* revient à plusieurs reprises sur la chute du diable, qu'il soit appelé « le dragon » comme ici (cf. VI, 248-251), ou « le diable » (XX, 182, où la pensée est extrêmement proche de celle qui est exprimée ici), ou enfin « un des archontes » (XXXII, 233). Pour la chute des anges, voir également *Contre Celse* (V, 55) et *In Matthaeum* (XV, 27, t. X, p. 429-432).

ἀρχὴν τῶν τοιούτων εἶναι, δυναμένων τινῶν ὑπάρχειν ἐν σώματι οὐχ οὕτως· καὶ γὰρ ἡ ψυχὴ τοῦ ἡλίου ἐν σώματι καὶ πᾶσα ἡ κτίσις, περὶ ἧς ὁ ἀπόστολός φησι· « Πᾶσα ἡ κτίσις στενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν[a]. » **99.** Καὶ τάχα περὶ ἐκείνης ἐστὶ τὸ « Τῇ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα † τῇ ἐλπίδι[b] », ἵνα ματαιότης τὰ σώματα ᾖ καὶ τὸ ποιεῖν τὰ σωματικά, ὅπερ ἀναγκαῖον * * * τῷ ἐν σώματι * * * * * * * * ὑπάρχῃ. Ὁ ἐν σώματι οὐχ ἑκὼν ποιεῖ τὰ σώματος· διὰ τοῦτο τῇ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη οὐχ ἑκοῦσα. **100.** Καὶ ‹ὁ› οὐχ ἑκὼν
52 D ποιῶν τὰ σώματος, ὃ ποιεῖ, ποιεῖ διὰ τὴν ἐλπίδα, ὡς εἰ
53 A λέγοιμεν Παῦλον θέλειν « ἐπιμένειν τῇ σαρκὶ » οὐχ ἑκόντα
22 Pr. ἀλλὰ διὰ τὴν ἐλπίδα· προτιμῶντα γὰρ καθ' αὑτὸ | « τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι » οὐκ ἄλογον ἦν βούλεσθαι « ἐπιμένειν τῇ σαρκὶ[c] » διὰ τὴν ἑτέρων ὠφέλειαν καὶ προκοπὴν τὴν ἐν τοῖς ἐλπιζομένοις οὐ μόνον αὐτοῦ ἀλλὰ καὶ τῶν ὠφελουμένων ὑπ' αὐτοῦ.

101. Κατὰ τοῦτο δὲ τὸ ὡς γενέσεως σημαινόμενον τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ ὑπὸ τῆς σοφίας ἐν παροιμίαις λεγόμενον ἐκδέξασθαι δυνησόμεθα· « Ὁ θεός, γάρ φησιν, ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ[d] ». Δύναται μέντοι γε καὶ ἐπὶ τὸ πρῶτον ἀνάγεσθαι, τουτέστι τὸ ὡς ὁδοῦ, διὰ τὸ λέγεσθαι « Ὁ θεὸς ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ ».

102. Οὐκ ἀτόπως δὲ καὶ τὸν τῶν ὅλων θεὸν ἐρεῖ τις ἀρχὴν σαφῶς προπίπτων, ὅτι ἀρχὴ υἱοῦ ὁ πατὴρ καὶ ἀρχὴ

a. Rom. 8, 22
b. Rom. 8, 20
c. Cf. Phil. 1, 24.23
d. Prov. 8, 22

1. Les étoiles sont animées, conviction générale à l'époque, qu'on retrouve aussi bien chez les païens (Platon, *Lois* 898 e à 899 a), qui vont souvent jusqu'à les déifier (Cic., *De Natura deorum* II, XXI, 54), que chez les Juifs — dans l'Ancien Testament (voir W. Foerster, art. ἀστήρ-ἄστρον dans *Kittel*, t. I, 1933, p. 501) comme chez Philon

peuvent aussi être munis d'un corps dans d'autres conditions : en effet, l'âme du soleil est liée à un corps[1], comme aussi toute la création dont l'apôtre dit : « Toute la création gémit et endure jusqu'à présent les douleurs de l'enfantement[a] ». **99.** C'est peut-être à son sujet qu'il est écrit : « La création a été assujettie à la vanité contre son gré[2], à cause de celui qui l'a soumise, (mais) avec espoir[b3] », attendu que les corps et les actions corporelles, pourtant inévitables... pour quiconque vit dans un corps, sont vanité. Celui qui a un corps accomplit malgré lui les actions du corps : c'est pourquoi la création a été assujettie contre son gré à la vanité. **100.** Et celui qui accomplit malgré lui les actions corporelles fait ce qu'il fait pour l'espérance, comme si nous disions que, malgré son désir contraire, Paul veut « rester dans la chair[c] » pour l'espérance : préférant en soi « mourir pour être avec le Christ », il n'était pas absurde de vouloir « rester dans la chair » pour l'utilité d'autrui, pour son progrès personnel dans les biens attendus, comme pour celui des disciples auxquels il rendait service.

101. Ceci nous permettra de saisir la signification du principe d'une création et de comprendre les paroles de la Sagesse dans le livre des Proverbes : « Le Seigneur m'a formée comme le principe de ses voies en vue de ses œuvres[d] ». Mais ce passage peut aussi se ramener à notre première interprétation, celle de la voie, puisqu'il dit : « Le Seigneur m'a formée comme le principe de ses voies. »

102. Il ne sera pas absurde non plus de dire que le Dieu de l'univers est manifestement principe, arguant du fait

(*De opificio mundi* 73) — et les chrétiens (Clément, *Ecl. proph.* 55 et 56). Le *Contre Celse* (V, 11), affirmera que les astres prient le Père par le Fils et le *De Oratione* (7), qu'il faut prier pour leur fidélité.

2. Voir ci-dessous I, 178.

3. On remarquera la variante τῇ ἐλπίδι, dont nous n'avons pas trouvé d'autres témoignages, le texte reçu oscillant entre ἐφ' ἐλπίδι et ἐπ' ἐλπίδι.

53 B δημιουργημάτων ὁ δημιουργὸς καὶ ἁπαξαπλῶς ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεός. Παραμυθήσεται δὲ διὰ τοῦ « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος », λόγον νοῶν τὸν υἱόν, παρὰ τὸ εἶναι ἐν τῷ πατρὶ λεγόμενον εἶναι ἐν ἀρχῇ.

103. (*18*) Τρίτον δὲ τὸ ἐξ οὗ οἷον τὸ ἐξ ὑποκειμένης ὕλης, ἀρχὴ παρὰ τοῖς ἀγένητον αὐτὴν ἐπισταμένοις, ἀλλ' οὐ παρ' ἡμῖν τοῖς πειθομένοις, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησεν ὁ θεός, ὡς ἡ μήτηρ τῶν ἑπτὰ μαρτύρων ἐν Μακκαβαϊκοῖς[a] καὶ ὁ τῆς μετανοίας ἄγγελος ἐν τῷ Ποιμένι ἐδίδαξε.

104. (*19*) Πρὸς τούτοις ἀρχὴ καὶ τὸ « καθ' οἷον » κατὰ τὸ εἶδος, οὕτως· εἴπερ εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου ὁ πρωτότοκος
53 C πάσης κτίσεως, ἀρχὴ αὐτοῦ ὁ πατήρ ἐστιν. Ὁμοίως δὲ καὶ Χριστὸς ἀρχὴ τῶν κατ' εἰκόνα γενομένων θεοῦ. **105.** Εἰ γὰρ

a. II Macc. 7, 28

1. Traduit d'après la conjecture proposée en note par Preuschen et remplaçant προπίπτων par προβάλλων. Mme Harl nous suggère de garder προπίπτων et de le traduire par « avancer que ».

2. Hermas, *Pasteur*, *Mand.* I, 1 ; *Vis.* I, 1, 16 : la citation du *Pasteur* se retrouve dans une formule de foi au livre XXXII (§ 187). Clément rapporte, à juste titre semble-t-il, que l'ensemble des philosophes range la matière parmi les premiers principes : Portique, Platon, Pythagore, Aristote (*Strom.* V, 14, 89, 5). Cette matière est l'objet le plus insaisissable que l'on puisse imaginer : le « lieu » de Platon, qu'Aristote identifie à la matière (*Phys.* 4, 2, 209 b, 11-12), le « vide » d'autres philosophes (*ibid.* 214 a 13-14), « ce à quoi ne peut s'appliquer aucune des qualifications de l'être », dira encore le Stagirite (*Mét.* Z 3, 1029 a 20-21). Elle n'est perçue que par déduction : « grâce à une sorte de raisonnement hybride que n'accompagne point la sensation : à peine peut-on y croire » (Platon, *Timée* 52 a trad. Rivaud) ; « Il subsiste quelque chose d'où naît tout ce qui naît » (Ἀεὶ γάρ ἔστι τι ὃ ὑποκεῖται, ἐξ οὗ γίνεται τὸ γιγνόμενον : Arist., *Phys.* I, 7, 190 b 3-4). — D'après Irénée (*Adv. haer.* II, 9, 2 à II, 10, 2 ; t. I, p. 273-274), les Valentiniens avaient adopté cette théorie d'une matière préexistante qui était alors si courante que Clément, voulant démontrer que Dieu est totalement différent de nous, ajoute (*Strom.* II, 16, 74, 1) : « soit qu'il nous ait créés à partir du non-être, soit qu'il nous ait façonnés à l'aide de la matière », ce qui n'est pour lui qu'une hypothèse sans fondement, car il montrera plus loin (V, 14, 89, 7)

que[1] le Père est le principe du Fils, le créateur, le principe des créatures, et, d'une manière absolue, Dieu, le principe des êtres. On le prouvera par « Dans le principe était le Verbe », en considérant le Verbe comme le Fils, dont il est dit que, parce qu'il est dans le Père, il est dans le principe.

3. *Matière préexistante*

103. En troisième lieu, le principe est ce dont les choses sont faites, comme d'une matière préexistante pour ceux qui la croient incréée, mais non pour nous qui sommes persuadés que Dieu a créé les êtres à partir du non-être, comme l'enseigne, dans le livre des Maccabées[a], la mère des sept martyrs et, dans le Pasteur, l'ange de la repentance[2].

4. *Idée originelle ou modèle*

104. Est en outre appelé principe ce « selon[3] quoi » (une chose est telle), selon son idée originelle[4] : par exemple, si le premier-né de toute créature est l'image du Dieu invisible, le Père est son principe. Et, de même, le Christ est le principe des êtres créés selon l'image de Dieu. **105.** Si les

comme l'avait fait avant lui Théophile d'Antioche (*Ad. Autol.* II, 4), qu'elle contredit une autre idée chère à son époque, celle de l'unicité du premier principe. Quant à Origène, il s'efforcera de démontrer à ceux des Grecs qui suivent des écoles de philosophie de bon renom et de valeur (II, 30) que, en affirmant une matière incréée, éternelle comme Dieu, ils imitent l'impiété de ceux qui nient et le Créateur et la Providence (*De Princ.* II, 1, 4).

3. Avant οἷον Wendland, Wilamowitz et Preuschen ajoutent ὅ.

4. L'idée platonicienne, que Philon appelle excellemment l'archétype (τὸ ἀρχέτυπον ἐκεῖνο εἶδος : *De somniis* I, 232) et Varron (*Ant. rer. div.* XV, 4, cité par Augustin, *De Civ. Dei* VII, 28) *Secundum quod*, c'est-à-dire la cause exemplaire (cf. A. Orbe, *En los albores*, p. 192). — On trouvera dans l'*In Joannem* trois autres sens de εἶδος : la forme (I, 115 ; II, 84), l'espèce (I, 210. 226 ; II, 93), enfin, d'après *II Cor.* 5, 7, la vue de Dieu (X, 306 ; XIII, 353-360).

οἱ ἄνθρωποι « κατ' εἰκόνα », ἡ εἰκὼν δὲ κατὰ τὸν πατέρα, τὸ μὲν « καθ' ὃ » τοῦ Χριστοῦ ὁ πατὴρ ἀρχή, τὸ δὲ « καθ' ὃ » τῶν ἀνθρώπων ὁ Χριστός, γενομένων οὐ κατὰ τὸ οὗ ἐστιν εἰκών, ἀλλὰ κατὰ τὴν εἰκόνα· ἁρμόσει δὲ τὸ « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος » εἰς τὸ αὐτὸ παράδειγμα.

XVIII. **106.** (*20*) Ἔστιν ἀρχὴ καὶ ὡς μαθήσεως καθ' ὃ τὰ στοιχεῖά φαμεν ἀρχὴν εἶναι γραμματικῆς. Κατὰ τοῦτό φησιν ὁ ἀπόστολος ὅτι « Ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τίνα τὰ
53 D στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ[a] ». **107.** Διττὴ δὲ ἡ ὡς μαθήσεως ἀρχή, ἡ μὲν τῇ φύσει, ἡ δὲ ὡς πρὸς ἡμᾶς· ὡς εἰ λέγοιμεν ἐπὶ Χριστοῦ, φύσει μὲν αὐτοῦ ἀρχὴ ἡ θεότης, πρὸς ἡμᾶς δέ, μὴ ἀπὸ τοῦ μεγέθους αὐτοῦ δυναμένους
23 *Pr.* ἅρξασθαι τῆς περὶ | αὐτοῦ ἀληθείας ἡ ἀνθρωπότης αὐτοῦ, καθ' ὃ τοῖς νηπίοις καταγγέλλεται Ἰησοῦς Χριστός, καὶ οὗτος ἐσταυρωμένος[b]· ὡς κατὰ τοῦτο εἰπεῖν ἀρχὴν εἶναι μαθήσεως τῇ μὲν φύσει Χριστὸν καθ' ὃ σοφία καὶ δύναμις
56 A θεοῦ[c], πρὸς ἡμᾶς δὲ ‹τὸ› « ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο », ἵνα σκηνώσῃ ἐν ἡμῖν[d], οὕτω μόνον πρῶτον αὐτὸν χωρῆσαι δυναμένοις. **108.** Καὶ τάχα διὰ τοῦτο οὐ μόνον πρωτότοκός ἐστιν πάσης κτίσεως, ἀλλὰ καὶ « Ἀδάμ », ‹ὁ› ἑρμηνεύεται « ἄνθρωπος ». Ὅτι δὲ Ἀδάμ ἐστι, φησὶν ὁ Παῦλος « Ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν[e] ».

a. Héb. 5, 12
b. Cf. I Cor. 2, 2
c. Cf. I Cor. 1, 24
d. Jn 1, 14
e. I Cor. 15, 45

1. Idée d'origine biblique (*Gen.* 1, 26-27 ; *Col.* 1, 15), particulièrement parlante pour des esprits formés par une philosophie platonicienne. On la retrouve chez les deux grands prédécesseurs d'Origène, Irénée (*Démonstr.* 22) et Clément (*Protr.* X, 98, 4). Voir aussi ci-dessous II, 18. — Comme le fait remarquer H. Crouzel, il faut « donner au mot *image* le sens plein qu'il a chez Origène et les platoniciens, celui d'une présence authentique du modèle, même si elle est

hommes sont selon l'image et l'image selon le Père, le « selon quoi » du Christ, c'est le Père, (qui est) principe, le « selon quoi » des hommes, c'est le Christ, puisqu'ils ont été faits non pas selon celui dont il est l'image, mais selon l'image[1]. « Dans le principe était le Verbe » conviendra à cette même démonstration.

5. *Éléments d'une science*

XVIII. **106.** On peut aussi parler d'un principe de la science, d'après lequel nous disons que les lettres sont le principe de l'écriture. Ainsi l'Apôtre dit : « Alors que depuis longtemps vous devriez être passés maîtres, vous avez encore besoin qu'on vous enseigne les principes élémentaires des oracles de Dieu[a] ». **107.** Comme pour la science, le principe peut être envisagé à deux points de vue, selon la nature des choses et selon nous : par nature, pourrait-on dire, le principe du Christ, c'est la divinité, mais, pour nous, qui ne sommes pas capables d'aborder son être véritable sous l'aspect de sa grandeur, c'est l'humanité : c'est ainsi qu'on enseigne aux petits enfants Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié[b]. Il faut donc dire que, selon la nature des choses, le principe de la science, c'est le Christ, en tant que Sagesse et puissance de Dieu[c], mais que, pour nous « le Verbe s'est fait chair pour demeurer parmi nous[d] », car nous ne sommes capables de le recevoir d'abord que de cette manière. **108.** C'est peut-être pour cela qu'il n'est pas seulement le premier-né de toute créature, mais aussi « Adam », ce qui veut dire « homme ». Car Paul dit qu'il est Adam : « le dernier Adam, un esprit vivifiant[e] ».

diminuée » (*Théologie de l'Image*, p. 93). On relèvera que, avant Origène, Philon avait, à propos du même texte de la Genèse, rapproché les notions d'image et d'idée originelle : le même homme est né « à l'image et selon l'idée » (ἰδέα : *Legum allegoriae* I, 53).

(*21*) Ἔστι δὲ ἀρχὴ καὶ ὡς πράξεως, ἐν ᾗ πράξει ἐστί τι τέλος μετὰ τὴν ἀρχήν. Καὶ ἐπίστησον εἰ ἡ σοφία ἀρχὴ τῶν πράξεων οὖσα τοῦ θεοῦ οὕτω δύναται νοεῖσθαι ἀρχή.

XIX. **109.** (*22*) Τοσούτων σημαινομένων ἐπὶ τοῦ παρόντος ἡμῖν ὑποπεσόντων περὶ « ἀρχῆς », ζητοῦμεν ἐπὶ τίνος δεῖ λαμβάνειν τὸ « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ».

Καὶ σαφὲς ὅτι οὐκ ἐπὶ τοῦ ὡς μεταβάσεως ἢ ὡς ὁδοῦ καὶ
56 B μήκους· οὐκ ἄδηλον δὲ ὅτι οὐδὲ ἐπὶ τοῦ ὡς γενέσεως. **110.** Πλὴν δυνατὸν ὡς τὸ « ὑφ' οὗ », ὅπερ ἐστὶ ποιοῦν, εἴγε « ἐνετείλατο ὁ θεὸς καὶ ἐκτίσθησαν[a] ». Δημιουργὸς γάρ πως ὁ Χριστός ἐστιν, ᾧ λέγει ὁ πατήρ· « Γενηθήτω φῶς[b] » καὶ « Γενηθήτω στερέωμα[c] ». **111.** Δημιουργὸς δὲ ὁ Χριστὸς ὡς ἀρχή, καθ' ὃ σοφία ἐστί, τῷ σοφία εἶναι καλούμενος ἀρχή. Ἡ γὰρ σοφία παρὰ τῷ Σαλομῶντί φησιν· « Ὁ θεὸς ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ[d] », ἵνα « ἐν ἀρχῇ ἦ ὁ λόγος », ἐν τῇ σοφίᾳ· κατὰ μὲν τὴν σύστασιν τῆς

a. Ps. 148, 5
b. Gen. 1, 3
c. Gen. 1, 6
d. Prov. 8, 22

1. Devant πράξεως M porte η, supprimé par V et Preuschen.

2. On peut voir ici, avec R. Cadiou (*Les Dictionnaires antiques dans l'œuvre d'Origène*, p. 279-280), la cause finale, puisque le terme d'*archè* sert à désigner toutes les causes et même, si paradoxal que cela puisse paraître, la fin (cf. Simplicius, *In Aristotelis Phys.* 184 A 11). Cependant, au livre XIII (244), cette même *archè* est opposée à la fin ; d'autre part, si, dans cette étude du mot *archè*, on rencontre bien les autres causes distinguées par Aristote : la cause matérielle (I, 103), la cause formelle (I, 104-105), la cause efficiente (I, 110-111), il faut reconnaître que certaines définitions ne sauraient entrer dans cette catégorie : ainsi, les éléments d'une science (I, 106-107), le début d'une route (I, 91-94) et celui d'une production (I, 95-101) — car il s'agit de l'objet produit et non de son auteur —. Basile (*Homélies sur l'Hexaméron*) s'est-il inspiré d'Origène ou a-t-il puisé dans la philosophie de son temps pour distinguer, dans son commentaire du premier verset de la *Genèse*, les différents sens du mot *archè* ? J. C. M. van Winden (*Some observations...*) a montré ce que, en cette matière, l'*Hexaméron* d'Ambroise doit au Cappadocien. Voici le parallélisme qu'il établit (p. 114) entre Basile et Ambroise, auxquels nous ajoutons Origène :

6. *Principe d'une action*

On peut aussi parler du principe d'une action[1] et, dans cette action, de sa fin qui suit le principe[2]. Mais, puisque la Sagesse est le principe des actes de Dieu, examine si on ne peut pas interpréter ainsi le mot « principe ».

B. Application au Fils de Dieu

1. *Principe en tant que Sagesse*

XIX. **109.** Puisque nous trouvons maintenant tant de sens au mot « archè », cherchons lequel il faut prendre pour « Dans le principe était le Verbe ».

Il est clair qu'il ne s'agit ni d'un passage, ni d'une route, ni d'un parcours. Sans aucun doute, ce n'est pas non plus une création. **110.** Cependant il est possible que ce soit ce « par quoi », c'est-à-dire ce qui crée, car « Dieu commanda et ils furent créés[a] ». Le Christ est, d'une certaine manière, démiurge, puisque le Père lui dit : « Que la lumière soit[b] », « Que le firmament soit[c] ». **111.** C'est comme principe que le Christ est démiurge, en tant qu'il est Sagesse[3], car c'est parce qu'il est Sagesse qu'il est appelé principe. La Sagesse dit en effet chez Salomon : « Le Seigneur m'a formée comme le principe de ses voies en vue de ses œuvres[d] », de sorte que « le Verbe était dans le principe », (c'est-à-dire) dans la Sagesse : car la Sagesse est considérée

Basile	Ambroise	Origène
πρώτη κίνησις	*causa efficiens*	τὸ ὑφ' οὗ (I, 110-111)
ὅθεν γίνεταί τι	*causa materialis*	τὸ ἐξ οὗ (I, 103)
τέχνη	*causa formalis*	τὸ καθ' ὅ (I, 104-105)
τέλος	*causa finalis*	τέλος ? (ici même)

3. Le Père crée par le Fils : c'est donc au Père que revient d'abord le titre de démiurge. Cf. ci-dessous II, 70-72 et II, 102-104.

περὶ τῶν ὅλων θεωρίας καὶ νοημάτων τῆς σοφίας νοουμένης, κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὰ λογικὰ κοινωνίαν τῶν τεθεωρημένων τοῦ λόγου λαμβανομένου.

112. Καὶ οὐ θαυμαστὸν εἰ, ὡς προειρήκαμεν, πολλὰ ὢν ἀγαθὰ ὁ σωτὴρ ἐνεπινοούμενα ἔχει ἐν αὐτῷ πρῶτα καὶ
56 C δεύτερα καὶ τρίτα. Ὁ γοῦν Ἰωάννης ἐπήνεγκε φάσκων περὶ τοῦ λόγου· « Ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν[a] ». Γέγονεν οὖν ἡ ζωὴ ἐν τῷ λόγῳ· καὶ οὔτε ὁ λόγος ἕτερός ἐστι τοῦ Χριστοῦ, ὁ θεὸς λόγος, ὁ πρὸς τὸν πατέρα, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, οὔτε ἡ ζωὴ ἑτέρα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὅς φησιν· « Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή[b] ». Ὥσπερ οὖν ἡ ζωὴ γέγονεν ἐν τῷ λόγῳ, οὕτως ὁ λόγος ἦν ἐν ἀρχῇ.

113. Ἐπίστησον δέ, εἰ οἷόν τέ ἐστι καὶ κατὰ τὸ σημαινό-
24 Pr. μενον τοῦτο ἐκδέ|χεσθαι ἡμᾶς τὸ « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος », ἵνα κατὰ τὴν σοφίαν καὶ τοὺς τύπους τοῦ συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ νοημάτων τὰ πάντα γίνηται.

114. Οἶμαι γάρ, ὥσπερ κατὰ τοὺς ἀρχιτεκτονικοὺς τύπους
56 D οἰκοδομεῖται ἢ τεκταίνεται οἰκία καὶ ναῦς, ἀρχὴν τῆς οἰκίας καὶ τῆς νεὼς ἐχόντων τοὺς ἐν τῷ τεχνίτῃ τύπους καὶ λόγους, οὕτω τὰ σύμπαντα γεγονέναι κατὰ τοὺς ἐν τῇ σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ θεοῦ τῶν ἐσομένων λόγους· « Πάντα γὰρ ἐν σοφίᾳ ἐποίησε[c] ».

a. Jn 1, 4 b. Jn 14, 6 c. Ps. 103 (104), 24

1. Phrase difficile, pour laquelle nous avons sollicité des conseils. Voici les traductions qui nous ont été suggérées : le P. H. Crouzel propose : « Car on comprend la Sagesse en fonction de l'organisation de la vision (divine) de l'univers et des éléments de pensée qui la constituent » ; — M. P. Hadot propose : « selon la réalité substantielle que possède la vision idéale de l'universalité des choses et les notions qui s'y rapportent ». — Comme on le voit, les principales divergences concernent les mots σύστασις (formation, organisation, réalité substantielle) et θεωρία (pensée, vision).

2. On relèvera cette première approche d'une définition des ἐπίνοιαι de Sagesse et de Verbe, la Sagesse étant davantage « en soi » et le Verbe plus tourné vers les créatures : le Verbe révèle à toute créature les mystères contenus dans la Sagesse (*De Princ.* I, 2, 3). On peut penser à cette occasion au λόγος ἐνδιάθετος et au λόγος προφορικός

dans la formation de la pensée qui a présidé à toutes choses et dans celle de leurs notions[1], et le Verbe dans la communication des considérations de cette pensée aux êtres spirituels[2].

112. Le Sauveur est, comme nous l'avons vu, beaucoup de biens que la pensée distingue ; il ne faut donc pas s'étonner que certains de ces biens soient premiers, d'autres seconds, ou troisièmes. Parlant du Verbe, Jean a affirmé : « Ce qui fut fait en lui était vie[a] ». La vie fut donc faite dans le Verbe ; mais le Verbe ne diffère pas du Christ, le Verbe-Dieu qui est auprès du Père et par qui toutes choses ont été créées, et la vie ne diffère pas du Fils de Dieu qui dit : « C'est moi le chemin, la vérité et la vie[b] ». Comme la vie a été faite dans le Verbe, ainsi le Verbe était dans le principe.

113. Vois si nous ne pouvons pas interpréter le texte : « Dans le principe était le Verbe *(Logos)* » d'après le sens spirituel : toutes choses sont créées selon la Sagesse, d'après les lignes directrices d'un plan dont les éléments (= notions) sont dans le Verbe.

114. De même qu'une maison ou un navire se bâtit ou se construit selon les plans de l'architecte et que cette maison ou ce navire a pour principe le plan et les règles de travail *(logoi)* de l'entrepreneur, de même, à mon avis, toutes choses ont été créées selon les règles *(logoi)* déterminées d'avance par Dieu dans sa Sagesse pour ses créatures[3], car « il a tout créé dans sa Sagesse[c] ».

de certains — à condition toutefois de ne pas oublier qu'il n'y a pas, pour Origène, succession chronologique, mais ordre logique (II, 131) et que la distinction entre attributs n'implique aucune division de l'être (I, 200). D'après le Frg. I, la Sagesse n'avait de dispositions particulières (σχέσις) que pour Dieu : étant son bon plaisir, elle a voulu l'existence des créatures et a pris pour cela des dispositions créatrices : c'est ce que révèlent les *Proverbes* en disant : « Le Seigneur l'a établie comme le principe de ses voies en vue de ses œuvres » (8, 22). Et c'est pourquoi la même réalité est appelée « Sagesse » selon son essence, qui est d'être unie à Dieu, et « Verbe » en tant qu'elle se penche vers les créatures.

3. Voir *note compl.* 4, p. 399.

115. Καὶ λεκτέον ὅτι κτίσας, ἵν' οὕτως εἴπω, ἔμψυχον
57 A σοφίαν ὁ θεός, αὐτῇ ἐπέτρεψεν ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῇ τύπων τοῖς οὖσι καὶ τῇ ὕλῃ <παρασχεῖν καὶ> τὴν πλάσιν καὶ τὰ εἴδη, ἐγὼ δὲ ἐφίστημι εἰ καὶ τὰς οὐσίας.

116. Οὐ χαλεπὸν μὲν οὖν παχύτερον εἰπεῖν ἀρχὴν τῶν ὄντων εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, λέγοντα· « Ἐγώ εἰμι ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, τὸ Α καὶ τὸ Ω, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος[a] ». Ἀναγκαῖον δὲ εἰδέναι ὅτι οὐ κατὰ πᾶν ὃ ὀνομάζεται ἀρχή ἐστιν αὐτός. **117.** Πῶς γὰρ καθ' ὃ ζωή ἐστι δύναται εἶναι ἀρχή, ἥτις ζωὴ γέγονεν ἐν τῷ λόγῳ, δηλονότι ἀρχῇ τυγχάνοντι αὐτῆς ; Ἔτι δὲ σαφέστερον ὅτι καθ' ὃ « πρωτότοκός » ἐστιν « ἐκ τῶν νεκρῶν[b] », οὐ δύναται εἶναι ἀρχή. **118.** Καὶ ἐὰν ἐπιμελῶς ἐξετάζωμεν αὐτοῦ πάσας τὰς ἐπινοίας, μόνον κατὰ τὸ εἶναι σοφία ἀρχή ἐστιν, οὐδὲ κατὰ τὸ εἶναι λόγος
57 B ἀρχὴ τυγχάνων, εἴγε « ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ » ἦν· ὡς εἰπεῖν ἄν τινα τεθαρρηκότως <ὡς> πρεσβύτερον πάντων τῶν ἐπινοουμένων ταῖς ὀνομασίαις τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεώς ἐστιν ἡ σοφία.

XX. **119.** Ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντῃ ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν· ὁ δὲ σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλά, ἐπεὶ « προέθετο » αὐτὸν « ὁ θεὸς ἱλαστήριον[c] » καὶ ἀπαρχὴν πάσης τῆς κτίσεως, πολλὰ γίνεται ἢ καὶ τάχα πάντα ταῦτα, καθὰ χρῄζει αὐτοῦ ἡ ἐλευθεροῦσθαι δυναμένη πᾶσα κτίσις.

a. Apoc. 22, 13
b. Col. 1, 18
c. Rom. 3, 25

1. On trouve une idée analogue chez Clément (*Strom.* VI, 7, 58, 1) : le Fils premier-né, que Dieu a produit comme le principe *(archè)* de toutes choses, est appelé Sagesse.

2. Idée importante de la christologie d'Origène. L'a-t-il empruntée à Clément ? On lit en effet au IVe livre des *Stromates* (25, 156, 1-2) : « Dieu étant indémontrable (comme premier principe), n'est pas objet de science ; le Fils, lui, est sagesse, science, vérité, etc., il peut donc être démontré et décrit... Le Fils n'est ni parfaitement un, ni plusieurs, mais ὡς πάντα ἕν. » Peut-être Origène s'est-il seulement inspiré des idées de son temps, puisque l'on trouve chez son contemporain païen, Plotin, des notions singulièrement proches de celles de Clément : « Nous ne comprenons pas l'Un par la science..., car la

115. Il faut ajouter qu'après avoir produit, si j'ose dire, une Sagesse vivante, Dieu lui a confié le soin de donner, d'après les modèles qu'elle porte en elle, le modelage, la forme et peut-être même l'existence aux êtres et à la matière.

116. Il n'est pas difficile de dire, d'une manière plus grossière, que le principe de toutes choses c'est le Fils de Dieu qui dit : « Je suis le commencement et la fin, l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier[a] ». Mais il faut savoir qu'il n'est pas principe d'après tous les noms qu'il porte. **117.** Comment, en effet, pourrait-il être principe en tant que vie, puisque la vie a été produite dans le Verbe, qui est évidemment son principe ? Il est encore plus clair qu'il ne saurait être principe comme « premier-né d'entre les morts[b] ». **118.** Et, si nous considérons attentivement tous ses noms, il n'est principe qu'en tant que Sagesse, n'étant même pas principe en tant que Verbe, puisque « le Verbe était dans le principe ». C'est pourquoi on pourrait dire hardiment que, de tous les attributs révélés par les appellations du premier-né de toute créature, le plus ancien est celui de Sagesse[1].

2. *Multiplicité des attributs du Fils de Dieu*

XX. **119** Dieu est absolument un et simple. Mais, à cause de la multiplicité (des créatures), notre Sauveur, que « Dieu a par avance destiné à être victime de propitiation[c] » et prémices de toute la création, devient beaucoup de choses, peut-être même tout ce qu'attend de lui toute créature capable de recevoir la délivrance[2].

science est un discours *(logos)* et le discours est multiple » (*Enn.* VI, 9, 4, 5-6, trad. Bréhier). Origène reviendra à plusieurs reprises sur la présence dans le Fils, en tant que Sagesse, d'une multitude d'idées ou de principes, sources de toutes créatures (*De Princ.* I, 2, 2 ; *In Jo.* II, 126). Les textes les plus importants nous semblent être, à côté de celui-ci, *In Jo.* I, 244 et XIX, 146-147 ; ce dernier voit dans le Fils, en tant que Sagesse, un monde intelligible infiniment plus varié que le monde sensible.

120. Καὶ διὰ τοῦτο γίνεται φῶς τῶν ἀνθρώπων, ὅτε ἄνθρωποι ὑπὸ τῆς κακίας σκοτισθέντες δέονται φωτὸς τοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνοντος καὶ ὑπὸ σκοτίας μὴ καταλαμβανο-
25 Pr. μένου[a], οὐκ ἄν, εἰ μὴ γεγόνεισαν ἐν τῷ σκότῳ οἱ | ἄνθρωποι, γενόμενος ἀνθρώπων φῶς.

121. Τὸ δ' ὅμοιον ἔστι νοῆσαι καὶ ἐπὶ τοῦ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ‹ἐκ› τῶν νεκρῶν. Εἰ γὰρ καθ' ὑπόθεσιν ἡ γυνὴ
57 C μὴ ἠπάτητο καὶ ὁ Ἀδὰμ μὴ παραπεπτώκει[b], κτισθεὶς δὲ ὁ ἄνθρωπος ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ κεκρατήκει τῆς ἀφθαρσίας, οὔτ' ἂν « εἰς χοῦν θανάτου[c] » καταβεβήκει οὔτ' ἂν ἀπέθανεν οὐκ οὔσης ἁμαρτίας, ἧ διὰ τὴν φιλανθρωπίαν αὐτὸν ἐχρῆν ἀποθανεῖν· ταῦτα δὲ μὴ ποιήσας οὐκ ‹ἂν› ἐγένετο « πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν ».

122. Ἐξεταστέον δέ, μήποτε καὶ ποιμὴν οὐκ ἂν ἐγένετο τοῦ ἀνθρώπου μὴ παρασυμβληθέντος « τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνοήτοις μηδ' ὁμοιωθέντος αὐτοῖς[d] ». Εἰ γὰρ « ἀνθρώπους καὶ κτήνη σῴζει ὁ θεός[e] », σῴζει ἃ σῴζει κτήνη ποιμένα αὐτοῖς χαρισάμενος τοῖς μὴ χωροῦσι τὸν βασιλέα.

123. Βασανιστέον οὖν συναγαγόντα τὰς ὀνομασίας τοῦ υἱοῦ, ποῖαι αὐτῶν ἐπιγεγόνασιν οὐκ ἂν ἐν μακαριότητι ἀρξαμένων καὶ μεινάντων τῶν ἁγίων γενόμεναι τὰ τοσάδε.
57 D Τάχα γὰρ σοφία ἔμενε μόνον ἢ καὶ λόγος ἢ καὶ ζωή, πάντως δὲ καὶ ἀλήθεια· οὐ μὴν δὲ καὶ τὰ ἄλλα ὅσα δι' ἡμᾶς προσείληφε.

124. Καὶ μακάριοί γε ὅσοι δεόμενοι τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ
60 A τοιοῦτοι γεγόνασιν, ὡς μηκέτι αὐτοῦ χρῄζειν ἰατροῦ τοὺς κακῶς ἔχοντας θεραπεύοντος μηδὲ ποιμένος μηδὲ ἀπολυτρώσεως, ἀλλὰ σοφίας καὶ λόγου καὶ δικαιοσύνης, ἢ εἴ τι ἄλλο τοῖς διὰ τελειότητα χωρεῖν αὐτοῦ τὰ κάλλιστα δυναμένοις.

Τοσαῦτα περὶ τοῦ « Ἐν ἀρχῇ ».

a. Cf. Jn 1, 5
b. Cf. Gen. 3
c. Ps. 21 (22), 16
d. Ps. 48 (49), 13
e. Ps. 35 (36), 7

120. C'est pourquoi il devient la lumière des hommes lorsque, aveuglés par le vice, ils ont besoin de la lumière qui luit dans les ténèbres et que les ténèbres ne saisissent pas[a] ; car, si les hommes n'avaient pas été dans les ténèbres, il ne serait pas devenu la lumière des hommes.

121. On peut considérer de la même manière le fait qu'il est le premier-né d'entre les morts : car si, par hypothèse, la femme ne s'était pas laissé tromper, si Adam n'était pas tombé[b] et si l'homme créé pour l'incorruptibilité s'était saisi de cette incorruptibilité, le Christ ne serait pas descendu « dans la poussière de la mort[c] », il ne serait pas mort, puisque le péché pour lequel il lui fallut mourir à cause de son amour des hommes n'aurait pas existé : s'il ne l'avait pas fait, il n'aurait pas été « le premier-né d'entre les morts ».

122. Il faut examiner s'il se serait fait berger au cas où l'homme n'aurait pas été comparable « aux bêtes sans intelligence et rendu semblable à elles[d] ». Car, si « Dieu sauve les hommes et les bêtes[e] », il sauve les bêtes qu'il sauve en leur accordant un berger, parce qu'elles ne peuvent pas recevoir un roi.

123. Il convient donc de rassembler les épithètes du Fils et d'examiner lesquelles sont survenues après coup et n'existeraient pas en si grand nombre si les saints étaient demeurés dans la béatitude première. Peut-être ne resterait-il que la Sagesse, sans doute aussi le Verbe et la Vie, assurément la Vérité — mais aucun des autres (noms) qu'il a pris à cause de nous.

124. Bienheureux tous ceux qui, ayant besoin du Fils de Dieu, sont devenus tels qu'il ne leur faut plus ni médecin qui soigne les malades, ni berger, ni rédemption — mais la Sagesse, le Verbe, la Justice et tout ce qui concerne les hommes capables, par leur perfection, de recevoir le meilleur de lui-même.

Et voilà pour ce qui concerne « Dans le principe ».

XXI. **125.** (*23*) Ἴδωμεν δ' ἐπιμελέστερον τίς ὁ ἐν αὐτῇ λόγος.

Θαυμάζειν μοι πολλάκις ἐπέρχεται σκοποῦντι τὰ ὑπό τινων
60 B πιστεύειν εἰς τὸν Χριστὸν βουλομένων λεγόμενα περὶ αὐτοῦ, τί δήποτε δυσεξαριθμήτων ὀνομάτων τασσομένων ἐπὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν τὰ μὲν πλεῖστα παρασιωπῶσιν, ἀλλὰ καὶ εἴ ποτε μνήμη αὐτῶν γένοιτο, μεταλαμβάνουσιν οὐ κυρίως ἀλλὰ τροπικῶς ταῦτα αὐτὸν ὀνομάζεσθαι, ἐπὶ δὲ μόνης τῆς λόγος προσηγορίας ἱστάμενοι οἱονεὶ « λόγον » μόνον φασὶν εἶναι τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ, καὶ οὐχὶ ἀκολούθως τοῖς λοιποῖς τῶν ὀνομαζομένων ἐρευνῶσι τοῦ σημαινομένου τὴν δύναμιν ἐκ
26 Pr. τῆς « λόγος » | φωνῆς.

126. Ὃ δέ φημι θαυμάζειν τῶν πολλῶν — σαφέστερον γὰρ ἐρῶ — τοιοῦτόν ἐστι. Φησί που ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ· « Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου[a] »· καὶ ἐν ἄλλοις· « Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις[b] »· καὶ πάλιν « Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ
60 C ἡ ζωή[c] »· γέγραπται δὲ καὶ τὸ « Ἐγώ εἰμι ἡ θύρα[d] »· εἴρηται καὶ τὸ « Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός[e] »· καὶ πρὸς τὴν Σαμαρεῖτιν φάσκουσαν· « Οἴδαμεν ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, ὁ λεγόμενος Χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν πάντα » ἀποκρίνεται· « Ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι[f] ». **127.** Πρὸς τούτοις, ὅτε ἔνιψε τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν, κύριος καὶ διδάσκαλος

a. Jn 8, 12
b. Jn 11, 25
c. Jn 14, 6
d. Jn 10, 9
e. Jn 10, 11
f. Jn 4, 25-26

1. Après θαυμάζειν le texte de M porte τὴν que V a cherché à corriger en ajoutant ἀβελτερίαν après τῶν πολλῶν et que Brooke et Preuschen proposent de supprimer.

II. EXPLICATION DE « O LOGOS » : LES TITRES DU FILS DE DIEU

A. Énumération de ces titres

XXI. **125.** Voyons plus attentivement quel est ce Verbe qui est en lui.

J'ai souvent été frappé d'étonnement, en considérant ce que disent de lui des hommes qui prétendent croire au Christ, (me demandant) pour quelle raison ils passent sous silence la plupart des innombrables noms donnés à notre Sauveur et, si parfois ils en font mention, ils prétendent qu'ils ne lui ont pas été donnés dans leur sens propre, mais par allégorie, car ils ne s'arrêtent qu'à l'appellation de Verbe, comme s'ils disaient que le Fils de Dieu est Verbe sans plus et ils ne cherchent pas, comme pour les autres noms, la signification du mot « Verbe ».

1. *Ceux qu'il se donne lui-même*

a) **Dans les évangiles** **126.** Pour être plus clair, voici ce que je veux dire en parlant de mon étonnement[1] en face de la plupart des commentaires : Le Fils de Dieu a affirmé : « C'est moi la lumière du monde[a] » et ailleurs : « C'est moi la résurrection[b] » et encore : « C'est moi le chemin, la vérité et la vie[c] » ; il est écrit : « C'est moi la porte[d] » ; il a dit : « C'est moi le bon berger[e] » ; à la Samaritaine qui disait : « Nous savons que le Messie va venir, celui qu'on appelle Christ ; lorsqu'il viendra, il nous enseignera toutes choses », il répondit : « Je le suis, moi qui te parle[f] ». **127.** En outre, lorsqu'il lava les pieds de ses

αὐτῶν εἶναι διὰ τούτων ὁμολογεῖ· « Ὑμεῖς φωνεῖτέ με· Ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος, καὶ καλῶς λέγετε· εἰμὶ γάρ[a] ». **128.** Ἀλλὰ καὶ υἱὸν εἶναι θεοῦ σαφῶς ἑαυτὸν καταγγέλλει λέγων· « Ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον ὑμεῖς λέγετε ὅτι· Βλασφημεῖς, ὅτι εἶπον· Υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι[b] ; » καὶ· « Πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σε[c] ». **129.** Εὑρίσκομεν δὲ καταγγέλλοντα
60 D ἑαυτὸν καὶ βασιλέα, ὡς ἐπὰν ἀποκρινόμενος τῷ Πιλάτῳ πρὸς τὸ « Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων ; » λέγῃ· « Ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμή, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο ἄν, ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν[d] ». **130.** Ἀνέγνωμεν καὶ τὸ « Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστι[e] »· καὶ πάλιν· « Ἐγώ εἰμι ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα[f] ». **131.** Συνα-
61 A ριθμείσθω τούτοις καὶ τὸ « Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς »· καὶ πάλιν· « Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς[g] » καὶ « ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ[h] ».

Καὶ ταῦτα μὲν ἐπὶ τοῦ παρόντος ὑποπεσόντα ἀπὸ τῶν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις κειμένων παρεθέμεθα, τοσαῦτα αὐτὸν λέγοντος εἶναι τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

XXII. **132.** Ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Ἰωάννου Ἀποκαλύψει λέγει· « Ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρός, καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων[i] ». Καὶ πάλιν· « Γέγονα ἐγὼ τὸ Α καὶ τὸ Ω, καὶ ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος[j] ».

133. Ἔστι δὲ οὐκ ὀλίγα τὸν μετὰ παρατηρήσεως ἐντυγχάνοντα ταῖς ἁγίαις βίβλοις καὶ ἀπὸ τῶν προφητῶν παραπλήσια

a. Jn 13, 13
b. Jn 10, 36
c. Jn 17, 1
d. Jn 18, 33.36
e. Jn 15, 1
f. Jn 15, 5
g. Jn 6, 35.51

disciples, il reconnut par ces mots qu'il était leur seigneur et leur maître : « Vous m'appelez Maître et Seigneur et vous avez raison : je le suis[a] ». **128.** Mais il se proclama aussi clairement Fils de Dieu en disant : « A celui que le Père a consacré et envoyé dans le monde, vous dites : Tu blasphèmes, parce que j'ai dit : Je suis le Fils de Dieu[b] », et « Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils afin que ton Fils te glorifie[c] ». **129.** Nous le voyons se proclamer roi lorsque, répondant à la question de Pilate : « Es-tu le roi des Juifs ? », il répond : « Mon royaume n'est pas de ce monde ; si mon royaume était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu pour que je ne sois pas livré aux Juifs ; mais mon royaume n'est pas d'ici-bas[d]. » **130.** Nous avons lu aussi : « C'est moi la vraie vigne et mon Père est le vigneron[e] » et « C'est moi la vigne, et vous, les sarments[f] ». **131.** A cela s'ajoute « C'est moi le pain de vie », « C'est moi le pain vivant descendu du ciel[g] » et « qui donne la vie au monde[h] ».

Voilà les citations du texte des évangiles qui nous viennent présentement à l'esprit, car le Fils de Dieu affirme qu'il est toutes ces choses.

b) **Dans l'Apocalypse**

XXII. **132.** Mais dans l'Apocalypse de Jean il dit aussi : « C'est moi le premier et le dernier, le vivant ; j'ai été mort et me voici vivant aux siècles des siècles[i] » et, plus loin, « C'est moi l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin[j] ».

c) **Chez les prophètes**

133. Il n'y a pas peu de passages analogues que le lecteur attentif des saints Livres peut trouver chez les prophètes : (le

h. Jn 6, 33
i. Apoc. 1, 17-18
j. Apoc. 22, 13

27 Pr. λαβεῖν, οἷον ὅτι | « βέλος ἐκλεκτὸν » ἑαυτὸν καλεῖ καὶ « δοῦ-
λον τοῦ θεοῦ » καὶ « φῶς τῶν ἐθνῶν ». **134.** Λέγει δὴ οὕτω
61 B Ἡσαΐας· « Ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσέ με τὸ ὄνομά μου
καὶ ἔθηκε τὸ στόμα μου ὡς μάχαιραν ὀξεῖαν καὶ ὑπὸ τὴν
σκέπην τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἔκρυψέν με· ἔθηκέν με ὡς βέλος
ἐκλεκτὸν καὶ ἐν τῇ φαρέτρᾳ αὐτοῦ ἔκρυψέ με, καὶ εἶπέ μοι·
Δοῦλός μου εἶ σύ, Ἰσραήλ, καὶ ἐν σοὶ δοξασθήσομαι[a]. »
135. Καὶ μετ' ὀλίγα· « Καὶ ὁ θεός μου ἔσται μοι ἰσχύς. Καὶ
εἶπέ μοι· Μέγα σοί ἐστι τοῦτο κληθῆναί σε παῖδά μου, τοῦ
στῆσαι τὰς φυλὰς Ἰακὼβ καὶ τὴν διασπορὰν τοῦ Ἰσραὴλ
ἐπιστρέψαι· ἰδοὺ τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν, τοῦ εἶναί σε εἰς
σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς[b]. » Ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ Ἱερεμίᾳ
οὕτως αὐτὸν ἀρνίῳ ὁμοιοῖ· « Ἐγὼ ὡς ἀρνίον ἄκακον ἀγό-
μενον τοῦ θύεσθαι[c]. »

136. Ταῦτα μὲν οὖν καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια αὐτὸς
61 C ἑαυτόν φησιν· ἔστι δὲ καὶ παρὰ τοῖς εὐαγγελίοις καὶ παρὰ
τοῖς ἀποστόλοις καὶ διὰ τῶν προφητῶν μυρίας ὅσας προση-
γορίας συναγαγεῖν, ἃς καλεῖται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ· ἤτοι τῶν τὰ
εὐαγγέλια γραψάντων τὴν ἰδίαν διάνοιαν τῶν περὶ τοῦ ὅ τί
ποτέ ἐστιν ἐκτιθεμένων, ἢ τῶν ἀποστόλων ἐξ ὧν μεμαθήκασι
δοξολογούντων αὐτόν, ἢ τῶν προφητῶν προκηρυσσόντων
αὐτοῦ τὴν ἐσομένην ἐπιδημίαν καὶ τὰ περὶ αὐτοῦ ἀπαγγελ-
λόντων διαφόροις ὀνόμασιν.

137. Οἷον ὁ Ἰωάννης αὐτὸν « ἀμνὸν θεοῦ » ἀναγο-
ρεύει λέγων· « Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρ-
τίαν τοῦ κόσμου[d] »· καὶ « ἄνδρα » διὰ τούτων· « Οὗτός
ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον ὅτι ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς
ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν· κἀγὼ οὐκ ἤδειν
αὐτόν[e]. »

a. Cf. Is. 49, 1-3
b. Is. 49, 5-6
c. Jér. 11, 19
d. Jn 1, 29
e. Jn 1, 30-31

Christ) s'appelle, par exemple, la « flèche choisie », le « serviteur de Dieu », la « lumière des nations ». **134.** Isaïe dit en effet : « Dès le ventre de ma mère, il m'a appelé par mon nom, il a fait de ma bouche un glaive acéré, il m'a caché à l'abri de sa main, il a fait de moi une flèche choisie et m'a serré dans son carquois, il m'a dit : Tu es mon serviteur, Israël ; en toi je serai glorifié[a]. » **135.** Et, peu après : « Mon Dieu sera ma force ; il m'a dit : C'est une grande chose pour toi d'être appelé « mon serviteur » pour restaurer les tribus de Jacob et rappeler les dispersés d'Israël ; voici je t'ai établi lumière des nations pour être un moyen de salut jusqu'aux extrémités de la terre[b]. » Dans Jérémie aussi, il se compare à un agneau par ces mots : « Je suis comme un agneau innocent qu'on mène à la boucherie[c]. »

136. (Le Christ) lui-même se donne donc ces noms et d'autres semblables. On pourrait, d'autre part, réunir dans les évangiles, les écrits des apôtres et à travers (ceux) des prophètes des milliers de noms attribués au Fils de Dieu, soit que les auteurs des évangiles aient exprimé leur propre opinion sur ce qu'il est, soit que les apôtres l'aient glorifié selon qu'ils l'avaient appris de lui, soit que les prophètes aient d'avance proclamé sa venue et aient annoncé par des noms divers ce qui le concerne.

2. *Titres qui lui sont donnés dans le Nouveau Testament*

a) Par Jean-Baptiste

137. Ainsi, Jean (Baptiste) le nomme « agneau de Dieu » en disant : « Voici l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde[d] » et ailleurs « homme » par ces mots : « C'est de lui que j'ai dit : Après moi vient un homme qui m'a précédé, parce qu'il était avant moi, et moi, je ne le connaissais pas[e]. »

138. Ἐν δὲ τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ ὁ Ἰωάννης « παρά-
61 D κλητον » περὶ τῶν ψυχῶν ἡμῶν πρὸς τὸν πατέρα φησὶν αὐτὸν εἶναι λέγων· « Καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον[a] ». **139.** Ἐπιφέρει δὲ ὅτι « καὶ ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν[b] »· ᾧ παραπλησίως ὁ Παῦλος λέγει αὐτὸν εἶναι « ἱλαστήριον », φάσκων· « Ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ[c] ».

140. Κεκήρυκται δὲ κατὰ τὸν Παῦλον σοφία εἶναι καὶ
64 A δύναμις θεοῦ, ὡς ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους, ὅτι Χριστὸς δύναμίς
28 Pr. ἐστι καὶ | θεοῦ σοφία[d]· πρὸς τούτοις, ὅτι καὶ « ἁγιασμός » ἐστι καὶ « ἀπολύτρωσις[e] »· « Ὃς ἐγενήθη, γάρ φησι, σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις ».

141. Ἀλλὰ καὶ ἀρχιερέα μέγαν διδάσκει ἡμᾶς αὐτὸν τυγχάνειν, πρὸς Ἑβραίους γράφων· « Ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας[f] ».

XXIII. **142.** Οἱ δὲ προφῆται παρὰ ταῦτα καὶ ἑτέροις ὀνόμασιν αὐτὸν καλοῦσιν· ὁ μὲν Ἰακὼβ ἐν τῇ πρὸς τοὺς υἱοὺς εὐλογίᾳ Ἰούδαν· τὸ γὰρ « Ἰούδα, σὲ αἰνέσαισαν οἱ ἀδελφοί σου· αἱ χεῖρές σου ἐπὶ νώτου τῶν ἐχθρῶν σου· σκύμνος λέοντος Ἰούδα· ἐκ βλαστοῦ, υἱέ μου, ἀνέβης· ἀναπεσὼν ἐκοιμήθης ὡς λέων καὶ ὡς σκύμνος· τίς ἐγερεῖ
64 B αὐτόν[g]; » * * * * Οὐ κατὰ τὸν ἐνεστηκότα δὲ καιρόν ἐστι πρὸς λέξιν παραστῆσαι πῶς τὰ τῷ Ἰούδᾳ λεγόμενα περὶ

a. I Jn 2, 1
b. I Jn 2, 2
c. Rom. 3, 25
d. Cf. I Cor. 1, 24
e. I Cor. 1, 30
f. Héb. 4, 14
g. Gen. 49, 8-9

1. Preuschen ajoute προσκυνήσουσίν σοι οἱ υἱοὶ τοῦ πατρός σου. Il pense que ce membre de phrase est tombé à cause de l'homoioteleuton et le juge nécessaire pour marquer le sens messianique de la citation. Cela ne paraît pas indispensable dans une simple énumération comme celle-ci.

b) **Par Jean**

138. Dans son épître catholique, Jean déclare qu'il est l'avocat de nos âmes auprès du Père : « Si quelqu'un vient à pécher, nous avons un avocat auprès du Père, Jésus-Christ, le juste[a] ». **139.** Il ajoute qu' « il est victime de propitiation pour nos péchés[b] », ce que Paul reprend à peu près dans les mêmes termes en l'appelant victime propitiatoire : « Dieu l'a par avance destiné à être, par son propre sang, victime propitiatoire grâce à la foi, pour la rémission des péchés commis au temps de la patience de Dieu[c] ».

c) **Par Paul**

140. D'après Paul, il est aussi proclamé Sagesse et Puissance de Dieu : ainsi, dans l'Épître aux Corinthiens (où il dit) que le Christ est puissance et sagesse de Dieu[d]. Il ajoute qu'il est pour nous sanctification et rédemption : « Lui qui est devenu pour nous de par Dieu sagesse, justice, sanctification, rédemption[e] ».

141. Il nous apprend encore qu'il est grand-prêtre en écrivant dans l'Épître aux Hébreux : « Puisque nous avons un grand-prêtre qui a traversé les cieux, Jésus, le Fils de Dieu, demeurons fermes en la foi que nous professons[f] ».

3. *Titres que lui donnent les prophètes*

XXIII. **142.** Outre ces noms, les prophètes lui en confèrent encore d'autres : Quand Jacob bénit ses fils, il le nomme Juda : « Juda, que tes frères te louent, que tes mains soient sur le dos de tes ennemis[1] ; Juda, tu es un jeune lion. Tu es sorti comme d'un bourgeon, mon fils. Tu t'es couché et tu t'es endormi comme un lion et comme un lionceau. Qui le réveillera[g] ? » Il ne nous appartient pas d'exposer en ce moment dans le détail comment ces paroles dites

Χριστοῦ ἐστιν. **143.** Ἀλλὰ καὶ ἀνθυποφορὰ εὐλόγως ἐπενεχθῆναι δυναμένη « Οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰούδα, καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ[a] » ἐν ἄλλοις εὐκαιρότερον λυθήσεται.

144. Οἶδε δὲ τὸν Χριστὸν Ἰακὼβ καὶ Ἰσραὴλ ὀνομαζόμενον Ἡσαΐας λέγων· « Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου· κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ. Οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κράξει οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ· κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει,
64 C ἕως ἂν ἐκβάλῃ ἐκ νίκους τὴν κρίσιν, καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν[b] ». **145.** Ὅτι γὰρ ὁ Χριστός ἐστι, περὶ οὗ ταῦτα προφητεύεται, σαφῶς ὁ Ματθαῖος δηλοῖ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, μνησθεὶς ἀπὸ μέρους τῆς περικοπῆς, εἰπών· « Ἵνα πληρωθῇ τὸ εἰρημένον· Οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κράξει[c] » καὶ τὰ ἑξῆς.

146. Καλεῖται δὲ καὶ Δαβὶδ ὁ Χριστός, ὡς ἐπὰν Ἰεζεκιὴλ προφητεύσας πρὸς τοὺς ποιμένας ἐπιφέρῃ ἐκ προσώπου θεοῦ· « Ἀναστήσω Δαβὶδ τὸν παῖδά μου, ὃς ποιμανεῖ αὐτούς[d] »· οὐ γὰρ Δαβὶδ ὁ πατριάρχης ἀναστήσεται ποιμαίνειν μέλλων τοὺς ἁγίους, ἀλλὰ Χριστός.

147. Ἔτι δὲ ὁ Ἡσαΐας « ῥάβδον » καὶ « ἄνθος » ὀνομά-
29 Pr. ζει τὸν Χριστὸν | ἐν τῷ· « Ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαὶ καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται, καὶ ἐπαναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως,
64 D πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας, καὶ ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ[e] ».

148. Καὶ « λίθος » δὲ ἐν τοῖς ψαλμοῖς ὁ κύριος ἡμῶν εἶναι λέγεται οὕτως· « Λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδο-
65 A μοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας· παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη, καὶ ἔστι θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν[f] ». **149.** Δηλοῖ δὲ τὸ εὐαγγέλιον καὶ ἐν ταῖς Πράξεσιν ὁ Λουκᾶς,

a. Gen. 49, 10
b. Is. 42, 1-4 (LXX). Matth. 12, 20
c. Matth. 12, 17.19
d. Éz. 34, 23
e. Is. 11, 1-3
f. Ps. 117 (118), 22-23

à Juda concernent le Christ. **143.** Mieux vaudra aussi apporter ailleurs, dans un contexte plus favorable, la réponse à ce texte qui peut raisonnablement nous être objecté : « On ne viendra pas à manquer de chef en Juda ni de commandant de ta race[a] ».

144. Isaïe savait que le Christ était appelé Jacob et Israël quand il disait : « Jacob, mon serviteur que je soutiens ; Israël, mon élu, que mon âme agrée. Il annoncera le jugement aux nations. Il ne contestera pas, il ne criera pas, nul n'entendra sa voix dans les rues. Il ne brisera pas le roseau froissé, il n'éteindra pas la mèche qui fume encore, jusqu'à ce qu'il ait fait triompher la justice et les nations espéreront en son nom[b] ». **145.** Matthieu nous montre clairement que ces prophéties concernent le Christ, car il cite partiellement ce texte dans son évangile : « Afin que ces paroles soient accomplies : Il ne contestera pas, il ne criera pas[c] », etc.

146. En annonçant de la part de Dieu le Christ aux bergers, Ézéchiel le nomme encore David : « Je susciterai, pour les faire paître, David, mon serviteur[d] » ; en effet, ce n'est pas le patriarche David qui se lèvera pour conduire les saints, mais le Christ.

147. Isaïe l'appelle aussi « rameau » et « fleur » : « Un rameau jaillira de la souche de Jessé et, de ses racines, sortira une fleur ; sur lui reposera l'Esprit de Dieu, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de piété ; et il sera rempli de l'esprit de la crainte de Dieu[e] ».

148. D'après les Psaumes, Notre Seigneur est une pierre : « La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissaient est devenue tête d'angle ; c'est là l'œuvre du Seigneur ; elle est admirable à nos yeux[f] ». **149.** Les évangiles et les Actes[1] montrent

1. Littéralement : « l'évangile et, dans les *Actes*, Luc » : le premier est un terme collectif, anonyme ; le second, au contraire, insiste sur l'auteur.

οὐκ ἄλλον ἢ τὸν Χριστὸν εἶναι τὸν λίθον· τὸ μὲν εὐαγγέλιον οὕτως· « Οὐδέποτε ἀνέγνωτε· Λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας ; πᾶς ὁ πεσὼν ἐπὶ τὸν λίθον τοῦτον συνθλασθήσεται· ἐφ' ὃν δ' ἂν πέσῃ, λικμήσει αὐτόν[a] »· **150**. ἐν δὲ ταῖς Πράξεσιν ὁ Λουκᾶς γράφει· « Οὗτός ἐστιν ὁ λίθος ὁ ἐξουδενωθεὶς ὑφ' ὑμῶν τῶν οἰκοδόμων, ὁ γενόμενος εἰς κεφαλὴν γωνίας[b] ».

Ἓν δὴ τῶν ἐπὶ τοῦ σωτῆρος τεταγμένων ὀνομάτων, ἀλλ' οὐχ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον ὑπὸ δὲ τοῦ Ἰωάννου ἀναγεγραμμένον, ἐστὶ καὶ « Ὁ ἐν ἀρχῇ λόγος πρὸς τὸν θεὸν θεὸς λόγος ».

XXIV. **151**. Καὶ ἔστιν ἄξιον ἐπιστῆσαι τοῖς τὰ τοσαῦτα τῶν ὀνομαζομένων παραπεμπομένοις καὶ τούτῳ ὡς ἐξαιρέτῳ χρωμένοις καὶ πάλιν ἐπ' ἐκείνοις μὲν διήγησιν ζητοῦσιν, εἴ τις αὐτοῖς προσάγοι αὐτά, ἐπὶ δὲ τούτῳ ὡς σαφὲς προσιεμένοις τὸ τί ποτέ ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος ὀνομαζόμενος, καὶ
65 B μάλιστα ἐπεὶ συνεχῶς χρῶνται τῷ· « Ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν[c] », οἰόμενοι προφορὰν πατρικὴν οἰονεὶ ἐν συλλαβαῖς κειμένην εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο ὑπόστασιν αὐτῷ, εἰ ἀκριβῶς αὐτῶν πυνθανοίμεθα, οὐ διδόασιν οὐδὲ οὐσίαν αὐτοῦ σαφηνίζουσιν, οὐδέπω φαμὲν τοιάνδε ἢ τοιάνδε, ἀλλ' ὅπως ποτὲ οὐσίαν. **152**. Λόγον γὰρ ἀπαγγελλόμενον υἱὸν εἶναι νοῆσαι καὶ τῷ τυχόντι ἐστὶν ἀμήχανον. Καὶ λόγον τοιοῦτον καθ' αὐτὸν ζῶντα καὶ ἤτοι οὐ κεχωρισμένον

a. Matth. 21, 42.44. Lc 20, 18
b. Act. 4, 11
c. Ps. 44 (45), 2

1. Le frg. 1 rappelle que le Fils de Dieu est également appelé Verbe au *psaume* 32 (33), 6 et dans *Lc* 1, 2.

2. Ce verset sera discuté longuement I, 280 à 287.

3. Il s'agit sans doute des Valentiniens auxquels s'adresse IRÉNÉE : *Vos autem generationem eius ex Patre diuinantes, et uerbi hominum per linguam factam prolationem transferentes in Verbum Dei* (*Adv. haer.* II, 42, 3-4, t. I, p. 355). Cf. R. GÖGLER, *Das Evangelium*, p. 125, n. 46 et A. ORBE, *En los albores*, p. 200.

que cette pierre n'est autre que le Christ. Les évangiles en ces termes : « N'avez-vous jamais lu : La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissaient est devenue tête d'angle ? Quiconque tombera sur cette pierre s'y fracassera et celui sur qui elle tombera, elle l'écrasera[a] ». **150**. Dans les Actes, Luc écrit : « C'est lui la pierre que vous, les bâtisseurs, avez dédaignée et qui est devenue tête d'angle[b] ».

4. *Verbe*

Un des noms attribués au Sauveur, mais qu'il n'a pas prononcé lui-même et que Jean[1] a noté, est « le Verbe qui était dans le principe, le Verbe Dieu auprès de Dieu ».

B. Sens de ces titres

XXIV. **151**. Il vaut la peine de fixer notre attention sur ceux qui laissent tant de noms de côté et qui se servent de celui-ci comme d'un nom de choix ; si l'on fait mention des autres devant eux, ils leur cherchent une explication, mais, pour celui-ci, ils s'imaginent savoir clairement ce que signifie le nom de Verbe donné au Fils de Dieu. Surtout, comme ils ne cessent de citer « Mon cœur a prononcé une bonne parole[c][2] », ils pensent que le Fils de Dieu est une expression du Père qui se trouve, pour ainsi dire, dans des syllabes[3] et, selon ce point de vue, si nous les interrogeons avec précision, ils ne lui accordent pas d'existence distincte et ne déterminent pas clairement sa nature — ne disons pas encore telle nature ou telle autre, mais une nature quelle qu'elle soit[4]. **152**. Il est sans doute impossible au premier venu de comprendre qu'une parole prononcée soit un fils : qu'ils viennent donc nous annoncer comme le Verbe-Dieu une telle Parole ayant la vie en elle-même —

4. Les termes d'οὐσία et d'ὑπόστασις seront étudiés plus loin, p. 254, n. 1 et *note compl.* 9, p. 401.

τοῦ πατρὸς καὶ κατὰ τοῦτο τῷ μὴ ὑφεστάναι οὐδὲ υἱὸν τυγχάνοντα ἢ καὶ κεχωρισμένον καὶ οὐσιωμένον ἀπαγγελλέτωσαν ἡμῖν θεὸν λόγον.

153. Λεκτέον οὖν ὅτι ὥσπερ καθ' ἕκαστον τῶν προειρημένων ὀνομάτων ἀπὸ τῆς ὀνομασίας ἀναπτυκτέον τὴν ἔννοιαν
30 Pr. τοῦ ὀνομαζομένου | καὶ ἐφαρμοστέον μετὰ ἀποδείξεως πῶς
65 C ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦτο τὸ ὄνομα εἶναι λέγεται, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ « λόγον » αὐτὸν ὀνομάζεσθαι ποιητέον. **154.** Τίς γὰρ ἡ ἀποκλήρωσις ἐφ' ἑνὸς μὲν ἑκάστου μὴ ἵστασθαι ἐπὶ τῆς λέξεως, ἀλλὰ φέρε εἰπεῖν ζητεῖν πῶς αὐτὸν ἐκδεκτέον « θύραν » καὶ τίνα τρόπον « ἄμπελον » τίνι τε αἰτίᾳ « ὁδόν », ἐπὶ δὲ μόνου τοῦ « λόγον » αὐτὸν ἀναγεγράφθαι τὸ παραπλήσιον οὐ ποιητέον ;

155. Ἵνα τοίνυν μᾶλλον δυσωπητικώτερον παραδεξώμεθα τὰ λεχθησόμενα εἰς τὰ περὶ τοῦ πῶς λόγος ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν προτεθέντων ὀνομάτων αὐτοῦ. **156.** Καὶ ὅτι μὲν δόξει τισὶ σφόδρα παρεκβατικὸν εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐκ ἀγνοοῦμεν· πλὴν ἐπιστήσαντι καὶ πρὸς
65 D τὸ προκείμενον χρήσιμον ἔσται τὸ βασανίσαι τὰς ἐννοίας καθ' ὧν τὰ ὀνόματα κεῖται, καὶ πρὸ ὁδοῦ τῶν ἐπιφερομένων ὑπάρξει ἡ κατανόησις τῶν πραγμάτων.

157. Ἅπαξ δὲ εἰς τὴν περὶ τοῦ σωτῆρος θεολογίαν ἐμπεσόντες, ἀναγκαίως ὅση δύναμις τὰ περὶ αὐτοῦ μετὰ ἐρεύνης εὑρίσκοντες πληρέστερον αὐτὸν οὐ μόνον ᾗ λόγος ἐστὶ νοήσομεν ἀλλὰ καὶ τὰ λοιπά.

XXV. **158.** (*24*) Ἔλεγεν οὖν ἑαυτὸν εἶναι « φῶς τοῦ
68 A κόσμου[a] »· καὶ τὰ παρακείμενα ταύτῃ τῇ ὀνομασίᾳ συνεξεταστέον, δόξαντα ἄν τισιν οὐχὶ παρακείμενα μόνον ἀλλὰ καὶ τὰ αὐτὰ τυγχάνειν. **159.** Ἔστι δὲ « τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων » καὶ « τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν » καὶ « φῶς ἐθνῶν »· φῶς μὲν ἀνθρώπων ἐν τῇ τοῦ προκειμένου εὐαγγελίου ἀρχῇ· « Ὃ γέγονε, γάρ φησιν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν

a. Jn 8, 12 ; 9, 5

soit qu'elle ne soit pas distincte de son Père et, par conséquent, ne puisse être Fils, puisqu'elle n'a pas d'existence propre, soit séparée de lui et douée d'existence.

153. Concluons que, de même que pour les noms précédents il fallait rechercher, à partir du terme employé, le sens du nom donné et l'adapter au Fils de Dieu, en montrant comment ce nom lui est attribué, ainsi faut-il faire en voyant qu'il est appelé « Verbe ». **154.** Qu'il est étrange de ne pas s'en tenir à la lettre pour tous les autres noms, mais de chercher à comprendre, par exemple, comment Jésus-Christ est une porte, dans quel sens une vigne et pour quel motif un chemin, et de renoncer à faire de même quand il est appelé Verbe !

155. Pour que nous arrivions à mieux saisir, ce qui est plus difficile, comment le Fils de Dieu est Verbe, il nous faut commencer par les autres noms que nous avons déjà énumérés. **156.** Nous n'ignorons pas que certains trouveront que c'est tout à fait hors de notre propos. Mais, au contraire, si l'on y prend garde, notre sujet actuel bénéficiera d'une vérification attentive des sens selon lesquels ces noms sont donnés et la connaissance de leurs objets sera profitable à la suite.

157. Après avoir abordé la théologie du Sauveur, nous devons absolument chercher à trouver, autant qu'il est possible par une étude attentive, une pensée juste à son sujet ; nous le connaîtrons alors davantage non seulement en tant qu'il est Verbe mais aussi en tant qu'il est toute autre chose.

1. *Ceux qu'il se donne*

a) Dans les évangiles

XXV. **158.** Il a dit qu'il était « la lumière du monde[a] ». Il nous faut examiner les expressions analogues car, pour certains, elles ne sont pas seulement analogues mais identiques. **159.** Il est donc aussi « la lumière des hommes », « la lumière véritable », « la lumière des nations » : lumière des hommes au début de notre évangile : « Ce qui fut fait en lui était vie

ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβε[a] »· « φῶς δὲ ἀληθινὸν » ἐν τοῖς ἑξῆς τῆς αὐτῆς γραφῆς ἐπιγέγραπται· « Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον[b] ». « Φῶς δὲ ἐθνῶν » ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ, ὡς προείπομεν παρατιθέμενοι τὸ « Ἰδοὺ τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν, τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς[c] ».

160. Φῶς δὴ κόσμου αἰσθητὸν ὁ ἥλιός ἐστιν, καὶ μετὰ
68 B τοῦτον οὐκ ἀπᾳδόντως ἡ σελήνη καὶ οἱ ἀστέρες τῷ αὐτῷ ὀνόματι προσαγορευθήσονται. **161.** Ἀλλὰ φῶς μὲν αἰσθητὸν τυγχάνοντες οἱ γεγονέναι παρὰ Μωσεῖ λεγόμενοι τῇ τετάρτῃ ἡμέρᾳ[d], καθὸ φωτίζουσι τὰ ἐπὶ γῆς, οὐκ εἰσὶ φῶς ἀληθινόν·
31 Pr. ὁ δὲ σωτὴρ ἐλλάμπων τοῖς λογικοῖς καὶ ἡγεμονι|κοῖς, ἵνα αὐτῶν ὁ νοῦς τὰ ἴδια ὁρατὰ βλέπῃ, τοῦ νοητοῦ κόσμου ἐστὶ φῶς· λέγω δὲ τῶν λογικῶν ψυχῶν τῶν ἐν τῷ αἰσθητικῷ κόσμῳ, καὶ εἴ τι παρὰ ταῦτα συμπληροῖ τὸν κόσμον, ἀφ' οὗ ὁ σωτὴρ εἶναι ἡμᾶς διδάσκει, τάχα μέρος αὐτοῦ τὸ κυριώτατον καὶ διαφέρον τυγχάνων καὶ, ὡς ἔστιν εἰπεῖν, ἥλιος ἡμέρας μεγάλης κυρίου ποιητής[e]. **162.** Δι' ἣν ἡμέραν φησὶ τοῖς τοῦ φωτὸς αὐτοῦ μεταλαμβάνουσιν· « Ἐργάζεσθε ἕως ἡμέρα ἐστίν· ἔρχεται νὺξ ὅτε οὐκέτι οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. Ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου[f]. »
68 C Ἔτι δὲ καὶ τοῖς μαθηταῖς φησιν· « Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου[g] » καὶ « Λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων[h] ». **163.** Τὸ δ' ἀνάλογον σελήνῃ καὶ ἄστροις

a. Jn 1, 4-5
b. Jn 1, 9
c. Is. 49, 6
d. Gen. 1, 14-16
e. Apoc. 16, 14
f. Jn 9, 4-5
g. Matth. 5, 14
h. Matth. 5, 16

1. Ci-dessus I, 133.

2. « Saisis que le Christ est l'époux et l'Église l'épouse sans tache ni ride » (*In Cant. hom.* I, 1). Ce rapprochement, devenu aujourd'hui

et la vie était la lumière des hommes ; et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres n'ont pu l'atteindre[a] » ; dans la suite du même texte, il est appelé « la lumière véritable » : « la lumière véritable qui éclaire tout homme venant en ce monde[b] », « lumière des nations » dans Isaïe, comme nous l'avons dit[1] en citant : « Je t'ai établi lumière des nations pour être un moyen de salut jusqu'aux extrémités de la terre[c] ».

160. Le soleil est la lumière sensible du monde et, après lui, il sera juste de donner le même nom à la lune et aux étoiles. **161.** Cependant, tout en étant la lumière sensible puisqu'ils éclairent tout ce qui se trouve sur terre, ces astres, créés le quatrième jour d'après Moïse[d], ne sont pas la lumière véritable. Mais le Sauveur qui illumine les êtres spirituels et qui ont une fonction dominante, pour que leur intelligence voie ce qu'il lui appartient de voir, c'est lui la lumière du monde intelligible, c'est-à-dire des âmes spirituelles habitant le monde sensible et de toutes les (créatures) qui, en outre, remplissent le monde — ce monde dont le Sauveur nous apprend qu'il fait partie, en étant sans doute l'élément dirigeant et essentiel et, si l'on peut dire, le soleil qui crée le grand jour du Seigneur[e]. **162.** A cause de ce jour, il dit à ceux qui reçoivent sa lumière : « Travaillez tandis qu'il fait jour ; la nuit vient où personne ne peut plus travailler. Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde[f] ».

Car il dit à ses disciples : « Vous êtes la lumière du monde[g] » et « Que votre lumière brille devant les hommes[h] ». **163.** Nous pensons qu'il se passe pour l'Épouse, l'Église[2],

si courant, a son origine dans l'Écriture. Israël est la fiancée de Yahwé (*Os.* 2, 18 ; *Is.* 62, 4-6 ; etc.), l'Église, l'épouse du Christ (*Apoc.* 21, 2.9-10, *Éphés.* 1, 22-23). Déjà la *Secunda Clementis* (14, 2) avait relevé ce dernier texte. Plus tard, Hippolyte avait interprété le Cantique comme une allégorie de l'amour du Christ et de l'Église ; cependant, son Commentaire n'ayant laissé aucune trace dans la tradition, c'est Origène qui est l'initiateur de tous les commentateurs ultérieurs (O. Rousseau, *Introduction* aux *Homélies sur le Cantique*, p. 13-16).

ὑπολαμβάνομεν εἶναι περὶ τὴν νύμφην ἐκκλησίαν καὶ τοὺς μαθητάς, ἔχοντας οἰκεῖον φῶς ἢ ἀπὸ τοῦ ἀληθινοῦ ἡλίου ἐπίκτητον, ἵνα φωτίσωσι μὴ δεδυνημένους πηγὴν ἐν αὐτοῖς κατασκευάσαι φωτός· οἷον Παῦλον μὲν καὶ Πέτρον « φῶς » ἐροῦμεν « τοῦ κόσμου », τοὺς δὲ τυχόντας τῶν παρ' αὐτοῖς μαθητευομένων, φωτιζομένους μέν, οὐ μὴν φωτίζειν ἑτέρους δυναμένους, τὸν κόσμον, οὗ κόσμου φῶς οἱ ἀπόστολοι ἦσαν.

164. Ὁ δὲ σωτήρ, « φῶς » ὢν « τοῦ κόσμου », φωτίζει οὐ σώματα ἀλλὰ ἀσωμάτῳ δυνάμει τὸν ἀσώματον νοῦν, ἵνα ὡς
68 D ὑπὸ ἡλίου ἕκαστος ἡμῶν φωτιζόμενος καὶ τὰ ἄλλα δυνηθῇ βλέπειν νοητά. **165.** Ὥσπερ δὲ ἡλίου φωτίζοντος ἀμαυροῦται τὸ δύνασθαι φωτίζειν σελήνην καὶ ἀστέρας, οὕτως οἱ ἐλλαμπόμενοι ὑπὸ Χριστοῦ καὶ τὰς αὐγὰς αὐτοῦ κεχωρηκότες οὐδέν τινων διακονουμένων ἀποστόλων καὶ προφητῶν δέονται — τολμητέον γὰρ λέγειν τὴν ἀλήθειαν — οὐδὲ ἀγγέλων, προσθήσω δὲ ὅτι οὐδὲ τῶν κρειττόνων δυνάμεων, αὐτῷ
69 A τῷ πρωτογεννήτῳ μαθητευόμενοι φωτί. **166.** Τοῖς δὲ μὴ χωροῦσι τὰς ἡλιακὰς Χριστοῦ ἀκτῖνας οἱ ἅγιοι διακονοῦντες παρέχουσι φωτισμὸν πολλῷ τοῦ προειρημένου ἐλάττονα, μόγις καὶ τοῦτον χωρεῖν δυναμένοις καὶ ὑπ' αὐτοῦ πληρουμένοις.

XXVI. **167.** Ἔστι δὲ ὁ Χριστός, φῶς τυγχάνων κόσμου, φῶς ἀληθινὸν πρὸς ἀντιδιαστολὴν αἰσθητοῦ, οὐδενὸς αἰσθητοῦ ὄντος ἀληθινοῦ. Ἀλλ' οὐχὶ ἐπεὶ οὐκ ἀληθινὸν τὸ αἰσθητόν,

1. La même idée est développée plus longuement dans les *Scholies sur l'Apocalypse* : le saint, approchant son esprit de la lumière véritable, y allume une lampe qui éclaire ceux qui demeurent dans la nuit (p. 24-25). — Pour les sens du mot *cosmos*, voir *note compl.* 3, p. 398.

2. Nous traduisons ici νοῦς par « esprit » et νοητός par « spirituel », car ils désignent l'ensemble de l'être spirituel, qui est illuminé par Dieu — et non seulement une faculté, l'intelligence. — M. Martinez (*Teología de la luz en Orígenes*, Comillas 1962, p. 76) fait remarquer que la lumière νοητόν ne se limite pas au monde du connaître — ce que pourrait faire croire le mot « intelligible » — mais qu'elle atteint la volonté, concerne la morale, la vertu, la sainteté, qu'elle s'étend finalement à l'ensemble du monde spirituel.

et pour les disciples la même chose que pour la lune et pour les étoiles, qu'ils aient leur lumière propre ou qu'ils l'aient reçue du soleil véritable pour éclairer ceux qui ne peuvent aménager en eux une source de lumière[1]. Nous appellerons donc Paul et Pierre la lumière du monde et ce que nous entendrons par le monde, dont les apôtres sont la lumière, ce sont leurs disciples les plus ordinaires qui sont éclairés mais ne peuvent en éclairer d'autres.

164. Car ce ne sont pas des corps que le Sauveur, qui est la lumière du monde, illumine, mais c'est l'esprit incorporel que, par une puissance (également) incorporelle, il éclaire, afin que chacun de nous, comme éclairé par le soleil, devienne capable de discerner aussi les autres êtres spirituels[2]. **165.** De même que la lumière du soleil réduit à néant l'éclat de la lune et des étoiles, de même ceux qui sont éclairés par le Christ et qui accueillent en eux ses rayons n'ont nul besoin du ministère des apôtres et des prophètes ni — il faut oser dire la vérité — des anges, j'ajouterai même ni des puissances supérieures, puisqu'ils sont enseignés par la lumière engendrée la première. **166.** Les saints prennent soin de ceux qui ne supportent pas les rayons de soleil du Christ et ils procurent à ceux qui peuvent à peine la recevoir et qui s'en rassasient une lumière beaucoup moins vive que la première.

XXVI. **167.** Le Christ, lumière du monde, est donc la lumière véritable, par contraste avec la lumière sensible, car rien de sensible n'est véritable[3]. N'étant pas véritable,

3. Ce qui est vraiment, c'est ce qui demeure toujours semblable à soi-même. Tout changement dans l'être — l'expression est en soi absurde, puisque l'être ne change pas — implique des fluctuations dans la connaissance. Nous avons vu ci-dessus (p. 114, n. 2) combien, pour beaucoup de penseurs de l'antiquité, la matière a peu de consistance et nous aurions pu multiplier les exemples. Ici, Origène semble fidèle à Platon, pour qui l'être comporte la certitude et la vérité, et le devenir, qui est aussi le sensible, comporte non pas le mensonge, mais l'opinion, la conjecture (δόξα : cf. *Rép.* VI, 507-509).

ψεῦδος τὸ αἰσθητόν· δύναται γὰρ ἀναλογίαν ἔχειν τὸ αἰσθητὸν πρὸς τὸ νοητόν, οὐ μὴν τὸ ψεῦδος ὑγιῶς παντὸς κατηγορεῖσθαι τοῦ οὐκ ἀληθινοῦ.

168. Ζητῶ δὲ εἰ ταὐτόν ἐστι τὸ « φῶς τοῦ κόσμου » τῷ « φωτὶ τῶν ἀνθρώπων », καὶ ἡγοῦμαι πλείονα δύναμιν παρίστασθαι τοῦ φωτὸς ὅτε « φῶς τοῦ κόσμου » προσαγορεύεται
32 Pr. ἤπερ « φῶς τῶν ἀνθρώπων »· ὁ γὰρ « κό|σμος » κατὰ μίαν
69 B ἐκδοχὴν οὐ μόνον « ἄνθρωποι ». **169.** Καὶ παραστήσει τὸ πλεῖον ἢ ἕτερον εἶναι τὸν κόσμον παρὰ τοὺς ἀνθρώπους ὁ Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους προτέρᾳ λέγων· « Θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις[a] ».

170. Ἐπίστησον δὲ εἰ κατὰ μίαν ἐκδοχὴν « κόσμος » ἐστὶν ἡ ἐλευθερουμένη κτίσις « ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ[b] », ἧς « ἡ ἀποκαραδοκία » « τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται[c] ». **171.** « Ἐπίστησον » δὲ προσεθήκαμεν διὰ τὸ παρακεῖσθαι τὸ δυνάμενον τῷ « Ἐγὼ φῶς εἰμι τοῦ κόσμου[d] » συνεξετάζεσθαι ἐπὶ τῶν μαθητῶν ὑπὸ Ἰησοῦ λεγόμενον· « Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου[e] ». **172.** Εἰσὶ γὰρ οἱ ὑπολαμβάνοντες μείζονας εἶναι τοὺς ἀνθρώπους τοὺς τῷ Ἰησοῦ γνησίως μεμαθητευμένους τῶν ἄλλων κτισμάτων, οἱ μὲν φύσει
69 C τοιούτους γεγενημένους, οἱ δὲ καὶ ἐν λόγῳ τῷ κατὰ τὸν χαλεπώτερον ἀγῶνα. **173.** Πλείους γὰρ οἱ πόνοι καὶ ἐπισφαλὴς ἡ ζωὴ τῶν ἐν σαρκὶ καὶ αἵματι παρὰ τοὺς ἐν αἰθερίῳ σώματι,

a. I Cor. 4, 9
b. Rom. 8, 21
c. Rom. 8, 19
d. Jn 8, 12
e. Matth. 5, 14

1. Origène fait-il allusion aux Valentiniens pour qui l'âme pneumatique est supérieure à toute autre créature ? Voir IRÉNÉE, *Adv. haer.* I, 1, 10-11 ; t. I, p. 51-52.

2. *Logos* : principe, loi. Ce n'est pas le seul cas où ce mot désigne la loi morale, la règle de conduite qu'un homme s'est fixée ou la conscience vivante. Déjà DÉMOCRITE parle de vivre κατὰ λόγον : selon

le sensible n'est pas, pour autant, mensonger, car le sensible peut avoir certaines analogies avec l'intelligible et il ne serait pas raisonnable de qualifier de mensonger tout ce qui n'est pas véritable.

168. Mais je cherche si « la lumière du monde » est identique à « la lumière des hommes ». Je crois qu'on se représente une intensité de lumière plus grande dans l'expression « lumière du monde » que dans l'expression « lumière des hommes », car le monde, en un sens, ce n'est pas seulement les hommes : **169.** dans sa première Épître aux Corinthiens, Paul fait voir que le monde est ou plus grand que les hommes ou différent d'eux : « Nous sommes donnés en spectacle au monde, aux anges et aux hommes[a] ».

170. Mais demande-toi si, en un autre sens, (le mot) « monde » peut désigner la création libérée « de l'esclavage de la corruption (pour connaître) la liberté de la gloire des enfants de Dieu[b] » et dont « l'attente impatiente aspire à la révélation des fils de Dieu[c] ». **171.** Nous avons ajouté « demande-toi », parce que, à côté de « Je suis la lumière du monde[d] », nous trouvons cette parole de Jésus aux disciples : « Vous êtes la lumière du monde[e] », qui peut être examinée en même temps. **172.** Certains[1] pensent que les hommes qui ont été authentiquement enseignés par Jésus sont supérieurs aux autres créatures, qu'ils soient tels, selon les uns, par nature ou, selon les autres, d'après leur ligne de conduite[2] caractérisée par un combat assez pénible : **173.** en effet ceux qui sont dans la chair et le sang ont plus de difficultés et une vie plus dangereuse que ceux qui sont dans des corps éthérés, car, s'ils assumaient des corps

le *logos* (*frg.* 53). ARISTOTE reconnaît que la loi a autorité, parce qu'elle est un *logos* dû à la réflexion (*E. N.* 1180 a, 21-22). Enfin PLUTARQUE voudra que le prince ait pour maître la loi qui gouverne mortels et immortels sans être écrite dans aucun livre, car elle est le *logos* vivant en lui et qui jamais ne laisse son âme sans directives (*Ad principem ineruditum* 780 c).

οὐκ ἂν τῶν ἐν οὐρανῷ φωστήρων ἐν τῷ ἀναλαβεῖν τὰ γήϊνα σώματα ἀκινδύνως καὶ πάντως ἀναμαρτήτως διανυσάντων τὴν ἐνταῦθα ζωήν· οἱ δὲ τῷ λόγῳ τούτῳ παριστάμενοι ‹ταῖς› τὰ μέγιστα περὶ ἀνθρώπων ἀποφαινομέναις χρήσονται λέξεσι τῶν γραφῶν τὸ ἀνυπέρθετον τῆς ἐπαγγελίας ὅτι τὸν ἄνθρωπον φθάνει φασκούσαις, οὐ μὴν ταὐτὸν τοῦτο καὶ περὶ τῆς κτίσεως ἤ, ὡς ἐδεξάμεθα, κόσμου ἀπαγγελλούσαις. **174.** Τὸ γὰρ « Ὡς ἐγὼ καὶ σύ ἕν ἐσμεν, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσι[a] » καὶ « Ὅπου εἰμὶ ἐγώ, ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται[b] » σαφῶς περὶ ἀνθρώπων ἀναγέγραπται· περὶ δὲ τῆς κτίσεως,
69 D ὅτι ἐλευθεροῦται « ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ[c] »· καὶ προσθήσουσιν ὅτι οὐχί, εἰ ἐλευθεροῦται, ἤδη καὶ κοινωνεῖ « τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ ». **175.** Οὐκ ἀποσιωπήσουσι δὲ οὗτοι καὶ τὸ τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως διὰ τὴν πρὸς τὸν
72 A ἄνθρωπον ὑπὲρ πάντα τιμὴν ἄνθρωπον μὲν γεγονέναι, οὐ μὴν ζῷόν τι τῶν ἐν οὐρανῷ· ἀλλὰ καὶ δεύτερον καὶ διάκονον καὶ δοῦλον τῆς γνώσεως Ἰησοῦ τὸν ἐν τῇ ἀνατολῇ φανέντα ἀστέρα δεδημιουργῆσθαι, ἤτοι ὅμοιον ὄντα τοῖς λοιποῖς ἄστροις ἢ τάχα καὶ κρείττονα, ἅτε τοῦ πάντων διαφέροντος γενόμενον σημεῖον.

33 Pr. **176.** Καὶ εἰ τὰ καυχήματα τῶν ἁγίων ἐστιν | ἐν θλίψεσιν, εἰδότων « ὅτι ἡ θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα, ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει[d] », οὔτε ὑπομονὴν οὔτε δοκιμὴν οὔτε ἐλπίδα ἕξει ἡ μὴ τεθλιμμένη κτίσις τὴν ἴσην ἀλλ' ἑτέραν, ἐπεὶ « τῇ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐπ' ἐλπίδι[e] ».

a. Jn 17, 21
b. Jn 12, 26
c. Rom. 8, 21
d. Rom. 5, 3-5
e. Rom. 8, 20

1. C'est-à-dire un astre, d'après I, 98 et p. 112, n. 1.

2. Nous verrons plus loin (p. 318, n. 1), à propos du texte de *Zacharie* 3, 3-4, que le terme d'ἀνατολή a souvent, dans la tradition biblique, une valeur messianique. Il désigne à la fois l'aube et l'orient. C'est un

terrestres, même les luminaires du ciel ne traverseraient pas cette vie sans danger ni sans aucun péché. Les tenants de cette opinion citeront les paroles des Écritures qui révèlent les plus grandes prérogatives des hommes et déclarent que les plus hauts sommets de la promesse concernent l'homme, mais n'annoncent pas les mêmes avantages à la création ou au monde, au sens où nous l'avons vu. **174.** Ce sont certainement les hommes qui sont visés dans les textes : « Comme moi et toi, nous sommes un, qu'ainsi ils soient un en nous[a] » et « Là où je suis, mon serviteur sera aussi[b] » ; de la création il est dit (seulement) qu' « elle est libérée de l'esclavage de la corruption pour (connaître) la liberté de la gloire des enfants de Dieu[c] ». Ils ajouteront que, si elle est délivrée, elle ne participe pas pour autant à la « gloire des enfants de Dieu ». **175.** Ils ne manqueront pas de dire aussi que le premier-né de toute créature s'est fait homme à cause de l'estime qu'il avait pour l'homme plus que pour toute autre créature et qu'il ne s'est pas fait l'un des vivants du ciel[1]. En outre, celui qui a été créé au second rang, comme serviteur et comme esclave de la connaissance de Jésus, c'est l'astre qui paraît à l'aube, qu'il soit semblable aux autres astres ou peut-être même supérieur à eux, puisqu'il est le signe de celui qui est au-dessus de tout[2].

176. Et si les saints « mettent leur gloire dans les tribulations, sachant que la tribulation produit la patience, la patience la vertu éprouvée, la vertu éprouvée l'espérance et que l'espérance ne déçoit pas[d] », la création qui n'a pas été mise à l'épreuve n'aura ni la même patience, ni la même vertu éprouvée, ni la même espérance mais une autre, puisque la création « a été assujettie à la vanité, non de son plein gré mais à cause de celui qui l'y a assujettie, dans l'espérance[e] ».

de ces cas où le français nous oblige à une précision que l'auteur n'a pas voulue.

177. Ὁ δὲ μὴ τολμῶν τὰ τηλικαῦτα τῷ ἀνθρώπῳ καταχαρίσασθαι, ὁμόσε χωρήσας τῷ προβλήματι φήσει τῇ ματαιότητι
72 B τὴν κτίσιν ὑποτασσομένην θλίβεσθαι, μᾶλλον στενάζουσαν ἢ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει[a] στενάζουσιν, ἅτε καὶ πλεῖστον ὅσον χρόνον καὶ πολλαπλασίονα τοῦ ἀνθρωπίνου ἀγῶνος τῇ ματαιότητι δουλεύουσαν. **178.** Διὰ τί γὰρ « οὐχ ἑκοῦσα » τοῦτο ποιεῖ, ἢ ὅτι παρὰ φύσιν ἐστὶν αὐτῇ τῇ ματαιότητι ὑποτετάχθαι καὶ μὴ τὴν προηγουμένην ἔχειν τῆς ζωῆς κατάστασιν, ἣν ἀπολήψεται ἐλευθερουμένη ἐν τῇ τοῦ κόσμου φθορᾷ καὶ τῆς τῶν σωμάτων ματαιότητος ἀπολυομένη ;

179. Ἀλλ' ἐπεὶ πλείονα καὶ οὐ κατὰ τὸ προκείμενον πρόβλημα δοκοῦμεν εἰρηκέναι, ἐπανελευσόμεθα ἐπὶ τὸ ἐξ ἀρχῆς, ὑπομιμνήσκοντες διὰ τί « φῶς τοῦ κόσμου » ὁ σωτὴρ λέγεται καὶ « φῶς ἀληθινὸν » καὶ « φῶς τῶν ἀνθρώπων ». Ἀποδέδοται μὲν γὰρ ὅτι διὰ τὸ φῶς τοῦ κόσμου τὸ αἰσθητὸν
72 C λέγεται « φῶς ἀληθινόν », καὶ ὅτι ἤτοι ταὐτόν ἐστι τὸ « φῶς τοῦ κόσμου » « τῷ φωτὶ τῶν ἀνθρώπων » ἢ ἐπιδέχεται ἐξέτασιν ὡς οὐ ταὐτόν. **180.** Ἀναγκαίως δὲ διὰ τοὺς μηδὲν ἐξειληφότας ἐκ τοῦ λόγον εἶναι τὸν σωτῆρα ταῦτα ἠρεύνηται, ἵνα πειθώμεθα μὴ κατὰ ἀποκλήρωσιν ἵστασθαι μὲν ἐπὶ τῆς « λόγος » ἐννοίας καὶ προσηγορίας χωρὶς μεταλήψεως τῆς δυναμένης μεταλαμβάνεσθαι, ἀνάγειν δὲ καὶ ἀλληγορεῖν τὴν « φῶς τοῦ κόσμου » φωνὴν καὶ τὰ λοιπὰ τῶν πολλῶν ἃ παρεθέμεθα.

72 D XXVII. **181.** (*25*) Ὥσπερ δὲ παρὰ τὸ φωτίζειν καὶ καταλάμπειν τὰ ἡγεμονικὰ τῶν ἀνθρώπων ἢ ἁπαξαπλῶς τῶν λογικῶν, « φῶς » ἐστιν « ἀνθρώπων » καὶ « φῶς ἀληθινὸν » καὶ « φῶς τοῦ κόσμου », οὕτως ἐκ τοῦ ἐνεργεῖσθαι τὴν

a. II Cor. 5, 4

1. Ou : supérieur. Προηγούμενος a les deux sens : voir ci-dessous I, 262 et n. 2, où il ne peut signifier que « précédent ». Plus souvent il signifiera « supérieur, prééminent ». Ici l'état de vie précédent est en même temps l'état de vie supérieur.

2. Pour les sens du mot *cosmos*, voir *note compl.* 3, p. 398 et p. 110, n. 2.

177. Mais celui qui n'ose pas accorder à l'homme de tels privilèges dira, en affrontant ce problème, que la création assujettie à la vanité est affligée et gémit plus que ceux qui sont dans cette tente[a], parce qu'elle reste asservie à la vanité un temps très long où le combat de l'homme (pourrait se dérouler) un grand nombre de fois. **178.** Pourquoi fait-elle ceci « contre son gré » ? Sans doute parce qu'il est contre sa nature d'être assujettie à la vanité et de ne pas garder son état de vie précédent[1], qu'elle reprendra lors de la destruction du monde[2], lorsqu'elle sera libérée et affranchie de la vanité des corps.

179. Mais nous touchons, semble-t-il, à un problème trop considérable et qui ne concerne pas notre sujet. Revenons donc à notre point de départ, nous rappelant pourquoi le Sauveur est appelé « lumière du monde », « lumière véritable » et « lumière des hommes ». En effet, nous avons déjà montré[3], d'une part, que c'est à cause de la lumière sensible du monde que le Christ est appelé « lumière véritable » et que, ou bien la « lumière du monde » est identique à la « lumière des hommes » ou bien il faut examiner en quoi elle s'en distingue. **180.** D'autre part, il a été nécessaire, à cause de ceux qui ne comprennent rien au fait que le Sauveur est Verbe, de faire cette recherche, parce que nous sommes déterminés, d'un côté, à ne pas nous arrêter arbitrairement à la notion et à l'appellation[4] de Verbe sans tâcher de trouver une explication plausible et, de l'autre, à rechercher l'interprétation spirituelle ou allégorique de l'expression « lumière du monde » et de tous les autres noms que nous avons cités.

XXVII. **181.** De même qu'il est la « lumière des hommes », la « lumière véritable » et la « lumière du monde », parce qu'il éclaire et illumine les intelligences[5] des hommes

3. Ci-dessus I, 167.

4. Καὶ προσηγορίας Lommatzsch Brooke : καὶ προσήκοι τῷ M Preuschen.

5. Voir *note compl.* 5, p. 399.

ἀπόθεσιν πάσης νεκρότητος καὶ ἐμφύεσθαι τὴν κυρίως καλουμένην ζωήν, ἐκ νεκρῶν ἀνισταμένων τῶν αὐτὸν γνησίως κεχωρηκότων, καλεῖται « ἡ ἀνάστασις[a] ». **182.** Τοῦτο δὲ οὐ μόνον ἐπὶ τοῦ παρόντος ἐνεργεῖ τοῖς δυναμένοις λέγειν·
34 Pr. « Συνετάφημεν τῷ | Χριστῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος » καὶ
73 A συνανέστημεν αὐτῷ· ἀλλὰ πολλῷ μᾶλλον ὅτε ἄκρως πᾶσάν τις ἀποθέμενος νεκρότητα καὶ τὴν αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ ‹ἐν› καινότητι ζωῆς περιπατεῖ[b]· « τὴν ‹οὖν› νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι πάντοτε ἐνταῦθα περιφέρομεν » — ὅτε ἀξιολόγως ὠφελήμεθα — « ἵνα ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τοῖς σώμασιν ἡμῶν φανερωθῇ[c] ».

183. (*26*) Ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν σοφίᾳ πορεία καὶ πρακτικὴ τῶν σῳζομένων ἐν αὐτῷ γινομένη κατὰ τὰς περὶ ἀληθείας ἐν λόγῳ θείῳ διεξόδους καὶ πράξεις τὰς κατὰ τὴν ἀληθῆ δικαιοσύνην, παρίστησιν ἡμῖν νοεῖν πῶς αὐτός ἐστιν ἡ ὁδός[d], ἐφ' ἣν ὁδὸν οὐδὲν αἴρειν δεῖ, οὔτε πήραν οὔτε ἱμάτιον, ἀλλ' οὐδὲ ῥάβδον ἔχοντα ὁδεύειν χρή, οὐδὲ ὑποδήματα ὑποδεδέσθαι κατὰ τοὺς πόδας[e]. **184.** Αὐτάρκης γὰρ ἀντὶ παντὸς ἐφοδίου
73 B αὐτὴ ἡ ὁδός, καὶ ἀνενδεὴς τυγχάνει πᾶς ὁ ταύτης ἐπιβαίνων, κεκοσμημένος ἐνδύματι ᾧ πρέπει κεκοσμῆσθαι τὸν ἐπὶ τὴν κλῆσιν τοῦ γάμου ἀπιόντα[f], οὐδενός τε χαλεποῦ δυναμένου ἀπαντῆσαι κατὰ ταύτην τὴν ὁδόν. Ἀμήχανον γὰρ ὁδοὺς ὄφεως ἐπὶ πέτρας εὑρεῖν[g], κατὰ τὸν Σαλομῶντα, φημὶ δ' ἐγώ,

a. Jn 11, 25
b. Rom. 6, 4
c. II Cor. 4, 10
d. Jn 14, 6
e. Cf. Matth. 10, 10
f. Cf. Matth. 22, 11
g. Prov. 24, 54 LXX (30, 19 Héb.)

1. Après ἐκ τοῦ le texte porte διὰ τοῦ, mis entre crochets par Preuschen après Brooke.

2. Citation assez fréquente chez Origène (*C. Celsum* II, 69 ; *In Jer. hom.* I, 16 ; *In Matth.* ser. LXXVII, *GCS* XI, p. 184), bien qu'elle ne se trouve pas dans les épîtres paulinniennes. Nous pensons avec

et, en général, de tous les êtres spirituels, de même est-il appelé « la résurrection[a] » parce qu'il fait rejeter[1] tout ce qui est mort et qu'il suscite la vie, appelée vie au sens propre : car ceux qui le reçoivent vraiment en eux ressuscitent d'entre les morts. **182.** Non seulement il fait cela, sur le moment, pour ceux qui peuvent dire : « Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême » et nous sommes ressuscités avec lui[2], mais encore bien plus pour quiconque marche dans une vie renouvelée[b] après avoir déposé absolument toute mort, même celle du Fils ; en effet — lorsque nous avons été secourus d'une façon si étonnante — nous portons toujours ici-bas dans notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit manifestée dans nos corps[c].

183. En outre la marche dans la Sagesse, marche faiseuse de sauvés et qui a lieu en lui[3] en conformité avec des cheminements qui recherchent la vérité dans une parole divine et des actions inspirées par la vraie justice, cette marche nous permet de comprendre comment il est le chemin[d 4] : pour ce chemin, il ne faut rien prendre, ni besace, ni manteau ; il ne convient pas non plus de marcher avec un bâton ou d'avoir des chaussures aux pieds[e]. **184.** En effet, il suffit et tient lieu de toutes provisions de route, ce chemin ; quiconque s'avance par lui n'a aucun besoin, étant paré de la robe dont doit être revêtu celui qui répond à l'invitation des noces[f], car nul malheur ne peut survenir tout au long de ce chemin. En effet, d'après Salomon, il est impossible de trouver sur la pierre la trace du serpent[g]

K. H. Schelkle (*Paulus*, p. 206), qu'il y a là une contamination de *Rom.* 5, 3 par *Col.* 2, 13 : συνηγερθῆμεν.

3. Cette phrase n'est pas très claire. Wendland a proposé de remplacer πρακτική par διδακτική. On pourrait aussi traduire : « la marche des sauvés dans la sagesse, marche devenue en lui efficace ».

4. Origène montrera aux livres VI (104-107) et XXXII (81-83) combien ce titre convient au Médiateur qui conduit vers le Père et dans les *Homélies sur Luc* (VII, 6) quelle stabilité ont obtenue, une fois sur ce chemin, ceux qui auparavant vagabondaient et erraient.

ὅτι καὶ οὔ δήποτε θηρίου. **185.** Διὸ οὐδὲ χρεία ῥάβδου ἐν ὁδῷ οὐδὲ ἴχνη τῶν ἐναντίων ἐχούσῃ καὶ ἀνεπιδέκτῳ διὰ τὸ στερρόν, δι' ὅπερ καὶ πέτρα λέγεται, τῶν χειρόνων τυγχανούσῃ.

186. (27) Ἀλήθεια[a] δὲ ὁ μονογενής ἐστι πάντα ἐμπεριειληφὼς τὸν περὶ τῶν ὅλων κατὰ τὸ βούλημα τοῦ πατρὸς μετὰ πάσης τρανότητος λόγον καὶ ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἀξίαν αὐτοῦ, ἣ ἀλήθειά ἐστι, μεταδιδούς. **187.** Ἐὰν δέ τις ζητῇ, εἰ πᾶν
73 C ὅ τί ποτε ἐγνωσμένον ὑπὸ τοῦ πατρὸς κατὰ τὸ « βάθος τοῦ πλούτου καὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως » αὐτοῦ[b] ἐπίσταται ὁ σωτὴρ ἡμῶν, καὶ φαντασίᾳ τοῦ δοξάζειν τὸν πατέρα ἀποφαίνηταί τινα γινωσκόμενα ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἀγνοεῖσθαι ὑπὸ τοῦ υἱοῦ, διαρκοῦντος ἐξισωθῆναι ταῖς καταλήψεσι τοῦ ἀγεννήτου θεοῦ, ἐπιστατέον αὐτὸν ἐκ τοῦ ἀλήθειαν εἶναι τὸν σωτῆρα καὶ προσακτέον ὅτι, εἰ ὁλόκληρός ἐστιν ἡ ἀλήθεια, οὐδὲν ἀληθὲς ἀγνοεῖ, ἵνα μὴ σκάζῃ λείπουσα ἡ ἀλήθεια οἷς οὐ γινώσκει, κατ' ἐκείνους τυγχάνουσιν ἐν μόνῳ τῷ πατρί, ἢ

a. Jn 14, 6
b. Rom. 11, 33

1. Le *logos*.

2. Phrase assez obscure, dont il semble difficile de dégager le sens avec certitude. La principale objection qu'on pourrait nous faire est la traduction de διαρκέω que nous prenons dans le sens de « être assez fort pour résister ». Nous avons trouvé d'autres interprétations, dont aucune ne nous a donné entière satisfaction : G. Bardy (art. *Origène*, *DTC* XI, col. 1527) : « parce que la science du Père égale les perceptions de l'Inengendré » ; J. J. Maydieu (*La Procession du Logos...*, p. 64) : « le Père seul étant susceptible d'avoir une science qui embrasse toutes les perfections du Dieu innascible » ; H. Crouzel (*Théologie de l'Image*, p. 115) : « alors qu'il (le Fils) a une compréhension égale à celle du Dieu inengendré » ; R. Gögler (*Das Evangelium*, p. 129) : « *der* (le Fils) *doch durch sein Begreifen des ungezeugten Gottes diesem gleichgesetzt zu werden vermag* ». — Comme on le voit, διαρκοῦντος a été rapporté tantôt au Père, tantôt au Fils. Si ce membre de phrase se rapportait au Fils, il faudrait supprimer la virgule. Mais comment

et, ajouterais-je, jamais non plus d'aucune bête sauvage. **185.** C'est pourquoi le bâton ne sert à rien sur un chemin qui ne porte même pas trace des adversaires et dont la solidité, qui le fait appeler rocher, empêche l'accès des méchants.

186. Le Fils unique est Vérité[a] car, selon la volonté du Père, il embrasse entièrement et avec une clarté souveraine la science[1] de l'univers et, en tant que vérité, il en fait part à chacun selon son mérite. **187.** Quelqu'un se demandera peut-être si tout ce que le Père connaît « selon la profondeur de la richesse de sa sagesse et de sa science[b] » notre Sauveur le sait et, sous prétexte de glorifier le Père, il déclarera que le Père connaît certaines choses que le Fils ignore, le Dieu inengendré refusant de se laisser égaler par les perceptions qui cherchent à le saisir[2] ; mais il faut réfléchir au fait que le Sauveur est la vérité et il convient d'ajouter que, si la vérité est entière, elle n'ignore rien de vrai ; sinon, la vérité défaillante buterait sur ce qu'elle ne connaît pas et qui, d'après ces gens-là, ne se trouverait que dans le Père seul[3].

en faire une concessive et, surtout, comment ne pas le mettre plutôt dans la bouche de l'adversaire combattu par Origène ? — La traduction du mot κατάληψις nous est donnée par M. P. Hadot, qui nous fait remarquer, dans la thèse combattue par Origène, l'idée gnostique selon laquelle le Père se dérobe à la connaissance du Fils, idée qui sera reprise par les Ariens qu'Hilaire entendra dire : *Quantum enim filius se extendit cognoscere Patrem, tantum pater superextendit se ne cognitus filio sit* (*Contra Constantium* 13, *PL* 10, 592 A).

3. Cette affirmation semble contredite — ou, du moins, affaiblie — par une question posée au livre XXXII (350) : le Père n'est-il pas glorifié en lui-même plus qu'en son Fils, si la connaissance (περιωπή, γνῶσις, θεωρία) qu'il a de lui-même est plus grande que celle qui se trouve en son Fils ? Origène veut-il dire que le Fils connaît toutes choses comme le Père, le Père excepté ? Rappelons à ce propos que, si le Fils est la Vérité, le Père de la Vérité est plus haut et plus grand que la Vérité (II, 151). — La participation de toute vérité à l'unique Vérité, dont elle reçoit son empreinte, sera analysée plus loin : VI, 37-39 ; voir aussi XX, 246.

δεικνύτω τις ὅτι ἐστὶν ἃ γινωσκόμενα τῆς ἀληθείας προσηγορίας οὐ τυγχάνοντα ἀλλὰ ὑπὲρ αὐτὴν ὄντα.

73 D **188.** (*28*) Σαφὲς δὲ ὅτι κυρίως τῆς εἰλικρινοῦς καὶ ἀμιγοῦς
35 Pr. πρός τι ἕτερον ζωῆς[a] ἡ | ἀρχὴ ἐν τῷ πρωτοτόκῳ πάσης κτίσεως τυγχάνει· ἀφ' ἧς οἱ μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ λαμβάνοντες τὴν ἀληθῶς ζῶσι ζωήν, τῶν παρ' αὐτὸν νομιζομένων ζῆν ὥσπερ οὐκ ἐχόντων τὸ ἀληθινὸν φῶς, οὕτως οὐδὲ τὸ ἀληθινὸν ζῆν.

76 A **189.** (*29*) Καὶ ἐπεὶ ἐν τῷ πατρὶ οὐκ ἔστι γενέσθαι ἢ παρὰ τῷ πατρὶ μὴ φθάσαντα πρῶτον κάτωθεν ἀναβαίνοντα ἐπὶ τὴν τοῦ υἱοῦ θεότητα, δι' ἧς τις χειραγωγηθῆναι δύναται καὶ ἐπὶ τὴν πατρικὴν μακαριότητα, « θύρα[b] » ὁ σωτὴρ ἀναγέγραπται.

190. Φιλάνθρωπος δὲ ὢν καὶ τὴν ὅπως ποτὲ ἐπὶ τὸ βέλτιον ἀποδεχόμενος τῶν ψυχῶν ῥοπὴν τῶν ἐπὶ τὸν λόγον μὴ σπευδόντων ἀλλὰ δίκην προβάτων οὐκ ἐξητασμένον ἀλλὰ ἄλογον τὸ ἥμερον καὶ πρᾷον ἐχόντων ποιμὴν[c] γίνεται· « Ἀνθρώπους γὰρ καὶ κτήνη σώζει ὁ κύριος[d] »· καὶ ὁ Ἰσραὴλ δὲ καὶ ὁ Ἰούδας σπείρεται σπέρμα οὐ μόνον ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ κτηνῶν[e].

XXVIII. **191.** (*30*) Πρὸς τούτοις ἐπισκοπητέον ἐξ ἀρχῆς τὴν Χριστὸς προσηγορίαν καὶ προσληπτέον τὴν βασιλεύς, ἵνα
76 B τῇ παραθέσει ἡ διαφορὰ νοηθῇ. Λέγεται δὴ ἐν τῷ τεσσαρακοστῷ τετάρτῳ ψαλμῷ ὁ ἠγαπηκὼς δικαιοσύνην καὶ ἀνομίαν μεμισηκὼς παρὰ τοὺς μετόχους αἰτίαν τοῦ κεχρίσθαι τὸ οὕτω δικαιοσύνῃ προσεληλυθέναι ἐσχηκέναι καὶ τὴν ἀνομίαν μεμισηκέναι[f], ὡς οὐχ ἅμα τῷ εἶναι τὴν χρίσιν συνυπάρχουσαν καὶ συγκτισθεῖσαν λαβών, ἥτις χρίσις βασιλείας ἐπὶ γεννητοῖς

a. Cf. Jn 14, 6
b. Cf. Jn 10, 7
c. Cf. Jn 10, 11
d. Ps. 35 (36), 7
e. Jér. 38, 27 (LXX) (31, 27 Héb.)
f. Cf. Ps. 44 (45), 8

1. Ceci se trouve développé plus longuement au livre II (chap. XVI-XIX), où se trouve expliqué le verset « Ce qui est en lui était vie et la vie était la lumière des hommes ».

Qu'il vienne donc nous montrer qu'il y a des objets connus qui ne sont pas compris dans le terme de vérité et qui lui sont supérieurs.

188. Il est clair que le principe de la vie[a] pure et sans mélange d'aucune sorte se trouve, à proprement parler, dans le premier-né de toute créature : l'ayant reçue de ce principe, ceux qui participent du Christ vivent la vraie vie, tandis que ceux qui ont l'air de vivre en dehors de lui n'ont pas la vraie vie, tout comme ils n'ont pas la vraie lumière[1].

189. Parce qu'il n'est pas possible d'être dans le Père ou auprès du Père sans être parvenu d'abord, en s'élevant de terre, jusqu'à la divinité du Fils par laquelle on peut être mené à la béatitude même du Père, le Sauveur est appelé « la porte[b][2] ».

190. Par amour pour les hommes et parce qu'il accueille n'importe quelle inclination vers le bien (même) de la part des âmes qui ne se hâtent pas vers le Verbe[3], mais dont le caractère est doux et bon sans qu'elles l'aient recherché mais d'une manière instinctive comme les bêtes, il est berger[c], car « le Seigneur sauve les hommes et les bêtes[d] » : Israël et Juda ne reçoivent pas seulement une semence[4] d'homme, mais aussi une semence de bétail[e].

XXVIII. **191.** Après cela, il nous faut examiner d'abord le terme de Christ et prendre en même temps celui de roi, afin de mieux saisir, en les juxtaposant, en quoi ils diffèrent. D'après le Psaume 44, celui qui a aimé la justice et haï l'injustice plus que ses compagnons a, par cette recherche de la justice et cette haine de l'injustice, mérité l'onction[f] : il n'a donc pas reçu avec l'être une onction dont l'existence et l'origine en soient inséparables. Or l'onction est, chez les

2. Origène reviendra fréquemment sur la nécessité de la médiation du Verbe : II, 209 ; XIII, 119 ; XX, 64-65.
3. La raison.
4. Cf. les λόγοι σπερματικοί, dont il sera davantage question au début du livre XX, chap. I à V.

ἐστι σύμβολον, ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ ἱερωσύνης· ἆρ' οὖν ἐπιγενητή
ἐστιν ἡ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ βασιλεία καὶ οὐ συμφυὴς αὐτῷ ;
192. Καὶ πῶς οἷόν τε τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐκ
ὄντα βασιλέα, ὕστερον βασιλέα γεγονέναι διὰ τὸ ἠγαπηκέναι
δικαιοσύνην, καὶ ταῦτα τυγχάνοντα δικαιοσύνην ; μήποτε δὲ
λανθάνει ἡμᾶς ὁ μὲν ἄνθρωπος αὐτοῦ Χριστὸς ὤν, κατὰ τὴν
ψυχὴν διὰ τὸ ἀνθρώπινον καὶ τεταραγμένην καὶ περίλυπον
76 C γεγενημένην[a] μάλιστα νοούμενος, ὁ δὲ βασιλεὺς κατὰ τὸ
θεῖον. **193.** Παραμυθοῦμαι δὲ τοῦτο ἐξ ἑβδομηκοστοῦ
πρώτου ψαλμοῦ λέγοντος· « Ὁ θεός, τὸ κρίμα σου τῷ βασιλεῖ
δός, καὶ τὴν δικαιοσύνην σου τῷ υἱῷ τοῦ βασιλέως, κρίνειν
τὸν λαόν σου ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς πτωχούς σου ἐν κρίσει[b] »·
36 Pr. σαφῶς γὰρ εἰς Σαλομῶντα ἐπιγεγραμ|μένος ὁ ψαλμὸς περὶ
Χριστοῦ προφητεύεται. **194.** Καὶ ἄξιον ἰδεῖν τίνι βασιλεῖ τὸ
κρίμα εὔχεται δοθῆναι ὑπὸ θεοῦ ἡ προφητεία καὶ τίνι υἱῷ
βασιλέως καὶ ποίου βασιλέως τὴν δικαιοσύνην. **195.** Ἡγοῦμαι
οὖν « βασιλέα » μὲν λέγεσθαι τὴν προηγουμένην τοῦ πρωτο-
τόκου πάσης κτίσεως φύσιν, ᾗ δίδοται διὰ τὸ ὑπερέχειν τὸ
κρίνειν· τὸν δὲ ἄνθρωπον, ὃν ἀνείληφεν, ὑπ' ἐκείνης μορφού-
μενον κατὰ δικαιοσύνην <καὶ> ἐκτυπούμενον, « υἱὸν τοῦ
βασιλέως ». **196.** Καὶ προσάγομαι εἰς τὸ τοῦθ' οὕτως ἔχειν
76 D παραδέξασθαι ἀπὸ τοῦ εἰς ἕνα λόγον συνῆχθαι ἀμφότερα καὶ
τὰ ἐπιφερόμενα οὐκέτι ὡς περὶ δύο τινῶν ἀπαγγέλλεσθαι ἀλλ'
ὡς περὶ ἑνός. **197.** Πεποίηκε γὰρ ὁ σωτὴρ « τὰ ἀμφότερα
ἕν[c] », τάχα τὴν ἀπαρχὴν τῶν γινομένων ἀμφοτέρων <ἓν> ἐν
ἑαυτῷ πρὸ πάντων ποιήσας· « ἀμφοτέρων » δὲ λέγω καὶ ἐπὶ

a. Cf. Jn 12, 27. Matth. 26, 38
b. Ps. 71 (72), 1-2
c. Éphés. 2, 14

1. Pour Irénée, au contraire (*Adv. haer.* III, 19, 4 ; t. I, p. 97-98), le Christ désigne avant tout le Fils du Dieu vivant, qui est aussi, en personne, le Fils de l'homme (voir tout le passage, où Irénée démontre l'unité de la personne divine et de l'homme Jésus).

2. Pour le sens de προηγούμενος, voir ci-dessus I, 178 et la note. Nous avons conscience de l'insuffisance de notre traduction de ὑπερέχειν. Par crainte d'un anachronisme, nous n'avons pas osé le traduire

créatures, un signe de royauté et, parfois, de sacerdoce. Mais la royauté du Fils de Dieu lui serait-elle venue après coup au lieu d'être innée ? **192.** Comment serait-il possible que le premier-né de toute créature ne soit pas roi tout d'abord, mais le devienne par la suite parce qu'il a aimé la justice — alors qu'il est la justice ? Mais peut-être ne prenons-nous pas garde que l'homme en lui c'est le Christ[1], si on le considère dans son âme qui, à cause de son humanité, a ressenti trouble et affliction[a] — et qu'il est roi selon la divinité. **193.** Je peux confirmer cela d'après le texte du Psaume 71 : « O Dieu, donne ton jugement au roi et ta justice au fils du roi, pour juger ton peuple avec justice et les pauvres dans un juste jugement[b] » : car il est certain que ce psaume, attribué à Salomon, annonce le Christ. **194.** Il serait intéressant de voir à quel roi le prophète prie Dieu de donner le jugement et à quel fils de roi et de quel roi, la justice. **195.** Je pense qu'on appelle « roi » la nature prééminente du premier-né de toute créature, car elle reçoit le jugement à cause de sa supériorité[2], et « fils du roi » l'homme qu'elle a assumé, formé et modelé selon la justice. **196.** Je suis amené à admettre qu'il en est ainsi, parce que tous deux sont unis en un seul Verbe[3] et que la suite du texte ne parle plus de deux, mais d'un seul. **197.** Car le Sauveur a fait « des deux choses une seule[c] », ayant peut-être[4], avant tout, fait en lui-même les prémices de deux choses qui deviennent une[5]. Mais (l'expression)

par « transcendance », quoique les arguments avancés par J. L. Prestige (*Dieu dans la pensée patristique*, p. 44 s.) nous paraissent valables.

3. On pourrait aussi traduire « en un seul principe ». Force nous est de choisir entre les deux traductions. Origène, lui, ne choisit pas, car il s'agit à la fois du Verbe, Fils unique de Dieu, et du principe unique en qui sont unies la nature divine et la nature humaine. Pour ce sens du mot *logos*, principe essentiel d'un être, voir ci-dessous p. 180, n. 1.

4. Τάχα conj. Mondésert : κατὰ M Preuschen. Cela donne un sens à τὴν ἀπαρχὴν que Preuschen juge incompréhensible.

5. ἓν ajouté par Delarue.

77 A τῶν ἀνθρώπων, ἐφ' ὧν ἀνακέκραται τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἡ ἑκάστου ψυχὴ καὶ γέγονεν ἕκαστος τῶν σῳζομένων πνευματικός.

198. Ὥσπερ οὖν εἰσί τινες ποιμαινόμενοι ὑπὸ Χριστοῦ διὰ τὸ σφῶν αὐτῶν, ὡς προειρήκαμεν, πρᾷον μὲν καὶ εὐσταθὲς ἀλογώτερον δέ, οὕτω καὶ βασιλευόμενοι κατὰ <τὸ> λογικώτερον προσιέναι τῇ θεοσεβείᾳ. **199.** Καὶ βασιλευομένων διαφοραί, ἤτοι μυστικώτερον καὶ ἀπορρητότερον καὶ θεοπρεπέστερον βασιλευομένων ἢ ὑποδεέστερον. **200.** Καὶ εἴποιμ' ἂν τοὺς μὲν τεθεωρηκότας τὰ ἔξω σωμάτων, καλούμενα παρὰ τῷ Παύλῳ « ἀόρατα » καὶ « μὴ βλεπόμενα[a] », ἔξω παντὸς αἰσθητοῦ λόγῳ γεγενημένους, βασιλευομένους ὑπὸ τῆς προηγουμένης φύσεως τοῦ μονογενοῦς· τοὺς δὲ μέχρι τοῦ περὶ τῶν αἰσθητῶν λόγου ἐφθακότας καὶ διὰ τούτων δοξάζοντας τὸν πεποιηκότα καὶ αὐτοὺς ὑπὸ λόγου βασι-
77 B λευομένους ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ βασιλεύεσθαι.

Μηδεὶς δὲ προσκοπτέτω διακρινόντων ἡμῶν τὰς ἐν τῷ σωτῆρι ἐπινοίας, οἰόμενος καὶ τῇ οὐσίᾳ ταὐτὸν ἡμᾶς ποιεῖν.

XXIX. **201.** (*31*) Πάνυ δὲ καὶ τοῖς τυχοῦσιν σαφὲς, πῶς ἐστι διδάσκαλος καὶ σαφηνιστὴς τῶν εἰς εὐσέβειαν συντεινόντων ὁ κύριος ἡμῶν καὶ κύριος δούλων τῶν ἐχόντων « πνεῦμα δουλείας εἰς φόβον[b] ». Προκοπτόντων <δὲ> καὶ ἐπὶ τὴν σοφίαν σπευδόντων καὶ ταύτης ἀξιουμένων — ἐπεὶ « ὁ δοῦλος οὐκ οἶδε τί θέλει ὁ κύριος αὐτοῦ[c] » — οὐ μένει κύριος, γινόμενος αὐτῶν « φίλος ». **202.** Καὶ αὐτὸς τοῦτο
77 C διδάσκει, ὅπου μὲν <ὅτε> ἔτι δοῦλοι ὑπῆρχον οἱ ἀκροώμενοι

a. Cf. Col. 1, 16. Rom. 1, 20. II Cor. 4, 18
b. Rom. 8, 15
c. Jn 15, 15

1. Nous indiquons plus loin, p. 177, note 2, le motif qui nous fait éviter le sens littéral « mélangé ». Pour l'union de l'âme et de l'Esprit, voir ci-dessous II, 80.

2. Ci-dessus I, 190.

3. Jusqu'au *logos*. Il nous paraît ici préférable de traduire par « science » plutôt que par « principe », car, si Origène parle bien du *logos* comme du principe d'un être (ci-dessus § 186 et ci-dessous I, 244 et p. 180, n. 1), il ne nous semble pas avoir rencontré de cas où il parle d'un *logos*, principe de plusieurs êtres.

4. Cette distinction entre les chrétiens, d'après la manière dont ils adhèrent au Fils unique de Dieu, sera reprise au livre II (22-33).

« des deux » concerne aussi les hommes, car l'âme de chacun est unie[1] au Saint-Esprit et chacun des sauvés devient spirituel.

198. Tout comme il y a des hommes dont le Christ est le berger, comme nous l'avons dit[2], à cause de leur caractère doux et calme mais plutôt instinctif, de même, il y en a aussi sur qui il règne, parce qu'ils s'adonnent à la piété avec plus de discernement. **199.** Mais il se trouve aussi, parmi ceux qui sont sous le règne, des différences, que la manière dont ils sont régis soit plus ou moins mystérieuse et secrète, plus ou moins divine. **200.** Je dirais donc que ceux qui ont contemplé les réalités incorporelles, que Paul appelle « invisibles » et « non vues[a] », ayant été établis par un verbe en dehors de tout sensible, sont sous le règne du Fils unique dans sa nature prééminente. Quant à ceux qui sont parvenus jusqu'à la science[3] des êtres sensibles et qui louent par eux leur Créateur, étant, eux aussi, sous le règne d'un verbe, c'est le Christ qui règne sur eux[4].

Que nul ne s'offusque de nous voir établir des distinctions parmi les attributs du Sauveur et n'imagine que nous faisons de même pour son être.

XXIX. **201.** Même pour le premier venu il est très facile de saisir comment Notre Seigneur est le maître qui instruit les hommes qui, de toutes leurs forces, recherchent la piété et comment il est le seigneur des esclaves qui « ont un esprit de servitude pour (retomber dans) la crainte[b] ». Mais pour ceux qui progressent, marchent à grands pas vers la sagesse et en sont jugés dignes, il ne demeure pas le seigneur — « car le serviteur ne sait pas ce que veut son seigneur[c] » —, il devient leur ami. **202.** Lui-même nous l'apprend en disant tantôt — alors que ses auditeurs étaient encore des

φάσκων· « Ὑμεῖς φωνεῖτέ με ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος, καὶ καλῶς λέγετε, εἰμὶ γάρ[a] »· ὅπου δέ· « Οὐκέτι ὑμᾶς
37 Pr. λέγω δούλους, ὅτι ὁ δοῦλος οὐκ οἶδε, | τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ· ἀλλὰ λέγω ὑμᾶς φίλους[b] », ὅτι διαμεμενήκατε[c] « μετ' ἐμοῦ ἐν πᾶσι τοῖς πειρασμοῖς μου ». **203.** Οἱ οὖν κατὰ φόβον βιοῦντες, ὃν ἀπαιτεῖ ἀπὸ τῶν οὐ καλῶν δούλων ὁ θεός — ὡς ἀνέγνωμεν ἐν τῷ Μαλαχίᾳ· « Εἰ κύριός εἰμι ἐγώ, ποῦ ἐστιν ὁ φόβος μου[d] ; » — δοῦλοι τυγχάνουσι κυρίου τοῦ σωτῆρος αὐτῶν καλουμένου.

204. (*32*) Ἀλλὰ διὰ τούτων πάντων οὐ σαφῶς ἡ εὐγένεια παρίσταται τοῦ υἱοῦ, ὅτε δὲ τὸ « Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε[e] » λέγεται πρὸς αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ,
77 D ᾧ ἀεί ἐστι τὸ « σήμερον », — οὐκ ἔνι γὰρ ἑσπέρα θεοῦ, ἐγὼ δὲ ἡγοῦμαι, ὅτι οὐδὲ πρωΐα, ἀλλὰ ὁ συμπαρεκτείνων τῇ ἀγενήτῳ καὶ ἀϊδίῳ αὐτοῦ ζωῇ, ἵν' οὕτως εἴπω, χρόνος ἡμέρα ἐστὶν αὐτῷ σήμερον, ἐν ᾗ γεγέννηται ὁ υἱός —, ἀρχῆς γενέσεως αὐτοῦ οὕτως οὐχ εὑρισκομένης ὡς οὐδὲ τῆς ἡμέρας.

XXX. **205.** (*33*) Προσθετέον τοῖς εἰρημένοις πῶς ἐστιν ὁ υἱὸς « ἀληθινὴ ἄμπελος[f] ». Τοῦτο δὲ δῆλον ἔσται τοῖς συνιεῖσιν ἀξίως χάριτος προφητικῆς τὸ « Οἶνος εὐφραίνει καρδίαν ἀνθρώπου[g] ». **206.** Εἰ γὰρ ἡ καρδία τὸ διανοητικόν
80 A ἐστι, τὸ δὲ εὐφραῖνον αὐτὸ ὁ τοιμιώτατός ἐστι λόγος, ἐξιστῶν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπικῶν καὶ ἐνθουσιᾶν ποιῶν καὶ μεθύειν μέθην οὐκ ἀλόγιστον ἀλλὰ θείαν, ἣν οἶμαι καὶ

a. Jn 13, 13
b. Jn 15, 15
c. Lc 22, 28
d. Mal. 1, 6
e. Ps. 2, 7
f. Jn 15, 1
g. Ps. 103 (104), 15

1. Le livre XXXII (115) montrera que c'est en tant que maître que Jésus lave les pieds de ceux qui sont ses disciples et en tant que seigneur ceux de ses esclaves.

2. Διανοητικόν qui désigne, à proprement parler, l'intelligence

esclaves — : « Vous m'appelez maître et seigneur et vous dites bien, car je le suis[a] », tantôt : « Je ne vous appelle plus mes serviteurs, car le serviteur ne connaît pas la volonté de son seigneur, mais je vous appelle mes amis[b] », parce que « vous êtes restés avec moi dans toutes mes épreuves[c] ». **203.** Ceux donc qui vivent dans cette crainte que Dieu revendique de la part de (serviteurs qui) ne (sont) pas de bons serviteurs, comme nous le lisons dans Malachie : « Si je suis seigneur, où est la crainte qui m'est due[d] ? », ceux-là sont les esclaves du Sauveur qui est appelé leur Seigneur[1].

204. Mais tout cela ne nous révèle pas nettement la noble origine du Fils, tandis qu'(elle est manifestée) par ces paroles : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui[e] », prononcées par le Dieu pour qui cet aujourd'hui demeure toujours : car en Dieu il n'y a, je pense, ni soir ni matin, mais le temps, si j'ose dire, coextensif à sa vie sans principe et éternelle, est pour lui cet « aujourd'hui » où le Fils a été engendré : on ne peut donc découvrir ni le début ni le jour de sa génération.

XXX. **205.** A ce qui a été dit, ajoutons comment le Fils est « la vraie vigne[f] ». Ce sera clair pour ceux qui comprennent, sans porter atteinte à la grâce qu'ont reçue les prophètes (le verset) : « Le vin réjouit le cœur de l'homme[g] » : **206.** si le cœur, c'est ce qu'il y a de spirituel en nous[2] et si ce qui le réjouit, c'est la parole la plus délectable, qui arrache aux préoccupations humaines, communique une exaltation qui vient de Dieu et suscite une ivresse, non déraisonnable mais divine[3], comme celle, je

discursive, est souvent pour Origène, comme pour les Stoïciens, synonyme de ἡγεμονικόν (voir *note compl.* 5, p. 399). Il embrasse en une faculté unique ce que nous avons pris l'habitude de dissocier : l'intelligence, la volonté, le cœur, voire la fine pointe de l'âme.

3. Origène a peut-être emprunté cette idée à Philon, qui parle d'une ivresse divine, plus sobre que la sobriété même (v. g. *Legum allegoriae* III, 82, cf. I, 84).

Ἰωσὴφ τοὺς ἀδελφοὺς μεθύειν ποιεῖ[a], εὐλόγως ὁ τὸν εὐφραίνοντα καρδίαν ἀνθρώπου[b] οἶνον φέρων « ἄμπελός » ἐστιν « ἀληθινή »· διὰ τοῦτο « ἀληθινή », ἐπεὶ βότρυς ἔχει τὴν ἀλήθειαν καὶ κλήματα τοὺς μαθητὰς, μιμητὰς αὐτοῦ καὶ αὐτοὺς καρποφοροῦντας τὴν ἀλήθειαν. **207.** Ἔργον δὲ διαφορὰν παραστῆσαι ἄρτου καὶ ἀμπέλου, ἐπεὶ οὐ μόνον ἄμπελος ἀλλὰ καὶ ἄρτος ζωῆς[c] εἶναί φησιν. **208.** Ὅρα δὲ μήποτε, ὥσπερ ὁ ἄρτος τρέφει καὶ ἰσχυροποιεῖ καὶ στηρίζειν λέγεται καρδίαν ἀνθρώπου, ὁ δὲ οἶνος ἥδει καὶ εὐφραίνει καὶ διαχεῖ, οὕτως τὰ μὲν ἠθικὰ μαθήματα, ζωὴν περιποιοῦντα τῷ μανθάνοντι καὶ πράττοντι, ἄρτος ἐστὶ τῆς ζωῆς — οὐκ ἂν
80 B ταῦτα γεννήματα λέγοιτο τῆς ἀμπέλου —, τὰ δὲ εὐφραίνοντα καὶ ἐνθουσιᾶν ποιοῦντα ἀπόρρητα καὶ μυστικὰ θεωρήματα, τοῖς κατατρυφῶσι τοῦ κυρίου ἐγγινόμενα καὶ οὐ μόνον τρέφεσθαι ἀλλὰ καὶ τρυφᾶν ποθοῦσιν, ἔστιν ἀπὸ τῆς ἀληθινῆς ἀμπέλου ἐρχόμενα, « οἶνος » καλούμενα. |

38 Pr. XXXI. **209.** (*34*) Πρὸς τούτοις δὲ ‹ἐπιστατέον› τῷ πῶς « πρῶτος καὶ ἔσχατος[d] » ‹εἶναι› ἐν τῇ Ἀποκαλύψει ἀναγέγραπται, ἕτερος κατὰ τὸ πρῶτος εἶναι τυγχάνων τοῦ Α καὶ τῆς ἀρχῆς, καὶ κατὰ τὸ ἔσχατος οὐχ ὁ αὐτὸς τῷ Ω καὶ τῷ τέλει.

210. Ἡγοῦμαι τοίνυν τῶν λογικῶν ζῴων ἐν πολλοῖς εἴδεσι χαρακτηριζομένων, εἶναί τι πρῶτον αὐτῶν καὶ δεύτερον καὶ τρίτον καὶ τὰ καθεξῆς ἕως ἐσχάτου. **211.** Καὶ τὸ μὲν ἀκριβὲς
80 C εἰπεῖν τί πρῶτον καὶ ποῖον τὸ δεύτερον καὶ ἐπὶ τίνος ἀληθὲς τὸ τρίτον καὶ οὕτως μέχρι τοῦ τελευταίου φθάσαι οὐ πάνυ τι

a. Cf. Gen. 43, 34
b. Ps. 103 (104), 15
c. Jn 6, 48
d. Apoc. 22, 13

1. Ou : C'est un travail que d'établir. Voir VI, 267.
2. Le vin représente la Sagesse. Au livre XX (405-407), Origène déclarera que, en tant que pain vivant, le Seigneur nourrit l'âme, tandis que, en tant que Sagesse, il en est vu. D'après les *Homélies sur le Cantique* (II, 7), c'est en recevant le vin de joie, le vin de l'Esprit-

pense, dont Joseph a enivré ses frères[a], la vigne qui donne « le vin qui réjouit le cœur de l'homme[b] » est bien la vraie vigne ; elle est vraie, parce qu'elle a pour grappes la vérité, pour sarments les disciples devenus ses imitateurs et portant, eux aussi, la vérité comme fruit. **207.** Il nous revient[1] d'établir la différence entre le pain et la vigne, puisque (le Seigneur) dit non seulement qu'il est la vigne, mais aussi le pain de vie[c]. **208.** Vois si, tout comme on dit que le pain nourrit, fortifie et soutient le cœur de l'homme et que le vin le charme, le réjouit et le détend, les connaissances morales, qui procurent la vie à celui qui les acquiert et les met en pratique ne sont pas de la même manière le pain de vie — on ne saurait les appeler le fruit de la vigne —, tandis que les considérations secrètes et profondes, qui réjouissent et communiquent une exaltation divine et qui sont accordées à ceux qui mettent leurs délices dans le Seigneur et désirent non seulement être nourris par lui mais encore trouver en lui leurs délices, viennent de la vraie vigne et sont appelées « vin[2] ».

b) **Dans l'Apocalypse**

XXXI. **209.** De plus, (il faut expliquer) comment il est écrit dans l'Apocalypse (qu'il est)[3] « le premier et le dernier[d] » : comme premier, il diffère de l'alpha et du commencement, et comme dernier, il ne s'identifie pas à l'oméga et à la fin.

210. Je pense que les êtres vivants et spirituels se répartissent en beaucoup de catégories, que l'une d'elles est la première, une autre la seconde, puis la troisième et ainsi de suite jusqu'à la dernière. **211.** Quant à dire exactement quelles sont la première, la seconde et pour laquelle est vrai le terme de troisième, et ainsi de suite jusqu'à la dernière,

Saint, que l'âme introduit dans sa demeure l'Époux, le Verbe, la Sagesse, la Vérité.
3. Ἐπιστατέον conjecture de Preuschen, qui suppose une lacune ; il nous semble devoir ajouter également εἶναι d'après I, 266 ; II, 25 ; II, 143.

ἀνθρώπινον, ἀλλὰ ὑπὲρ τὴν ἡμετέραν ἐστὶ φύσιν. Στῆναι δὲ καὶ περιλαλῆσαι τὰ εἰς τὸν τόπον ὡς οἷοί τέ ἐσμεν πειρασόμεθα.

212. Εἰσί τινες θεοὶ ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστιν, ὡς αἱ προφητεῖαι φασιν· « Ἐξομολογεῖσθε τῷ θεῷ τῶν θεῶν[a] » καὶ « Θεὸς θεῶν ἐλάλησε κύριος, καὶ ἐκάλεσε τὴν γῆν[b] »· θεὸς δὲ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον « οὐκ ἔστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων[c] »· ζῶντες ἄρα εἰσὶ καὶ οἱ θεοί, ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστι. **213.** Καὶ ὁ ἀπόστολος δὲ γράφων ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους· « Ὥσπερ εἰσὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί[d] » κατὰ τὰ προφητικὰ τὸ τῶν θεῶν ἐξείληφεν ὄνομα ὡς τυγχανόντων.

214. Εἰσὶ δὲ παρὰ τοὺς θεούς, ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστιν, ἕτεροί τινες οἳ καλοῦνται « θρόνοι » καὶ ἄλλοι λεγόμενοι « ἀρχαί,
80 D κυριότητές τε καὶ ἐξουσίαι[e] » παρὰ τούτους ἄλλοι. **215.** Διὰ δὲ τὸ « Ὑπὲρ πᾶν ὄνομα ὀνομαζόμενον οὐ μόνον ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι[f] » καὶ ἄλλα παρὰ ταῦτα οὐ πάνυ συνήθως ἡμῖν ὀνομαζόμενα δεῖ πιστεύειν εἶναι λογικά,
81 A ὧν ἕν τι γένος ἐκάλει Σαβαὶ <ὁ> Ἑβραῖος, παρ' ὃ ἐσχηματίσθαι τὸν Σαβαώθ, ἄρχοντα ἐκείνων τυγχάνοντα, οὐχ ἕτερον τοῦ θεοῦ. Καὶ ἐπὶ πᾶσι θνητὸν λογικὸν ὁ ἄνθρωπος.

216. Ὁ τοίνυν τῶν ὅλων θεὸς πρῶτόν τι τῇ τιμῇ γένος λογικὸν πεποίηκεν, ὅπερ οἶμαι τοὺς καλουμένους θεούς, καὶ

a. Ps. 135 (136), 2
b. Ps. 49 (50), 1
c. Matth. 22, 32
d. I Cor. 8, 5
e. Cf. Col. 1, 16
f. Éphés. 1, 21

1. Les textes cités montrent la question qui se posait à l'exégète. Déjà PHILON l'avait vue : il parle, en effet, de ceux qui reçoivent abusivement (ἐν καταχρήσει) le nom de dieux (*De somniis* I, 228-229). De son côté, IRÉNÉE, parlant de ceux qui *dicuntur quidem non sunt autem dii*, prend pour exemple Moïse qui fut donné comme dieu à Pharaon (*Adv. haer.* III, 6, 4 ; t. II, p. 24-25). Origène y revient à plusieurs reprises. Ceux qui sont appelés des dieux le sont par grâce (*In Ex. hom.* VI, 5), par adoption (*Apol. de Pamphile* : extrait de

ce n'est pas là science humaine, mais cela dépasse notre nature. Cependant nous allons essayer de nous arrêter à traiter ce sujet, autant que nous en sommes capables.

212. Il y a des dieux dont Dieu est le Dieu, comme le disent les prophètes : « Célébrez le Dieu des dieux[a] » et « Le Dieu des dieux, le Seigneur, a parlé et il a convoqué la terre[b] ». Selon l'Évangile, Dieu n'est pas « le Dieu des morts, mais des vivants[c] » ; les dieux dont il est le Dieu sont donc aussi des vivants. **213.** En outre, l'Apôtre, écrivant aux Corinthiens : « De même qu'il y a beaucoup de dieux et beaucoup de seigneurs[d] », a, selon les écrits prophétiques, employé le nom de dieux comme celui d'êtres réels[1].

214. A côté des dieux dont Dieu est le Dieu, certains sont appelés « trônes » et d'autres, différents de ceux-ci, « dominations », « principautés » et « puissances[e] ». **215.** Et, puisqu'il est écrit : « Au-dessus de tout nom qui se pourra donner non seulement dans ce siècle mais dans le siècle à venir[f] », il faut croire qu'il existe encore d'autres êtres spirituels différents de ceux-ci et que nous n'avons pas coutume de nommer : l'Hébreu a donné à l'une de ces espèces le nom de « Sabaï », d'où vient « Sabaoth », le maître des Sabaï[2], qui ne diffère pas de Dieu. Après tous les autres vient l'homme, qui est un être spirituel et mortel.

216. Donc le Dieu de l'univers a créé une race spirituelle, la première en dignité, constituée, je pense, par

l'*In Jo.*, ci-dessous p. 392-395), par participation (μετουσίᾳ) et non par nature (οὐσίᾳ) comme le Sauveur (*In Ps.* 136, 2 ; *PG* 12, col. 1656). Ils ne le demeurent que pour autant que Dieu leur reste présent (*Sel. in Ps.* 4, 6 ; *PG* 12, col. 1161 B).

2. Le P. DANIÉLOU pense que cette interprétation provient d'un milieu juif hellénisé (art. *Origène*, *SDB* ; t. VI, col. 891). Origène connaît cependant les traductions qui avaient cours de son temps : « seigneur des puissances » (κύριος δυνάμεων), c'est-à-dire des puissances angéliques, « seigneur des armées », « tout-puissant » (*C. Celsum* V, 45).

δεύτερον ἐπὶ τοῦ παρόντος καλείσθωσαν « θρόνοι », καὶ τρίτον χωρὶς διστάσεως « ἀρχαί ». Οὕτω δὲ τῷ λογικῷ καταβατέον ἐπὶ ἔσχατον λογικόν, τάχα οὐκ ἄλλο τι τοῦ ἀνθρώπου τυγχάνον. **217.** Ὁ τοίνυν σωτὴρ θειότερον πολλῷ ἢ Παῦλος γέγονε « τοῖς πᾶσι πάντα », ἵνα « πάντα » ἢ « κερδήσῃ[a] » ἢ τελειώσῃ, καὶ σαφῶς γέγονεν ἀνθρώποις ἄνθρωπος καὶ ἀγγέλοις ἄγγελος. **218.** Καὶ περὶ μὲν τοῦ ἄνθρωπον αὐτὸν
39 *Pr.* γεγονέναι οὐδεὶς τῶν πεπι|στευκότων διστάξει· περὶ δὲ τοῦ
81 B ἄγγελον πειθώμεθα τηροῦντες τὰς τῶν ἀγγέλων ἐπιφανείας καὶ λόγους, ὅτε τῆς τῶν ἀγγέλων ἐξουσίας φαίνεται ἔν τισι τόποις τῆς γραφῆς ἀγγέλων λεγόντων, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ « Ὤφθη ἄγγελος κυρίου ἐν πυρὶ φλογὸς βάτου. Καὶ εἶπεν· Ἐγὼ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ[b] ». Ἀλλὰ καὶ ὁ Ἡσαΐας φησί· « Καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος[c] ». **219.** Πρῶτος οὖν καὶ ἔσχατος ὁ σωτήρ, οὐχ ὅτι οὐ τὰ μεταξύ, ἀλλὰ τῶν ἄκρων, ἵνα δηλωθῇ, ὅτι « τὰ πάντα » γέγονεν αὐτός. Ἐπίστησον δὲ πότερον ἄνθρωπός ἐστι τὸ « ἔσχατον » ἢ τὰ καλούμενα καταχθόνια, ὧν εἰσι καὶ οἱ δαίμονες, ἤτοι πάντες ἤ τινες. **220.** Ζητητέον τὰ εἰς ἃ καὶ αὐτὰ γενόμενος ὁ σωτὴρ διὰ τοῦ προφήτου Δαβὶδ φησι· « Καὶ ἐγενόμην ὡσεὶ ἄνθρωπος ἀβοήθητος, ἐν νεκροῖς ἐλεύθερος[d] »,

a. 1 Cor. 9, 22
b. Ex. 3, 2
c. Is. 9, 6 (LXX)
d. Ps. 87 (88), 5-6

1. Qu'on remarque les deux sens du mot λογικός, pensée et être spirituel. Pour ce dernier sens, voir ci-dessous I, 267 et la note.

2. TERTULLIEN avait déjà rencontré cette opinion et l'avait combattue (*De carne Christi* 14), peut-être aussi NOVATIEN, dont le texte est moins explicite (*De Trin.* 22 ; cf. J. BARBEL, *Christos Angelos*, p. 87). — Pour comprendre la position propre à Origène il importe de se souvenir qu'il n'y a pas pour lui de différence de nature entre l'homme et l'ange et que l'âme du Christ a préexisté dans un état angélique (voir notre *Avant-Propos*, p. 28-30 et P. NEMESHEGYI, *La Paternité de Dieu*, p. 81).

3. Texte corrompu. En note, Preuschen propose de lire ὅτε τις τῶν

ceux qu'on appelle les dieux ; disons pour le moment que la seconde, ce sont les trônes, la troisième, sans aucun doute, les dominations. Il faut descendre ainsi par la pensée jusqu'au dernier être spirituel[1], qui n'est probablement nul autre que l'homme. **217.** Or le Sauveur s'est fait, d'une manière bien plus divine que Paul, « tout à tous afin de les gagner tous[a] » ou de les faire parvenir tous à la perfection : il est certain qu'il s'est fait homme pour les hommes et ange pour les anges[2]. **218.** Qu'il se soit fait homme, aucun croyant ne le met en doute. Qu'il s'est aussi fait ange, nous nous en convaincrons en considérant les apparitions et les discours des anges, car il apparaît avec la puissance des anges[3], d'après certains passages des Écritures, lorsqu'il y a des anges qui parlent[4], comme par exemple : « L'ange du Seigneur lui apparut dans la flamme de feu au milieu du buisson et dit : Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob[b] ». Isaïe dit aussi : « Son nom est l'ange du grand conseil[c] ». **219.** Le Sauveur est donc le premier et le dernier, non qu'il ne soit pas le milieu, mais seulement les extrémités, mais pour montrer qu'il s'est fait toutes choses. Examine encore si le dernier c'est l'homme ou bien ceux que l'on appelle les esprits souterrains, dont les démons font aussi partie, que ce soit tous ou seulement certains d'entre eux. **220.** Il nous faut chercher à quelle condition le Sauveur s'est réduit pour dire, par l'intermédiaire du prophète David : « Je suis comme un homme privé de tout secours, libre parmi les morts[d] » : de même

ἀγγέλων ἐν ἐξουσίᾳ φαίνεται, ce qui donnerait : lorsqu'un des anges apparaît en puissance.

4. La même idée revient dans les *Homélies sur la Genèse* (VIII, 8) à propos de l'ange qui retint la main d'Abraham prêt à sacrifier son fils. Déjà PHILON avait remarqué (*De somniis* I, 232) que, pour les âmes qui sont encore dans un corps, Dieu se donne l'apparence des anges, et avait reconnu le Verbe de Dieu dans l'ange de Yahwé. La plupart des anciens Pères l'avaient suivi (cf. P. RICHARD, art. *Fils de Dieu* dans *DTC* V, 2e p., col. 2356-2357) ; on trouvera de très nombreuses citations dans G. ARBY, *Les missions divines de Justin à Origène*.

81 C ὥσπερ πλέον ἔχων παρὰ ἀνθρώπους κατὰ τὴν ἐκ παρθένου γένεσιν καὶ κατὰ τὸν λοιπὸν ἐν παραδόξοις βίον, οὕτως ἐν νεκροῖς κατὰ τὸ μόνος ἐκεῖ εἶναι ἐλεύθερος· οὐκ ἐγκαταλέλειπται ἡ ψυχὴ αὐτοῦ εἰς τὸν ᾅδην[a]. Οὕτως μὲν οὖν « πρῶτος καὶ ἔσχατος ».

221. Εἰ δέ ἐστι γράμματα θεοῦ, ὥσπερ ἔστιν, ἅπερ ἀναγι-
84 A νώσκοντες οἱ ἅγιοί φασιν ἀνεγνωκέναι τὰ ἐν ταῖς πλαξὶ τοῦ οὐρανοῦ, τὰ στοιχεῖα ἐκεῖνα, ἵνα δι' αὐτῶν τὰ οὐράνια ἀναγνωσθῇ, αἱ ἔννοιαι τυγχάνουσιν κατακερματιζόμεναι εἰς Α καὶ τὰ ἑξῆς μέχρι τοῦ Ω[b], τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. **222.** Πάλιν δὲ ἀρχὴ καὶ τέλος ὁ αὐτός, ἀλλ' οὐ κατὰ τὰς ἐπινοίας ὁ αὐτός. Ἀρχὴ γάρ, ὡς ἐν ταῖς παροιμίαις μεμαθήκαμεν, καθ' ὃ σοφία τυγχάνει, ἐστί· γέγραπται γοῦν· « Ὁ θεὸς ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ[c] »· καθ' ὃ δὲ λόγος ἐστίν, οὐκ ἔστιν ἀρχή· « Ἐν ἀρχῇ γὰρ ἦν ὁ λόγος[d] ». **223.** Οὐκοῦν αἱ ἐπίνοιαι αὐτοῦ ἔχουσιν ἀρχὴν καὶ δεύτερόν τι παρὰ τὴν ἀρχὴν καὶ τρίτον καὶ οὕτως μέχρι τέλους· ὡσεὶ ἔλεγεν « ἀρχή εἰμι καθ' ὃ σοφία εἰμί », δεύτερον δέ, εἰ οὕτω τύχοι, « καθ' ὃ ἀόρατός εἰμι », καὶ τρίτον « καθ' ὃ ζωή », ἐπεὶ « ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν[e] ».

224. Καὶ εἴ τις ἱκανὸς βασανίζων τὸν νοῦν τῶν γραφῶν ὁρᾶν, τάχα εὑρήσει πολλὰ τῆς τάξεως καὶ τὸ τέλος· οὐκ οἶμαι γὰρ ὅτι πάντα. Σαφέστερον δ' ἡ ἀρχὴ καὶ ‹τὸ› τέλος δοκεῖ
84 B κατὰ τὴν συνήθειαν ὡς ἐπὶ ἡνωμένου λέγεσθαι, οἷον ἀρχὴ

a. Cf. Act. 2, 27. Ps. 15 (16), 10
b. Cf. Apoc. 1, 8
c. Prov. 8, 22
d. Jn 1, 1
e. Jn 1, 4

1. Ceci est expliqué dans le *Commentaire sur Matthieu* (XVI, 8 ; *GCS* X, p. 498-499) : la mort, qui avait cru pouvoir s'emparer de l'âme de Jésus, ne put ni la retenir, ni empêcher ceux qu'elle avait auparavant vaincus de le suivre et d'être délivrés par lui. Et c'est pourquoi Jésus s'est livré à la mort (Frg. 30 *In Rom.*, *JTS* XIII, p. 364-365).

2. Voir ci-dessus I, 68 et la note.

qu'il est supérieur aux hommes par sa naissance virginale et par les prodiges du reste de sa vie, de même, parmi les morts, car seul il s'y trouve libre et son âme n'a pas été abandonnée dans l'Hadès[a][1]. Ainsi est-il donc le premier et le dernier.

221. S'il existe des caractères gravés par Dieu — comme il en existe en fait — que les saints déchiffrent en avouant qu'ils déchiffrent les tablettes du ciel[2], les lettres qui doivent permettre de connaître les réalités célestes, ce sont les notions concernant[3] le Fils de Dieu, réparties à partir d'alpha et la suite jusqu'à oméga[b]. **222.** D'autre part, le même est à la fois le commencement et la fin, mais il n'est pas le même selon les différents attributs. Comme nous l'avons appris dans les Proverbes, il est commencement en tant qu'il est Sagesse, car il est écrit : « Le Seigneur m'a formée comme le commencement de ses voies en vue de ses œuvres[c]. » En tant que Verbe, il n'est pas commencement, car « Dans le commencement était le Verbe[d] ». **223.** Parmi ses attributs, il y a donc un commencement, puis un second élément, différent du premier, un troisième et ainsi de suite jusqu'à la fin, comme s'il disait : « Je suis commencement en tant que je suis sagesse, second — s'il en est bien ainsi — en tant que je suis invisible, troisième en tant que vie », puisque « ce qui fut fait en lui était la vie[e]. »

224. Si quelqu'un est capable de scruter les Écritures avec soin pour en discerner le sens, il trouvera sans doute beaucoup de renseignements sur l'ordre (de ces attributs) et leur fin, mais je ne pense pas qu'il trouvera tout. Commencement et fin paraissent plus clairs grâce à l'habitude, car on peut les employer pour un seul tout : ainsi les

3. L'emploi d'ἔννοια qui nous a paru le plus fréquent dans l'*In Joannem* concerne le sens d'un mot, l'idée, la notion qu'il recouvre : I, 15 ; I, 154.156 ; I, 180. Mais il signifie aussi : pensée, intuition et se rapporte, tout comme ἐπίνοια (ci-dessus p. 84, n. 1) tantôt au sujet pensant (I, 270 ; XIII, 273), tantôt, comme ici, à l'objet pensé.

οἰκίας ὁ θεμέλιος καὶ τέλος ἡ στεφάνη. **225.** Καὶ ἐφαρμο-
40 Pr. στέον γε διὰ τὸ « ἀκρογωνιαῖον[a] » εἶναι | « λίθον » τὸν Χριστὸν τῷ ἡνωμένῳ παντὶ σώματι τῶν σῳζομένων τὸ παράδειγμα τὸ « πάντα » γὰρ καὶ « ἐν πᾶσι[b] » Χριστὸς ὁ μονογενής, ὡς μὲν ἀρχὴ ἐν ᾧ ἀνείληφεν ἀνθρώπῳ, ὡς δὲ τέλος ἐν τῷ τελευταίῳ τῶν ἁγίων δηλονότι τυγχάνων καὶ ἐν τοῖς μεταξύ, ἢ ὡς μὲν ἀρχὴ ἐν Ἀδάμ, ὡς δὲ τέλος ἐν τῇ ἐπιδημίᾳ, κατὰ τὸ εἰρημένον· « Ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν[c] ». Πλὴν τοῦτο τὸ ῥητὸν ἐφαρμόσει καὶ τῇ ἀποδό-
84 C σει τοῦ « πρῶτος καὶ ἔσχατος ». **226.** (*35*) Τηρήσαντες μέντοι τὰ εἰρημένα περὶ « πρώτου καὶ ἐσχάτου » καὶ περὶ « ἀρχῆς καὶ τέλους », ὅπου μὲν εἰς εἴδη λογικῶν ἀνηνέγκαμεν, ὅπου δὲ εἰς διαφόρους ἐπινοίας τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τὸν λόγον, καὶ ἔχομεν τὴν διαφορὰν « πρώτου » καὶ « ἀρχῆς », καὶ « ἐσχάτου » καὶ « τέλους », ἔτι δὲ καὶ τοῦ « Α » καὶ τοῦ « Ω ».

227. Οὐκ ἄδηλον οὐδὲ τὸ « ζῶν » καὶ « νεκρός », καὶ μετὰ τὸ νεκρὸς ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων[d]. Ἐπεὶ γὰρ οὐκ ὠφελήμεθα ἀπὸ τῆς προηγουμένης ζωῆς αὐτοῦ γενόμενοι ἐν ἁμαρτίᾳ[e], κατέβη ἐπὶ τὴν νεκρότητα ἡμῶν, ἵνα ἀποθανόντος αὐτοῦ τῇ ἁμαρτίᾳ « τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες[f] », τὴν μετὰ τὴν νεκρότητα ζωὴν αὐτοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ‹ἐν› τάξει χωρῆσαι δυνηθῶμεν· οἱ γὰρ τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ πάντοτε ἐν τῷ σώματι περιφέροντες
84 D καὶ τὴν ζωὴν τοῦ Ἰησοῦ ἕξουσιν ἐν τοῖς σώμασιν αὐτῶν φανερουμένην.

XXXII. **228.** (*36*) Καὶ ταῦτα μὲν ἀπὸ τῶν τῆς καινῆς διαθήκης βιβλίων ἐλέγετο ὑπ' αὐτοῦ περὶ ἑαυτοῦ.

85 A Ἐν δὲ τῷ Ἡσαΐᾳ ἔφασκεν ὑπὸ τοῦ πατρὸς τεθεῖσθαι αὐτοῦ « τὸ στόμα ὡς μάχαιραν ὀξεῖαν » καὶ κεκρύφθαι « ὑπὸ τὴν σκέπην τῆς χειρὸς αὐτοῦ », βέλει ἐκλεκτῷ ὡμοιωμένος « καὶ

a. Cf. Éphés. 2, 20
b. I Cor. 15, 28
c. I Cor. 15, 45
d. Cf. Apoc. 1, 18
e. Rom. 6, 10
f. Cf. II Cor. 4, 10

1. Pour le sens de προηγούμενος, cf. p. 148, n. 1.

fondations sont le commencement d'une maison, la corniche sa fin. **225.** Et, parce que le Christ est la pierre d'angle[a], il faut adapter à l'ensemble du corps des rachetés, devenu un seul (tout), l'enseignement selon lequel le Christ, Fils unique est « tout en tous[b] » : il est le commencement en l'homme qu'il a assumé, la fin dans le dernier des saints — tout en vivant, bien entendu, aussi dans les intermédiaires —; ou bien, le commencement en Adam et la fin lors de son avènement, selon la parole : « le dernier Adam a été un esprit vivifiant[c] ». Cette explication conviendra d'ailleurs également à la définition du premier et du dernier. **226.** Si nous examinons ce que nous avons dit du premier et du dernier, du commencement et de la fin, nous avons rattaché notre discours, la première fois, aux catégories d'êtres spirituels, la deuxième, aux divers attributs du Fils de Dieu et nous avons trouvé la différence entre le premier et le commencement, le dernier et la fin, comme aussi l'alpha et l'oméga.

227. Il n'y aura plus de difficultés à comprendre comment il est vivant et mort et comment, après avoir été mort, il est vivant aux siècles des siècles[d]. En effet, parce que, étant dans le péché, nous ne retirions aucun profit de sa vie prééminente[1], il est descendu dans notre mort afin que, Jésus étant mort au péché[e], « nous portions sa mort dans notre corps » et devenions capables de contenir en nous, à notre place et pour les siècles des siècles, sa vie qui succède à la mort. Car ceux qui portent toujours dans leur corps la mort de Jésus auront aussi sa vie manifestée dans leur corps[f].

c) **Chez les prophètes**

XXXII. **228.** Voilà pour ce qu'il affirme de lui-même dans les livres du Nouveau Testament.

Chez Isaïe, il dit que le Père « a fait de sa bouche un glaive acéré » et « l'a caché à l'abri de sa main », qu'il l'a rendu semblable « à une flèche choisie et l'a serré dans le carquois

ἐν τῇ φαρέτρᾳ » τοῦ πατρὸς κεκρυμμένος, « δοῦλος » τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων ὑπ' αὐτοῦ καλούμενος καὶ « Ἰσραὴλ » καὶ « φῶς ἐθνῶν[a] ». **229.** Μάχαιρα μὲν οὖν ὀξεῖά ἐστι τὸ στόμα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἐπεὶ « ζῶν τυγχάνει ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργὴς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον καὶ διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν, καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας[b] »· ἄλλως τε καὶ ἐλθὼν οὐκ εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν, τοῦτ' ἔστιν ἐπὶ τὰ σωματικὰ καὶ αἰσθητά, βαλεῖν ἀλλὰ μάχαιραν[c], καὶ
85 B διακόπτων τήν, ἵν' οὕτως εἴπω, ἐπιβλαβῆ φιλίαν ψυχῆς καὶ σώματος, ἵν' ἡ ψυχὴ ἐπιδιδοῦσα αὐτὴν τῷ στρατευομένῳ
41 Pr. κατὰ τῆς σαρκὸς[d] | πνεύματι φιλιωθῇ τῷ θεῷ, μάχαιραν ἢ ὡς μάχαιραν ὀξεῖαν κατὰ τὸν προφητικὸν λόγον ἔσχε τὸ στόμα· ἀλλὰ καὶ βλέπων τοσούτους τετρωμένους τῇ θείᾳ ἀγάπῃ ὁμοίως τῇ ὁμολογούσῃ τοῦτο πεπονθέναι ἐν τῷ Ἄισματι τῶν ἀσμάτων διὰ τοῦ « Ὅτι τετρωμένη ἀγάπης ἐγώ[e] » τὸ τρῶσαν βέλος τὰς τῶν τοσούτων εἰς ἀγάπην θεοῦ ψυχὰς οὐκ ἄλλο τι εὑρήσει ἢ τὸν εἰπόντα· « Ἔθηκέ με ὡς βέλος ἐκλεκτόν. »

230. (37) Ἔτι δὲ πᾶς ὁ συνιεὶς πῶς τοῖς μαθητευομένοις ὁ Ἰησοῦς γεγένηται οὐχ ὡς « ὁ ἀνακείμενος ἀλλ' ὡς ὁ διακονῶν[f] », μορφὴν δούλου ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἐλευθερίας τῶν δουλευσάντων τῇ ἁμαρτίᾳ λαβών[g], οὐκ ἀγνοήσει τίνα τρόπον
85 C ὁ πατὴρ φησι πρὸς αὐτὸν τὸ « Δοῦλός μου εἶ σύ » καὶ μετ' ὀλίγα· « Μέγα σοί ἐστι τοῦτο κληθῆναί σε παῖδά μου[h] ». **231.** Τολμητέον γὰρ εἰπεῖν πλείονα καὶ θειοτέραν καὶ ἀληθῶς κατ' εἰκόνα τοῦ πατρὸς τὴν ἀγαθότητα φαίνεσθαι τοῦ Χριστοῦ, ὅτε « ἑαυτὸν ἐταπείνωσε γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ », ἢ εἰ « ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα

a. Is. 49, 2.3.6
b. Héb. 4, 12
c. Cf. Matth. 10, 34
d. Cf. Gal. 5, 17
e. Cant. 2, 5
f. Lc 22, 27
g. Cf. Phil. 2, 7
h. Is. 49, 3.6

du Père », qu'il l'appelle « serviteur » du Dieu de l'univers, « Israël » et « lumière des nations[a] ». **229.** La bouche du Fils de Dieu est un glaive acéré parce que « la parole de Dieu est vivante, efficace, plus affilée qu'une épée à deux tranchants, qu'elle pénètre jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit, des jointures et des moelles, qu'elle juge les sentiments et les pensées du cœur[b] ». C'est surtout en ne venant pas apporter la paix sur la terre, c'est-à-dire aux êtres corporels et sensibles, mais l'épée[c], en tranchant, si l'on peut dire, l'amitié nuisible de l'âme et du corps, pour que l'âme, se livrant à l'esprit qui combat contre la chair[d], devienne amie de Dieu, qu'il a pour bouche, selon la parole du prophète, un glaive ou comme un glaive acéré. Voyant tant d'hommes blessés de l'amour divin, tout comme (l'épouse) qui, dans le Cantique des Cantiques, confesse avoir ressenti cette blessure en disant : « Je suis blessée d'amour[e] », on ne saurait trouver, pour blesser tant d'âmes de l'amour de Dieu, d'autre flèche que celui qui a déclaré : « Il a fait de moi une flèche choisie[1]. »

230. En outre, quiconque comprend comment Jésus est pour ses disciples « non comme celui qui est à table, mais comme celui qui sert[f] », puisque le Fils de Dieu a assumé une forme d'esclave pour délivrer ceux qui étaient assujettis au péché[g], n'ignorera pas comment le Père lui dit : « Tu es mon serviteur » et, peu après « C'est une grande chose pour toi d'être appelé mon serviteur[h] ». **231.** Car il faut oser dire que la bonté du Christ a paru plus grande et plus divine et vraiment à l'image du Père lorsqu'il s'est abaissé lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix, plutôt que de « regarder son égalité avec Dieu comme un butin (jalou-

1. Dans la *Seconde Homélie sur le Cantique* (8), Origène invite l'âme à se présenter d'elle-même à la flèche divine pour en recevoir cette bienheureuse blessure.

θεῷ[a] », καὶ μὴ βουληθεὶς ἐπὶ τῇ τοῦ κόσμου σωτηρίᾳ γενέσθαι δοῦλος. **232.** Διὰ τοῦτο διδάξαι ἡμᾶς βουλόμενος μέγα δῶρον εἰληφέναι ἀπὸ τοῦ πατρὸς τὸ οὕτως δεδουλευκέναι φησί· « Καὶ ὁ θεός μου ἔσται μοι ἰσχύς. Καὶ εἶπέ μοι· Μέγα σοί ἐστι τοῦτο κληθῆναί σε παῖδά μου. » Μὴ γενόμενος γὰρ δοῦλος οὐκ ἂν ἔστησε « τὰς φυλὰς τοῦ Ἰακὼβ » οὐδὲ « τὴν διασπορὰν τοῦ Ἰσραὴλ » ἐπέστρεψεν, ἀλλ' οὐδὲ γεγόνει ἂν
85 D εἰς « φῶς ἐθνῶν », τοῦ « εἶναι εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς[b] ».

233. Καὶ μέτριόν γε τὸ δοῦλον αὐτὸν γενέσθαι, εἰ καὶ μέγα ὑπὸ τοῦ πατρὸς εἶναι τοῦτο λέγεται, συγκρίσει ἀρνίου ἀκάκου καὶ ἀμνοῦ. Ὡς γὰρ ἀρνίον ἄκακον γεγένηται ἀγόμενον τοῦ θύεσθαι ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα ἄρῃ « τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου[c] », ὁ πᾶσι τοῦ λόγου χορηγός, ὁμοιωθεὶς ἀμνῷ « ἐνώπιον τοῦ κείροντος » ἀφώνῳ, ὅπως τῷ θανάτῳ αὐτοῦ ἡμεῖς
88 A πάντες καθαρθῶμεν, ἀναδιδομένῳ τρόπον φαρμάκου ἐπὶ τὰς ἀντικειμένας ἐνεργείας καὶ τὴν τῶν βουλομένων ἀναδέξασθαι τὴν ἀλήθειαν ἁμαρτίαν· ἀτονῆσαι γὰρ ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ τὰς πολεμούσας τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει πεποίηκε δυνάμεις, καὶ † ἐξελεύσεσθαι τὴν ἐν ἑκάστῳ τῶν πιστευόντων ζωὴν τῇ ἁμαρτίᾳ ἀφάτῳ δυνάμει. **234.** Ἐπεὶ δὲ ἕως πᾶς ἐχθρὸς
42 Pr. αὐτοῦ καταργηθῇ καὶ τελευταῖός γε ὁ θάνα|τος[d], αἴρει τὴν ἁμαρτίαν, ἵνα ὁ πᾶς γένηται χωρὶς ἁμαρτίας κόσμος, διὰ τοῦτο ὁ Ἰωάννης δεικνὺς αὐτόν φησιν· « Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου »· οὐχὶ ὁ μέλλων μὲν αἴρειν οὐχὶ δὲ καὶ αἴρων ἤδη, καὶ οὐχὶ ὁ ἄρας μὲν οὐχὶ δὲ καὶ

a. Phil. 2, 8.6
b. Is. 49, 5.6
c. Is. 53, 7. Jn 1, 29
d. Cf. I Cor. 15, 26

1. Origène reviendra à plusieurs reprises sur la nécessité de l'incarnation (X, 26 ; XXXII, 74).

2. Il ne fait pas de doute que, pour Origène, ἀρνίον désigne un animal plus jeune que ἀμνός, puisque, au livre VI, il distingue trois âges (ἡλικίαι) : κριός, ἀμνός, ἀρνίον (§ 265). Nous verrons alors comment il interprète la parole du Baptiste.

sement gardé)[a] » et de refuser de devenir serviteur pour le salut du monde. **232.** C'est pourquoi, voulant nous apprendre que ce rôle de serviteur qu'il a reçu du Père est un don admirable, il dit : « Dieu sera ma force » et « Il m'a dit : C'est une grande chose pour toi d'être appelé mon serviteur » ; car, s'il ne s'était fait serviteur, il n'aurait pas « rétabli les tribus de Jacob », « ramené les dispersés d'Israël », il n'aurait pas été non plus « la lumière des nations pour être une source de salut jusqu'aux extrémités de la terre[b1] ».

2. *Titres qui lui sont donnés dans le Nouveau Testament*

a) Par Jean-Baptiste

233. Bien que le Père lui dise que c'est une grande chose qu'il soit devenu serviteur, c'est peu, si on le compare avec un agnelet innocent ou un agneau[2]. Car l'Agneau de Dieu est comme un agnelet innocent emmené au sacrifice pour ôter le péché du monde[c] ; pour que nous soyons tous purifiés par sa mort, celui qui donne à tous la parole est devenu semblable à un agneau muet devant le tondeur, donné à la manière d'un charme magique[3] contre les puissances adverses et contre le péché de ceux qui veulent accueillir la vérité. Car la mort du Christ a affaibli les puissances qui combattent la race des hommes et, par sa force ineffable, elle a, en chacun des croyants, arraché la vie au péché. **234.** Puisque, jusqu'à ce que tous ses ennemis soient anéantis et, en dernier lieu, la mort[d], il ôte le péché, afin que le monde entier soit sans péché : pour ce motif, Jean dit en le désignant : « Voici l'Agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde » ; il n'est ni celui qui va l'ôter, mais ne

3. Dans les *Homélies sur Josué* (XX, 1-2), c'est l'Écriture qui est comparée à un φάρμακον puissant contre le venin des serpents. Pour l'anéantissement de la mort par la mort de Jésus, voir ci-dessus I, 220 et la note.

αἴρων ἔτι **235.** τὸ γὰρ αἴρειν ἐνεργεῖ ἐπὶ ἑνὸς ἑκάστου τῶν ἐν
τῷ κόσμῳ, ἕως ἀπὸ παντὸς τοῦ κόσμου ἀφαιρεθῇ ἡ ἁμαρτία
88 B καὶ παραδῷ ἕτοιμον βασιλείαν τῷ πατρὶ ὁ σωτήρ[a], τῷ μὴ
εἶναι μηδὲ τὴν τυχοῦσαν ἁμαρτίαν χωροῦσαν τὸ ὑπὸ πατρὸς
βασιλεύεσθαι καὶ πάλιν ἐπιδεχομένην τὰ πάντα τοῦ θεοῦ ἐν
ὅλῃ ἑαυτῇ καὶ πάσῃ, ὅτε πληροῦται τὸ « ἵνα γένηται ὁ θεὸς
τὰ πάντα ἐν πᾶσιν[b] ».

236. Ἀλλὰ καὶ « ἀνὴρ » πρὸς τούτοις λέγεται « ὀπίσω
Ἰωάννου ἐρχόμενος, ἔμπροσθεν αὐτοῦ γεγενημένος καὶ πρὸ
αὐτοῦ ὤν[c] », ἵνα διδαχθῶμεν καὶ τὸν ἄνθρωπον τοῦ υἱοῦ τοῦ
θεοῦ τὸν τῇ θεότητι αὐτοῦ ἀνακεκραμένον πρεσβύτερον εἶναι
τῆς ἐκ Μαρίας γενέσεως, ὄντινα ἄνθρωπόν φησιν ὁ βαπτιστὴς
ὅτι « οὐκ ᾔδει[d] ». **237.** Πῶς δὲ οὐκ ᾔδει ὁ σκιρτήσας ἐν
ἀγαλλιάσει ἔτι βρέφος τυγχάνων ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς Ἐλισάβετ,
ὅτε « ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ » τῆς Μαρίας « εἰς τὰ
ὦτα » τῆς Ζαχαρίου γυναικός[e]; **238.** Ἐπίστησον οὖν, εἰ
88 C δύναται τὸ « οὐκ ᾔδειν » κατὰ τὰ πρὸ σώματος λέγειν· εἰ δὲ
καὶ οὐκ ᾔδει μὲν αὐτὸν πρὸ τοῦ ἥκειν εἰς σῶμα, ἔγνω δὲ ἔτι
ὄντα ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς μητρός, τάχα μανθάνει τι περὶ αὐτοῦ
ἕτερον παρ' ὃ ἐγίνωσκεν, ὅτι ἐφ' ὃν ἂν τὸ πνεῦμα καταβὰν
μείνῃ ἐπ' αὐτόν, « οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ
καὶ πυρί[f] ». **239.** Καὶ γὰρ εἰ ᾔδει αὐτὸν ἔτι ἐκ κοιλίας
μητρός, οὔτι γε ἐγίνωσκε πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ τάχα δὲ καὶ
ἠγνόει, ὅτι « οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ

a. Cf. I Cor. 15, 24
b. I Cor. 15, 28
c. Jn 1, 30
d. Jn 1, 31
e. Lc 1, 41.44
f. Cf. Jn 1, 33. Matth. 3, 11

1. « Jésus n'a pas seulement guéri toute langueur et toute infirmité au temps où il a opéré ses guérisons selon la chair, mais il guérit aujourd'hui encore ; il n'est pas descendu alors seulement chez les hommes, mais il descend aujourd'hui encore et il est présent » (*In Cant. hom.* II, 4). De même, ce n'est pas en une seule fois qu'il fait

l'ôte pas encore, ni celui qui l'a ôté et ne l'ôte plus, **235.** mais il continue de l'enlever en chacun de ceux qui sont dans le monde[1] jusqu'à ce que le péché soit supprimé du monde entier et que le Sauveur remette à son Père un royaume prêt[a] à être régi par lui, parce qu'il ne s'y trouve plus le moindre péché, et à recevoir pleinement, en tous ses éléments, tous les dons de Dieu, lorsque sera accomplie cette parole : « Dieu sera tout en tous[b] ».

236. Mais il est encore appelé « un homme qui vint après Jean mais se trouvait devant lui et était avant lui[c] », afin que nous apprenions que l'homme uni à la divinité du Fils de Dieu a existé avant de naître de Marie[2] : de cet homme le Baptiste dit : « Je ne le connaissais pas[d]. » **237.** Mais comment ne le connaissait-il pas, lui qui, alors qu'il était encore un tout petit enfant dans le sein d'Élisabeth, a tressailli de joie lorsque la voix de la salutation de Marie frappa les oreilles de la femme de Zacharie[e] ? **238.** Mais vois si cette ignorance ne peut pas se rapporter à ce qui a précédé son existence corporelle. Car, s'il ne le connaissait pas avant qu'il[3] fût venu dans un corps et s'il l'a connu alors qu'il se trouvait encore dans le sein de sa mère, peut-être apprend-il à son sujet quelque chose de plus que ce qu'il en savait déjà : celui sur qui il verra l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise dans l'Esprit Saint et le feu[f]. **239.** Car, même s'il le connaissait dès le sein de sa mère, il ne savait pas tout ce qui le concernait et peut-être ignorait-il encore, lorsqu'il vit l'Esprit descendre et demeu-

de tous ses ennemis l'escabeau de ses pieds : cela dure jusqu'à ce que le dernier ennemi, la mort, lui soit assujetti (*In Jo.* VI, 295-296).

2. Origène imagine une préexistence de l'âme de Jésus comme de toutes les âmes humaines. Voir notre *Avant-Propos*, p. 28 et 29. — Le terme grec servant à désigner cette union de l'homme à la divinité est très fort : il ne nous était toutefois pas possible de le traduire littéralement par « mélangé », qui, en français, implique en général un mélange matériel, souvent accompagné d'une certaine confusion.

3. Après πρὸ τοῦ, le texte porte τότε, que Wendland et Preuschen mettent entre crochets.

πυρί », ὅτε τεθέαται « τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν ». Πλὴν « ἄνδρα » αὐτὸν τυγχάνοντα καὶ πρῶτον οὐκ ἤδει ὁ Ἰωάννης.

88 D XXXIII. **240**. (*38*) Οὐδὲν δὲ τῶν προειρημένων ὀνομάτων τὴν περὶ ἡμῶν πρὸς τὸν πατέρα προστασίαν αὐτοῦ δηλοῖ, παρακαλοῦντος ὑπὲρ τῆς ἀνθρώπων φύσεως καὶ ἱλασκο-
89 A μένου, ὡς « ὁ παράκλητος » καὶ « ‹ὁ› ἱλασμὸς » καὶ « τὸ ἱλαστήριον »· ὁ μὲν « παράκλητος » ἐν τῇ Ἰωάννου λεγόμενος ἐπιστολῇ· « Ἐὰν γάρ τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον, καὶ οὗτος ἱλασμός |
43 Pr. ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν[a] »· καὶ « ὁ ἱλασμὸς » ἐν τῇ αὐτῇ ἐπιστολῇ λεγόμενος « ἱλασμὸς » εἶναι « περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν », ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους « ἱλαστήριον »· « Ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως[b] »· οὗ ἱλαστηρίου εἰς τὰ ἐσώτατα καὶ ἅγια τῶν ἁγίων σκιά τις ἐτύγχανεν τὸ χρυσοῦν ἱλαστήριον, ἐπικείμενον ταῖς δυσὶ Χερουβείμ[c].

241. Πῶς δ' ἂν παράκλητος καὶ ἱλασμὸς καὶ ἱλαστήριον χωρὶς δυνάμεως θεοῦ ἐξαφανιζούσης ἡμῶν τὴν ἀσθένειαν γενέσθαι οἷός τε ἦν, ἐπιρρεούσης ταῖς τῶν πιστευόντων
89 B ψυχαῖς, ὑπὸ Ἰησοῦ διακονουμένης, ἧς πρῶτός ἐστιν, αὐτοδύναμις θεοῦ, δι' ὃν εἴποι τις ἂν· « Πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με Χριστῷ Ἰησοῦ[d] » ; **242**. Διόπερ Σίμωνα μὲν τὸν μάγον αὐτὸν ἀναγορεύοντα « δύναμιν θεοῦ τὴν καλουμένην μεγάλην », ἴσμεν ἅμα τῷ ἀργυρίῳ αὐτοῦ εἰς ὄλεθρον καὶ ἀπώλειαν κεχωρηκέναι[e]· Χριστὸν δὲ ὁμολογοῦντες ἀληθῶς εἶναι « δύναμιν θεοῦ », πάντα τὰ ὅπου ποτὲ

a. I Jn 2, 1-2
b. Rom. 3, 25
c. Cf. Ex. 25, 17-19
d. Phil. 4, 13
e. Act. 8, 10.20

1. Voici, résumée, la très belle interprétation proposée par le *Commentaire sur les Romains* (III, 8, *PG* 14, 947 B à 949 A, SCHERER p. 158, LOMMATZSCH VI, p. 207-209) : Le propitiatoire représente le Christ, l'or pur, son âme. La longueur (deux coudées et demie) est

rer sur lui, que c'était lui qui baptiserait dans l'Esprit Saint et le feu. Cependant, tout d'abord, Jean ignorait qu'il était un homme.

b) **Par Jean**

XXXIII. **240**. Aucun des noms déjà cités ne fait connaître son rôle de défenseur, qui intercède pour la nature humaine auprès du Père et qui le rend propice, comme « intercesseur », « victime de propitiation » et « propitiatoire ». Dans son épître, Jean le nomme « intercesseur » : « Si quelqu'un vient à pécher, nous avons, comme intercesseur auprès du Père, Jésus-Christ, le juste : il est victime de propitiation pour nos péchés[a] ». Il est donc affirmé, dans la même épître, qu'il est victime de propitiation : « victime de propitiation pour nos péchés » et, d'une manière analogue, « propitiatoire » dans l'Épître aux Romains : « Celui que Dieu a destiné à être propitiatoire par la foi[b] ». De ce propitiatoire-là, on retrouvait, en allant jusqu'au fond du sanctuaire, dans le saint des saints, une ombre, le propitiatoire d'or posé sur les deux chérubins[c1].

c) **Par Paul**

241. Comment pourrait-il être intercesseur, victime de propitiation et propitiatoire sans la puissance de Dieu qui détruit notre faiblesse et se répand dans les âmes des fidèles ? Cette puissance est procurée par Jésus, qui est plus ancien qu'elle, Jésus, la puissance même de Dieu, par qui l'on peut dire : « Je puis tout en celui qui me fortifie[d], le Christ Jésus. » **242**. C'est pourquoi, lorsque Simon le magicien se prétendit « la puissance de Dieu, celle qu'on appelle la grande », il s'en alla, nous le savons, avec son argent, à sa perte et à sa ruine[e]. Confessant que le Christ est véritablement la puissance de Dieu, nous croyons que tout ce qui, de

au-dessus de l'humanité (deux) et au-dessous de la divinité (trois). Les chérubins signifient la plénitude de sa science et la présence du Saint-Esprit.

δυναμούμενα μετέχειν αὐτοῦ, καθ' ὃ « δύναμις » ἐστι, πεπιστεύκαμεν.

XXXIV. **243.** (*39*) Μὴ παρασιωπηθήτω δ' ἡμῖν μηδὲ « θεοῦ σοφία[a] » εὐλόγως τυγχάνων καὶ διὰ τοῦτο τοῦτ' εἶναι λεγόμενος. Οὐ γὰρ ἐν ψιλαῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς τῶν ὅλων τὴν ὑπόστασιν ἔχει ἡ σοφία αὐτοῦ κατὰ τὰ ἀνὰ λόγον τοῖς ἀνθρωπίνοις ἐννοήμασι φαντάσματα. **244.** Εἰ δέ
89 C τις οἷός τέ ἐστιν ἀσώματον ὑπόστασιν ποικίλων θεωρημάτων περιεχόντων τοὺς τῶν ὅλων λόγους ζῶσαν καὶ οἱονεὶ ἔμψυχον ἐπινοεῖν, εἴσεται τὴν ὑπὲρ πᾶσαν κτίσιν σοφίαν τοῦ θεοῦ καλῶς περὶ αὐτῆς λέγουσαν· « Ὁ θεὸς ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ[b] ». Δι' ἣν κτίσιν δεδύνηται καὶ πᾶσα κτίσις ὑφεστάναι, οὐκ ἀνένδοχος οὖσα θείας σοφίας, καθ' ἣν γεγένηται· Πάντα γὰρ κατὰ τὸν προφήτην Δαβὶδ ἐν σοφίᾳ ἐποίησεν ὁ θεός[c]. **245.** Ἀλλὰ πολλὰ μὲν μετοχῇ σοφίας

a. Cf. 1 Cor. 1, 24
b. Prov. 8, 22
c. Cf. Ps. 103 (104), 24

1. *Logoi* : quand « Dieu vit que cela était bon » (*Gen.* 1, 10.12.18. 21.25), il considérait les *logoi* des créatures (XIII, 280-283) ; ces *logoi*, présents dans le Fils de Dieu, en tant qu'il est Sagesse, et selon lesquels est né (γεγένηται) tout ce que Dieu a créé dans sa Sagesse (XIX, 147), comment ne pas les rapprocher de ces autres *logoi* qui inspirent la construction d'une maison ou d'un navire (I, 114) : c'est bien le principe même de toute créature, ou mieux, l'essence voulue par Dieu pour elle ou, encore, comme le dit R. Gögler, leur vérité relative qui les unit à la Vérité même (*Zur Theologie*, p. 228 ; cf. H. Crouzel, *Connaissance*, p. 55).

2. Le Fils unique est, nous l'avons vu (I, 119 et la note), une multitude de biens et la Sagesse est le premier de ces biens (I, 289), faisant partie de son être même, tandis que d'autres attributs ont été assumés pour le bien des créatures (II, 125-126). Elle est la source et le principe de tous les êtres dans ce qu'ils ont de plus essentiel, dans la pensée de Dieu : c'est pourquoi, le livre XIX pourra parler d'elle comme d'un monde spirituel, infiniment plus beau et plus varié que le monde sensible, et dont la contemplation conduit les cœurs purs à voir Dieu, comme Dieu peut être vu (§ 146-147 ; voir aussi note précédente).

3. Nous ne pouvions traduire par un même mot les différents

quelque façon que ce soit, possède de la puissance participe de lui, en tant que puissance.

XXXIV. **243.** Nous ne pouvons taire le fait qu'il est, à juste titre, la Sagesse de Dieu[a] et que, pour ce motif, il est appelé ainsi. Car ce n'est pas simplement dans les pensées du Dieu et Père de l'univers que sa Sagesse trouve son existence, dans des représentations analogues aux objets de la pensée des hommes. **244.** Mais, si quelqu'un est capable de concevoir par la pensée une existence incorporelle, formée de toutes sortes d'Idées et qui embrasse les principes[1] de l'univers, existence vivante et comme animée, il connaîtra la Sagesse de Dieu[2] qui est au-dessus de toute créature et qui dit d'elle-même à bon droit : « Dieu m'a établie[3] comme le principe de ses voies en vue de ses œuvres[b]. » C'est parce que Dieu l'a ainsi établie que toute créature peut subsister, car elle a part à la Sagesse divine, selon laquelle elle a été créée. En effet, d'après le prophète David, Dieu a tout fait dans sa Sagesse[c]. **245.** Un grand nombre de créatures existe grâce à la participation à cette

emplois de κτίζω et de κτίσις, sans fausser la pensée d'Origène et exiger de lui une précision de vocabulaire impossible de son temps : trouvant, pour désigner les rapports du Père et de la Sagesse, le terme de κτίζω dans la version des Septante, dont l'inspiration ne lui faisait aucun doute, il est normal qu'il l'ait gardé : le Père seul est sans principe, cela suffit à justifier l'emploi de ce terme. Il faudra sans doute interpréter de la même manière « ἡ λοιπὴ λογικὴ κτίσις » du livre XXXII (353), c'est-à-dire : « les autres êtres spirituels qui ont une origine. » Comme le dira Grégoire de Nazianze (*Or.* XXV, 15, *PG* 35, 1220 C), le Fils et l'Esprit ont une ἀρχή : ils proviennent du Père ; ils n'en ont pas : ils sont hors du temps. Origène le dit aussi, mais avec une certaine maladresse dans le *Contre Celse* : le Fils est intermédiaire (μεταξύ) entre la nature incréée (ἀγένητος) et la nature créée (γενητός : III, 34) ; il est à la fois incréé et créé (VI, 17). J. L. Prestige fait observer (p. 129) que l'un de ces termes (créé-incréé) ne signifie pas le contraire de l'autre : « Il est *agenêtos* ou non créé, parce qu'il appartient à la Triade de la déité et parce que la vie incréée est la substance de son être... il est *genêtos* ou dérivé, parce qu'il n'est pas lui-même la source et l'origine de cet être mais qu'il le tire du Père. »

γεγένηται, οὐκ ἀντιλαμβανόμενα αὐτῆς, ᾗ ἔκτισται, σφόδρα δὲ ὀλίγα οὐ μόνον τὴν περὶ αὐτῶν καταλαμβάνει σοφίαν ἀλλὰ καὶ περὶ πολλῶν ἑτέρων, Χριστοῦ τῆς πάσης τυγχάνοντος σοφίας. **246**. Ἕκαστος δὲ τῶν σοφῶν καθ' ὅσον χωρεῖ
89 D σοφίας, τοσοῦτον μετέχει Χριστοῦ, καθ' ὃ σοφία ἐστίν· ὥσπερ ἕκαστος τῶν δύναμιν ἐχόντων κρείττονα ὅσον εἴληχε
44 Pr. τῆς δυνάμεως, τοσοῦτον Χριστοῦ, καθ' ὃ | δύναμίς ἐστι, κεκοινώνηκεν.

247. Τὸ παραπλήσιον δὲ καὶ περὶ ἁγιασμοῦ καὶ ἀπολυτρώσεως νοητέον· αὐτὸς μὲν γὰρ ἁγιασμός, ὅθεν οἱ ἅγιοι ἁγιάζονται, ἡμῖν ὁ Ἰησοῦς γεγένηται καὶ ἀπολύτρωσις· ἕκαστος δὲ ἡμῶν ἐκείνῳ τῷ ἁγιασμῷ ἁγιάζεται καὶ κατ' ἐκείνην τὴν ἀπολύτρωσιν ἀπολυτροῦται. **248**. Ἐπίστησον δὲ εἰ μὴ μάτην τὸ « ἡμῖν » παρὰ τῷ ἀποστόλῳ προσκαλεῖται λέγοντι· « Ὃς
92 A ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις[a] »· καὶ εἰ μὴ ἐν ἄλλοις περὶ τοῦ Χριστοῦ, καθ' ὃ « σοφία » ἐστίν, ἀπολελυμένως ἐλέγετο καὶ καθ' ὃ « δύναμις », ὅτι « Χριστὸς θεοῦ δύναμίς ἐστι καὶ θεοῦ σοφία », κἂν ὑπενοήσαμεν μὴ καθάπαξ αὐτὸν εἶναι « σοφίαν » μηδὲ « δύναμιν θεοῦ », ἀλλὰ « ἡμῖν »· νῦν δὲ ἐπὶ μὲν τῆς « σοφίας » καὶ « δυνάμεως » πρὸς τῷ « ἡμῖν » καὶ τὸ ἀπόλυτον ἀναγέγραπται, ἐπὶ δὲ τοῦ « ἁγιασμοῦ » καὶ τῆς « ἀπολυτρώσεως » ἡ αὐτὴ ἀπόφασις οὐκ εἴρηται. **249**. Διόπερ ὅρα, ἐπεὶ « ὁ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες[b] », εἰ αὐτοῦ τοῦ ἡμετέρου ἁγιασμοῦ « ἁγιασμός » ἐστιν ὁ πατήρ, ὥσπερ Χριστοῦ ὄντος ἡμετέρας κεφαλῆς ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐστι κεφαλή[c]. **250**. Ἀπολύτρωσις δὲ ἡμῶν ὁ Χριστὸς τῶν διὰ τὸ
92 B ἠχμαλωτεῦσθαι ἀπολυτρώσεως δεδεημένων· αὐτοῦ δὲ τὴν ἀπολύτρωσιν οὐ ζητῶ τοῦ πεπειραμένου κατὰ πάντα καθ'

a. I Cor. 1, 30
b. Héb. 2, 11
c. Cf. I Cor. 11, 3

1. R. Göoler (*Das Evangelium*, p. 124, n. 24) fait ici remarquer qu'il n'est pas question de domination sur autrui, mais de valeur

Sagesse, mais sans l'appréhender, elle, par qui elles ont été établies ; bien peu comprennent la Sagesse, non seulement en tant qu'elle les concerne, mais encore en ce qu'elle concerne beaucoup d'autres choses, car le Christ est toute Sagesse. **246**. Dans la mesure où il est capable de la Sagesse, tout sage participe du Christ, en tant qu'il est Sagesse, de même que, parmi ceux qui détiennent une puissance supérieure[1], chacun participe du Christ, en tant qu'il est puissance, proportionnellement à la puissance qu'il a reçue.

247. Il faut faire les mêmes considérations au sujet de la sanctification et de la rédemption : la sanctification même d'où les saints tirent la leur, c'est pour nous Jésus[2], ainsi que la rédemption : chacun de nous est sanctifié par cette sanctification, racheté dans cette rédemption. **248**. Mais il te faut examiner si l'apôtre avait un but en ajoutant « pour nous » : « Lui qui est devenu pour nous, de par Dieu, sagesse, justice, sanctification, rédemption[a] ». Si, en parlant du Christ, en tant que Sagesse et en tant que puissance, d'autres textes ne disaient pas, d'une manière absolue : « Le Christ est la puissance de Dieu et la Sagesse de Dieu », nous aurions supposé qu'il n'est pas d'une manière absolue, mais (seulement) pour nous, sagesse et puissance de Dieu. Mais si, de fait, sagesse et puissance sont indiquées tantôt « pour nous » et tantôt sans aucune précision, on ne trouve pas la même déclaration pour la sanctification et la rédemption. **249**. Examine donc si, puisque « celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés sont tous issus d'un seul[b] », le Père n'est pas la sanctification de notre sanctification, comme il est le chef de notre chef, le Christ[c]. **250**. Le Christ est notre rédemption, car nous sommes captifs et nous avons besoin de rachat ; mais je ne cherche pas une rédemption pour celui qui, afin de

morale. Nous penserions plutôt qu'il s'agit de toute sorte de puissance, de quelque ordre qu'elle soit.

2. Αὐτὸς Brooke : αὐτὸ Preuschen. Nulle indication dans l'apparat, bien qu'ils suivent le même manuscrit.

ὁμοιότητα « χωρὶς ἁμαρτίας[a] » καὶ μηδέποτε ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν εἰς αἰχμαλωσίαν κεκρατημένου.

251. (*40*) Ἅπαξ δὲ διασταλέντων τοῦ « ἡμῖν » καὶ τοῦ ἁπλῶς, ἡμῖν μὲν καὶ οὐχ ἁπλῶς τοῦ « ἁγιασμοῦ » καὶ τῆς « ἀπολυτρώσεως », καὶ ἡμῖν δὲ καὶ ἁπλῶς τῆς « σοφίας » καὶ τῆς « δυνάμεως », οὐκ ἀνεξέταστον ἑατέον τὸν περὶ τῆς δικαιοσύνης λόγον. Καὶ ὅτι μὲν « ἡμῖν » δικαιοσύνη ὁ Χριστὸς δῆλον ἐκ τοῦ « Ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις ». **252.** Ἐὰν δὲ μὴ εὑρίσκωμεν
92 C ἁπλῶς αὐτὸν « δικαιοσύνην », ὥσπερ ἁπλῶς « σοφίαν » καὶ « δύναμιν θεοῦ », βασανιστέον εἰ καὶ αὐτῷ τῷ Χριστῷ ὥσπερ « ἁγιασμὸς » ὁ πατήρ, οὕτω καὶ « δικαιοσύνη » ὁ πατήρ· καὶ γὰρ οὐκ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ, καὶ δίκαιος καὶ ὅσιος κύριος καὶ ἐν δικαιοσύνῃ τὰ κρίματα αὐτοῦ[b]· δίκαιος δὲ ὢν δικαίως τὰ πάντα διέπει.

XXXV. **253.** Τὸ δὲ σῆναν τοὺς ἀπὸ τῶν αἱρέσεων εἰς τὸ ἕτερον εἰπεῖν τὸν δίκαιον τοῦ ἀγαθοῦ, μὴ τρανωθὲν δὲ παρ' αὐτοῖς, οἰηθεῖσι δίκαιον μὲν εἶναι τὸν δημιουργόν, ἀγαθὸν δὲ τὸν τοῦ Χριστοῦ πατέρα, οἶμαι μετ' ἐξετάσεως ἀκριβῶς
45 Pr. βασανισθὲν δύνασθαι λέγεσθαι ἐπὶ τοῦ πατρὸς | καὶ τοῦ υἱοῦ· τοῦ μὲν υἱοῦ τυγχάνοντος δικαιοσύνης, ὃς ἔλαβεν ἐξουσίαν κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστὶ[c] καὶ κρινεῖ τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ[d]· τοῦ δὲ πατρὸς τοὺς ἐν τῇ δικαιοσύνῃ
92 D τοῦ υἱοῦ παιδευθέντας μετὰ τὴν Χριστοῦ βασιλείαν εὐεργετοῦντος, τὴν « ἀγαθὸς » προσηγορίαν ἔργοις δείξοντος, ὅταν γένηται ὁ θεὸς « τὰ πάντα ἐν πᾶσιν[e] ».

254. Καὶ τάχα τῇ αὐτοῦ δικαιοσύνῃ ὁ σωτὴρ εὐτρεπίζει τὰ

a. Cf. Héb. 4, 15
b. Cf. Apoc. 16, 5.7
c. Jn 5, 27
d. Cf. Act. 17, 31
e. I Cor. 15, 28

1. En tant que Fils, le Verbe doit au Père tout ce qu'il est (voir XX, 410-421) ou, comme le dit le fragment 69, le Père est sa racine et sa source.

nous ressembler, a éprouvé toutes nos infirmités, hormis le péché[a], et que ses ennemis n'ont jamais réduit en esclavage.

251. Une fois établie la distinction entre ce qui est « pour nous » et ce qui est d'une manière absolue, la sanctification et la rédemption étant pour nous et non absolument, tandis que la sagesse et la puissance sont à la fois pour nous et absolument, nous ne devons pas laisser sans examen les déclarations au sujet de la justice. Il est clair que le Christ est justice pour nous d'après (le texte) : « Lui qui est devenu pour nous, de par Dieu, sagesse, justice, sanctification, rédemption ». **252.** Si nous ne trouvons pas qu'il est la justice d'une manière absolue, comme il est d'une manière absolue la sagesse et la puissance de Dieu, il faut examiner si le Père est justice pour le Christ lui aussi, tout comme il est pour lui sanctification[1] ; car il n'y a nulle injustice auprès de Dieu, le Seigneur est juste et saint et toutes ses décisions sont prises dans la justice[b]. Étant juste, il gouverne toutes choses avec justice.

XXXV. **253.** Les hérétiques n'ont pas analysé avec précision ce qui les pousse à distinguer le juste du bon et à imaginer que le Créateur est juste et le Père du Christ bon[2] ; je pense qu'après un examen précis on peut dire (les deux) à la fois du Père et du Fils : le Fils est justice, lui qui a reçu le pouvoir de juger parce qu'il est Fils de l'homme[c] et qu'il juge le monde avec justice[d] ; quant au Père, après le règne du Christ[3], il comblera de ses grâces ceux qui auront été formés dans la justice du Fils et il prouvera par ses bienfaits qu'il s'appelle « bon » lorsque « Dieu sera tout en tous[e] ».

254. Et c'est sans doute par sa justice que le Sauveur

2. Voir notre *Avant-Propos*, p. 14.
3. C'est-à-dire : quand le Christ aura remis le royaume à Dieu, son Père (*I Cor.* 15, 24-28).

πάντα καιροῖς ἐπιτηδείοις καὶ λόγῳ καὶ τάξει καὶ κολάσεσι καὶ τοῖς, ἵν' οὕτως εἴπω, πνευματικοῖς αὐτοῦ ἰατρικοῖς βοηθήμασι πρὸς τὸ χωρῆσαι ἐπὶ τέλει τὴν ἀγαθότητα τοῦ
93 A πατρός· ἥντινα νοήσας πρὸς τὸν μονογενῆ λέγοντα « Διδάσκαλε ἀγαθέ » φησί· « Τί με λέγεις ἀγαθόν ; Οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, ὁ πατήρ[a] ». **255.** Τὸ δ' ὅμοιον ἐν ἑτέροις ἐδείξαμεν καὶ ἐπὶ τοῦ μείζονά τινα εἶναι τοῦ δημιουργοῦ, δημιουργὸν μὲν ἐκλαβόντες τὸν Χριστόν, μείζονα δὲ τούτου τὸν πατέρα.

<Αὐ>τὸς δὴ ὁ τὰ τοσαῦτα τυγχάνων, « ὁ παράκλητος », « ὁ ἱλασμός », « τὸ ἱλαστήριον », συμπαθήσας « ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν » τῷ πεπειρᾶσθαι « κατὰ πάντα » τὰ ἀνθρώπινα « καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας[b] », « μέγας » ἐστὶν « ἀρχιερεύς », οὐχ ὑπὲρ ἀνθρώπων μόνων ἀλλὰ καὶ παντὸς λογικοῦ τὴν ἅπαξ θυσίαν[c] προσενεχθεῖσαν ἑαυτὸν ἀνενεγκών· «χωρὶς γὰρ θεοῦ ὑπὲρ παντὸς ἐγεύσατο θανάτου[d] », ὅπερ ἔν τισι κεῖται τῆς πρὸς Ἑβραίους ἀντιγράφοις « χάριτι θεοῦ ». **256.** Εἴτε δὲ « χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντὸς ἐγεύσατο θανάτου »,
93 B οὐ μόνον ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν λοιπῶν

a. Mc 10, 18
b. Héb. 4, 15
c. Cf. Héb. 9, 28
d. Héb. 2, 9

1. Ci-dessus I, 111 ; voir aussi Frg. 1. — Si, en de nombreux passages, le second rang attribué au Fils peut s'expliquer du fait que le Père est son principe, comme aussi, sans doute, par l'usage liturgique qui nomme toujours le Père en premier lieu (I, 252 ; II, 18 ; II, 75), il faut bien reconnaître, dans un texte comme celui-ci, une vraie subordination, qui se retrouve d'ailleurs chez la plupart des premiers Pères (cf. P. Richard, art. *Fils de Dieu*, *DTC* V, 2e p., col. 2421 s.). Dans un monde encore dominé par un paganisme trop avide de retrouver dans la religion nouvelle son propre polythéisme, la pensée chrétienne se devait d'insister sur l'unité de Dieu, et c'est pourquoi le Père sera appelé le Dieu unique (II, 14-17).

2. Ce texte semble réfuter d'avance les accusations de Jérôme (*Epist.* 124, 12, *PL* 22, 1070-1071 ; *Apologia adversus Rufinum*, *PL* 23,

prépare toutes choses, par des circonstances favorables, par sa parole, par son gouvernement, par des châtiments et, si l'on peut dire, par ses remèdes spirituels, à recevoir en elles, à la fin, la bonté du Père ; en considération de cette bonté, il dit à celui qui appelle le Fils unique « bon maître » : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon si ce n'est un seul, Dieu le Père[a]. » **255.** Nous avons montré la même chose ailleurs à propos de l'existence de quelqu'un qui est plus grand que le Créateur : en effet, nous avons considéré le Christ comme le Créateur[1] et le Père comme plus grand que lui.

(Le Fils) donc, qui est tout ce que nous avons dit, intercesseur, propitiation, propitiatoire, « compatissant à nos infirmités parce que, pour nous ressembler, il a éprouvé toutes (les misères) humaines hormis le péché[b] », est le « grand-prêtre » qui s'offre lui-même en une unique offrande[c] non seulement pour les hommes mais aussi pour tout être spirituel[2], car « il a goûté la mort pour tous sauf Dieu » ou, selon certains manuscrits de l'Épître aux Hébreux, « par la grâce de Dieu[d][3] ». **256.** Si c'est « Sauf pour Dieu il a goûté la mort pour tous », il n'est pas mort seulement pour les hommes mais aussi pour les autres êtres spirituels. Si c'est

414) et de Justinien (fragment cité dans *De Princ.*, *GCS* V, p. 344-345), selon lesquels Origène aurait enseigné que le sacrifice du Christ devrait être renouvelé pour les démons. Si certains (J. Barbel, *Christos Angelos*, p. 290) ont cru voir dans les *Homélies sur le Lévitique* (1, 3) l'affirmation d'un sacrifice spirituel dans le ciel accompagnant le sacrifice sanglant de la Croix, les *Homélies sur Josué* (VIII, 3 et 4, *PG* 12, 865 B - 866 A et 866 C - 867 A) exposent clairement qu'il s'agit des deux faces du même sacrifice ; d'autre part la *Xe Homélie sur Luc* (*GCS* IX, p. 60-61) montre que l'unique venue de Jésus sur la terre a été un bienfait non seulement pour les habitants de la terre, mais pour ceux du ciel, non seulement pour les hommes d'aujourd'hui, mais pour les anciens. Voir H. de Lubac, *op. cit.*, p. 291 à 294.

3. Cette variante, qui sera de nouveau signalée au livre XXVIII (154), se retrouve dans les manuscrits de l'*Épître aux Hébreux*.

λογικῶν· εἴτε « χάριτι θεοῦ ἐγεύσατο τοῦ ὑπὲρ παντὸς θανάτου », ὑπὲρ πάντων χωρὶς θεοῦ ἀπέθανε· « χάριτι γὰρ θεοῦ ὑπὲρ παντὸς ἐγεύσατο θανάτου. » **257.** Καὶ γὰρ ἄτοπον ὑπὲρ ἀνθρωπίνων μὲν αὐτὸν φάσκειν ἁμαρτημάτων γεγεῦσθαι θανάτου, οὐκ ἔτι δὲ καὶ ὑπὲρ ἄλλου τινὸς παρὰ τὸν ἄνθρωπον ἐν ἁμαρτήμασι γεγενημένου, οἷον ὑπὲρ ἄστρων, οὐδὲ τῶν ἄστρων πάντως καθαρῶν ὄντων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὡς ἐν τῷ Ἰὼβ ἀνέγνωμεν· « Ἄστρα δὲ οὐ καθαρὰ ἐνώπιον αὐτοῦ[a] », εἰ μὴ ἄρα ὑπερβολικῶς τοῦτο εἴρηται. **258.** Διὰ τοῦτο « μέγας » ἐστὶν « ἀρχιερεύς », ἐπειδήπερ πάντα ἀποκαθίστησι τῇ τοῦ πατρὸς βασιλείᾳ, οἰκονομῶν τὰ ἐν ἑκάστῳ τῶν γενητῶν ἐλλιπῆ ἀναπληρωθῆναι πρὸς τὸ χωρῆσαι δόξαν πατρικήν.

93 C **259.** Οὗτος ὁ ἀρχιερεὺς κατά τινα ἑτέραν παρὰ τὰ εἰρημένα ἐπίνοιαν « Ἰούδας » ὀνομάζεται, ἵνα οἱ ἐν κρυπτῷ Ἰουδαῖοι
16 Pr. μὴ ἀπὸ τοῦ υἱοῦ | Ἰακὼβ Ἰούδα Ἰουδαῖοι χρηματίζωσιν, ἀλλὰ ἀπὸ τούτου, ὄντες αὐτοῦ ἀδελφοὶ καὶ αἰνοῦντες αὐτόν, ἀντιλαμβανόμενοι τῆς ἐλευθερίας, ἣν ἠλευθέρωνται ὑπ' αὐτοῦ ῥυσθέντες ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν, αὐτοῦ τὰς χεῖρας αὐτοῦ τῷ νώτῳ αὐτῶν ἐπιθέντος καὶ ὑποτάξαντος αὐτούς[b].

260. Ἀλλὰ καὶ πτερνίσας τὴν ἀντικειμένην ἐνέργειαν μόνος τε ὁρῶν τὸν πατέρα καὶ, ὅτε ἄνθρωπος γεγένηται, Ἰακώβ ἐστι καὶ Ἰσραήλ· ἀφ' οὗ, ὥσπερ γινόμεθα φῶς, φωτὸς ὄντος τοῦ κόσμου, οὕτως Ἰακὼβ καλουμένου Ἰακὼβ καὶ Ἰσραὴλ ὀνομαζομένου Ἰσραήλ.

93 D XXXVI. **261.** (*41*) Ἔτι δὲ παραλαμβάνει τὴν βασιλείαν ἀπὸ βασιλέως, ὃν ἑαυτοῖς ἐβασίλευσαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ καὶ † οὐ διὰ τοῦ θεοῦ ἄρξαντες αὐτὸν καὶ μὴ γνωρίσαντες τῷ θεῷ,

a. Job 25, 5
b. Gen. 49, 8

1. Origène souligne ici le caractère universel de la rédemption. Nous avons vu plus haut (I, 98 et la note) que les astres ont une âme et qu'ils sont faillibles.
2. Juda : Ἰούδας ; juif : Ἰουδαῖος.

« Par la grâce de Dieu il a goûté la mort pour tous », il est mort pour tous, sauf Dieu, car « par la grâce de Dieu, il a goûté la mort pour tous ». **257.** Il serait en effet absurde de dire qu'il n'a enduré la mort que pour les péchés des hommes et non également pour d'autres que l'homme qui se seraient trouvés dans le péché, les astres, par exemple[1] ; car les astres même ne sont pas sans souillure en face de Dieu, comme nous le lisons dans le livre de Job : « Les astres ne sont pas purs à ses yeux[a] » — à moins que ce ne soit dit par hyperbole. **258.** C'est pour cela qu'il est grand-prêtre, parce qu'il rétablit toutes choses dans le royaume de son Père, veillant à combler les déficiences de chaque créature pour qu'elle devienne capable de recevoir en elle la gloire du Père.

3. *Titres donnés par les prophètes*

259. Selon un aspect dont nous n'avons pas encore parlé, ce grand-prêtre est appelé Juda ; ceux qui sont juifs[2] dans le secret ne tirent pas leur nom de Juda, fils de Jacob, mais de lui ; ils sont ses frères, le louent et se saisissent de la liberté qu'ils reçoivent, étant sauvés par lui de leurs ennemis : lui, en effet, pose les mains sur le dos des ennemis et les soumet[b].

260. Mais aussi, puisqu'il supplante l'activité de l'adversaire et qu'il est seul à voir le Père, il est, quand il se fait homme, à la fois Jacob et Israël. C'est pourquoi, de même que nous sommes lumière parce qu'il est la lumière du monde, de même devenons-nous par lui Jacob, parce qu'il est appelé Jacob, et Israël[3], parce qu'il se nomme Israël.

XXXVI. **261.** En outre (le Christ) reçoit le royaume des mains du roi que les enfants d'Israël se sont donné, car ils l'ont établi sans Dieu[4] et sans le lui recommander ; en

3. Voir *note compl.* 6, p. 400.
4. Texte douteux : peut-être « Dieu ne les gouvernerait pas ».

πολέμους τε τοῦ κυρίου πολεμῶν[a] ἑτοιμάζει εἰρήνην τῷ υἱῷ
αὐτοῦ, λαῷ· τάχα δὲ διὰ τοῦτο « Δαβίδ » προσαγορεύεται
96 A καὶ μετὰ ταῦτα « ῥάβδος » τοῖς δεομένοις ἐπιπόνου καὶ
σκληροτέρας ἀγωγῆς καὶ μὴ ἐμπαρεσχηκόσιν ἑαυτοὺς τῇ
ἀγάπῃ καὶ τῇ πραότητι τοῦ πατρός. **262.** Διὰ τοῦτο ἐὰν
« ῥάβδος » καλῆται, ἐξελεύσεται[b]· οὐ γὰρ μένει ἐν αὐτῷ, ἀλλ'
ἔξω τῆς προηγουμένης καταστάσεως εἶναι δοκεῖ. **263.** Ἐξελ-
θὼν δὲ καὶ γενόμενος « ῥάβδος » οὐ μένει « ῥάβδος », ἀλλὰ
μετὰ τὴν « ῥάβδον » « ἄνθος » γίνεται ἀναβαῖνον, καὶ πέρας
τοῦ εἶναι « ῥάβδος » τὸ « ἄνθος » ἀποδείκνυται τοῖς διὰ τοῦ
αὐτὸν γεγονέναι « ῥάβδον » ἐπισκοπῆς τετευχόσιν· ἐπισκέ-
ψεται γὰρ ὁ θεὸς « ἐν ῥάβδῳ », τῷ Χριστῷ, « τὰς ἀνομίας
αὐτῶν », ὧν ἐπισκέψεται. Τὸ δὲ ἔλεος οὐ διασκεδάσει ἀπ'
αὐτοῦ[c]· αὐτὸν γὰρ ἐλεεῖ, ὅτε οὓς βούλεται ὁ υἱὸς ἐλεεῖσθαι
ὁ πατὴρ ἐλεεῖ. Ἔστι δὲ καὶ μὴ ἐπὶ τῶν αὐτῶν λαμβάνειν
« ῥάβδον » αὐτὸν γίνεσθαι καὶ « ἄνθος », ἀλλὰ « ῥάβδον »
96 B μὲν τοῖς δεομένοις κολάσεως, « ἄνθος » δὲ τοῖς σῳζο-
μένοις· βέλτιον δ' οἶμαι τὸ πρότερον. **264.** Πλὴν τοῦτο
προσθετέον κατὰ τὸν τόπον, ὅτι τάχα διὰ τὸ τέλος, εἴ
τινι μὲν γίνεται « ῥάβδος », ἔσται πάντως « ἄνθος », οὐ
μὴν εἴ τινι « ἄνθος », ἐκείνῳ πάντως καὶ « ῥάβδος »· εἰ
μὴ ἄρα, ἐπεί ἐστιν ἄνθος τελειότερον τοῦ ἄνθους, καὶ τοῦ
ἀνθεῖν ἐπὶ τῶν μηδέπω τελείως καρποφορούντων ὀνομαζο-
47 Pr. μένου, οἱ τέλειοι | τὸ ὑπὲρ τὸ ἄνθος χωροῦσι τοῦ Χριστοῦ,
οἱ δὲ ῥάβδου αὐτοῦ πεπειραμένοι ἅμα τῇ ῥάβδῳ οὐ τῆς

a. Cf. I Sam. 25, 28
b. Is. 11, 1
c. Ps. 88 (89), 33-34

1. Ici : bâton qui sert à châtier.

2. Ce sens de προηγούμενος est moins fréquent dans l'*In Joannem* que celui de « prééminent, supérieur, principal » : I, 195 et 200 ; I, 227 ; II, 110 ; II, 125 ; II, 215. Cf. A. Orbe, *En los albores*, p. 226. Au livre X, Origène ira jusqu'à déclarer que, bien que Jésus ait commencé à prêcher et à opérer des miracles à Capharnaüm, ce n'était pas là le

livrant les batailles du Seigneur[a] il procure la paix à son fils, son peuple. C'est peut-être pour cela qu'il porte le nom de David et, plus loin, celui de rameau[1] pour ceux qui ont besoin d'une direction rude et sévère et qui ne s'offrent pas à l'amour et à la douceur du Père. **262.** Si donc il est appelé rameau, il sortira[b], car il ne demeure pas en lui-même, mais il paraît quitter sa condition précédente[2]. **263.** Puis, après avoir surgi et être devenu un rameau, il ne le reste pas, mais il devient une fleur qui grandit et cette fleur se révèle comme le but auquel tendait le rameau pour ceux qui, parce qu'il s'est fait rameau, ont subi le châtiment ; en effet, Dieu visitera avec ce rameau, c'est-à-dire dans le Christ, les iniquités de ceux qu'il châtiera, mais il ne lui retirera pas sa miséricorde[c], il le[3] prendra en pitié, car le Père fait miséricorde à qui le Fils veut faire miséricorde. On peut aussi comprendre qu'il ne se fait pas rameau et fleur pour les mêmes hommes, mais rameau pour ceux qui ont besoin de châtiment et fleur pour les sauvés. Mais je pense que la première interprétation est la meilleure. **264.** A ce propos, ajoutons encore ceci : s'il se fait rameau pour quelqu'un, il se fera sans doute, à la fin, pleinement fleur pour lui ; quant à celui pour qui il s'est fait fleur, il ne se fera pas forcément rameau pour lui. A moins que (cela ne s'explique ainsi) : puisqu'il y a des fleurs plus parfaites que d'autres et puisque fleurir se dit des plantes qui ne portent pas encore de fruits mûrs, les parfaits sont capables de recevoir du Christ ce qui, en lui, vient après la fleur, tandis que ceux qui ont l'expérience de lui en tant qu'il est rameau n'auront point part à sa perfection en

début *(archè)* de ses signes, car c'est la joie du festin qui est par excellence le signe (προηγούμενον σημεῖον) du Fils de Dieu (§ 66) : on le voit, προηγούμενος, pas plus qu'*archè*, n'a, dans ce cas, de sens temporel.

3. On remarquera le brusque passage du pluriel au singulier, qui ne provient pas d'Origène, mais du psaume qu'il cite et pour qui la fidélité de Dieu envers David et ses fils est tout un.

τελειότητος αὐτοῦ ἀλλὰ τοῦ ἄνθους τοῦ πρὸ τῶν καρπῶν αὐτοῦ μεταλήψονται.

265. Τελευταῖον πρὸ τοῦ « λόγου » ἦν « λίθος » ὁ Χριστός, ἀποδοκιμαζόμενος ὑπὸ τῶν οἰκοδόμων καὶ « εἰς κεφαλὴν γωνίας » κατατασσόμενος[a]· ἐπεὶ γὰρ λίθοι ζῶντες[b] οἰκοδομοῦνται ἐπὶ θεμελίῳ ἑτέροις λίθοις « τῶν ἀποστόλων καὶ
96 C προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ[c] » τοῦ κυρίου ἡμῶν, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν μέρος τῆς ἐκ « λίθων ζώντων » « ἐν χώρᾳ ζώντων[d] » οἰκοδομῆς « λίθος » προσαγορεύεται.

266. Ταῦτα δὲ ἡμῖν πάντα εἴρηται τὸ τῶν πολλῶν ἀποκληρωτικὸν καὶ ἀβασάνιστον ἐλέγξαι βουλομένοις, ὅτι τοσούτων ὀνομάτων εἰς αὐτὸν ἀναφερομένων ἵστανται ἐπὶ μόνης τῆς « λόγος » ὀνομασίας, οὐκ ἐξετάζοντες, τί δήποτε λόγος εἶναι θεὸς ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν πατέρα, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο[e], ἀναγέγραπται « <ὁ> υἱὸς τοῦ θεοῦ ».

96 D XXXVII. **267.** (42) Ὥσπερ τοίνυν παρὰ τὴν ἐνέργειαν ἐκ τοῦ φωτίζειν τὸν κόσμον, οὗ φῶς ἐστι, « φῶς κόσμου[f] » προσαγορεύεται, καὶ παρὰ τὸ ποιεῖν ἀποτίθεσθαι τὴν νεκρότητα τοὺς γνησίως αὐτῷ προσιόντες καὶ ἀναλαμβάνειν καινότητα ζωῆς ἀνισταμένους « ἀνάστασις[g] » καλεῖται, καὶ παρ' ἑτέραν πρᾶξιν ποιμὴν καὶ διδάσκαλος καὶ βασιλεύς, βέλος τε ἐκλεκτὸν καὶ δοῦλος, πρὸς τούτοις παράκλητος καὶ ἱλασμὸς καὶ ἱλαστήριον, οὕτως καὶ λόγος, καὶ πᾶν ἄλογον

a. Ps. 117 (118), 22. Matth. 21, 42
b. I Pierre 2, 5
c. Cf. Éphés. 2, 20
d. Ps. 141 (142), 6
e. Cf. Jn 1, 1-3
f. Jn 9, 5
g. Jn 11, 25

1. L'*In Joannem* reviendra à plusieurs reprises sur la diversité des interventions de Dieu dans la vie des hommes suivant leurs caractères (VI, 298-299 ; X, 197-199 ; XIII, 245). L'*In Matthaeum* dira de même que Dieu se fait feu dévorant jusqu'à ce que soit dévoré ce qui doit l'être ; après quoi, ce feu n'est plus que lumière (XVII, 19, t. X, p. 639-640). Voir notre *Avant-Propos*, p. 10 à 12.

2. Il est la pierre sur laquelle Moïse est invité à se tenir (*Ex.* 33, 21 ; *In Jo.* XX, 240).

même temps qu'au rameau, mais seulement à la fleur qui précède les fruits[1].

265. Enfin, la dernière expression pour désigner le Christ avant celle de Verbe est « la pierre rejetée par ceux qui bâtissaient et devenue tête d'angle[a] ». En effet, les pierres vivantes[b] sont édifiées sur le fondement d'autres pierres vivantes, « les apôtres et les prophètes, et Notre-Seigneur Jésus-Christ en est la pierre angulaire[c] », parce qu'il fait partie de cet édifice de « pierres vivantes » dans la terre des vivants[d] ; il porte donc le nom de pierre[2].

4. *Verbe*

a) **Il rend raisonnable et responsable**

266. Nous avons dit tout cela pour montrer l'arbitraire et l'irréflexion de la plupart des interprètes qui, alors que tant de noms lui sont attribués, ne s'arrêtent qu'à celui de Verbe sans rechercher pourquoi il est écrit que le Fils de Dieu est le Verbe Dieu qui était au commencement auprès du Père et par qui tout a été créé[e].

XXXVII. **267.** De même que, pour son activité qui est d'illuminer le monde[3] dont il est la lumière, il est appelé « la lumière du monde[f] » et que, parce qu'il fait déposer toute mort à ceux qui vont sincèrement à lui et les fait ressusciter en revêtant une vie nouvelle, il est nommé « la résurrection[g] », et, pour d'autres œuvres, berger, maître, roi, flèche choisie, serviteur, comme aussi intercesseur, propitiation, propitiatoire[4], de même Verbe, parce qu'il nous délivre de tout ce qui est contraire à la raison et fait

3. Le monde spirituel, comme on l'a vu ci-dessus I, 261-264.

4. Ces différents attributs ont déjà été vus : lumière, § 158-180 ; résurrection § 181-182 ; berger § 190 ; maître § 201 ; roi § 191-200 ; flèche § 228-229 ; serviteur § 230-232 ; intercesseur, propitiation, propitiatoire § 240.

97 A ἡμῶν περιαιρῶν καὶ κατὰ ἀλήθειαν λογικοὺς κατασκευάζω, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ πράττοντας μέχρι τοῦ ἐσθίειν καὶ τοῦ πίνειν[a], εἰς δόξαν θεοῦ ἐπιτελοῦντας διὰ τὸν λόγον καὶ τὰ κοινότερα καὶ «τὰ» τελειότερα τοῦ βίου ἔργα.

268. Εἰ γὰρ μετέχοντες αὐτοῦ[b] ἀνιστάμεθα καὶ φωτιζόμεθα, τάχα δὲ καὶ ποιμαινόμεθα ἢ βασιλευόμεθα, δῆλον ὅτι καὶ ἐνθέως λογικοὶ γινόμεθα, τὰ ἐν ἡμῖν ἄλογα καὶ τὴν νεκρότητα ἀφανίζοντος αὐτοῦ, καθ' ὃ « λόγος » ἐστὶ καὶ « ἀνάστασις ». **269.** Ἐπίστησον δὲ εἰ μετέχουσί πως αὐτοῦ πάντες ἄνθρωποι, καθ' ὃ λόγος ἐστί. Διόπερ ζητεῖσθαι οὐκ ἔξω τῶν ζητούντων ὑπὸ τῶν εὑρεῖν αὐτὸν προαιρουμένων διδάσκει ἡμᾶς ὁ ἀπόστολος, λέγων· « Μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ
48 Pr. σου· Τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν ; τοῦτ' ἔστι | Χριστὸν καταγαγεῖν· ἢ· Τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον ; τοῦτ'
97 B ἔστι Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν. Ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή ; Ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστι σφόδρα ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου[c] »· ὡς τοῦ αὐτοῦ ὄντος Χριστοῦ καὶ ῥήματος τοῦ ζητουμένου.

270. Ἀλλὰ καὶ ὅτε αὐτός φησιν ὁ κύριος· « Εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἶχοσαν· νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσιν περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν[d] », οὐκ ἄλλο νοητέον ἢ ὅτι ὁ λόγος φησίν, οἷς οὐδέπω συμπεπλήρωται μὴ εἶναι ἁμαρτίαν, τούτους δὲ ἐνόχους αὐτῆς τυγχάνειν, οἳ ἂν μετεσχηκότες ἤδη αὐτοῦ πράττωσι παρὰ τὰς ἐννοίας τὰς ἐξ ὧν οὗτος ἐν ἡμῖν συμπληροῦται, καὶ μόνως οὕτως ἀληθὲς τὸ « Εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἶχοσαν. »

a. Cf. I Cor. 10, 31
b. Cf. Héb. 3, 14
c. Rom. 10, 6-8. Deut. 30, 12-14
d. Jn 15, 22

1. Opposé à la raison : sans *logos* ; raisonnable : *logikos*. Contrairement au mot *uerbum*, le terme de *logos* désigne couramment la raison (cf. ci-dessus I, 42) ; Tertullien le traduit par *ratio* et par *sermo* (*Adv. Prax.* 5). Les anciens n'avaient pas idée d'une raison qui ne serait pas ordonnée au seul bien véritable : toute action mauvaise est déraison-

de nous des êtres vraiment raisonnables[1] qui font tout pour la gloire de Dieu, jusqu'au boire et au manger[a], et qui, par le Verbe, accomplissent tous les actes de cette vie pour la gloire de Dieu, des plus vils aux plus sublimes.

268. Si c'est en participant de lui[b] que nous ressuscitons et que nous recevons la lumière, peut-être aussi que nous sommes conduits par un berger ou gouvernés par un roi, il est évident que nous devenons raisonnables dans une exaltation divine, lorsqu'il détruit en nous toute déraison et toute mort, en tant qu'il est la raison divine et la résurrection. **269.** Mais demande-toi si tous les hommes ne sont pas, d'une certaine manière, participants de lui, en tant qu'il est le Verbe. C'est pourquoi on ne le cherche pas en dehors de ceux qui le cherchent, quand on est décidé à le trouver ; l'Apôtre nous l'enseigne par ces mots : « Ne dis pas en ton cœur : Qui montera au ciel ? c'est en faire descendre le Christ ; ni : Qui descendra dans l'abîme ? c'est ramener le Christ de chez les morts. Mais que dit l'Écriture ? La parole est tout près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur[c]. » Car le Christ et la Parole recherchée sont un seul et même être.

270. Quand le Seigneur dit lui-même : « Si je n'étais pas venu et ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse à leur péché[d] », on ne peut comprendre qu'une chose : le Verbe affirme que ceux en qui il n'est pas encore pleinement n'ont pas de péché, tandis que sont responsables de péché ceux qui, bien qu'ils participent de lui, agissent contrairement aux conceptions par lesquelles il trouve en nous sa plénitude ; de cette manière seulement, ces paroles sont vraies : « Si je n'étais pas venu et ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché. »

nable (ἄλογος ou παρὰ λόγον : XX, 326) par définition. Et c'est pourquoi le Fils de Dieu lui-même est, en tant que *Logos*, le principe de tous les *logikoi*, les êtres raisonnables qui sont aussi les êtres spirituels.

271. Φέρε γὰρ ἐπὶ Ἰησοῦ τοῦ ὁρατοῦ, ὡς οἱ πολλοὶ
97 C οἰήσονται, τοῦτ' ἐξεταζέσθω· πῶς δὲ ἀληθὲς τὸ μὴ ἔχειν ἁμαρτίαν τούτους, οἷς οὐκ ἐλήλυθε ; Πάντες γὰρ οἱ πρὸ τῆς ἐπιδημίας τοῦ σωτῆρος ἔσονται ἁμαρτίας πάσης ἀπολελυμένοι, ἐπεὶ οὐκ ἐληλύθει ὁ βλεπόμενος κατὰ σάρκα Ἰησοῦς. **272.** Ἀλλὰ καὶ πάντες, οἷς οὐδαμῶς ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, οὐχ ἕξουσιν ἁμαρτίαν, καὶ δῆλον ὅτι οἱ μὴ ἔχοντες ἁμαρτίαν κρίσει οὐχ ὑπόκεινται.

273. Λόγος δὲ ὁ ἐν ἀνθρώποις, οὗ μετέχειν εἰρήκαμεν τὸ γένος ἡμῶν, διχῶς λέγεται, ἤτοι κατὰ τὴν συμπλήρωσιν τῶν ἐννοιῶν, ἥτις ἐν παντὶ τῷ ὑπερβεβηκότι τὸν παῖδα τυγχάνει, ὑπεξαιρουμένων τῶν τεράτων, ἢ κατὰ τὴν ἀκρότητα, ἥτις ἐν μόνοις τοῖς τελείοις εὑρίσκεται. **274.** Κατὰ μὲν οὖν τὸ πρότερον τὸ « Εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ
97 D εἴχοσαν· νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσιν περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν » τὰ ῥητὰ ἐκδεκτέον· κατὰ δὲ τὸ δεύτερον· « Πάντες ὅσοι πρὸ ἐμοῦ ἦλθον, κλέπται εἰσὶ καὶ λῃσταί, καὶ οὐκ ἤκουσεν αὐτῶν τὰ πρόβατα[a] ». **275.** Πρὸ γὰρ τῆς τελειώσεως τοῦ λόγου πάντα ψεκτὰ τὰ ἐν ἀνθρώποις, ὅτε ἐνδεῆ καὶ

a. Jn 10, 8

1. Les stoïciens affirment que, à sa naissance, le ἡγεμονικόν (cf. ci-dessus I, 181 et *note compl.* 5, p. 399) est comme une page blanche où vont s'inscrire les ἔννοιαι d'abord par la sensibilité, puis par la mémoire et l'expérience, enfin par l'étude et la pensée (πρόληψις) : la raison (λόγος) qui nous fait appeler raisonnables (λογικοί), doit aux pensées (προλήψεις) sa plénitude (Aetius, *Placita* IV, 11, dans Diels, *Doxographi*, p. 400). Après eux, Philon affirmera que les enfants ne sont pas encore λογικοί (*Legum allegoriae* III, 210). Et c'est bien la même conception que l'on retrouvera dans l'*In Matthaeum* (XIII, 16, t. X, p. 220-221) : il y a des maladies de l'âme qui ne frappent pas les petits enfants qui n'ont pas encore atteint la plénitude de la raison (λόγος). L'*In Joannem* reviendra plusieurs fois sur cette idée : la vie véritable ne se trouve en l'homme qu'une fois sa raison devenue adulte (II, 156) ; arrivé à l'âge de raison, tout homme est fils de Dieu ou fils du diable (XX, 107). Et le *De Principiis* (I, 3, 6), qui, on s'en souvient (cf. notre *Avant-Propos*, p. 9), est contemporain des premiers livres de notre Commentaire, affirme, de son côté, que c'est par leur participation au λόγος

271. Eh bien, examine ce texte, en le rapportant à Jésus visible, comme la plupart des gens l'imagineront : comment serait-il vrai que ceux pour qui il n'est pas encore venu n'ont pas de péché ? Alors tous ceux qui ont précédé la venue du Sauveur seraient acquittés de tout péché, puisque Jésus n'était pas encore venu, visible selon la chair. **272.** Mais tous ceux à qui il n'a jamais été annoncé n'auront pas non plus de péché et il est évident que, s'ils sont sans péché, ils ne sont pas soumis au jugement.

273. On peut entendre de deux manières le verbe qui demeure parmi les hommes et auquel notre race participe comme nous l'avons dit : ou selon la plénitude des conceptions (fondamentales), ce qui arrive à quiconque a dépassé l'enfance[1] et écarté le monde du merveilleux[2], ou selon son développement suprême, qui ne se trouve que chez les parfaits. **274.** C'est dans le premier sens qu'il faut interpréter ces paroles : « Si je n'étais pas venu et ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché ; maintenant, ils sont sans excuse pour leur péché » et, dans le second, « Tous ceux qui sont venus avant moi sont des voleurs et des brigands, et les brebis ne les ont pas écoutés[a]. » **275.** En effet, tant que le verbe n'a pas atteint sa perfection, tout est répréhensible chez les hommes, parce que plein de

(traduit par *uerbum* et *ratio*) que les enfants, devenant, à partir d'un certain âge, capables de discerner le bien et le mal, sont responsables.

2. Nous nous écartons ici de R. Göbler qui traduit : « à l'exception des faibles d'esprit » (*Das Evangelium*, p. 136), ce sens ne nous paraissant guère attesté pour τέρας. Dans notre Commentaire, τέρας signifie habituellement « prodige » (XXXII, 318 ; de même *In Luc. hom.* I ; *In Luc.* frg. 185 dans *GCS* IX, p. 6 et 304). Si les τέρατα peuvent susciter la foi, c'est une foi inférieure (XIII, 450 ; XX, 269). Et Origène de donner une définition du mot τέρας — par opposition à σημεῖον — : les actions étranges qui tiennent du prodige (τὰς παραδόξους καὶ τεραστίους δυνάμεις) sont appelées τέρατα du fait même qu'elles se produisent d'une manière étrange et sortant de l'ordinaire, merveilleuse et dépassant les possibilités humaines.

ἐλλιπῆ, οἷς τελείως οὐχ ὑπακούει τὰ ἐν ἡμῖν ἄλογα, « πρόβατα » τροπικώτερον εἰρημένα. Καὶ τάχα κατὰ μὲν τὸ πρότερον « ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο », κατὰ δὲ τὸ δεύτερον « θεὸς ἦν ὁ λόγος ».

276. Τούτῳ δ' ἀκόλουθόν ἐστι ζητεῖν <εἴ τι> ἔστι μεταξὺ τοῦ « ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο » καὶ « θεὸς ἦν ὁ λόγος » ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις ἰδεῖν, οἷον ἀναστοιχειουμένου τοῦ λόγου
100 A ἀπὸ τοῦ γεγονέναι αὐτὸν σάρκα καὶ κατὰ βραχὺ λεπτυνο-
49 Pr. μένου, ἕως γένηται, | ὅπερ ἦν ἐν ἀρχῇ, θεὸς λόγος ὁ πρὸς τὸν πατέρα· οὗ λόγου τὴν δόξαν εἶδεν ὁ Ἰωάννης ἀληθῶς μονογενοῦς ὡς ἀπὸ πατρός[a].

XXXVIII. **277.** Δύναται δὲ καὶ ὁ λόγος υἱὸς εἶναι παρὰ τὸ ἀπαγγέλλειν τὰ κρύφια τοῦ πατρὸς ἐκείνου, ἀνάλογον τῷ καλουμένῳ υἱῷ λόγῳ νοῦ τυγχάνοντος. Ὡς γὰρ ὁ παρ' ἡμῖν λόγος ἄγγελός ἐστι τῶν ὑπὸ τοῦ νοῦ ὁρωμένων, οὕτως ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ἐγνωκὼς τὸν πατέρα, οὐδενὸς τῶν γενητῶν προσβαλεῖν αὐτῷ χωρὶς ὁδηγοῦ δυναμένου, ἀποκαλύπτει ὃν ἔγνω πατέρα. **278.** « Οὐδεὶς γὰρ ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ[b] »· καὶ καθ' ὃ « λόγος » ἐστί, « μεγάλης » τυγχάνει « βουλῆς ἄγγελος » ὤν, οὗ ἐγενήθη « ἡ ἀρχὴ ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ[c] »· ἐβασίλευσε γὰρ διὰ τοῦ πεπονθέναι τὸν σταυρόν[d].

a. Jn 1, 14
b. Matth. 11, 27
c. Is. 9, 5
d. Cf. Phil. 2, 9

1. C'est-à-dire : pour tout adulte.
2. C'est-à-dire : pour les parfaits.
3. Le corps est spiritualisé, il ne disparaît pas : Origène professe nettement la résurrection des corps (*Entr. av. Héraclide* 5 ; frg. *in Cor.* 84, *JTS* X, p. 45-46) ; voir H. Crouzel, *L'Image*, p. 247-252, où l'on trouvera la bibliographie antérieure.
4. 'O mis devant υἱός par Preuschen : omis par Brooke qui suit cependant le même manuscrit.
5. Parole. C'est l'explication commune à tous les premiers Pères : Dieu s'est révélé par son Fils, qui est son Verbe (Ignace, *Magn.* 8, 2) ; on l'appelle Verbe, parce qu'il transmet aux hommes le message

lacunes et de déficiences, et n'est pas parfaitement obéi par la partie de nous-mêmes qui est privée de raison et qu'on appelle au figuré « brebis ». Et c'est peut-être selon le premier sens[1] que le Verbe s'est fait chair et selon le second[2] que le Verbe était Dieu.

276. Il s'ensuit qu'il faut chercher s'il existe, dans les affaires humaines, un état intermédiaire entre « le Verbe s'est fait chair » et « le Verbe était Dieu » : comme si, après avoir été chair, le Verbe était revenu à son état primitif, en perdant peu à peu de sa pesanteur[3] jusqu'à ce qu'il soit de nouveau ce qu'il était au commencement, le Verbe Dieu auprès du Père. Jean a contemplé la gloire de ce Verbe, vraiment Fils unique, comme venu du Père[a].

b) Il révèle le Père

XXXVIII **277.** Or il est possible que le Verbe soit aussi Fils[4] parce qu'il révèle les secrets de son Père, qui est Intelligence d'une façon analogue au Fils appelé Verbe[5]. Car, de même qu'en nous le verbe est le messager des vues de l'intelligence, de même le Verbe de Dieu, parce qu'il connaît le Père dont nulle créature ne peut approcher[6] sans guide, révèle celui qu'il connaît, le Père. **278.** « Car nul n'a connu le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils l'a révélé[b] ». En tant qu'il est Verbe, il est le messager du grand conseil et l'empire a été posé sur son épaule[c] ; il est devenu roi parce qu'il a souffert la croix[d].

(ὁμιλίαι) du Père (Justin, *Dial.* 128, 2) ; le Père se révèle par son Verbe qui est son Fils (Irénée, *Adv. haer.* II, 30, 9, t. I, p. 368) ; et, plus proche encore de notre texte : ce divin *Logos* est fils authentique du Νοῦς (Clém., *Protr.* X, 98, 4).

6. H. Crouzel, qui traduit προσβάλλειν par « s'élancer vers », ce qui est légitime, a recueilli toute une série de passages, où il exprime, ainsi que προσβολή, « le mouvement de l'intelligence allant à la rencontre des réalités divines » (*Origène et la connaissance*, p. 498). Le même terme servira à Plotin pour désigner le contact de l'esprit humain avec l'Un (*ibid.*, p. 499).

100 B Ἐν δὲ τῇ Ἀποκαλύψει ἐπὶ λευκοῦ ἵππου καθέζεσθαι[a] λέγεται λόγος πιστὸς καὶ ἀληθινός, ὡς οἶμαι, παριστὰς τὸ σαφὲς τῆς φωνῆς, ὃ ἠχεῖται ὁ ἡμῖν ἐπιδημῶν ἀληθείας λόγος. **279.** Οὐ τοῦ παρόντος δὲ καιροῦ δεῖξαι, ὅτι ἐπὶ τῆς φωνῆς πολλαχοῦ τῆς γραφῆς, ἐν ᾗ ἐστι τὰ προκείμενα, δι' ὧν ὠφελούμεθα θείων μαθημάτων ἀκροώμενοι, κεῖται ἡ « ἵππος » προσηγορία. Μόνον δὲ ἑνὸς καὶ δευτέρου ὑπομνηστέον, τοῦ « Ψευδὴς ἵππος εἰς σωτηρίαν[b] » καὶ « Οὗτοι ἐν ἅρμασι καὶ οὗτοι ἐν ἵπποις, ἡμεῖς δὲ ἐν ὀνόματι κυρίου θεοῦ ἡμῶν μεγαλυνθησόμεθα[c] ».

280. Τὸ δὲ « Ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν, λέγω ἐγὼ τὰ ἔργα μου τῷ βασιλεῖ[d] » ἐν τεσσαρακοστῷ τετάρτῳ ψαλμῷ ἀναγεγραμμένον, συνεχέστατα ὑπὸ τῶν πολλῶν φερόμενον ὡς νενοημένον, ἡμῖν οὐκ ἀβασάνιστον ἐατέον. Ἔστω γὰρ τὸν πατέρα ταῦτα λέγειν. **281.** Τίς οὖν
100 C ἡ καρδία αὐτοῦ, ἵνα ἀκολούθως τῇ καρδίᾳ « ὁ ἀγαθὸς λόγος » φανῇ ; Εἰ γὰρ ὁ « λόγος » οὐ δεῖται διηγήσεως, ὡς ἐκεῖνοι ὑπολαμβάνουσι, δῆλον ὅτι οὐδ' ἡ « καρδία »· ὅπερ ἐστὶν ἀτοπώτατον, νομίζειν τὴν καρδίαν ὁμοίως τῇ ἐν ‹τῷ› ἡμετέρῳ σώματι εἶναι μέρος τοῦ θεοῦ. **282.** Ἀλλ' ὑπομνηστέον αὐτοὺς ὅτι ὥσπερ χεὶρ καὶ βραχίων καὶ δάκτυλος ὀνομάζεται θεοῦ, οὐκ ἐρειδόντων ἡμῶν τὴν διάνοιαν εἰς ψιλὴν τὴν λέξιν, ἀλλ' ἐξεταζόντων πῶς ταῦτα ὑγιῶς ἐκλαμβάνειν καὶ ἀξίως θεοῦ δεῖ, οὕτως καὶ τὴν καρδίαν τοῦ θεοῦ τὴν νοητικὴν αὐτοῦ καὶ προθετικὴν περὶ τῶν ὅλων δύναμιν ἐκληπτέον, τὸν δὲ « Λόγον » τῶν ἐν ἐκείνῃ τὸ ἀπαγγελτικόν. **283.** Τίς δὲ

a. Apoc. 19, 11
b. Ps. 32 (33), 17
c. Ps. 19 (20), 8
d. Ps. 44 (45), 2

1. Ὃ ἠχεῖται M : ᾧ ἠχεῖται Wendland, Preuschen.
2. Cf. *supra*, p. 136, n. 3.
3. Voir *note compl.* 7, p. 401.
4. Voir *note compl.* 8, p. 401.

Dans l'Apocalypse il est dit que le Verbe fidèle et véritable est assis sur un cheval blanc[a] pour prouver, je pense, la netteté de la voix que fait retentir[1] le Verbe de vérité venant à nous. **279.** Il n'est pas opportun de montrer que c'est pour désigner la voix qu'est employé le terme de cheval en de nombreux passages de l'Écriture où se trouve exposé ce qui est pour notre bien, si nous écoutons les enseignements divins. Nous nous bornerons à un ou deux exemples : « C'est une illusion qu'un cheval pour se sauver[b] » et « Ceux-ci se glorifient de leurs chars, ceux-là de leurs chevaux, mais nous, c'est du nom du Seigneur, notre Dieu, que nous nous glorifions[c] ».

c) **Interprétation de « Mon cœur a exhalé une bonne parole[d] »**

280. Quant à ces mots : « Mon cœur a exhalé une bonne parole ; je déclare : mes œuvres sont pour le roi », qui sont écrits au Psaume 44 et que beaucoup citent constamment, comme s'ils en saisissaient le sens, nous ne devons pas les laisser sans examen. **281.** On admet que c'est le Père qui dit cela. Comment son cœur est-il donc, pour que la bonne parole en jaillisse, conformément à la nature de ce cœur ? Car si, comme ces gens-là[2] le supposent, le terme de « parole » n'a pas besoin d'explication, celui de cœur n'en a certainement pas besoin non plus, ce qui serait tout à fait absurde : car on imaginerait que le cœur est une partie de Dieu, de même qu'il est (une partie) dans notre corps. **282.** Mais il faut leur rappeler que, tout comme quand il est parlé d'une main, d'un bras ou d'un doigt de Dieu, nous n'attachons pas notre pensée à l'expression littérale, mais nous cherchons comment entendre cela sainement et d'une manière digne de Dieu[3], de même il faut interpréter le « cœur de Dieu » comme la puissance de son intelligence et son pouvoir de diriger l'univers et sa « Parole » comme le messager de ce qui est dans ce cœur[4]. **283.** Mais quel messager

50 Pr. ἀπαγγέλλει τὴν βουλὴν τοῦ πατρὸς | τοῖς τῶν γενητῶν ἀξίοις
καὶ παρ' αὐτοὺς γεγενημένος ἢ ὁ σωτήρ ;
100 D Τάχα δὲ καὶ οὐ μάτην τὸ « ἐξηρεύξατο »· μυρία γὰρ
ἕτερα ἐδύνατο λέγεσθαι ἀντὶ τοῦ « ἐξηρεύξατο »· « προ-
έβαλεν ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν », « ἐλάλησεν ἡ καρδία
μου λόγον ἀγαθόν »· ἀλλὰ μήποτε ὥσπερ πνεύματός τινος
ἀποκρύπτου εἰς φανερὸν πρόοδός ἐστιν ἡ ἐρυγὴ τοῦ ἐρευγο-
μένου, οἱονεὶ διὰ τούτου ἀναπνέοντος, οὕτω τὰ τῆς ἀληθείας
θεωρήματα οὐ συνέχων ὁ πατὴρ ἐρεύγεται καὶ ποιεῖ τὸν
τύπον αὐτῶν ἐν τῷ λόγῳ, καὶ διὰ τοῦτο « εἰκόνι » καλουμένῳ
101 A « τοῦ ἀοράτου θεοῦ[a] ».

Καὶ ταῦτα μέν, ἵνα συμπεριφερόμενοι τῇ τῶν πολλῶν ἐκδοχῇ παραδεξώμεθα ἀπὸ τοῦ πατρὸς λέγεσθαι τὸ « Ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν. »

XXXIX. **284.** Οὐ πάντη δὲ αὐτοῖς παραχωρητέον ὡς ὁμολογουμένως ταῦτα ἀπαγγέλλοντος τοῦ θεοῦ. Διὰ τί γὰρ οὐχὶ ὁ προφήτης ἔσται λέγων, πληρωθεὶς τοῦ πνεύματος καὶ προφερόμενος λόγον ἀγαθὸν περὶ προφητείας τῆς περὶ Χριστοῦ, συνέχειν αὐτὸν οὐ δυνάμενος, τὸ « Ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν, λέγω ἐγὼ τὰ ἔργα μου τῷ βασιλεῖ· ἡ γλῶσσά μου κάλαμος γραμματέως ὀξυγράφου· ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων »· εἶτα πρὸς αὐτὸν τὸν Χριστόν· « Ἐξεχύθη ἡ χάρις ἐν χείλεσί σου[b] » ; **285.** Πῶς γάρ, εἰ ὁ πατὴρ ταῦτ' ἔλεγεν, ἐπεφέρετο τῷ « Ἐξεχύθη ἡ

a. Col. 1, 15
b. Ps. 44 (45), 2-3

1. A. Orbe distingue ici deux aspects dans l'action du Père : l'action mentale constituant la Sagesse et l'action volitive qui, par l'exhalaison, la dote d'une existence propre — Origène insiste, en effet, à propos de la génération du Verbe, tantôt sur l'aspect intelligence (I, 277), tantôt sur l'aspect volonté (voir *note compl.* 8, p. 401) —. L'auteur ajoute : si la procession du Fils était purement mentale, il lui manquerait l'existence personnelle ; si elle était purement volitive, il lui manquerait le caractère de « pensée concrète du Père » et, donc, celui de Fils (*Hacia la primera teología*, p. 450-452).

annonce la volonté du Père aux créatures qui en sont dignes, en demeurant auprès d'elles, si ce n'est le Sauveur ?

Ce n'est sans doute pas sans raison qu'il a employé le verbe « exhaler ». Il pouvait en effet en employer des milliers d'autres au lieu d'exhaler : « mon cœur a produit une bonne parole », « mon cœur a prononcé une bonne parole »... Mais, de même que l'exhalaison est comme la sortie à l'air libre d'un souffle caché — celui qui l'exhale respire par elle —, de même, peut-être, le Père, ne renfermant pas en lui la vérité qu'il contemple, l'exhale et en forme l'empreinte dans son Verbe[1], qui est appelé pour cette raison « l'image du Dieu invisible[a] ».

Nous avons dit cela pour nous rallier à l'interprétation courante[2] et recevoir ainsi comme venant du Père (la phrase) : « Mon cœur a exhalé une bonne parole ».

XXXIX. **284.** Mais il ne faut pas leur céder entièrement comme si, de l'aveu de tous, ces mots étaient prononcés par Dieu. Car pourquoi ne serait-ce pas le prophète, rempli d'Esprit et proférant la bonne parole de la prophétie au sujet du Christ, qui, incapable de la retenir, dit : « Mon cœur a exhalé une bonne parole ; je déclare : mes œuvres sont pour le roi ; ma langue est le roseau d'un scribe rapide ; il est beau d'une beauté que n'ont pas les fils des hommes. » Puis il dit au Christ lui-même : « La grâce est répandue sur tes lèvres[b]. » **285.** En effet, si ces paroles venaient du Père, comment, après avoir dit : « La grâce est

2. Ce texte est, en effet, mis par de très nombreux Pères en corrélation avec la génération du Fils, aussi bien avant Origène, par Justin (*Dial.* 38, 6.7), Théophile d'Antioche (*Ad Autol.* II, 10, 6), Tertullien (*Adv. Prax.* 7), qu'après lui, par Athanase (*Ex. in Ps.* 44, 2, *PG* 27, 207 B). — D'après le *Commentaire sur les Psaumes* (R. Cadiou, *Commentaires inédits*, p. 77), c'est celui qui a été nourri de pain spirituel et en a rassasié son âme, qui profère de son cœur une bonne parole : ceci suppose que ce verset est mis dans la bouche d'un homme, comme le déclare la suite du même Commentaire, qu'elle soit ou non d'Origène.

101 B χάρις ἐν χείλεσί σου » τὸ « Διὰ τοῦτο εὐλόγησέ σε ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα » καὶ μετ' ὀλίγα « Διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ θεός, ὁ θεός σου, ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου[a] » ;

286. Ἀνθυπενέγκοι δέ τις βουλόμενος ἐκ τοῦ πατρὸς τὰ ἐν τῷ ψαλμῷ ἀπαγγέλλεσθαι τὸ « Ἄκουσον, θύγατερ, καὶ ἴδε καὶ κλίνον τὸ οὖς σου, καὶ ἐπιλάθου τοῦ λαοῦ σου καὶ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου[b] »· οὐ γὰρ ὁ προφήτης πρὸς τὴν ἐκκλησίαν ἐρεῖ τὸ « Ἄκουσον, θύγατερ ». **287.** Οὐ χαλεπὸν δὲ δεῖξαι καὶ ἀπὸ ἑτέρων ψαλμῶν, ὅτι προσώπων γίνονται ἐπὶ πλεῖον ἐναλλαγαί, ὥστε καὶ ἐνθάδε δύνασθαι ἀπὸ τοῦ « Ἄκουσον, θύγατερ » τὸν πατέρα λέγειν.

288. Παραθετέον δὴ εἰς τὴν περὶ τοῦ λόγου ἐξέτασιν καὶ τὸ « Τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ
101 C πνεύματι αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν[c] »· ἅπερ τινὲς ἡγοῦνται ἐπὶ τοῦ σωτῆρος καὶ τοῦ ἁγίου τάσσεσθαι πνεύματος, δυνάμενα δηλοῦν τὸ λόγῳ θεοῦ τοὺς οὐρανοὺς ἐστερεῶσθαι, ὡς εἰ λέγοιμεν λόγῳ ἀρχιτεκτονικῷ τὴν οἰκίαν καὶ λόγῳ ναυπηγικῷ τὴν ναῦν γεγονέναι, οὕτως οὖν λόγῳ θεοῦ τοὺς |
51 Pr. οὐρανούς, θειοτέρου τυγχάνοντας σώματος καὶ διὰ τοῦτο καλουμένου « στερεοῦ », οὐκ ἔχοντος τὸ ἐπιπολύ ῥευστὸν καὶ εὐδιάλυτον τῶν λοιπῶν καὶ κατωτέρω, ἐστερεῶσθαι καὶ διὰ τὸ διάφορον ἐσχηκέναι ἐξαιρέτως τῷ θείῳ λόγῳ.

289. Ἐπεὶ οὖν πρόκειται τὸ « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος » σαφῶς ἰδεῖν, « ἀρχὴ » δὲ μετὰ μαρτυριῶν τῶν ἐκ τῶν

a. Ps. 44 (45), 8
b. Ps. 44 (45), 11
c. Ps. 32 (33), 6

1. Voir ci-dessus I, 114 et la note.

2. Cette manière de considérer le firmament comme un corps ferme, une voûte solide, qui retient la masse des eaux au-dessus du ciel (*Gen.* 1, 6-7) est habituelle chez les Juifs (J. T. Nelis, art. *Firmament*, dans *DEB*, col. 671-672 ; G. Bertram, art. στερεόν dans *Kittel* VII, 1964, p. 609-610), plutôt exceptionnelle chez les Grecs (Parménide dans Diels, *Doxographi*, p. 335 ; cf. Hultsch, art. *Astronomie* dans *Pauly* II, 2, 1896, col. 1836). On la retrouve chez Philon (*De Opificio*

répandue sur tes lèvres », aurait-il ajouté : « C'est pourquoi Dieu t'a béni pour toujours » et, un peu plus loin : « C'est pourquoi Dieu, ton Dieu, t'a oint d'une huile de joie plutôt que tes compagnons[a] ».

286. Cependant, tenant à ce que ce Psaume ait été prononcé par le Père, quelqu'un m'objectera (le verset) : « Écoute, ma fille, regarde et prête l'oreille, oublie ton peuple et la maison de ton père[b] » : car ce n'est pas le prophète qui va dire à l'Église : « Écoute, ma fille ». **287.** Mais il n'est pas difficile de montrer, d'après d'autres psaumes, qu'il s'y trouve souvent des changements de personnages : il est donc possible que ce soit le Père qui parle dans celui-ci à partir de « Écoute, ma fille ».

288. Pour la compréhension du mot « Verbe » il faut citer encore : « Par le Verbe du Seigneur les cieux ont été affermis et par le souffle de sa bouche toute leur armée[c]. » D'après certains, il s'agit ici du Sauveur et de l'Esprit Saint et ce texte peut prouver que les cieux ont été affermis par le verbe de Dieu ; comme si nous disions que la maison a été construite par le verbe de l'architecte, ou le bateau par le verbe de l'armateur[1], ainsi c'est par le Verbe de Dieu que les cieux ont été affermis, ayant un corps plus divin qui porte, pour ce motif, le nom de « firmament[2] », car celui-ci n'a pas le caractère généralement fluide et instable des autres créatures (qui sont) inférieures, et il est, à cause de son excellence, l'objet de la prédilection du Verbe divin.

Conclusion

289. Puisque notre propos était de voir nettement le sens de « Dans le principe était le Verbe » et qu'il a été

mundi 36) qui voit dans le firmament le corps le plus parfaitement solide qui existe.

παροιμιῶν[a] ἀποδέδοται εἰρῆσθαι ἡ σοφία, καὶ ἔστι προεπι-
νοουμένη ἡ σοφία τοῦ αὐτὴν ἀπαγγέλλοντος λόγου, νοητέον
101 D τὸν λόγον ἐν τῇ ἀρχῇ, τοῦτ' ἔστι τῇ σοφίᾳ, ἀεὶ εἶναι· ὄντα δὲ
ἐν τῇ σοφίᾳ, καλουμένῃ « ἀρχῇ », μὴ κωλύεσθαι εἶναι « πρὸς
τὸν θεόν », καὶ αὐτὸν θεὸν τυγχάνοντα, καὶ οὐ γυμνῶς εἶναι
αὐτὸν « πρὸς τὸν θεόν », ἀλλὰ ὄντα « ἐν τῇ ἀρχῇ », τῇ σοφίᾳ,
εἶναι « πρὸς τὸν θεόν ». **290.** Ἐπιφέρει γοῦν καί φησιν·
« Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν »· ἐδύνατο γὰρ εἰρηκέναι·
« Οὗτος ἦν πρὸς τὸν θεόν »· ἀλλ' ὥσπερ « ἦν ἐν ἀρχῇ », οὕτως καὶ « πρὸς τὸν θεὸν » « ἐν ἀρχῇ ἦν ». Καὶ « πάντα δι'
104 A αὐτοῦ ἐγένετο[b] » ὄντος « ἐν τῇ ἀρχῇ »· « πάντα » γὰρ « ἐν σοφίᾳ » ὁ θεὸς κατὰ τὸν Δαβὶδ ἐποίησε[c].

291. Καὶ ἔτι εἰς τὸ παραδέξασθαι τὸν λόγον ἰδίαν περιγραφὴν ἔχοντα, οἷον τυγχάνοντα ζῆν καθ' ἑαυτόν, λεκτέον καὶ περὶ δυνάμεων, οὐ μόνον δυνάμεως· « Τάδε γὰρ λέγει κύριος τῶν δυνάμεων[d] » πολλαχοῦ κεῖται, λογικῶν τινων θείων ζώων δυνάμεων ὀνομαζομένων, ὧν ἡ ἀνωτέρω καὶ κρείττων Χριστὸς ἦν, οὐ μόνον σοφία θεοῦ ἀλλὰ καὶ δύναμις[e] προσαγορευόμενος. **292.** Ὥσπερ οὖν δυνάμεις θεοῦ πλείονές εἰσιν, ὧν ἑκάστη κατὰ περιγραφήν, ὧν διαφέρει ὁ σωτήρ, οὕτως καὶ λόγος — εἰ καὶ ὁ παρ' ἡμῖν οὐκ ἔστι κατὰ περιγραφὴν ἐκτὸς ἡμῶν — νοηθήσεται ὁ Χριστὸς διὰ τὰ προεξητασμένα, ἐν ἀρχῇ, τῇ σοφίᾳ, τὴν ὑπόστασιν ἔχων.

104 B Ταῦτα ἡμῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος ἀρκέσει εἰς τὸ « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. »

a. Cf. Prov. 8, 22
b. Jn 1, 3
c. Cf. Ps. 103 (104), 24
d. Cf. Ps. 23 (24), 10 ; 58 (59), 6 ; 79 (80), 5.8
e. Cf. I Cor. 1, 24

montré, à l'aide des témoignages des Proverbes[a], que la Sagesse est appelée « principe » et que la notion de la Sagesse précède celle du Verbe qui l'annonce, il faut donc comprendre que le Verbe reste toujours dans le principe, c'est-à-dire dans la Sagesse. Mais, comme il demeure dans la Sagesse, appelée principe, rien ne l'empêche d'être auprès de Dieu et d'être lui-même Dieu ; mais il n'est pas simplement auprès de Dieu, il est auprès de Dieu dans le principe, la Sagesse. **290.** (Jean) ajoute en effet : « Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu », alors qu'il aurait pu dire : « Celui-ci était auprès de Dieu ». Mais, de même qu'il était dans le principe, il était aussi dans le principe auprès de Dieu. « Toutes choses ont été faites par lui[b] » alors qu'il demeurait dans le principe, car, selon David, « Dieu a tout créé dans sa Sagesse[c] ».

291. Et, pour admettre que le Verbe a une individualité propre en tant qu'il vit par lui-même[1], il faut parler aussi des puissances et non seulement de la puissance ; il est écrit en effet à plusieurs reprises : « Voici ce que dit le Seigneur des puissances[d] », car il y a des êtres vivants, spirituels et divins, appelés puissances, dont le plus élevé et le meilleur était le Christ, qui avait non seulement le titre de Sagesse de Dieu, mais aussi celui de puissance[e]. **292.** De même donc qu'il existe beaucoup de puissances de Dieu, dont chacune a son individualité, et que le Sauveur l'emporte sur elles, de même, bien que le verbe qui est en nous n'ait pas d'individualité propre en dehors de nous, on comprendra, par tout ce qui a été établi, que le Christ est un Verbe doué d'existence personnelle dans le principe, la Sagesse.

Ces considérations nous suffiront, pour le moment, à expliquer « Dans le principe était le Verbe ».

1. Pour autant qu'il a une existence qui lui est propre et qui ne se confond pas avec celle du Père — mais non en tirant de lui-même sa vie, car il reçoit à chaque instant du Père tout ce qu'il est (II, 18 ; XIII, 219).

ΤΩΝ ΕΙΣ ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΕΞΗΓΗΤΙΚΩΝ

52 Pr.

ΤΟΜΟΣ Β'

104 C **Καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος**[a].

I. **1.** Αὐτάρκως κατὰ τὴν παροῦσαν δύναμιν, ἱερὲ ἀδελφὲ Ἀμβρόσιε καὶ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μεμορφωμένε, ἐν τοῖς πρὸ τούτων διαλαβόντες τί ἐστιν εὐαγγέλιον καὶ τίς ἡ ἀρχή, ἐν ᾗ ἦν ὁ λόγος, τίς τε ὁ λόγος ὁ ἐν ἀρχῇ, ἀκολούθως νῦν ἐπισκοποῦμεν πῶς « ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν ».

2. Χρήσιμον τοίνυν συναγαγεῖν εἰς τοῦτο λόγον ἀναγεγραμμένον γεγονέναι πρός τινας, οἷον « λόγος κυρίου, ὃς ἐγενήθη πρὸς Ὠσηέ[b], τὸν τοῦ Βεηρεί » καὶ « ὁ λόγος ὁ γενόμενος

a. Jn 1, 1
b. Os. 1, 1

1. On pourrait faire toute une étude de la théologie morale d'Origène, en partant de cette conformité à l'Évangile ou à la personne du Christ. Elle s'exprime d'ailleurs de plusieurs manières : « formé selon Dieu » (K. Staab, *Neue Fragmente aus dem Kommentar des Origenes zum Römerbrief*, frg. I, p. 74-75), « formé selon lui (le Christ) » (*In Jo.* VI, 42), « formé selon moi (le Verbe) » (XIII, 101). Un des passages les plus frappants concerne la formation de Jean-Baptiste encore dans le sein de sa mère (VI, 252). Qu'on se souvienne aussi de la nécessité pour le vrai chrétien de devenir, comme le disciple bien-aimé, un autre Jésus (I, 23). Voir H. Crouzel, *Théologie de l'Image*, p. 227-230.

COMMENTAIRE SUR L'ÉVANGILE SELON JEAN

LIVRE II

Et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu[a]

1. Présence du Verbe auprès de Dieu et auprès des hommes

1. 1. Autant que nous en étions capables, saint frère Ambroise, formé selon l'Évangile[1], nous avons expliqué dans ce qui précède ce qu'est un évangile, quel est le principe dans lequel était le Verbe et quel est le Verbe qui était dans le principe ; à la suite de cela, nous allons examiner maintenant comment « le Verbe était auprès de Dieu ».

a) Il va chez les hommes[2]

2. Mais, pour cela, il sera utile d'établir un rapprochement avec un Verbe qui, selon les Écritures, est venu à certains hommes, par exemple : « un Verbe du Seigneur qui vint à Osée, fils de Béeri[b] », « le Verbe venu

2. Ἐγένετο indique une présence qui a lieu à un moment donné, sans avoir été auparavant et sans avoir persisté. On remarquera qu'au § 7 Origène emploie ἔρχεται comme synonyme. Le livre XX dira (§ 398) : « Le Verbe envoyé aux prophètes, c'est celui qui était au commencement auprès de Dieu. »

πρὸς Ἡσαΐαν, υἱὸν Ἀμώς, περὶ τῆς Ἰουδαίας καὶ περὶ
Ἱερουσαλήμ[a] » καὶ « ὁ λόγος ὁ γενόμενος πρὸς Ἱερεμίαν
105 A περὶ τῆς ἀβροχίας[b] ». **3.** Πῶς οὖν λόγος κυρίου ἐγενήθη
πρὸς Ὠσηέ, καὶ ὁ λόγος ἐστὶν ὁ γενόμενος πρὸς Ἡσαΐαν,
υἱὸν Ἀμώς, καὶ πάλιν « ὁ λόγος πρὸς Ἱερεμίαν περὶ τῆς
ἀβροχίας », ἐπισκοπητέον, ἵν' ὡς παρακείμενον εὑρεθῆναι
δυνηθῇ, πῶς « ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν ».

4. Ὁ μὲν οὖν πολὺς ἁπλούστερον ἐκλήψεται τὰ περὶ τῶν
προφητῶν εἰρημένα ὡς λόγου κυρίου ἢ τοῦ λόγου γενομένου
πρὸς αὐτούς. Μήποτε δέ, ὥς φαμεν τόνδε τινὰ πρὸς τόνδε
γίνεσθαι, οὕτως ὁ νῦν θεολογούμενος « υἱὸς λόγος » ἐγενήθη
πρὸς Ὠσηέ, ἀποσταλεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς πρὸς αὐτόν· κατὰ
μὲν τὴν ἱστορίαν πρὸς τὸν υἱὸν τοῦ Βεηρεί, προφήτην Ὠσηέ,
κατὰ δὲ μυστικὸν λόγον πρὸς τὸν σῳζόμενον — Ὠσηὲ γὰρ
ἑρμηνεύεται « σῳζόμενος » — υἱὸν Βεηρεί, ὃς ἑρμηνεύεται
53 Pr. « φρέατα »· πηγῆς γὰρ ἐκ βάθους | ἀναβλυστανούσης,
105 B σοφίας θεοῦ, ἕκαστος τῶν σῳζομένων υἱὸς γίνεται. **5.** Καὶ
οὐδὲν θαυμαστὸν οὕτως υἱὸν φρεάτων εἶναι τὸν ἅγιον, ἀπὸ
τῶν ἀνδραγαθημάτων πολλαχοῦ υἱὸν ὀνομαζόμενον, παρὰ
μὲν τὸ λάμπειν αὐτοῦ « τὰ ἔργα ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων »
φωτός[c], παρὰ δὲ τὸ ἔχειν τὴν « εἰρήνην τοῦ θεοῦ τὴν ὑπερέχουσαν πάντα νοῦν[d] » εἰρήνης· ἔτι δὲ διὰ τὴν ἀπὸ τῆς σοφίας
ὠφέλειαν, « τέκνον σοφίας »· « ἐδικαιώθη, γάρ φησιν,
ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς[e] ». **6.** Οὕτως οὖν ὁ πάντα

a. Is. 2, 1
b. Jér. 14, 1
c. Cf. Jn 12, 36. I Thess. 5, 5. Matth. 5, 16
d. Cf. Lc 10, 6. Phil. 4, 7
e. Lc 7, 35. Matth. 11, 19

1. Il n'y a qu'un Verbe de Dieu, le Fils (II, 37-40). Nous avons vu plus haut que Moïse et les prophètes ont connu le Verbe de Dieu (I, 37 et la note) et que, d'après certains passages des Écritures, il est apparu avec la puissance des anges (I, 218 et la note).

2. Θεολογεῖν est d'un emploi fréquent pour désigner la divinité du Christ. On trouvera de nombreuses références chez LAMPE, t. III, p. 627.

3. Origène est ici d'accord avec les modernes : D. DEDEN, art. *Osée*,

à Isaïe, fils d'Amos, au sujet de la Judée et de Jérusalem[a] » et encore « le Verbe venu à Jérémie au sujet de la sécheresse[b] ». **3.** Comment un Verbe du Seigneur est venu à Osée, comment il y eut aussi le Verbe qui vint à Isaïe, fils d'Amos, et encore le Verbe qui vint à Jérémie au sujet de la sécheresse, il faut le rechercher, afin que, en les comparant, on puisse trouver comment le Verbe était auprès de Dieu[1].

4. La plupart des gens prendront superficiellement les paroles relatives aux prophètes, concernant un Verbe du Seigneur ou le Verbe venant jusqu'à eux. Mais est-ce que, de même que nous disons qu'un tel va trouver un tel, le Fils (et le) Verbe, dont on parle maintenant comme d'un Dieu[2], s'est rendu chez Osée, envoyé par son Père auprès de lui ? (c'est-à-dire), d'après l'histoire, auprès du prophète Osée, fils de Béeri, et, au sens mystique, auprès du sauvé — car Osée signifie « sauvé »[3] —, fils de Béeri, qui veut dire « puits[4] » ; car chacun des sauvés devient le fils d'une source jaillissant des profondeurs, la Sagesse de Dieu[5]. **5.** Il n'y a rien d'étonnant à ce que le saint soit ainsi le fils des puits, car, en bien des passages (de l'Écriture), il est appelé fils à cause de ses bonnes actions : (fils) de la lumière, parce que « ses œuvres brillent devant les hommes[c] », (fils) de la paix, parce qu'il possède la « paix de Dieu qui surpasse toute intelligence[d] », enfant de la sagesse, à cause du profit qu'il retire de la Sagesse : « car, est-il dit, la Sagesse a été justifiée par ses enfants[e] ». **6.** Ainsi donc celui qui, par

dans *DEB* : « Yahwé sauve » et M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen*, p. 175-176. JÉRÔME donne (*PL* 23, 829-830) : « *saluans uel saluatus* ».

4. M. NOTH, *op. cit.*, p. 224, « puits ». JÉRÔME (*PL* 23, 829-830) : « *puteus meus in lumine* ».

5. Ouvrir des puits, c'est donner aux hommes la possibilité de connaître Dieu. Notre âme est un puits d'eau vive, où Dieu a placé son image comme une source jaillissante. Les Philistins cherchent à l'obstruer et c'est le Verbe de Dieu qui dégage les puits de l'âme comme ceux de l'Écriture (*In Gen. hom.* XIII, *SC* 7, voir particulièrement p. 222-234, mais il faudrait la lire en entier).

ἐρευνῶν θείῳ πνεύματι καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ[a], ὥστε ἀποφθέγξασθαι αὐτόν· « Ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ[b] », δύναται εἶναι « φρεάτων υἱός », πρὸς ὃν ὁ λόγος τοῦ κυρίου γίνεται. **7.** Ὁμοίως λόγος καὶ πρὸς Ἠσαΐαν ἔρχεται, διδάσκων τὰ ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἀπαντησόμενα τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Ἱερουσαλήμ· ὡσαύτως δὲ καὶ πρὸς
105 C Ἱερεμίαν θείῳ μετεωρισμῷ ἐπαρθέντα· ἑρμηνεύεται γὰρ « μετεωρισμὸς Ἰαώ ».

8. Ἀλλὰ πρὸς μὲν τοὺς ἀνθρώπους πρότερον οὐ χωροῦντας τὴν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, λόγου τυγχάνοντος, ἐπιδημίαν ὁ λόγος γίνεται· « πρὸς δὲ τὸν θεὸν » οὐ γίνεται, ὡς πρότερον οὐκ ὢν πρὸς αὐτόν, παρὰ δὲ τὸ ἀεὶ συνεῖναι τῷ πατρὶ λέγεται· « Καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν »· οὐ γὰρ « Ἐγένετο πρὸς τὸν θεόν ». **9.** Καὶ ταὐτὸν ῥῆμα τὸ « ἦν » τοῦ λόγου κατηγορεῖται, ὅτε « ἐν ἀρχῇ ἦν » καὶ ὅτε « πρὸς τὸν θεὸν ἦν », οὔτε τῆς ἀρχῆς χωριζόμενος οὔτε τοῦ πατρὸς ἀπολειπόμενος, καὶ πάλιν οὔτε ἀπὸ τοῦ μὴ εἶναι « ἐν ἀρχῇ » γινόμενος « ἐν ἀρχῇ » οὔτε ἀπὸ τοῦ μὴ τυγχάνειν « πρὸς τὸν θεὸν » ἐπὶ τὸ « πρὸς τὸν θεὸν » εἶναι γινόμενος· πρὸ γὰρ παντὸς χρόνου καὶ αἰῶνος « ἐν
105 D ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος », καὶ « ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν ».

10. Ἐπεὶ τοίνυν εἰς εὕρεσιν τοῦ « Καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς ‹τὸν› θεὸν » παρεθέμεθα λέξεις προφητικάς, πῶς ἐγένετο πρὸς Ὠσηὲ καὶ Ἠσαΐαν καὶ Ἱερεμίαν, παρετηρήσαμέν τε οὐ

a. Cf. 1 Cor. 2, 10
b. Rom. 11, 33

1. Origène est ici assez proche de l'exégèse moderne : M. Noth voit dans ce nom (*op. cit.*, p. 201) une prière pour « être relevé » du malheur et de la détresse. Parmi les interprétations antiques, S. Wutz cite — à côté de celle que nous avons ici — ὕψηλος κύριος ou ὑψούμενος κυρίου (le *excelsus Domini* de Jérôme, *PL* 23, 853-854), qui est très proche de celle d'Origène, et παροχὴ ὕδατος, fourniture d'eau (*op. cit. passim*).

2. Il est de l'essence du Verbe de demeurer auprès de Dieu, non de séjourner parmi les hommes. La différence entre l'être et le devenir a été soulignée par Platon d'une manière apparemment définitive (*Rép.* VI, 508 d e ; *Soph.* 248 a ; voir *supra*, p. 143, n. 3). — On aura remarqué que c'est ce même verbe γίγνομαι qui est utilisé pour les

l'Esprit divin, sonde tout jusqu'aux profondeurs de Dieu[a], au point de pouvoir s'écrier : « O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu[b] », celui-là peut être le fils des puits et le Verbe du Seigneur vient à lui. **7.** De même, le Verbe va chez Isaïe pour l'instruire de ce qui arrivera aux derniers jours à la Judée et à Jérusalem ; de même aussi chez Jérémie, qui est exalté d'une exaltation divine : son nom signifie en effet « exaltation de Yahwé »[1].

b) Il demeure auprès de Dieu[2]

8. Mais, si le Verbe vient chez les hommes qui auparavant n'avaient pas de place pour supporter la présence du Fils de Dieu, qui est le Verbe, il ne va pas auprès de Dieu, comme s'il n'était pas auparavant auprès de lui : parce qu'il demeure toujours avec le Père, il est dit : « Le Verbe était auprès de Dieu » et non : « Le Verbe vint auprès de Dieu. » **9.** Et le même terme « il était » est employé pour le Verbe lorsqu'il « était dans le principe » et lorsqu'il « était auprès de Dieu », parce qu'il ne fut (jamais) ni séparé du principe, ni éloigné du Père ; en outre, il n'est pas venu dans le principe alors qu'il n'était pas auparavant dans le principe, et il n'est pas venu auprès du Père, alors qu'il n'était pas auparavant auprès du Père, car, avant tout temps et avant l'éternité, le Verbe était dans le principe et le Verbe était auprès de Dieu.

c) Son rôle près des hommes et près de Dieu

10. Maintenant donc que, pour trouver (le sens de) « Et le Verbe était auprès de Dieu », nous avons mis en parallèle les textes des prophètes concernant la manière dont il vint à Osée, à Isaïe et à Jérémie, et que nous avons relevé une différence

attributs que le Fils de Dieu a assumés pour la rédemption du monde (I, 112. 117 ; I, 119 ; I, 217 ; I, 230).

τὴν τυχοῦσαν διαφορὰν τοῦ « ἐγενήθη » καὶ « ἐγένετο »
108 A πρὸς τὸ « ἦν », προσθήσομεν, ὅτι ἐν μὲν τῷ πρὸς τοὺς
προφήτας γίνεσθαι φωτίζει τοὺς προφήτας τῷ φωτὶ τῆς
γνώσεως, ποιῶν αὐτοὺς ἅτε ἔμπροσθεν βλέποντας ὁρᾶν, ἃ πρὸ
αὐτοῦ οὐ κατενόουν· πρὸς δὲ τὸν θεὸν † τὸ « θεός » ἐστι
64 Pr. τυγχάνων | ἀπὸ τοῦ εἶναι πρὸς αὐτόν.

11. Καὶ τάχα τοιαύτην τινὰ τάξιν ὁ Ἰωάννης ἐν τῷ λόγῳ ἰδὼν οὐ προέταξε τὸ « Θεὸς ἦν ὁ λόγος » τοῦ « Ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν », ὅσον ἐπὶ ταῖς ἀποφάσεσιν οὐδὲν ἂν κωλυθέντος τοῦ εἱρμοῦ πρὸς τὸ καθ' αὐτὸ ἰδεῖν ἑκάστου τῶν ἀξιωμάτων τὴν δύναμιν· ἓν γὰρ ἀξίωμα τὸ « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος » καὶ δεύτερον τὸ « Ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν » καὶ ἑξῆς « καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος ». **12.** Ἀλλ' ἐπεὶ τάχα τάξιν τινὰ δηλοῖ τὸ πρῶτον τετάχθαι τὸ « ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος » κατὰ τὸ οὕτως ἑξῆς τὸ « καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν » καὶ τρίτον
108 B τὸ « καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος », διὰ τοῦτο, ἵνα δυνηθῇ ἀπὸ τοῦ « πρὸς τὸν θεὸν » εἶναι ὁ λόγος νοηθῆναι γινόμενος θεός, λέγεται· « Καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν », ἔπειτα· « Καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. »

II. **13.** (2) Πάνυ δὲ παρατετηρημένως καὶ οὐχ ὡς ἑλληνικὴν ἀκριβολογίαν οὐκ ἐπιστάμενος ὁ Ἰωάννης ὅπου μὲν τοῖς ἄρθροις ἐχρήσατο ὅπου δὲ ταῦτα ἀπεσιώπησεν, ἐπὶ μὲν τοῦ λόγου προστιθεὶς τὸ « ὁ », ἐπὶ δὲ τῆς θεὸς προσηγορίας ὅπου μὲν τιθεὶς ὅπου δὲ αἴρων. **14.** Τίθησιν μὲν γὰρ τὸ ἄρθρον, ὅτε ἡ « θεὸς » ὀνομασία ἐπὶ τοῦ ἀγενήτου τάσσεται τῶν ὅλων αἰτίου, σιωπᾷ δὲ αὐτό, ὅτε ὁ λόγος « θεὸς » ὀνομάζεται.

1. Lacune : nous nous sommes servi pour traduire du texte complété en note par Preuschen et corrigé par lui : πρὸς δὲ τὸν θεὸν τυγχάνων ‹ὁ λό›γος θεός ἐστιν ἀπὸ τοῦ εἶναι πρὸς αὐτόν.

2. Αἴρων Preuschen : διαίρων M.

3. On peut évoquer le texte de PHILON : « La parole divine désigne le vrai Dieu par l'article... et le dieu improprement (ἐν καταχρήσει) appelé ainsi sans l'article » (*De somniis* I, 229 trad. Savinel). Mais ne convient-il pas de rappeler plutôt l'usage du Nouveau Testament : « Dans la langue du Nouveau Testament, le mot Dieu employé avec l'article désigne d'ordinaire la personne du Père au sein de la Trinité ; l'exemple le plus caractéristique entre beaucoup d'autres est donné

qui n'est pas sans importance entre « il est venu » ou « il vint » et « il était », nous ajouterons que, lorsqu'il vient vers les prophètes, il illumine les prophètes de la lumière de la connaissance en leur faisant apercevoir, comme de leurs yeux, ce qu'auparavant ils ne saisissaient pas ; par contre, étant auprès de Dieu, il est Dieu par le fait (même) qu'il est auprès de lui[1].

11. C'est peut-être parce que Jean a vu un tel ordre dans le Verbe qu'il n'a pas placé « Le Verbe était Dieu » avant « Le Verbe était auprès de Dieu » ; car, en ce qui concerne les (différentes) affirmations, cet enchaînement ne serait nullement impossible pour considérer la valeur de chaque proposition en elle-même : en effet, la première proposition c'est « Dans le principe était le Verbe », la seconde « Le Verbe était auprès de Dieu », puis, « et le Verbe était Dieu ».

2. Différence entre « le Dieu » et « un Dieu »

12. Mais, parce qu'un certain ordre est peut-être révélé par cette disposition : d'abord « dans le principe était le Verbe », puis, à la suite de cela, « le Verbe était auprès de Dieu » (littéralement : auprès du Dieu) et, en troisième lieu, « le Verbe était Dieu », pour ce motif et pour que l'on puisse comprendre que c'est parce qu'il est auprès de Dieu (du Dieu) que le Verbe est Dieu, il est dit : « Le Verbe était auprès de Dieu » (du Dieu) et, ensuite, « Le Verbe était Dieu ».

II. **13.** C'est avec une grande attention et non comme un homme ignorant la précision rigoureuse de la langue grecque que Jean utilise l'article dans certains cas et le passe sous silence dans d'autres : devant le Verbe, il place « le » et, devant le mot Dieu, tantôt il le met et tantôt il le supprime[2]. **14.** Il met l'article lorsque le nom de Dieu désigne l'Inengendré, cause de l'univers, il le laisse de côté lorsque le Verbe est appelé Dieu[3] : est-ce que la différence

108 C Ὡς δὲ διαφέρει κατὰ τούτους τοὺς τόπους « ὁ θεὸς » καὶ « θεός », οὕτως μήποτε διαφέρῃ « ὁ λόγος » καὶ « λόγος ». **15.** Ὃν τρόπον γὰρ ὁ ἐπὶ πᾶσι θεὸς « ὁ θεὸς » καὶ οὐχ ἁπλῶς « θεός », οὕτως ἡ πηγὴ τοῦ ἐν ἑκάστῳ τῶν λογικῶν λόγου « ὁ λόγος », τοῦ ἐν ἑκάστῳ λόγου οὐκ ἂν κυρίως ὁμοίως τῷ πρώτῳ ὀνομασθέντος καὶ λεχθέντος « ὁ λόγος ».

16. Καὶ τὸ πολλοὺς φιλοθέους εἶναι εὐχομένους ταράσσον, εὐλαβουμένους δύο ἀναγορεῦσαι θεοὺς καὶ παρὰ τοῦτο περιπίπτοντας ψευδέσι καὶ ἀσεβέσι δόγμασιν, ἤτοι ἀρνουμένους ἰδιότητα υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρὸς ὁμολογοῦντας θεὸν
109 A εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος παρ' αὐτοῖς « υἱὸν » προσαγορευόμενον, ἢ ἀρνουμένους τὴν θεότητα τοῦ υἱοῦ τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ἰδιότητα καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρός, ἐντεῦθεν λύεσθαι δύναται· **17.** Λεκτέον γὰρ αὐτοῖς, ὅτι τότε μὲν αὐτόθεος ὁ θεός ἐστι, διόπερ καὶ ὁ σωτὴρ φησιν ἐν τῇ πρὸς τὸν πατέρα εὐχῇ· « Ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν[a] »· πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον οὐχ

a. Jn 17, 3

---

par la formule trinitaire qui clôt *II Cor.* : « Que la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ et l'amour de Dieu (τοῦ θεοῦ) et la communion de l'Esprit-Saint soit avec vous tous » (M. E. Boismard, *Le Prologue de saint Jean*, p. 19 ; à la page suivante, il invite encore à comparer *Jn* 8, 42 : « Je suis sorti de Dieu — τοῦ θεοῦ — et je suis venu dans le monde » et *Jn* 16, 28 : « Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde »). — Au livre VI (45-46. 92), Origène fera une distinction semblable entre « le prophète », qui n'est autre que le Messie, et « un prophète » et, dans son *Commentaire sur Luc* (frg. 36) entre « le Fils » enfanté par Marie et « un fils » mis au monde par Élisabeth.

1. *Logikos* : à la fois raisonnable et spirituel. Voir *supra*, p. 194, n. 1.

2. Voir notre *Avant-Propos*, p. 13-14. Les mêmes erreurs sont dénoncées dans l'*Entretien avec Héraclide* (4) : « D'une part 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, d'autre part, nous ne tombons pas dans une autre doctrine impie, celle qui nie la divinité du Christ. » — En traduisant οὐσία par

qui se trouve en ces passages entre le Dieu et un Dieu ne se retrouve pas également entre le Verbe et un Verbe ? **15.** Car, de même que le Dieu souverain est « le Dieu » et non simplement un dieu, de même, la source du verbe qui se trouve en chacun des êtres raisonnables[1] est « le Verbe », tandis que le verbe qui est en chacun ne saurait, comme le premier Verbe, être nommé et appelé au sens propre « le Verbe ».

16. Ce qui trouble beaucoup de personnes qui veulent être pieuses et qui, par crainte de reconnaître deux dieux, tombent dans des opinions erronées et impies, soit que, tout en confessant comme Dieu celui qu'elles appellent Fils au moins de nom, elles affirment que l'individualité du Fils n'est pas différente de celle du Père, soit que, tout en niant la divinité du Fils, elles admettent que son individualité et sa substance personnelle sont, dans leurs caractéristiques propres, différentes de celles du Père, voici comment on peut le résoudre[2] : **17.** Il faut leur dire d'une part que le Dieu (avec article), c'est Dieu en soi et c'est pourquoi le Sauveur dit dans sa prière à son Père : « Qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu[a] », et que, d'autre part, tout ce qui, en dehors du Dieu en soi, est déifié par participation[3] à sa divinité, il serait plus juste de ne pas l'appeler

« substance », A. Orbe rend ce texte plus difficile (*Hacia la primera teologia del Verbo incarnato*, p. 433-435). Comme nous le montrerons plus loin (p. 254, n. 1), ce mot désigne souvent *un* être réel, l'existence qui lui est propre.

3. C'est donc la participation qui traduit la relation existentielle entre deux vivants, dont l'un est à l'origine (πηγή = source) de l'autre. La même notion s'appliquera aux rapports de l'Esprit avec le Fils (II, 76) comme à ceux des hommes et de tous les êtres spirituels, les *logikoi*, avec le divin *Logos* (I, 269.273 ; II, 156). Et c'est par participation au Fils de Dieu, en tant qu'il est Vérité (XX, 246), vie (II, 53 ; II, 156), puissance (I, 242 ; I, 246), Sagesse (I, 246), sainteté (frg. 10), lumière (II, 158), Dieu (XIX, 25) et toutes autres choses (II, 227), que nous deviendrons, à notre rang, vrais, vivants, puissants, sages, saints, lumière, « dieux », etc.

« ὁ θεὸς » ἀλλὰ « θεὸς » κυριώτερον ἂν λέγοιτο, οὗ πάντως « ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως[a] », ἅτε πρῶτος τῷ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν, ἐστὶ τιμιώτερος, τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτὸν θεοῖς — ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστι κατὰ τὸ λεγόμενον· « Θεὸς θεῶν κύριος ἐλάλησε, καὶ ἐκάλεσε τὴν
55 Pr. γῆν[b] » — διακονήσας | τὸ γενέσθαι θεοῖς, ἀπὸ τοῦ θεοῦ
109 B ἀρυσά<μενος> εἰς τὸ θεοποιηθῆναι αὐτούς, ἀφθόνως κἀκείνοις κατὰ τὴν αὐτοῦ χρηστότητα μεταδιδούς.

18. Ἀληθινὸς οὖν θεὸς ὁ θεός[c], οἱ δὲ κατ' ἐκεῖνον μορφούμενοι θεοὶ ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου· ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεόν ἐστι λόγος, ὃς « ἐν ἀρχῇ » ἦν, τῷ εἶναι « πρὸς τὸν θεὸν » ἀεὶ μένων « θεός », οὐκ ἂν δ' αὐτὸ ἐσχηκὼς εἰ μὴ πρὸς θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας θεός, εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους.

109 C III. **19.** (3) Ἀλλ' ἐπεὶ εἰκὸς προσκόψειν τινὰς τοῖς εἰρημένοις, ἑνὸς μὲν ἀληθινοῦ θεοῦ τοῦ πατρὸς ἀπαγγελλομένου παρὰ δὲ τὸν ἀληθινὸν θεὸν θεῶν πλειόνων τῇ μετοχῇ τοῦ θεοῦ γινομένων, εὐλαβουμένους τὴν τοῦ πᾶσαν κτίσιν ὑπερέχοντος δόξαν ἐξισῶσαι τοῖς λοιποῖς τῆς « θεὸς » προσηγορίας τυγχάνουσι, πρὸς τῇ ἀποδεδομένῃ διαφορᾷ, καθ'

a. Cf. Col. 1, 15
b. Ps. 49 (50), 1
c. Cf. Jn 17, 3

1. Nous avons rencontré la même idée ci-dessus, I, 104-105. Origène dira plus loin (XXXII, 359) : le Père est vu dans le Verbe qui est Dieu et image de Dieu. Celui qui voit l'image, voit le prototype de l'image (d'après *Jn* 14, 9). Voir H. Crouzel : *Théologie de l'Image*.

2. Littéralement : « il ne serait (ou n'aurait) pas cela ». C'est évidemment pour Origène une supposition impossible. Il est de l'essence du Fils de demeurer dans le sein du Père et d'être incessamment engendré par lui. — Dans le dernier extrait conservé par l'*Apologie* de Pamphile (ci-dessous p. 394) Origène dira : *Unigenitus enim natura filius et semper et inseparabiliter filius est*. Au livre XX (152-159), il concilera d'une manière un peu maladroite les paroles du Seigneur : « Je suis sorti de Dieu » (*Jn* 8, 42), « il (le Père) ne m'a pas laissé seul »

« le dieu » mais « un dieu » : c'est d'une façon absolue que le premier-né de toute créature[a], parce qu'il demeure auprès de Dieu et qu'il est pour ce motif le premier à s'imprégner de sa divinité, est plus digne d'honneur qu'eux, donnant à ceux qui, en dehors de lui, sont dieux — et dont Dieu est le Dieu selon la parole : « le Dieu des dieux, le Seigneur a parlé et il a convoqué la terre[b] » — de devenir des dieux, en puisant auprès de Dieu de quoi les déifier et, dans sa bonté, leur en faisant part avec libéralité.

18. Dieu est donc le vrai Dieu[c]. Les dieux qui sont formés d'après lui sont comme les reproductions d'un prototype ; mais, d'autre part, l'image archétype de ces multiples images, c'est le Verbe[1] qui est auprès de Dieu, qui était dans le principe, qui, parce qu'il est auprès de Dieu, demeure toujours Dieu, car il ne serait pas Dieu[2] s'il n'était auprès de Dieu et il ne demeurerait pas Dieu s'il ne persévérait dans la contemplation ininterrompue des profondeurs du Père.

3. Emploi des mots « dieu » et « verbe »[3]

III. **19.** Mais il est vraisemblable que certains seront choqués de ce que nous avons dit, à savoir que seul le Père est proclamé vrai Dieu et que, cependant, à côté du vrai Dieu, plusieurs deviennent dieux par participation à Dieu ; ils craindront de ravaler la gloire de celui qui dépasse toute créature au niveau des autres êtres qui reçoivent le titre de dieux : c'est pourquoi, en plus de la différence que nous avons déjà signalée, en disant que le

(*Jn* 8, 29) et « tu es en moi et moi en toi » (*Jn* 17, 21), en disant que le Fils n'a pas changé de lieu matériel mais d'état (κατάστασις).

3. On gardera présente à l'esprit, au cours de tout ce développement, l'identification du verbe et de la raison. — Pour « les dieux », voir ci-dessus I, 212-214 et la note.

ἣν ἐφάσκομεν πᾶσι τοῖς λοιποῖς θεοῖς διάκονον εἶναι τῆς θεότητος τὸν θεὸν λόγον, καὶ ταύτην παραστατέον. **20.** Ὁ γὰρ ἐν ἑκάστῳ λόγος τῶν λογικῶν τοῦτον τὸν λόγον ἔχει πρὸς τὸν ἐν ἀρχῇ λόγον πρὸς τὸν θεὸν ὄντα λόγον θεόν, ὃν ὁ θεὸς λόγος πρὸς τὸν θεόν· ὡς γὰρ αὐτόθεος καὶ ἀληθινὸς θεὸς ὁ πατὴρ πρὸς εἰκόνα καὶ εἰκόνας τῆς εἰκόνος, — διὸ καὶ « κατ' εἰκόνα » λέγονται εἶναι οἱ ἄνθρωποι, οὐκ « εἰκόνες[a] » —
109 D οὕτως ὁ αὐτόλογος πρὸς τὸν ἐν ἑκάστῳ λόγον.

Ἀμφότερα γὰρ πηγῆς ἔχει χώραν, ὁ μὲν πατὴρ θεότητος, ὁ δὲ υἱὸς λόγου. **21.** Ὥσπερ οὖν θεοὶ πολλοὶ ἀλλ' ἡμῖν « εἷς θεός, ὁ πατήρ », καὶ πολλοὶ κύριοι ἀλλ' ἡμῖν « εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστός[b] », οὕτως πολλοὶ λόγοι ἀλλ' ἡμῖν εὐχόμεθα
112 A ὅπως ὑπάρξῃ ὁ ἐν ἀρχῇ λόγος ὁ πρὸς τὸν θεὸν ὤν, ὁ θεὸς λόγος.

22. Ὃς γὰρ οὐ χωρεῖ τοῦτον τὸν λόγον, τὸν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν, ἤτοι αὐτῷ γενομένῳ σαρκὶ προσέξει, ἢ μεθέξει τῶν μετεσχηκότων τινὸς τούτου τοῦ λόγου, ἢ ἀποπεσὼν τοῦ μετέχειν τοῦ μετεσχηκότος ἐν πάντῃ ἀλλοτρίῳ τοῦ λόγου ‹λόγῳ› ἔσται καλουμένῳ.

a. Cf. Gen. 1, 26
b. Cf. I Cor. 8, 5-6

1. Sur ce point, Origène restera nettement subordinatianiste, soit que, au livre XIII (151), le Père paraisse élevé au-dessus du Fils et de l'Esprit autant ou plus encore que ceux-ci le sont au-dessus des créatures, ou que, dans l'*In Matthaeum* (XV, 10, *GCS* X, p. 375-376), la distance entre les créatures et le Fils soit considérée comme plus grande qu'entre celui-ci et son Père. Voir ci-dessus I, 255 et la note. — Ce sens de *logos*, « proportion » (qui a donné notre mot « analogie »), reviendra plus loin : II, 151 ; II, 166.

2. F. Nemeshegyi fait remarquer (*La paternité de Dieu*, p. 76) qu'il serait inexact de traduire de semblables expressions par « Verbe par soi », « Vérité par soi », car le Verbe « ne tire pas ses perfections de son propre fonds, mais Il les reçoit communiquées par son Père ». Il y voit, avec raison nous semble-t-il, une réminiscence des idées platoniciennes et les rend, comme nous, par « vérité en soi », etc.

Verbe Dieu est, pour tous les autres dieux, le ministre de leur divinité, remarquons encore celle-ci : **20.** le verbe qui est en chacun des êtres raisonnables a avec le Verbe demeurant dans le principe auprès de Dieu, qui est le Verbe Dieu, les mêmes rapports que le Verbe Dieu a avec Dieu[1]. Car celui qui est Dieu en soi et vrai Dieu, le Père, est à l'égard de son image et des images de son image — on dit en effet que les hommes sont selon l'image[a] et non images —, le Verbe en soi[2] l'est à l'égard du verbe qui est en chaque (créature).

4. Classement des hommes d'après le Dieu ou le verbe auquel ils adhèrent[3]

Car l'un et l'autre a le rôle de source, le Père, de la divinité, le Fils, du verbe. **21.** De même donc qu'il y a beaucoup de dieux, mais nous n'avons qu'un seul Dieu, le Père, et qu'il y a beaucoup de seigneurs, mais nous n'avons qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ[b], de même il y a beaucoup de verbes, mais nous prions pour posséder le Verbe qui était dans le principe auprès du Père, le Verbe Dieu.

22. Celui qui n'est pas capable d'avoir en lui ce Verbe qui était dans le principe auprès de Dieu, ou bien s'attachera à lui devenu chair, ou bien participera à ceux qui ont quelque participation à ce Verbe[4], ou encore, déchu d'une participation à celui qui participe, il demeurera dans un soi-disant (verbe), totalement étranger au Verbe.

3. Il ne s'agit pas de natures immuables, comme les imaginaient les gnostiques (voir notre *Avant-Propos*, p. 16 et 18), mais de choix libres et d'étapes qui peuvent se succéder au cours d'une même existence (*Ibid.*, p. 11-12).

4. Les chrétiens ou les bons philosophes (voir II, 30).

23. Σαφὲς δὲ ἔσται τὸ εἰρημένον ἐκ παραδειγμάτων τῶν περὶ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ θεοῦ λόγου καὶ θεῶν ἤτοι μετεχόντων θεοῦ ἢ λεγομένων μὲν οὐδαμῶς δὲ ὄντων θεῶν, καὶ πάλιν λόγου θεοῦ καὶ λόγου γενομένου σαρκὸς καὶ λόγων ἤτοι
56 Pr. μετεχόντων πως τοῦ | λόγου, λόγων δευτέρων ἢ τρίτων παρὰ τὸν πρὸ πάντων, νομιζομένων μὲν λόγων οὐκ ὄντων δὲ ἀληθῶς λόγων ἀλλ', ἵν' οὕτως εἴπω, ὅλον τοῦτο ἀλόγων λόγων, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν λεγομένων μέν, οὐκ ὄντων
112 B δὲ θεῶν τάξαι τις ἂν ἀντὶ τοῦ ἀλόγων λόγων τὸ οὐ θεῶν θεῶν.

24. Ὁ μὲν οὖν θεὸς τῶν ὅλων τῆς ἐκλογῆς ἐστι θεός, καὶ πολὺ μᾶλλον τοῦ τῆς ἐκλογῆς σωτῆρος· ἔπειτα τῶν ἀληθῶς θεῶν ἐστι θεός[a], καὶ ἁπαξαπλῶς ζώντων καὶ οὐ νεκρῶν ἐστι θεός[b].

Ὁ δὲ θεὸς λόγος τάχα τῶν ἐν αὐτῷ ἱστάντων τὸ πᾶν καὶ τῶν πατέρα αὐτὸν νομιζόντων ἐστὶν θεός.

25. Ἥλιος δὲ καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες, ὥς τινες τῶν πρὸ ἡμῶν διηγήσαντο, ἀπενεμήθησαν τοῖς μὴ ἀξίοις ἐπιγράφεσθαι τὸν θεὸν τῶν θεῶν θεὸν αὐτῶν εἶναι. Οὕτω δὲ ἐξεδέξαντο κινηθέντες ἐκ τῶν ἐν τῷ Δευτερονομίῳ τὸν τρόπον τοῦτον ἐχόντων· « Μὴ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἰδὼν τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ πάντα τὸν κόσμον τοῦ οὐρανοῦ, πλανηθεὶς προσκυνήσῃς αὐτοῖς καὶ λατρεύσῃς αὐτοῖς,
112 C ἃ ἀπένειμεν αὐτὰ κύριος ὁ θεός σου πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν[c].

a. Cf. Ps. 49 (50), 1
b. Cf. Matth. 22, 32
c. Deut. 4, 19

1. La difficulté de ce passage provient de la multitude de sens du mot *logos*, qui signifie *à la fois* Verbe (*supra*, p. 157, n. 3), principe (*supra*, p. 180, n. 1), raison (*supra*, p. 194, n. 1), doctrine, explication.

2. Pour « les dieux », voir ci-dessus I, 212-214 et la note.

3. Après λόγου γενομένου, les manuscrits ajoutent θεοῦ supprimé par Preuschen.

4. C'est le sens de ἐκλογή dans *Rom.* 11, 7.

5. Littéralement : qui mettent tout en lui.

a) **Les dieux et les verbes**[1]

23. Notre interprétation deviendra claire en prenant exemple sur ce que nous venons de dire, d'une part, de Dieu, du Verbe Dieu et des dieux[2], qu'ils participent de Dieu ou qu'ils soient appelés dieux sans l'être le moins du monde et, d'autre part, du Verbe Dieu, du Verbe fait chair[3], des verbes, qu'ils aient de quelque manière part au Verbe (et soient) des verbes du second degré, ou qu'ils viennent au troisième rang après le Verbe qui est avant toutes choses et qu'ils soient considérés comme verbes sans être de véritables verbes, mais — si l'on peut dire — en étant absolument des verbes sans Verbe (= des raisons déraisonnables) ; ainsi, pour les soi-disant dieux qui n'en sont pas, on pourrait utiliser l'expression de dieux non dieux, à l'égal des verbes sans Verbe.

b) **Les dieux des hommes**

24. Le Dieu de l'univers est le Dieu des élus[4] et, bien plus encore, le Dieu du Sauveur des élus; il est aussi le Dieu de ceux qui sont véritablement des dieux[a], et, d'une manière générale, le Dieu des vivants et non des morts[b].

Le Verbe Dieu est peut-être le Dieu de ceux qui font de lui le fondement du tout[5] et qui le considèrent comme père.

25. Selon l'exégèse de certains de nos prédécesseurs[6], le soleil, la lune et les étoiles ont été donnés aux (hommes qui n'étaient) pas dignes que le Dieu des dieux fût appelé leur Dieu. S'ils l'ont compris ainsi, c'est poussés par un passage du Deutéronome, qui se présente ainsi : « Quand tu lèveras les yeux vers le ciel et quand tu verras le soleil, la lune et tout l'ordre du ciel, ne te laisse pas égarer au point d'adorer et de servir (les astres), que le Seigneur ton Dieu a donnés en partage à toutes les nations[c]. Mais à vous, le Seigneur ton Dieu ne vous les a pas donnés

6. Clément, *Strom.* VI, 14, 110, 3. Dans le *Contre Celse* (V, 10), Origène adoptera cette exégèse.

Ὑμῖν δὲ οὐχ οὕτως ἔδωκε κύριος ὁ θεός σου. » **26.** Πῶς γὰρ ἀπένειμε πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ἥλιον καὶ σελήνην καὶ πάντα τὸν κόσμον τοῦ οὐρανοῦ ὁ θεός, οὐχ οὕτως δεδωκὼς αὐτὰ τῷ Ἰσραήλ ; τῷ τοὺς μὴ δυναμένους ἐπὶ τὴν νοητὴν ἀναδραμεῖν φύσιν, δι' αἰσθητῶν θεῶν κινουμένους περὶ θεότητος, ἀγαπητῶς κἂν ἐν τούτοις ἵστασθαι καὶ μὴ πίπτειν ἐπὶ εἴδωλα καὶ δαιμόνια.

27. Οὐκοῦν οἱ μὲν θεὸν ἔχουσι τὸν τῶν ὅλων θεόν, οἱ δὲ παρὰ τούτους δεύτεροι ἱστάμενοι ἔτι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν αὐτοῦ· καὶ τρίτοι οἱ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ πάντα τὸν κόσμον τοῦ οὐρανοῦ, ἀπὸ θεοῦ μὲν πλανηθέντες, πλήν πλάνην πολλῷ διαφέρουσαν καὶ κρείττονα τῶν καλούντων θεοὺς ἔργα
113 A χειρῶν ἀνθρώπων, χρυσὸν καὶ ἄργυρον, τέχνης ἐμμελετήματα[a]. Τελευταῖοι δὲ εἰσιν οἱ λεγομένοις μὲν θεοῖς ἀνακείμενοι οὐδαμῶς δὲ οὖσιν θεοῖς.

28. Οὕτω τοίνυν οἱ μέν τινες μετέχουσιν αὐτοῦ τοῦ « ἐν ἀρχῇ » λόγου καὶ « πρὸς τὸν θεὸν » λόγου καὶ « θεοῦ » λόγου, ὥσπερ Ὠσηὲ καὶ Ἡσαΐας καὶ Ἱερεμίας καὶ εἴ τις ἕτερος τοιοῦτον ἑαυτὸν παρέστησεν, ὡς « τὸν λόγον κυρίου » ἢ « τὸν λόγον » γενέσθαι πρὸς αὐτόν.

29. Ἕτεροι δὲ οἱ μηδὲν εἰδότες « εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον[b] », τὸν γενόμενον σάρκα λόγον[c]
57 Pr. τὸ πᾶν νομίσαντες εἶναι τοῦ λόγου, | Χριστὸν κατὰ σάρκα[d] μόνον γινώσκουσι· τοιοῦτον δέ ἐστι τὸ πλῆθος τῶν πεπιστευκέναι νομιζομένων.

30. Καὶ τρίτοι λόγοις μετέχουσί τι τοῦ λόγου ὡς πάντα ὑπερέχουσι λόγον προσεσχήκασι, καὶ μήποτε οὗτοί εἰσιν οἱ

a. Sag. 13, 10
b. I Cor. 2, 2
c. Jn 1, 14
d. Cf. II Cor. 5, 16

1. En oubliant sa divinité.

2. Expression, doctrine, verbe : trois sens du mot *logos* : tout ce qu'il y a d'authentique dans une théorie ou dans une assertion quelle

de la même manière. » **26.** Comment donc Dieu a-t-il donné à toutes les nations le soleil, la lune et tout l'ordre du ciel, sans les donner de la même manière à Israël ? parce que ceux qui ne sont pas capables de s'élever jusqu'à la nature intelligible, s'ils ont l'esprit éveillé à la divinité par des dieux sensibles, s'en tiennent volontiers à eux et n'en viennent pas à des idoles et à des démons.

27. Ainsi donc les uns ont pour Dieu le Dieu de l'univers ; les seconds, venant juste après eux, le Fils de Dieu, son Christ ; les troisièmes, le soleil, la lune et tout l'ordre du ciel : s'ils s'égarent loin de Dieu, c'est d'un égarement bien préférable et supérieur à celui des gens qui appellent dieu l'ouvrage des mains des hommes, l'or, l'argent, produit de l'art[a]. Les derniers sont ceux qui s'attachent à de soi-disant dieux qui ne sont des dieux en aucune manière.

c) **Les verbes des hommes**

28. Ainsi, les uns participent au Verbe même qui était dans le principe, au Verbe auprès de Dieu, au Verbe Dieu : tels étaient Osée, Isaïe, Jérémie et tous ceux qui se sont montrés tels que « le Verbe du Seigneur » ou (simplement) « le Verbe » ait pu venir jusqu'à eux.

29. Les seconds sont ceux qui ne savent rien que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié[b] et qui, pensant que le Verbe fait chair[c] est le tout du Verbe, ne connaissent le Christ que selon la chair[d][1] : telle est la masse des hommes qui sont considérés comme croyants.

30. Les troisièmes se sont attachés, dans la pensée qu'elles surpassent toute expression, à des doctrines qui, d'une certaine manière, participent du Verbe[2] : ne seraient-

qu'elle soit provient de l'unique Verbe de Dieu : telle est déjà l'opinion de JUSTIN (II *Apol.* 10, 2-3) et de CLÉMENT (*Strom.* VII, 2, 11, 2 ; *Péd.* III, 12, 99, 1). Les *Homélies sur le Lévitique* (VII, 6) expliciteront la restriction que comporte le mot τι : il n'y a pas de sagesse païenne à laquelle ne soit mêlée quelque impureté.

113 B μετερχόμενοι τὰς εὐδοκιμούσας καὶ διαφερούσας ἐν φιλοσοφίᾳ παρ' Ἕλλησιν αἱρέσεις.

31. Τέταρτοι δὲ παρὰ τούτους οἱ πεπιστευκότες λόγοις πάντη διεφθορόσι καὶ ἀθέοις, τὴν ἐναργῆ καὶ σχεδὸν αἰσθητὴν πρόνοιαν ἀναιροῦσι καὶ ἄλλο τι τέλος παρὰ τὸ καλὸν ἀποδεχομένοις.

32. Εἰ καὶ ἐδόξαμεν δὲ παρεκβεβηκέναι, οἶμαι δ' ὅτι παρακειμένως ὑπὲρ τοῦ σαφῶς ἰδεῖν τέσσαρα τάγματα κατὰ τὸ « θεὸς » ὄνομα καὶ τέσσαρα κατὰ τὸ « λόγος » τοῦτο πεποιήκαμεν. Ἦν γὰρ « ὁ θεὸς » καὶ « θεός », εἶτα « θεοὶ » διχῶς, ὧν τοῦ κρείττονος τάγματος ὑπερέχει ὁ « θεὸς λόγος » ὑπερεχόμενος ὑπὸ τοῦ τῶν ὅλων « θεοῦ ».

Καὶ πάλιν ἦν « ὁ λόγος », τάχα δὲ καὶ « λόγος », ὁμοίως τῷ « ὁ θεὸς » καὶ « θεός », καὶ « οἱ λόγοι » διχῶς.

Οἰκεῖοί τε ἄνθρωποι οἱ μὲν τῷ πατρί, μερίδες ὄντες αὐτοῦ·
113 C καὶ τούτοις παρακείμενοι, οὓς νῦν σαφέστερον ὁ λόγος ἡμῖν παρίστησιν, οἱ ἐπὶ τὸν σωτῆρα φθάσαντες καὶ τὸ πᾶν ἐν αὐτῷ ἱστάντες. Καὶ τρίτοι οἱ προειρημένοι, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας νομίζοντες θεοὺς καὶ ἐν αὐτοῖς ἱστάμενοι. Ἐπὶ πᾶσι δὲ καὶ ἐν τῇ κάτω χώρᾳ οἱ τοῖς ἀψύχοις καὶ νεκροῖς εἰδώλοις ἐγκείμενοι.

33. Τὸ δὲ ἀνάλογον καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ τὸν λόγον εὑρίσκομεν. Οἱ μὲν γὰρ αὐτῷ τῷ λόγῳ κεκόσμηνται· οἱ δὲ παρακειμένῳ τινὶ αὐτῷ καὶ δοκοῦντι εἶναι αὐτῷ τῷ πρώτῳ λόγῳ, οἱ μηδὲν

1. L'*In Romanos* (III, 1, *PG* 14, 926 D, Lommatzsch VI, p. 168) met directement en cause les épicuriens, à qui la Providence semble inutile, puisqu'ils ne vivent pas selon ses lois et ne recherchent que leur plaisir. Ces mêmes reproches sont d'ailleurs adressés aux disciples d'Aristote qui admettent trois sortes de biens et limitent la providence au monde supra-lunaire (*Frg. in Rom.* 1, Scherer, p. 130-131 ; cf. *C. Celse* III, 75 ; *In Rom.* III, 1, *PG* 14, 927, Lommatzsch VI, p. 169). Cette dernière idée ne provient pas du Stagirite mais du *De Mundo*, que son auteur publia, entre la fin du Ier siècle avant Jésus-Christ et le milieu du IIe siècle de notre ère, sous le nom d'Aristote pour lui conférer une plus grande autorité (A. J. Festugière, « Le traité pseudo-aristotélicien Du Monde » dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, p. 460 à 518).

ce pas ceux qui, chez les Grecs, suivent des écoles de philosophie de bon renom et de valeur ?

31. Les quatrièmes sont des gens qui, à l'opposé de ceux-ci, ajoutent foi à des doctrines totalement corrompues et impies, supprimant la providence, qui est (pourtant) évidente et presque sensible, et admettant une fin différente du bien[1].

d) **Conclusion : quatre catégories de dieux, de verbes et d'hommes**

32. Même si nous paraissons être sortis de notre sujet, il me semble cependant qu'il convenait de le faire pour distinguer clairement quatre catégories dans l'emploi du mot « dieu » et quatre dans celui du mot « verbe » : il y avait donc le Dieu et un Dieu, puis des dieux de deux sortes : le Verbe Dieu surpasse la plus élevée de ces (deux) catégories, étant lui-même surpassé par le Dieu de l'univers.

Il y avait d'autre part le Verbe, et peut-être aussi un Verbe, comme il y a le Dieu et un Dieu, puis des verbes de deux espèces.

Quant aux hommes[2], les uns appartiennent au Père, ayant une participation à lui ; juste après eux, comme nos explications nous l'ont fait voir à l'instant plus clairement, ceux qui sont parvenus au Sauveur et établissent tout en lui. Nous avons déjà parlé des troisièmes, qui regardent le soleil, la lune et les étoiles comme des dieux et s'en tiennent à eux. Après tous les autres et au niveau le plus inférieur (se trouvent) ceux qui se sont livrés[3] à des idoles inanimées et mortes.

33. Nous trouvons aussi l'équivalent pour les (hommes) d'après le verbe (auquel ils participent). Les uns sont gouvernés par le Verbe lui-même ; d'autres par un (verbe) qui se rattache à lui et qui semble être le tout premier Verbe en personne : ce sont ceux qui ne savent rien que

2. Ἄνθρωποι Lommatzsch, Brooke : ἀνθρώπινοι mss Preuschen.
3. Ἐκκείμενοι Preuschen : ἐγκείμενοι M.

εἰδότες « εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον[a] », οἱ τὸν λόγον σάρκα ὁρῶντες· καὶ τρίτοι, οὓς πρὸ βραχέος εἰρήκαμεν. Τί δὲ δεῖ λέγειν περὶ τῶν νομιζομένων μὲν ἐν λόγῳ τυγχάνειν, ἀποπεπτωκότων δὲ οὐ μόνον αὐτοῦ τοῦ
113 D καλοῦ ἀλλὰ καὶ τῶν ἰχνέων τῶν μετεχόντων αὐτοῦ ;

a. I Cor. 2, 2

Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié[a] et qui (ne) voient le Verbe (que comme) chair. Les troisièmes sont ceux dont nous venons de parler[1]. A quoi bon parler de ceux qui s'imaginent demeurer dans le verbe (= la raison) et qui sont tombés et se sont détournés non seulement du bien lui-même mais aussi des vestiges de ce qui participe de lui ?

1. Au § 30.

116 A **Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν[a].**

IV. **34.** (*4*) Διὰ τῶν προειρημένων τριῶν προτάσεων τάγματα τρία διδάξας ἡμᾶς ὁ εὐαγγελιστὴς συγκεφαλαιοῦται τὰ τρία εἰς ἕν, λέγων τὸ « Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν ». **35.** Πρῶτον δὲ τῶν τριῶν μεμαθήκαμεν, ἐν τίνι ἦν ὁ λόγος, ὅτι « ἐν ἀρχῇ », καὶ πρὸς τίνα οὗτος ἦν, ὅτι « πρὸς τὸν θεόν », καὶ τίς ὁ λόγος ἦν, ὅτι « θεός ». Οἱονεὶ οὖν δεικνὺς τὸν
58 Pr. προειρημένον θεὸν λόγον διὰ τοῦ « οὗτος », καὶ | συνάγων εἰς τετάρτην πρότασιν τό τε « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος » καὶ τὸ « Ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος » φησίν· « Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. »

36. Δύναται μέντοι γε τὸ τῆς ἀρχῆς ὄνομα λαμβάνεσθαι καὶ ἐπὶ τῆς τοῦ κόσμου ἀρχῆς, μανθανόντων ἡμῶν διὰ τῶν λεγομένων ὅτι πρεσβύτερος ὁ λόγος τῶν ἀπ' ἀρχῆς γενομένων
116 B ἦν. Εἰ γὰρ « ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν[b] », τὸ δὲ « ἐν ἀρχῇ ἦν » σαφῶς πρεσβύτερόν ἐστι τοῦ ἐν ἀρχῇ πεποιημένου, οὐ μόνον στερεώματος καὶ ξηρᾶς, ἀλλὰ οὐρανοῦ καὶ γῆς πρεσβύτερός ἐστιν ὁ λόγος.

a. Jn 1, 2
b. Gen. 1, 1

Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu[a]

1. Récapitulation de ce qui précède

IV. **34.** Nous ayant fait connaître, dans les trois propositions précédentes, trois situations (du Verbe), l'évangéliste récapitule les trois en une seule par ces mots : « Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu. » **35.** De ces trois situations, nous avons appris d'abord en qui était le Verbe : il était dans le principe ; puis, auprès de qui il était : auprès de Dieu ; enfin, qui il était : Dieu. Désignant donc par « celui-ci » le Verbe Dieu, dont il vient de parler, et résumant en une quatrième proposition « Dans le principe était le Verbe », « Le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu », il dit : « Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu. »

2. Le principe est aussi le commencement

36. Cependant, le mot « principe » peut aussi être interprété comme le commencement de l'univers et ces paroles nous apprennent que le Verbe est plus ancien que ce qui a été créé au commencement. Car si « au commencement Dieu a créé le ciel et la terre[b] », ce qui « était au commencement » est évidemment plus ancien que ce qui fut créé au commencement et le Verbe est plus ancien non seulement que le firmament et l'élément sec mais aussi que le ciel et la terre.

37. Τάχα δὲ οὐκ ἀτόπως τις ζητήσαι ἂν διὰ τί οὐκ εἴρηται· « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος » τοῦ θεοῦ « καὶ ὁ λόγος » τοῦ θεοῦ « ἦν πρὸς τὸν θεόν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος » τοῦ θεοῦ. Ἀκόλουθον δέ ἐστιν τὸν ζητοῦντα, τί δήποτε οὐ γέγραπται· « Ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ », καὶ τὰ ἑξῆς, πλείονας ἀποφαίνεσθαι λόγους καὶ τάχα ἑτερογενεῖς ὧν ὁ μέν τις τοῦ θεοῦ λόγος, ἕτερος δὲ φέρε εἰπεῖν ἀγγέλων λόγος, καὶ ἄλλος ἀνθρώπων, καὶ οὕτως ἐπὶ τῶν λοιπῶν λόγων.

38. Εἰ δὲ λόγος, τάχα καὶ « σοφία » καὶ « δικαιοσύνη ».
116 C Ἄτοπον δὲ πλείονας φάσκειν τῆς « λόγος » προσηγορίας κυρίως τυγχάνειν καὶ τῆς « σοφία » καὶ τῆς « δικαιοσύνη ». Καὶ πληχθησόμεθα πρὸς τὸ μὴ δεῖν ζητεῖν πλείονας λόγους καὶ σοφίας καὶ δικαιοσύνας, κυρίως οὕτως ὀνομαζόμενα, ἀπὸ τῆς ἀληθείας. **39.** Πᾶς γὰρ ὁστισοῦν ὁμολογήσαι ἂν μίαν εἶναι τὴν ἀλήθειαν· οὐ γὰρ καὶ ἐπ' αὐτῆς τολμήσαι <ἄν> τις λέγειν ἑτέραν εἶναι τὴν τοῦ θεοῦ ἀλήθειαν καὶ ἑτέραν τὴν τῶν ἀγγέλων καὶ ἄλλην τὴν τῶν ἀνθρώπων· ἐν γὰρ τῇ φύσει τῶν ὄντων μία ἡ περὶ ἑκάστου ἀλήθεια. **40.** Εἰ δὲ ἀλήθεια μία, δῆλον ὅτι καὶ ἡ κατασκευὴ αὐτῆς καὶ ἡ ἀπόδειξις σοφία τυγχάνουσα μία εὐλόγως ἂν νοοῖτο, πάσης τῆς νομιζομένης σοφίας οὐ κρατούσης τῆς ἀληθείας οὐδὲ σοφίας ἂν ὑγιῶς χρηματιζούσης.

Εἰ δ' ἀλήθεια μία καὶ σοφία μία, καὶ λόγος ὁ ἀπαγγέλλων
116 D τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν σοφίαν ἁπλῶν καὶ φανερῶν εἰς τοὺς χωρητικοὺς εἷς ἂν τυγχάνοι. **41.** Καὶ οὐχὶ ταῦτά φαμεν ἀρνούμενοι τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν σοφίαν καὶ τὸν λόγον εἶναι τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ δεικνύντες τὸ χρήσιμον τοῦ σεσιωπῆσθαι « τοῦ θεοῦ », καὶ μὴ ἀναγεγράφθαι· « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. »

3. Il n'y a qu'un verbe au sens propre

37. Il ne serait peut-être pas absurde de se demander pourquoi il n'est pas dit : Dans le principe était le Verbe de Dieu et le Verbe de Dieu était auprès de Dieu et le Verbe de Dieu était Dieu. Mais il s'ensuivrait que, en se demandant pourquoi il n'est pas écrit « Dans le principe était le Verbe de Dieu », etc., on chercherait à prouver qu'il y a plusieurs verbes, peut-être même de natures différentes : l'un d'eux serait le Verbe de Dieu ; un autre, mettons, le verbe des anges ; un troisième, celui des hommes et ainsi de suite pour tous les autres verbes.

38. S'(il en allait ainsi pour) le Verbe, peut-être (en serait-il) de même pour la sagesse et pour la justice. Mais il serait absurde de prétendre que plusieurs êtres ont droit aux titres de verbe, de sagesse, de justice, au plein sens de ces termes. Nous serons obligés de comprendre qu'il ne faut pas chercher plusieurs verbes, plusieurs sagesses, plusieurs justices au sens propre, si nous partons de la (notion de) vérité. **39.** En effet, tout le monde peut reconnaître qu'il n'y a qu'une seule vérité et, à son sujet, nul n'oserait soutenir qu'autre est la vérité de Dieu, autre celle des anges et autre encore celle des hommes. Il est dans la nature des êtres que soit une la vérité qui concerne chacun. **40.** Mais, si la vérité est une, il est clair que l'on aura de bonnes raisons pour penser que ce qui la constitue et la démontre, c'est-à-dire la sagesse, est également un ; car toute la soi-disant sagesse qui ne possède pas la vérité prend abusivement le titre de sagesse.

Si la Vérité est une, et la Sagesse une, le Verbe, qui proclame la Vérité, déploie et manifeste la Sagesse à ceux qui en sont capables, doit être également un. **41.** Nous ne disons pas cela pour nier que la vérité, la sagesse et le verbe soient de Dieu, mais pour montrer qu'il a été bon de passer sous silence « de Dieu » et de ne pas écrire : « Dans le principe était le Verbe de Dieu. »

V. **42.** Ὁ αὐτὸς δὲ Ἰωάννης ἐν τῇ Ἀποκαλύψει καὶ μετὰ τῆς προσθήκης αὐτὸν ὀνομάζει τῆς « θεοῦ » λέγων· « Καὶ εἶδον οὐρανὸν <τὸν> ἀνεῳγμένον· καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκὸς καὶ
59 Pr. ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν καλούμενος | πιστὸς καὶ ἀληθινός,
117 A καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ· οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλὸξ πυρός, καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλά· ἔχων ὄνομα γεγραμμένον, ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός, καὶ περιβεβλημένος ἱμάτιον ῥεραντισμένον αἵματι, καὶ ἐκέκλητο τὸ ὄνομα αὐτοῦ « λόγος τοῦ θεοῦ ». Καὶ τὰ στρατεύματα αὐτοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ ἠκολούθει αὐτῷ ἐπὶ ἵπποις λευκοῖς ἐνδεδυμένοις βύσσινον καθαρόν. Καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία ὀξεῖα, ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη, καὶ αὐτὸς ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ· καὶ αὐτὸς πατεῖ τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τῆς ὀργῆς τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος. Καὶ ἔχει ἐπὶ τὸ ἱμάτιον καὶ ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ ὄνομα γεγραμμένον· Ὁ βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων[a] ».

117 B **43.** Ἀναγκαίως δὲ καὶ ἀπολύτως εἴρηται καὶ « λόγος » καὶ μετὰ προσθήκης « λόγος τοῦ θεοῦ »· ὧν εἰ τὸ ἕτερον σεσιώπητο, ἀφορμὰς ἂν εἴχομεν τοῦ παρεκδέξασθαι καὶ ἀποπεσεῖν τῆς περὶ τοῦ λόγου ἀληθείας. Εἰ γὰρ « λόγος » μὲν ἀναγέγραπτο « λόγος δὲ θεοῦ » μὴ εἴρητο, οὐ σαφῶς ἐμανθάνομεν, ὅτι οὗτος ὁ λόγος « λόγος τοῦ θεοῦ » ἐστι. **44.** Πάλιν τ' αὖ εἰ « λόγος μὲν θεοῦ » προσηγόρευτο, « λόγος » δὲ ἀπολύτως οὐκ εἴρητο, κἂν πολλοὺς λόγους ἀναπλάσσοντες κατὰ τὴν πρὸς ἕκαστον τῶν λογικῶν σχέσιν μάτην ἂν πολλοὺς κυρίως οὕτως ὀνομαζομένους παρεδεξάμεθα.

45. Καλῶς μέντοι γε διαγράφων τὰ περὶ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ ἐν τῇ Ἀποκαλύψει ὁ ἀπόστολος καὶ ὁ εὐαγγελιστής,

a. Apoc. 19, 11-16

1. Le texte d'Origène est sûr, puisqu'il est expliqué ci-dessous (II, 63). Cependant, il diffère du texte habituel de l'Apocalypse : ἐνδεδυμένοι, qui ne se rapporte pas aux chevaux, mais aux armées.

4. Le Verbe dans l'Apocalypse

V. **42.** Le même Jean nomme (le Verbe) dans l'Apocalypse en ajoutant « de Dieu » : « Je vis le ciel ouvert et voici (qu'apparut) un cheval blanc ; celui qui le monte s'appelle fidèle et véritable ; il juge et fait la guerre avec justice ; ses yeux sont comme une flamme de feu ; il a sur la tête plusieurs diadèmes ; il porte un nom gravé qu'il est seul à connaître ; il est revêtu d'un manteau aspergé de sang. Son nom fut proclamé : le Verbe de Dieu. Ses armées le suivaient dans le ciel sur des chevaux blancs revêtus[1] de lin sans tache. De sa bouche sort une épée affilée pour en frapper les nations ; il les gouvernera lui-même avec une verge de fer. Il foule en personne dans le pressoir le vin de l'ardente colère du Dieu tout-puissant. Sur son manteau et sur sa cuisse il porte un nom gravé : Roi des rois et Seigneur des seigneurs[a]. »

43. Il était nécessaire qu'il fût tantôt désigné simplement comme « le Verbe » et tantôt, avec une qualification, « le Verbe de Dieu ». Si l'un des deux avait été passé sous silence, nous aurions des prétextes pour tomber dans de fausses interprétations et nous écarter de la vérité en ce qui concerne le Verbe. En effet, s'il avait été désigné comme « le Verbe » et s'il n'avait pas été appelé « le Verbe de Dieu », nous ne saurions pas clairement que ce Verbe est le Verbe de Dieu. **44.** Mais si, d'autre part, il portait le nom de « Verbe de Dieu » sans être appelé simplement « Verbe », peut-être imaginerions-nous plusieurs verbes d'après leurs relations avec chacun des êtres raisonnables et nous livrerions-nous à de fausses interprétations en admettant sans raison que plusieurs portent ce titre au sens propre.

45. C'est avec raison cependant que, parlant du Verbe de Dieu dans l'Apocalypse, l'apôtre et évangéliste, qui,

ἤδη δὲ καὶ διὰ τῆς Ἀποκαλύψεως καὶ προφήτης, φησὶ τὸν
117 C τοῦ θεοῦ λόγον ἑωρακέναι ἐν ἀνεῳγότι τῷ οὐρανῷ ἐφ' ἵππῳ λευκῷ ὀχούμενον. **46.** Τί δὲ αἰνίττεται τὸ ἀνεῷχθαι τὸν οὐρανὸν καὶ ὁ λευκὸς ἵππος καὶ τὸ ἐπ' αὐτοῦ καθέζεσθαι τὸν καλούμενον τοῦ θεοῦ λόγον, πρὸς τῷ εἶναι θεοῦ λόγον καὶ πιστὸν καὶ ἀληθινὸν καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνοντα καὶ πολεμοῦντα λεγόμενον, κατανοητέον, ἵνα ἔτι μᾶλλον προβιβασθῶμεν τῷ ἐκλαβεῖν τὰ περὶ « τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ ».

47. Κεκλεῖσθαι δὲ ἡγοῦμαι τὸν οὐρανὸν τοῖς ἀσεβέσι καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ φέρουσιν, ἀνεῷχθαι δὲ τοῖς δικαίοις καὶ κεκοσμημένοις τῇ τοῦ ἐπουρανίου εἰκόνι[a]· τοῖς μὲν γάρ, ἅτε κάτω τυγχάνουσι καὶ ἐν σαρκὶ ἔτι ὑπάρχουσιν, ἀποκέ-
60 Pr. κλεισται τὰ κρείττονα | οὐ συνιέναι αὐτὰ οὐδὲ τὸ κάλλος αὐτῶν δυναμένοις, ἐπεὶ μὴ βούλονται κατανοεῖν συγκύπτοντες καὶ
117 D μὴ ἐπιδιδόντες αὐτοὺς εἰς τὸ ἀνακύπτειν· τοῖς δὲ διαφέρουσιν, ἅτε τὸ πολίτευμα ἔχουσιν ἐν οὐρανοῖς[b], τὰ οὐράνια τῇ κλειδὶ τοῦ Δαβὶδ ἀνέῳγε[c] θεωρούμενα, τοῦ θείου λόγου ἀνοίγοντος αὐτὰ καὶ σαφηνίζοντος διὰ τοῦ ὀχεῖσθαι ἵππῳ, φωναῖς τὰ σημαινόμενα ἀπαγγελλούσαις, λευκῷ διὰ τὸ φανερὸν καὶ τὸ λευκὸν καὶ φωτεινὸν τῆς γνώσεως.

VI. **48.** Καθέζεται δὲ ἐπὶ τὸν λευκὸν ἵππον ὁ καλούμενος
120 A « πιστός », ἱδρυμένος βεβαιώτερον καί, ἵν' οὕτως εἴπω, βασιλικώτερον ἐν φωναῖς ἀνατραπῆναι μὴ δυναμέναις, παντὸς ἵππου ὀξύτερον καὶ τάχιον τρεχούσαις καὶ παρευδοκιμούσαις ἐν τῇ φορᾷ πάντα τὸν ἀνταγωνιστὴν ὑποκριτὴν λόγου νομιζόμενον λόγον καὶ ἀληθείας δοκοῦσαν ἀλήθειαν.

49. Καλεῖται δὲ « πιστὸς » ὁ ἐπὶ τοῦ λευκοῦ ἵππου οὐ διὰ

a. Cf. I Cor. 15, 49
b. Phil. 3, 20
c. Cf. Apoc. 3, 7

1. Citant l'Apocalypse dans le *De Antechristo*, HIPPOLYTE appelle son auteur, une fois, ὁ προφήτης et, une autre, ὁ προφήτης καὶ ἀπόστολος (47 et 50).

2. Le *Contre Celse* expliquera (I, 48) que, lorsque les prophètes ont eu une vision surnaturelle, entendu la parole du Seigneur ou

par son Apocalypse, est également prophète[1], affirme avoir vu dans le ciel entr'ouvert le Verbe de Dieu porté sur un cheval blanc. **46.** Que laissent entendre le ciel ouvert, le cheval blanc et la présence sur ce cheval de celui que l'on appelle le Verbe de Dieu, de plus que « le Verbe de Dieu est fidèle et véritable, il juge et fait la guerre avec justice » ? Il faut y réfléchir pour avancer encore davantage dans la connaissance de ce qui regarde le Verbe de Dieu.

47. Je pense que le ciel est fermé aux impies qui portent l'image du terrestre et ouvert aux justes parés de l'image du céleste[a]. En effet, pour les premiers, parce qu'ils demeurent en bas et vivent encore dans la chair, les réalités supérieures demeurent fermées[2] : ils ne peuvent ni les comprendre, ni en saisir la beauté, car ils ne veulent pas réfléchir, étant repliés sur eux-mêmes sans se donner la peine de se redresser. Pour les hommes supérieurs, parce que leur cité est dans les cieux[b], les réalités célestes ont été mises à découvert et rendues visibles par la clef de David[c] : c'est le Verbe Dieu qui les découvre et qui les montre clairement, parce qu'il est porté par un cheval — c'est-à-dire par des voix qui rapportent ce qui est révélé — (cheval) blanc — à cause du caractère brillant, clair et lumineux de la connaissance[3].

VI. **48.** Assis sur le cheval blanc, celui qui est appelé fidèle est établi d'une manière assez ferme et, pour ainsi dire, assez royale sur des voix qui ne peuvent être mises en déroute, qui courent avec plus d'ardeur et de rapidité que n'importe quel cheval et qui, dans leur élan, surpassent en tous points par leur renommée l'adversaire tout entier, soi-disant verbe qui simule le Verbe et semblant de vérité qui simule la Vérité.

49. Celui qui monte le cheval blanc est appelé fidèle, non

contemplé les cieux ouverts, ces impressions ont été reçues non par les organes des sens, mais par leur cœur, leur ἡγεμονικόν.

3. Pour le rôle révélateur du Verbe, voir ci-dessus I, 277-278. Dans le même contexte, nous avons déjà vu que le cheval sert à désigner la voix (*ibid*, 278-279).

τὸ πιστεύειν ὅσον διὰ τὸ πιστευτὸς εἶναι, τουτέστι, τοῦ πιστεύεσθαι ἄξιος· κύριος γὰρ κατὰ τὸν Μωσέα πιστὸς καὶ ἀληθινός[a]· καὶ ἀληθινὸς γὰρ πρὸς ἀντιδιαστολὴν σκιᾶς καὶ τύπου καὶ εἰκόνος, ἐπεὶ τοιοῦτος ὁ ἐν τῷ ἀνεῳγότι οὐρανῷ λόγος· ὁ γὰρ ἐπὶ γῆς οὐ τοιοῦτος ὁποῖος ὁ ἐν οὐρανῷ, ἅτε γενόμενος σὰρξ[b] καὶ διὰ σκιᾶς καὶ τύπων καὶ εἰκόνων λαλούμενος. **50.** Τὰ δὲ πλήθη τῶν πεπιστευκέναι νομιζο-
120 B μένων τῇ σκιᾷ τοῦ λόγου καὶ οὐχὶ τῷ ἀληθινῷ λόγῳ θεοῦ ἐν τῷ ἀνεῳγότι οὐρανῷ τυγχάνοντι μαθητεύεται. Διόπερ ὁ Ἱερεμίας φησί· « Πνεῦμα προσώπου ἡμῶν Χριστὸς κύριος, οὗ εἴπομεν· ἐν τῇ σκιᾷ αὐτοῦ ζησόμεθα ἐν τοῖς ἔθνεσιν[c] ».

51. Οὗτος δὴ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ὁ πιστὸς καλούμενος καὶ ἀληθινὸς καλεῖται καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ, τῇ αὐτοδικαιοσύνῃ καὶ αὐτοκρίσει τὸ κατ' ἀξίαν ἑκάστου τῶν ὄντων ἀπονέμειν ἀπὸ θεοῦ δύνασθαι λαβὼν καὶ κρίνειν. **52.** Οὐδεὶς γὰρ τῶν μετεχόντων δικαιοσύνης καὶ τῆς τοῦ κρίνειν λαὸν δυνάμεως οὕτω πάντη ἐναπομάξασθαι ἑαυτοῦ τῇ ψυχῇ δυνήσεται τοὺς τῆς δικαιοσύνης τύπους καὶ τοῦ κρίνειν, ὥστε ἐν μηδενὶ ἀποδεῖν τῆς αὐτοδικαιοσύνης καὶ τῆς αὐτοκρίσεως, ὡς οὐδὲ ὁ γράφων εἰκόνα οἷός τε ἔσται μεταδοῦναι
120 C πάντων τῶν τοῦ γραφομένου ἰδιωμάτων τῇ γραφῇ. **53.** Διὰ τοῦτο δὴ ἡγοῦμαι τὸν Δαβὶδ λέγειν τὸ « Οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν[d] »· οὐ γὰρ ἁπαξαπλῶς εἶπε « πᾶς
61 Pr. ἄνθρωπος » ἢ « πᾶς | ἄγγελος », ἀλλὰ « πᾶς ζῶν », ὅτι κἂν τῆς ζωῆς τις μετέχῃ καὶ πάντῃ τὴν νεκρότητα ἀποσείσηται, οὐδ' οὕτως ὡς πρὸς σὲ δικαιωθῆναι δυνήσεται παραπλησίως τῇ ζωῇ, οὐδὲ δυνατὸν τὸν μετέχοντα τῆς ζωῆς καὶ διὰ τοῦτο ζῶντα χρηματίζοντα αὐτὸν γενέσθαι ζωήν, καὶ

a. Cf. Deut. 32, 4
b. Jn 1, 14
c. Lam. 4, 20
d. Ps. 142 (143), 2

1. Les deux sens de πιστός sont courants dans l'antiquité classique, comme dans le Nouveau Testament (cf. R. BULTMANN, art. πιστός dans *Kittel* VI, 1959, p. 204).

parce qu'il croit, mais parce qu'il est croyable, c'est-à-dire digne d'être cru[1] : en effet, selon Moïse, le Seigneur est fidèle et véritable[a] ; véritable, par opposition avec l'ombre, la figure et l'image ; car tel est le Verbe dans le ciel ouvert : sur terre il n'est pas tel que dans le ciel, parce que, s'étant fait chair[b], il s'exprime par l'intermédiaire d'ombres, de figures et d'images[2]. **50.** Cependant, ceux qu'on regarde comme croyants sont en grande majorité disciples de l'ombre du Verbe et non du véritable Verbe de Dieu qui demeure dans le ciel ouvert. C'est pourquoi Jérémie dit : « le souffle de notre face, le Seigneur Christ dont nous disions : à son ombre nous vivrons parmi les nations[c] ».

51. Ce Verbe de Dieu, dit fidèle, est également appelé véritable ; il juge et fait la guerre avec justice, ayant reçu de Dieu le pouvoir de rétribuer et de juger, selon la justice en soi et le jugement en soi, chacun des êtres d'après son mérite. **52.** En effet, aucun de ceux qui ont part à la justice et au pouvoir de juger un peuple ne pourra graver en son âme l'empreinte de la justice et du jugement d'une manière si parfaite qu'elle ne soit en rien inférieure à la justice en soi et au jugement en soi, tout comme aucun peintre ne sera capable de faire passer dans son tableau toutes les particularités de son modèle. **53.** C'est pour cela, je pense, que David a dit : « Nul vivant ne sera justifié devant toi[d3]. » Il n'a pas dit simplement « nul homme » ou « nul ange », mais « nul vivant », parce que, même si quelqu'un participe à la vie et a complètement écarté de lui la mort, il ne pourra, même ainsi, devenir juste devant toi de la même manière que la Vie ; et il n'est pas possible que celui qui a part à la vie et qui, pour ce motif, est appelé vivant, devienne lui-même Vie, ou que celui qui a part à la justice et qui, pour

2. Nous avons déjà vu (I, 283) que la Bible ne pouvait parler de Dieu avec les termes appropriés. Voir *note compl.* 7, p. 401.

3. Ce verset sera discuté plus longuement ci-dessous II, 120-124 et la note.

τὸν μετέχοντα δικαιοσύνης καὶ διὰ τοῦτο δίκαιον καλούμενον ἐξισωθῆναι πάντῃ τῇ δικαιοσύνῃ.

VII. **54.** Ἔργον δὲ τοῦ λόγου ὥσπερ κρίνειν ἐν δικαιοσύνῃ[a] οὕτω καὶ πολεμεῖν ἐν δικαιοσύνῃ, ἵν' ἐκ τοῦ τοὺς ἐχθροὺς λόγῳ καὶ δικαιοσύνῃ οὕτω πολεμεῖν ἀναιρουμένων
120 D τῶν ἀλόγων καὶ τῆς ἀδικίας λέγεσθαι ἐνοικήσῃ καὶ δικαιώσῃ, ἐκβάλλων τὰ ἐναντία τῆς ψυχῆς τοῦ, ἵν' οὕτως εἴπω, ἐπὶ σωτηρίᾳ αἰχμαλωτισθέντος ὑπὸ Χριστοῦ.

55. Ἔτι δὲ μᾶλλον ἔστιν τὸν τοῦ λόγου πόλεμον ἰδεῖν ὃν πολεμεῖ, ἐπὰν αὐτὸς μὲν πρεσβεύῃ περὶ ἀληθείας, ὁ δ' ὑποκρινόμενος εἶναι λόγος οὐ λόγος ὤν, καὶ ἡ ἑαυτὴν ἀναγορεύσασα ἀλήθειαν οὐκ ἀλήθεια τυγχάνουσα ἀλλὰ ψεῦδος φάσκῃ εἶναι
121 A ἑαυτὴν τὴν ἀλήθειαν. Τότε γὰρ καθοπλισάμενος ὁ λόγος κατὰ τοῦ ψεύδους « ἀναλοῖ αὐτὸ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ καταργεῖ τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ[b] ». **56.** Καὶ ὅρα, εἰ δύναται κατὰ τὸ νοητὸν ταῦτα ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου ἐν τῇ πρὸς Θεσσαλονικεῖς παρίστασθαι ἐπιστολῇ. Τί γάρ ἐστι τὸ ἀναλούμενον τῷ πνεύματι τοῦ στόματος Χριστοῦ, Χριστοῦ τυγχάνοντος λόγου καὶ ἀληθείας καὶ σοφίας, ἢ τὸ ψεῦδος; Καὶ τί τὸ καταργούμενον τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας Χριστοῦ, σοφίας καὶ λόγου νοουμένου, ἢ πᾶν τὸ ἐπαγγελλόμενον εἶναι σοφία, τυγχάνον δὲ ἓν τούτων, ὧν ὁ θεὸς δράσσεται « ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν[c] » ;

Ἔτι ὁ Ἰωάννης θαυμασιώτατα ἐν τοῖς περὶ τοῦ ὀχουμένου τῷ λευκῷ ἵππῳ λόγου φησὶ καὶ τὸ « Οἱ ὀφθαλμοὶ δὲ αὐτοῦ ὡς
121 B φλὸξ πυρός[d] ». **57.** Ὡς γὰρ ἡ φλὸξ τὸ λαμπρὸν ἅμα καὶ φωτιστικόν, ἔτι δὲ καὶ πυρῶδες ἔχει καὶ ἀναλωτικὸν τῶν ὑλικωτέρων, οὕτως οἱ, ἵν' οὕτως εἴπω, ὀφθαλμοὶ τοῦ λόγου, οἷς βλέπει καὶ πᾶς ὁ μετέχων αὐτοῦ, πρὸς τῷ διὰ τῶν ἐνυπαρ-

a. Cf. Apoc. 19, 11
b. II Thess. 2, 8
c. I Cor. 3, 19
d. Apoc. 19, 12

1. Par la raison : par le verbe ; l'irrationnel : le non-verbe (ἄλογον) ; cet emploi du mot *logos* a été étudié p. 191, n. 1.

ce motif, est appelé juste, devienne absolument l'égal de la Justice.

VII. **54.** Si juger dans la justice[a] est l'affaire du Verbe, combattre dans la justice l'est aussi : on dit donc qu'il combat ainsi les ennemis par la raison et la justice et anéantit l'irrationnel[1] et l'injuste, afin que, après avoir chassé les adversaires hors de l'âme de l'homme capturé par le Christ pour son salut, si l'on peut dire, il y demeure et la justifie.

55. La guerre que mène le Verbe, on peut encore mieux la voir quand il prend le parti de la vérité, tandis que celui qui fait semblant d'être le Verbe sans être le Verbe (prétend être le Verbe) et que celle qui s'intitule vérité, en n'étant pas vérité mais mensonge, prétend être la vérité. Alors le Verbe armé contre le mensonge « le détruit du souffle de sa bouche et l'anéantit par la manifestation de sa présence[b] ». **56.** Vois s'il n'est pas possible que ce soit cela que l'Apôtre a voulu faire connaître d'après le sens spirituel dans l'Épître aux Thessaloniciens. Car si le Christ est le Verbe, la Vérité et la Sagesse, qu'est-ce qui est détruit par le souffle de la bouche du Christ, sinon le mensonge ? Et qu'est-ce qui est anéanti par la manifestation de la présence du Christ, conçu comme Sagesse et comme Verbe, sinon tout ce qui fait profession de sagesse et (n')est (qu')un de ces êtres que Dieu saisit « dans leur propre méchanceté[c] » ?

Jean ajoute encore, dans sa description du Verbe porté par un cheval blanc, des détails très surprenants : « Ses yeux sont comme une flamme de feu[d]. » **57.** De même que la flamme possède à la fois la propriété de briller et d'illuminer et celle de brûler et de détruire la matière, de même les yeux du Verbe, si je peux m'exprimer ainsi, au moyen desquels il voit lui-même ainsi que quiconque participe de lui, ne se contentent pas de saisir, grâce (aux rayons)[2] qui

2. Wendland et Preuschen proposent dans l'apparat critique d'ajouter ἀκτίνων après ἐνυπαρχουσῶν αὐτῷ.

χουσῶν αὐτῷ <ἀκτίνων> ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν νοητῶν ἀνα-
λοῦσι καὶ ἀφανίζουσι τὰ ὑλικώτερα καὶ παχύτερα τῶν
62 Pr. νοημάτων· πάντα δὲ τὴν | ἰσχνότητα καὶ λεπτότητα ἐκπέ-
φευγε τῆς ἀληθείας τὰ ὁπωσποτοῦν ψευδόμενα.

VIII. **58.** Πάνυ δὲ τεταγμένως μετὰ τὸν ἐν δικαιοσύνῃ κρίνοντα καὶ κατὰ τὸ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνειν πολεμοῦντα, ἑξῆς δὲ τῷ πολεμεῖν φωτίζοντα, ἐπιφέρεται τὸ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν εἶναι αὐτοῦ πολλὰ διαδήματα[a]. Εἰ μὲν γὰρ ἓν ἦν καὶ μονοειδὲς τὸ ψεῦδος, καθ' οὗ τὸν στέφανον ἡττωμένου ἐλάμβανεν ὁ νικη-
121 C σας « πιστὸς καὶ ἀληθινὸς[b] » λόγος, καὶ ἓν διάδημα περικεῖσθαι εὐλόγως <ἂν> ἀναγέγραπτο ὁ ἐπικρατήσας τῶν ἐναντίων θεοῦ λόγος. **59.** Νυνὶ δὲ πολλῶν ὄντων τῶν ἐπαγγελλομένων τὴν ἀλήθειαν ψευδῶν, καθ' ὧν στρατευσάμενος ὁ λόγος στεφανοῦται, πολλὰ γίνεται τὰ διαδήματα τῇ κεφαλῇ τοῦ πάντα νικήσαντος περικείμενα καὶ ἑκάστης δὲ ἀποστατησάσης ἐνεργείας κρατῶν πολλὰ διαδήματα τῷ νικᾶν περιτίθεται.

60. Ἑξῆς μετὰ τὰ διαδήματα ἀναγέγραπται ἔχειν « ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός[c] »· οὗτος γὰρ ὁ ἔμψυχος λόγος ἐπίσταταί τινα μόνος, διὰ τὸ ὑποδεέστερον ἐν τοῖς ἑξῆς γενητοῖς τῆς φύσεως αὐτοῦ οὐδενὸς χωροῦντος πάντα, ἃ ἐκεῖνος καταλαμβάνει θεωρεῖν. Τάχα δὲ καὶ οἱ μετέχοντες ἐκείνου τοῦ λόγου μόνοι παρὰ τοὺς μὴ μετέχοντας ἴσασι τὰ
121 D μὴ εἰς ἐκείνους φθάνοντα.

61. Οὐ γυμνὸς δὲ τῷ Ἰωάννῃ ὁρᾶται τῷ ἵππῳ ὀχούμενος ὁ τοῦ θεοῦ λόγος· περιβέβληται γὰρ ἱμάτιον ῥεραμμένον αἵματι[d], ἐπείπερ ἴχνη περίκειται ὁ γενόμενος λόγος σάρξ, καὶ διὰ τὸ γεγονέναι σὰρξ ἀποθανών, ὡς προχυθῆναι αὐτοῦ καὶ αἷμα ἐπὶ τὴν γῆν νύξαντος τοῦ στρατιώτου τὴν πλευρὰν αὐτοῦ[e], ἐκείνου τοῦ πάθους. Τάχα γὰρ κἂν ὁπωσποτὲ ἐν τῇ τοῦ λόγου ὑψηλοτάτῃ καὶ ἀνωτάτῃ θεωρίᾳ γενώμεθα καὶ τῆς

a. Apoc. 19, 12
b. Apoc. 19, 11
c. Apoc. 19, 12
d. Apoc. 19, 13

sont en lui, les réalités spirituelles, mais encore ils consument et détruisent les pensées matérielles et épaisses : car tout ce qui, de quelque manière que ce soit, est mensonger s'écarte de la finesse et de la délicatesse de la vérité.

VIII. **58.** Selon une admirable progression, après (avoir parlé de) celui qui juge dans la justice et fait la guerre selon ses justes jugements et qui, à la suite de ce combat, répand la lumière, (Jean) ajoute qu'il porte sur la tête plusieurs diadèmes[a]. En effet, si le mensonge, dont la défaite a fait ceindre la couronne au Verbe vainqueur, fidèle et véritable[b], était unique et d'une seule espèce, il eût été juste d'écrire que le Verbe de Dieu porte un diadème, après avoir terrassé ses adversaires. **59.** Or, du moment qu'il y a beaucoup de mensonges qui se prétendent la Vérité et que le Verbe est couronné parce qu'il mène la guerre contre eux, les diadèmes se font nombreux sur la tête de celui qui les a tous vaincus. En l'emportant sur toute puissance rebelle, il ceint, par son triomphe, beaucoup de diadèmes.

60. A la suite des diadèmes, il est écrit qu' « il porte un nom gravé que nul ne connaît si ce n'est lui[c] ». Ce Verbe vivant est seul à savoir certaines choses : en effet, à cause de l'infériorité de leur nature par rapport à la sienne, aucun des êtres qui viennent après lui ne peut voir tout ce qu'il embrasse. Mais ceux qui participent de ce Verbe, à la différence de ceux qui ne participent pas de lui, sont peut-être seuls à savoir ce qui ne parvient pas jusqu'aux autres.

61. Mais il n'est pas nu, le Verbe de Dieu que Jean voit à cheval : il est recouvert d'un manteau aspergé de sang[d], puisque le Verbe fait chair, mort parce qu'il s'est fait chair, de sorte que son sang se répandit sur la terre lorsque le soldat perça son côté[e], reste enveloppé des marques de sa passion. Car, si nous arrivons un jour à la plus élevée et à la plus sublime contemplation du Verbe et de la Vérité,

e. Jn 19, 34

124 A ἀληθείας, οὐ πάντη ἐπιλησόμεθα τῆς ἐν σώματι ἡμῶν γενομένης δι' αὐτοῦ εἰσαγωγῆς.

62. Τούτῳ τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ στρατεύματα ἀκολουθεῖ πάντα[a], λόγῳ ἑπόμενα ἡγουμένῳ καὶ μιμούμενα αὐτὸν ἐν πᾶσι, καὶ μάλιστα τῷ ἐπιβεβηκέναι ὁμοίως αὐτῷ ἵπποις λευκοῖς· πάντα γὰρ ἐνώπιον τοῖς νοοῦσι[b].

Καὶ ὥσπερ « ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγμὸς[c] » ἐπὶ τῷ τέλει τῶν πραγμάτων, οὕτως οἶμαι ὅτι ἀπέδρα ἀσάφεια καὶ ἀπορία, πάντων ἐπιμελῶς καὶ τρανῶς προπιπτόντων τῶν τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας μυστηρίων.

63 Pr. **63.** Ἐπισκέψαι δὲ τοὺς λευκοὺς | ἵππους[d] τῶν ἀκολουθούντων τῷ λόγῳ, ἐνδεδυμένους « βύσσινον λευκὸν καὶ καθαρόν », εἰ μή, ἐπεὶ ἡ βύσσος ἀπὸ γῆς γίνεται, τῶν ἐπὶ γῆς διαλέκτων, ἃς ἠμφιεσμέναι εἰσὶν αἱ σημαίνουσαι φωναὶ καθαρῶς τὰ πράγματα, τύποι τυγχάνουσι τὰ βύσσινα ἐνδύματα.

124 B Ταῦτα δὴ ἐπὶ πλεῖον ἐκ τῆς Ἀποκαλύψεως διδασκούσης περὶ λόγου θεοῦ εἴρηται, ἵνα ἀκριβέστερον τὰ περὶ αὐτοῦ νοήσωμεν.

Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν[e].

IX. **64.** (5) Τοῖς μὴ ἀκριβοῦσιν τὰς διαφόρους ἐν τοῖς ἀπαγγελλομένοις προτάσεις δόξει ταὐτολογεῖν ὁ εὐαγγελιστής, οὐδὲν πλέον λέγων ἐν τῷ « Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν

a. Apoc. 19, 14
b. Prov. 8, 9
c. Is. 35, 10
d. Apoc. 19, 14
e. Jn 1, 2

1. Après un rapprochement entre ce passage de l'Apocalypse et les armées célestes — faites avant tout de chars et de cavaliers — dont la vision fut accordée aux prophètes Ézéchiel (*II Rois* 6, 16-17) et Habacuc (3, 8), le *Commentaire sur le Cantique* (II, *GCS* VIII, p. 152-153) propose diverses interprétations du cheval blanc monté par le

nous n'oublierons sans doute pas entièrement que nous y avons été introduits par sa venue dans notre corps.

62. Ce Verbe de Dieu est accompagné de toutes les armées du ciel[a] ; elles suivent le Verbe qui les conduit et l'imitent en toutes choses : en particulier, elles montent comme lui des chevaux blancs : car tout est à découvert pour ceux qui comprennent[b].

De même que douleur, chagrin et gémissement[c] auront disparu à la fin du monde, de même auront disparu, je pense, l'incertitude et l'embarras, car tous les mystères de la Sagesse de Dieu se manifesteront avec précision et clarté.

63. Mais considère les chevaux blancs[d] de ceux qui accompagnent le Verbe : ils sont revêtus d'un lin blanc et pur; est-ce que, puisque le lin germe de la terre, ces vêtements de lin ne sont pas l'image des langages de la terre dont sont revêtues les voix qui révèlent toutes choses dans leur pureté[1]?

D'après l'enseignement de l'Apocalypse, nous avons encore ajouté ces (considérations) au sujet du Verbe Dieu afin de mieux saisir ce qui le concerne.

Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu[e]

5. Reprise de « Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu »

IX. **64.** A ceux qui ne considèrent pas avec assez d'attention les différentes propositions du texte que nous avons cité, l'évangéliste paraîtra se répéter et ne rien dire de plus dans « Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu » que

Verbe : son corps charnel, son âme humaine, son être humain tout entier corps et âme, enfin son corps qui est l'Église, à qui le baptême a rendu sa blancheur : le Christ compare son Église au cheval blanc et la rend semblable soit à ce cheval qui le porte, soit à la cavalerie céleste qui le suit en vêtements blancs.

θεόν » παρὰ τὸ « Καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν ». **65.** Τηρητέον δὲ ὅτι ἐν μὲν τῷ « Ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν » οὐ μανθάνομεν τὸ πότε ἢ ἐν τίνι « ἦν πρὸς τὸν θεόν », κατὰ τὸ τέταρτον ἀξίωμα προσκείμενον· τέσσαρα γὰρ ἀξιώματα, ἅπερ
124 C παρά τισι προτάσεις καλοῦνται, ἔστιν ἐνθάδε, ὧν τὸ τέταρτον « Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν ». **66.** Οὐ ταὐτὸν δὲ τὸ « Ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν »· καὶ τὸ « Οὗτος ἦν » οὐχὶ ἁπλῶς πρὸς τὸν θεόν, ἀλλὰ πότε ἢ ἐν τίνι πρὸς τὸν θεόν· « Οὗτος, γάρ φησιν, ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν ».

Ἀλλὰ καὶ τὸ « οὗτος » κατὰ δεῖξιν ἐκφερόμενον νομισθήσεται ἐπὶ τοῦ λόγου τετάχθαι ἢ ἐπὶ τοῦ θεοῦ ὑπὸ τοῦ μὴ ἰσχνότερον ἐρευνῶντος, ἵνα καὶ εὕρῃ σύλληψιν τῶν προτέρων γινομένην ἐν τῇ « οὗτος » προσηγορίᾳ τῆς τε λόγος ἐπινοίας καὶ τῆς θεός, ἵνα ἡ δεῖξις συναγάγῃ εἰς ἓν τὰ τῇ ἐπινοίᾳ διάφορα· οὐ γὰρ ἐν τῇ ἐπινοίᾳ τῇ λόγος ἐστὶν ἡ θεός, οὐδὲ ἐν τῇ θεὸς ἡ λόγος. **67.** Τάχα δὲ συγκεφαλαίωσίς ἐστι τῶν
124 D τριῶν προτάσεων εἰς μίαν τὴν « Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν »· καθ' ὃ γὰρ « ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος », οὐ μεμαθήκειμεν ὅτι « πρὸς τὸν θεόν »· καθ' ὃ δὲ « πρὸς τὸν θεὸν » ὁ λόγος ἦν, οὐκ ἐγινώσκομεν σαφῶς, ὅτι ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν ἦν· καθ' ὃ δὲ « θεὸς ὁ λόγος ἦν », οὔτε τὸ « ἐν ἀρχῇ » αὐτὸν εἶναι ἐδηλοῦτο οὔτε ὅτι « πρὸς τὸν θεὸν » ἐτύγχανεν. **68.** Ἐν δὲ τῇ « Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν » ἀπαγγελίᾳ, τοῦ « οὗτος » ἐπὶ τοῦ λόγου καὶ θεοῦ νοουμένου, καὶ τοῦ « ἐν ἀρχῇ »
64 Pr. οὕτω συναπτομένου τοῦ τε « πρὸς τὸν θεὸν » προστιθεμένου, οὐδὲν παραλείπεται τῶν ἐν ταῖς τρισὶ προτάσεσιν, ὃ οὐ συγκεφαλαιοῦται συναγομένων εἰς ἕν.

69. Ὅρα δὲ εἰ κατὰ τὸ δισσὸν ὀνομάζεσθαι τὸ « ἐν ἀρχῇ » δυνατὸν ἡμᾶς μανθάνειν πράγματα δύο· ἓν μὲν ὅτι « ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος », ὡς εἰ καθ' αὑτὸν ἦν καὶ μὴ πάντως πρός τινα·
125 A ἕτερον δὲ ὅτι « ἐν ἀρχῇ » « πρὸς τὸν θεὸν ἦν ». Καὶ οἶμαι,

1. Après ὡς εἰ, la plupart des mss portent καί, supprimé par Preuschen d'après le *Venetus Marcian.* 502, un manuscrit qui ne renferme que les chapitres IX à XIII de ce livre.

dans « Et le Verbe était auprès de Dieu. » **65.** Cependant, il faut prendre garde que par « Le Verbe était auprès de Dieu » nous n'apprenions ni quand ni en qui il était auprès de Dieu, et c'est ce qui est ajouté dans la quatrième affirmation. Car il y a ici quatre affirmations, que certains appellent propositions, dont la quatrième est : « Celui-ci était au commencement auprès de Dieu. » **66.** Mais « Le Verbe était auprès de Dieu » n'est pas la même chose que « Celui-ci était » non simplement auprès de Dieu, mais à quel moment et en qui auprès de Dieu : « Celui-ci, est-il dit en effet, était dans le principe auprès de Dieu. »

Mais si on ne se borne pas à une recherche superficielle, on songera que « celui-ci » employé comme démonstratif est mis pour le Verbe ou pour Dieu. Ainsi pourra-t-on trouver dans le terme « celui-ci » la reprise des notions précédentes, celle de Verbe et celle de Dieu, et ce démonstratif rassemblera en un seul tout deux termes dont les notions diffèrent : car, dans la notion de Verbe, il n'y a pas celle de Dieu et, dans celle de Dieu, il n'y a pas celle de Verbe. **67.** (Jean) récapitule sans doute les trois propositions en une seule : « Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu »; en effet, d'après « Le Verbe était dans le principe », nous ne comprenions pas qu'il était auprès de Dieu, d'après « Le Verbe était auprès de Dieu », nous ne savions pas clairement qu'il était dans le principe auprès de Dieu et, d'après « Le Verbe était Dieu », il ne nous était indiqué ni qu'il était dans le principe ni qu'il était auprès de Dieu. **68.** Par contre, dans l'assertion « Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu », puisque « celui-ci » se rapporte au Verbe-Dieu, que « dans le principe » y est ainsi rattaché et « auprès de Dieu » ajouté, il ne reste rien du contenu des trois propositions réunies en une seule qui ne soit pas récapitulé.

69. Vois s'il ne nous est pas possible d'apprendre deux choses du fait que « dans le principe » est répété deux fois : l'une que « le Verbe était dans le principe », comme s'il y était par lui-même[1] et pas forcément auprès de quel-

ὅτι οὐ ψεῦδος εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ, ὅτι « ἐν ἀρχῇ ἦν » καὶ « ἐν ἀρχῇ » « πρὸς τὸν θεὸν », οὔτε « πρὸς τὸν θεὸν » μόνον τυγχάνων, ἐπεὶ καὶ « ἐν ἀρχῇ ἦν », οὔτε « ἐν ἀρχῇ » μόνον ὢν καὶ οὐχὶ « πρὸς τὸν θεὸν » ὤν, ἐπεὶ « Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν ».

qu'un ; l'autre, qu' « Il était dans le principe auprès de Dieu ». Et je pense qu'il ne serait pas faux de dire de lui qu' « il était dans le principe » et qu' « il était dans le principe auprès de Dieu », qu'il n'était ni seulement auprès de Dieu, puisqu'il était aussi dans le principe, ni seulement dans le principe sans être auprès de Dieu, puisque « Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu. »

Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο[a].

X. **70.** (*6*) Οὐδέποτε τὴν πρώτην χώραν ἔχει τὸ « δι' οὗ », δευτέραν δὲ ἀεί· οἷον ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους· « Παῦλος δοῦλος, φησί, Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος, ἀφω-
125 B ρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ[b]. » **71.** Ὁ γὰρ θεὸς τὸ εὐαγγέλιον ἑαυτοῦ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν, ὑπηρετούντων τῶν προφητῶν καὶ ἐχόντων τὸν λόγον τοῦ « δι' οὗ », καὶ πάλιν ὁ θεὸς ἔδωκε « χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι » Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς, καὶ ἔδωκε διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος, ἔχοντος τὸ « δι' οὗ ».

72. Καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους ὁ αὐτὸς Παῦλός φησιν·
125 C « Ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκε κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας[c] », διδάσκων ἡμᾶς, ὅτι ὁ θεὸς τοὺς αἰῶνας πεποίηκε διὰ τοῦ υἱοῦ,

a. Jn 1, 3
b. Rom. 1, 1-5
c. Héb. 1, 2

1. De nouveau le verbe γίγνομαι qui n'indique pas l'être, mais le passage dans l'être. Voir *supra*, p. 143, n. 3 et p. 209, n. 2. Par notre passé simple, qui rend assez bien le caractère transitoire du fait, nous

Toutes choses furent par son intermédiaire[a] [1]

1. Le Verbe, cause instrumentale

X. **70.** Jamais les mots « par l'intermédiaire de qui » ne figurent à la première place, mais toujours à la seconde, comme dans l'Épître aux Romains : « Paul, est-il dit, serviteur du Christ Jésus, appelé comme apôtre, mis à part pour l'Évangile de Dieu, qu'il avait annoncé d'avance par ses prophètes dans les Saintes Écritures au sujet de son Fils, né de la race de David selon la chair, mais établi Fils de Dieu dans toute sa puissance, selon l'Esprit de sainteté, par suite de sa résurrection d'entre les morts, Jésus-Christ Notre Seigneur, par l'intermédiaire de qui nous avons reçu grâce et apostolat pour soumettre à la foi toutes les nations à l'honneur de son nom[b]. » **71.** Car Dieu avait annoncé d'avance son Évangile par l'intermédiaire des prophètes : les prophètes le servaient et avaient l'intelligence[2] du « par l'intermédiaire de qui », puis Dieu donna à Paul et aux autres « grâce et apostolat pour soumettre toutes les nations à la foi », il les donna par l'intermédiaire du Christ Jésus, le Sauveur, à qui revient (l'expression) « par l'intermédiaire de qui ».

72. Dans l'Épître aux Hébreux, le même Paul dit : « A la fin des jours, il nous a parlé en son Fils qu'il a établi héritier de toutes choses et par l'intermédiaire de qui il a aussi créé les siècles[c] » ; il nous apprend par là que Dieu

avons traduit l'aoriste et, par notre présent, le parfait qui indique le résultat de ce passage à l'être.

2. Le *logos*.

ἐν τῷ τοὺς αἰῶνας γίνεσθαι τοῦ μονογενοῦς ἔχοντος τὸ « δι' οὗ ». Οὕτω τοίνυν καὶ ἐνθάδε εἰ πάντα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, οὐχ ὑπὸ τοῦ λόγου ἐγένετο, ἀλλ' ὑπὸ κρείττονος καὶ μείζονος παρὰ τὸν λόγον. Τίς δ' ἂν ἄλλος οὗτος τυγχάνῃ ἢ ὁ πατήρ ;

73. Ἐξεταστέον δέ, ἀληθοῦς ὄντος τοῦ « πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο », εἰ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον δι' αὐτοῦ ἐγένετο.
65 *Pr.* Οἶμαι γὰρ ὅτι τῷ μὲν | φάσκοντι γενητὸν αὐτὸ εἶναι καὶ προιεμένῳ τὸ « πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο »· ἀναγκαῖον παρα-
125 D δέξασθαι, ὅτι καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, πρεσβυτέρου παρ' αὐτὸ τοῦ λόγου τυγχάνοντος.

Τῷ δὲ μὴ βουλομένῳ τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τοῦ Χριστοῦ γεγονέναι ἕπεται τὸ « ἀγέννητον » αὐτὸ λέγειν, ἀληθῆ τὰ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τούτῳ εἶναι κρίνοντι.

1. *Ex ipso* désigne la cause première, origine de toute création ; *Per ipsum*, la cause seconde, grâce à laquelle ce qui a d'abord été créé subsiste ; *In ipso* fait entendre que ceux dont la vie s'est amendée trouvent leur subsistance (ou consistance) dans la perfection de Dieu ; ainsi nous existons *ex Deo*, nous sommes gouvernés *per ipsum* et, si nous demeurons dans la plus haute perfection, nous sommes *in ipso* (*In Rom.* III, 8 et VIII, 12 ou 13, *PG* 14, 956 A B ; 1202 A B, Lommatzsch VI, p. 224 et VII, p. 279). Comme on le voit, *Ex ipso* correspond ici assez exactement à notre ὑφ' οὗ et *Per ipsum* à notre δι' οὗ. Si les trois personnes ne sont pas mentionnées, l'appropriation semble évidente : l'explication donnée à *In ipso* correspond tout à fait au rôle qu'Origène va attribuer au Saint-Esprit dans la vie des saints (II, 77 à 80 et la note) et, d'autre part, saint Paul a, le premier, utilisé ἐξ οὗ pour le Père et δι' οὗ pour le Christ (*I Cor.* 8, 6) : « Nous n'avons qu'un seul Dieu, le Père ἐξ οὗ τὰ πάντα ... et qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ, δι' οὗ τὰ πάντα ». Si certains pensaient pouvoir en conclure que le Fils n'est pas Dieu, Origène s'y oppose, en prenant appui sur *Rom.* 9, 5 : Père et Fils sont Dieu et Seigneur ; avec l'Esprit, ils sont une seule nature élevée au-dessus de toutes choses (*In Rom.* VII, 13, *PG* 14, 1140 C à 1141 B, Lommatzsch VII, p. 157-158). Irénée avait expliqué de même *Super omnia, per omnia et in omnibus* de *Éphés.* 4, 6 (*Adv. haer.* V, 18, 1, t. II, p. 374) : *super omnia quidem Pater... ; per omnia autem Verbum... ; in omnibus autem nobis Spiritus*, à quoi il avait ajouté, attribuant comme Origène un rôle particulier à l'Esprit dans la sanctification : *ipse est aqua aliua, quam praestat Dominus in se recte credentibus et diligentibus.*

Cependant, si le Père est le premier Créateur, le Fils est « d'une

créa les siècles par l'intermédiaire de son Fils, c'est-à-dire que, dans cette genèse des siècles, c'était au Fils unique que revenait l'expression « par l'intermédiaire de qui ». De même ici, si toutes choses « furent » par l'intermédiaire du Verbe, elles ne « furent » pas par le Verbe, mais par quelqu'un de plus puissant et de plus grand que le Verbe. Qui d'autre pourrait-il être, si ce n'est le Père[1] ?

2. Le Saint-Esprit

a) Trois opinions

73. S'il est vrai que toutes choses furent par son intermédiaire, il s'agit d'examiner si l'Esprit-Saint fut également par lui. Je pense que, pour quiconque affirme qu'il a une origine et met en avant « Toutes choses furent par lui », il sera nécessaire d'admettre que le Saint-Esprit fut, lui aussi, par l'intermédiaire du Verbe, car le Verbe est plus vénérable[2] que lui.

Mais, pour celui qui ne veut pas que le Saint-Esprit soit par le Christ, il s'ensuit, s'il juge vraies les paroles de cet évangile, qu'il est sans origine[3].

certaine manière » Créateur — ou démiurge (I, 111), il est Créateur immédiat (προσεχῶς δημιουργός : *C. Celse* VI, 60) —, on serait tenté de dire « l'exécutant » si le fragment 111 n'était là pour nous rappeler que διὰ n'indique pas un service (διακονία), mais une collaboration (συνεργία). « Tu as tout créé par ton Verbe — ta Parole — », disait déjà à Dieu l'auteur du livre de la *Sagesse* (9, 1). Son compatriote et coreligionnaire alexandrin, Philon, avait ensuite expliqué que Dieu est cause ὑφ' οὗ, non instrument δι' οὗ (ὄργανον ou ἐργαλεῖον : *De Cherubim* 125). Origène reviendra sur l'emploi de ces prépositions au fragment 12, où il explique, comme l'avait fait Clément (*Péd.* I, 7, 60, 1), que la loi a été donnée par l'intermédiaire de (διὰ) Moïse, non par (ὑπὸ) lui, mais par Dieu.

2. L'antériorité exprimée par πρεσβύτερος n'est pas forcément d'ordre chronologique ; c'est pourquoi nous n'avons pas mis « plus ancien », bien que ce sens soit plus fréquent dans notre Commentaire (I, 236 ; II, 36 ; II, 181 ; II, 185 ; X, 179).

3. Nous avons cité plus haut (p. 180, n. 3) le *Contre Celse* affirmant

74. Ἔσται δέ τις καὶ τρίτος παρὰ τοὺς δύο, τόν τε διὰ τοῦ
128 A λόγου παραδεχόμενον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον γεγονέναι καὶ τὸν ἀγέννητον αὐτὸ εἶναι ὑπολαμβάνοντα, δογματίζων μηδὲ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν ὑφεστάναι τοῦ ἁγίου πνεύματος ἑτέραν παρὰ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν· ἀλλὰ τάχα προστιθέμενος μᾶλλον, ἐὰν ἕτερον νομίζῃ εἶναι τὸν υἱὸν παρὰ τὸν πατέρα, τῷ τὸ αὐτὸ αὐτὸ τυγχάνειν τῷ πατρί, ὁμολογουμένως διαιρέσεως δηλουμένης τοῦ ἁγίου πνεύματος παρὰ τὸν υἱὸν ἐν τῷ « Ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, οὐχ ἕξει ἄφεσιν οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι[a] ».

75. Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ
128 B ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθὲς προσιέμεθα τὸ πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον, καὶ

a. Matth. 12, 32. Mc 3, 29

74. A côté de ces deux, celui qui admet que l'Esprit-Saint est par l'intermédiaire du Verbe et celui qui suppose qu'il est sans origine, il y en aura un troisième pour soutenir qu'il n'est pas d'existence[1] propre au Saint-Esprit, différente de celle du Père et du Fils. Cependant, s'il admet que le Fils est différent du Père, peut-être se rangera-t-il plutôt à l'idée que l'Esprit est, lui, identique au Père : de l'aveu de tous, en effet, la distinction du Saint-Esprit et du Fils est indiquée dans les mots « Si quelqu'un parle contre le Fils de l'homme, il lui sera pardonné, mais celui qui aura blasphémé contre le Saint-Esprit ne recevra de pardon ni dans ce siècle ni dans le siècle à venir[a][2]. »

b) L'opinion d'Origène : l'Esprit vient du Père par le Fils

75. Pour nous, qui sommes persuadés qu'il y a trois réalités subsistantes[3] (distinctes), le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et qui croyons que nul autre que le Père n'est sans origine[4], nous tenons pour plus conforme à la piété et pour vrai que, si toutes choses furent par le Verbe, le Saint-

que le Fils est à la fois *agenêtos* et *genêtos* et le commentaire qu'en donne J. L. Prestige. On fera bien de se reporter à cet auteur pour voir la confusion qui régnait à cette époque entre *genêtos* et *gennêtos*, *agenêtos* et *agennêtos* (voir, en particulier, p. 55 à 61).

1. Οὐσία a ici, comme on le voit, un sens tout autre que celui que lui reconnaîtra la fameuse définition de Nicée — quoique, même à Nicée, il garde encore des sens bien différents (cf. A. Michel, art. *Hypostase*, dans *DTC* VII, 1re partie, col. 372-373) — et signifie : existence propre, substance personnelle, nature d'un être, ce qui demeure en lui indépendamment de toutes les qualités et de tous les accidents. Les fragments 37 et 123 affirmeront que le Saint-Esprit est une οὐσία, un être réel, et pas seulement une activité (ἐνέργεια) du Père. L'οὐσία du Fils, qui est affirmée différente de celle du Père (I, 151 ; II, 16 ; II, 149), demeure une et toujours semblable à elle-même, quels que soient les attributs envisagés (I, 200 et frg. 2). Mais, en d'autres passages, ce même terme désignera la nature de Dieu (XIII, 123), la nature divine du Sauveur (VI, 154), la nature de l'âme (VI, 85). Il sera l'équivalent de φύσις pour affirmer que tous les hommes sont de même nature (XX, 204-207) et que nul n'est par nature fils du diable (XX, 219 et 262). Οὐσία désigne enfin la substance, telle que l'eau ou le vin (frg. 30), les quatre éléments (XIII, 267). D'après le *De Oratione* (27), reprenant peut-être une définition stoïcienne (cf. Zénon d'après Stobée dans *SVF* I, p. 87), c'est la matière primordiale (ἡ πρώτη τῶν ὄντων ὕλη) : ce qui explique sans doute qu'Origène accuse ceux pour qui le Fils est de l'οὐσία du Père, d'imaginer une génération corporelle semblable à celles des hommes (XX, 157-159). — Il nous paraît dommage que, dans le chapitre si riche qu'il a consacré aux termes d'οὐσία et d'ὑπόστασις chez Origène, A. Orbe n'ait pas envisagé la possibilité que ces termes puissent avoir, chez notre auteur, des emplois différents (*Hacia la primera teologia del Verbo incarnado*, p. 441 à 448).

2. En l'absence d'autres sources d'information, nous ignorons si Origène a véritablement rencontré des tenants de ces diverses théories ou si ce ne sont que des suppositions destinées à préparer l'exposé de l'opinion qui lui paraît seule répondre à la foi de l'Église.

3. Voir *note compl.* 9, p. 401.

4. Le Père est le principe (ἀρχή) du Fils (I, 102), qui est, à son tour, principe des créatures (I, 111).

129 A τάξει ‹πρῶτον› πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγεννημένων.

76. Καὶ τάχα αὕτη ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ μὴ καὶ αὐτὸ υἱὸν χρηματίζειν τοῦ θεοῦ, μόνου τοῦ μονογενοῦς φύσει υἱοῦ ἀρχῆθεν τυγχάνοντος, οὗ χρήζειν ἔοικε τὸ ἅγιον πνεῦμα διακονοῦντος αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει, οὐ μόνον εἰς τὸ εἶναι ἀλλὰ καὶ σοφὸν εἶναι καὶ λογικὸν καὶ δίκαιον καὶ πᾶν ὁτιποτοῦν χρὴ αὐτὸ νοεῖν τυγχάνειν κατὰ μετοχὴν τῶν προειρημένων ἡμῖν Χριστοῦ ἐπινοιῶν.

77. Οἶμαι δὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα τήν, ἵν' οὕτως εἴπω, ὕλην τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρισμάτων παρέχειν τοῖς δι' αὐτὸ καὶ τὴν μετοχὴν αὐτοῦ χρηματίζουσιν ἁγίοις, τῆς εἰρημένης ὕλης τῶν χαρισμάτων ἐνεργουμένης μὲν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, διακονουμένης δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ὑφεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα.

129 B **78.** Καὶ κινεῖ με εἰς τὸ ταῦθ' οὕτως ἔχειν ὑπολαβεῖν Παῦλος περὶ χαρισμάτων οὕτω που γράφων· « Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσί, τὸ δ' αὐτὸ πνεῦμα· καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσί, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος· καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσί, καὶ ὁ αὐτός ἐστι θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν[a]. » |

66 Pr. XI. **79.** Ἔχει δὲ ἐπαπόρησιν διά τε τὸ « Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο[b] » καὶ τὸ ἀκολουθεῖν τὸ πνεῦμα γενητὸν ὂν διὰ τοῦ λόγου γεγονέναι, πῶς οἱονεὶ προτιμᾶται τοῦ Χριστοῦ ἔν τισι γραφαῖς, ἐν μὲν τῷ Ἡσαΐᾳ ὁμολογοῦντος Χριστοῦ οὐχ

a. I Cor. 12, 4-6
b. Jn 1, 3

1. Intelligent : *logikos*. Le *Logos* divin est l'unique source de toute intelligence (voir ci-dessus I, 267 et la note). Le Père n'a jamais été sans Fils, car on ne saurait imaginer Dieu sans *logos* (*De Princ.* IV, 4, 1).

2. Ceci correspond à l'attribution au Père de *Ex ipso*, au Fils de *Per ipsum* et à l'Esprit de *In Ipso* : voir *supra*, p. 252, n. 1. La même idée est exprimée dans le *De Principiis* (I, 3, 7), où l'action *(inoperatio)* est attribuée au Père, le service *(ministerium)* au Fils et le don gratuit *(gratia)* à l'Esprit. Cf. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, p. 107.

3. Comme le fait remarquer A. Orbe (*En los albores*, p. 17), bien

Esprit a plus de dignité que tout le reste et qu'il est d'un rang supérieur à tout ce qui est du Père par le Christ.

76. C'est peut-être le motif pour lequel il ne porte pas, lui aussi, le nom de Fils de Dieu, car seul le Fils unique est, dès le commencement, fils par nature et il semble que le Saint-Esprit ait besoin de son intermédiaire pour subsister individuellement, et non seulement pour exister, mais encore pour être sage, intelligent[1], juste, et tout ce qu'il faut penser qu'il est, puisqu'il participe aux attributs du Christ que nous avons énumérés.

c) Son rôle envers les saints

77. Je crois que le Saint-Esprit fournit la matière des dons de Dieu, si l'on peut s'exprimer ainsi, à ceux qui, grâce à lui et parce qu'ils participent de lui, sont appelés saints : cette matière des dons, dont je viens de parler, est produite par Dieu, procurée par le Christ et subsiste selon le Saint-Esprit[2]. **78.** Ce qui me pousse à croire qu'il en est ainsi, c'est Paul qui écrit à propos des dons de la grâce : « Il y a certes diversité de dons, mais c'est le même Esprit, diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur, diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous[a]. »

d) Objections qu'on pourrait tirer d'Isaïe et de l'Évangile

XI. **79.** Une question se pose à cause de « Toutes choses furent par lui[b] » et parce qu'il s'ensuit que l'Esprit, ayant une origine, est par le Verbe[3] : comment se fait-il qu'en certains passages des Écritures il semble plus digne que le Christ[4] ? dans Isaïe,

qu'il inclue l'Esprit parmi les choses *hechas por medio del Verbo*, Origène n'imagine pas mettre en péril sa nature divine, comme le feront plus tard les Macédoniens.

4. Nous touchons ici du doigt le motif de la subordination de l'Esprit au Fils, comme du Fils au Père : l'un et l'autre est inférieur à celui dont il reçoit l'être (voir *supra*, p. 186, n. 1).

ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἀπεστάλθαι μόνου, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος — φησὶ γάρ· « Καὶ νῦν κύριος ἀπέστειλέ με καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ[a] » —, ἐν δὲ τῷ εὐαγγελίῳ ἄφεσιν μὲν ἐπαγγελλομένου ἐπὶ τῆς εἰς αὐτὸν ἁμαρτίας, ἀποφαινομένου δὲ περὶ τῆς εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημίας, ὡς οὐ μόνον « ἐν
129 C τούτῳ τῷ αἰῶνι » μὴ ἐσομένης ἀφέσεως τῷ εἰς αὐτὸ δυσφημήσαντι, ἀλλ' οὐδὲ « ἐν τῷ μέλλοντι[b] ». **80.** Καὶ μήποτε οὐ πάντως διὰ τὸ τιμιώτερον εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ Χριστοῦ οὐ γίνεται ἄφεσις τῷ εἰς αὐτὸ ἡμαρτηκότι, ἀλλὰ διὰ τὸ Χριστοῦ μὲν πάντα μετέχειν τὰ λογικά, οἷς δίδοται συγγνώμη μεταβαλλομένοις ἀπὸ τῶν ἁμαρτημάτων, τοῦ δὲ ἁγίου πνεύματος τοὺς κατηξιωμένους μηδεμιᾶς εὔλογον εἶναι συγγνώμης τυχεῖν, μετὰ τηλικαύτης καὶ τοιαύτης συμπνοίας τῆς εἰς τὸ καλὸν ἔτι ἀποπίπτοντας καὶ ἐκτρεπομένους τὰς τοῦ ἐνυπάρχοντος πνεύματος συμβουλίας. **81.** Εἰ δὲ κατὰ τὸν Ἡσαΐαν φησὶν ὁ κύριος ἡμῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἀπεστάλθαι καὶ
129 D τοῦ πνεύματος αὐτοῦ, ἔστι καὶ ἐνταῦθα περὶ τοῦ ἀποστείλαντος τὸν Χριστὸν πνεύματος ἀπολογήσασθαι, οὐχ ὡς φύσει διαφέροντος ἀλλὰ διὰ τὴν γενομένην οἰκονομίαν τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἐλαττωθέντος παρ' αὐτὸ τοῦ σωτῆρος.

a. Is. 48, 16
b. Cf. Matth. 12, 32

---

1. Αὐτὸ Delarue : αὐτόν Preuschen Brooke.

2. C'est la définition même du *logikos*. Sans cette participation, il n'y aurait pas de responsabilité. Voir *supra*, p. 196-197, n. 1.

3. Origène part de l'identification paulinienne du saint et du spirituel (πνευματικός : *I Cor.* 2, 15 ; 3, 1 ; *Gal.* 6, 1), pour affirmer que, si l'action du Père et du Fils s'étend à toute créature sans distinction, la participation à l'Esprit (πνεῦμα) est réservée aux saints (*De Princ.* I, 3, 7). Nul homme, attaché aux affaires terrestres, ne peut recevoir la nouvelle naissance (frg. 35) ; l'Esprit se retire des pécheurs (XXVIII, 122-126) ; est aux enfers celui qui, après avoir reçu l'Esprit, retourne à une vie païenne (XXVIII, 55), car c'est cela le blasphème contre l'Esprit (*De Princ.*, *loc. cit.*). Ailleurs, Origène envisagera

le Christ reconnaît qu'il a été envoyé non seulement par le Père mais aussi par le Saint-Esprit — Il dit en effet : « Maintenant le Seigneur et son Esprit m'ont envoyé[a] » —; dans l'Évangile, il promet le pardon pour les péchés commis envers lui, tandis qu'il déclare, au sujet du blasphème contre le Saint-Esprit, que non seulement en ce siècle mais encore dans le siècle à venir il n'y aura pas de pardon pour quiconque aura mal parlé de lui[b]. **80.** Mais s'il n'y a pas de pardon pour quiconque a péché contre lui[1], ce n'est peut-être pas du tout parce que l'Esprit-Saint est plus digne que le Christ, mais parce que tous les êtres raisonnables participent du Christ[2] et que le pardon leur est accordé s'ils se convertissent de leurs péchés ; en revanche, il est normal que ne puissent obtenir aucun pardon ceux qui ont été jugés dignes de recevoir le Saint-Esprit quand, après une si belle et si grande union, ils retombent encore dans le mal et se détournent des inspirations de l'Esprit qui demeure en eux[3]. **81.** D'autre part, d'après Isaïe, Notre Seigneur déclare qu'il a été envoyé par le Père et par son Esprit ; il faut répondre, ici également, que, si l'Esprit envoie le Christ, ce n'est pas que, par nature, il lui soit supérieur, mais parce que le Sauveur a été abaissé au-dessous de lui, le plan de l'incarnation du Fils de Dieu s'étant réalisé[4].

toute une année de siècles, au cours desquels il n'est pas exclu — car il n'est pas plus précis que cela — que le blasphémateur obtienne son pardon (*De Or.* 27, 15). — Cependant, il convient de ne pas durcir cette appropriation, car Origène va affirmer (II, 114) que seul le saint est *logikos* au plein sens du terme et, nous l'avons déjà vu (I, 267), le véritable *logikos* fait tout pour la gloire de Dieu.

4. Dans ses écrits ultérieurs, Origène signalera l'ambiguïté de ce verset d'Isaïe dans la version des Septante : il peut signifier aussi bien l'envoi du Sauveur et de l'Esprit par le Père que l'envoi du Sauveur par le Père et l'Esprit. Sa préférence pour la première interprétation, due au fait que l'Esprit a été envoyé après le Fils pour parfaire la révélation (*Contre Celse* I, 46), laissera subsister, pour le cas où quelqu'un voudrait arbitrairement soutenir la seconde, l'explication

82. Εἰ δὲ ἐν τούτῳ προσκόπτει <τις> τῷ λέγειν ἡλαττῶ-
132 A σθαι παρὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸν σωτῆρα ἐνανθρωπήσαντα, προσακτέον αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους λεγομένων ἐπιστολῇ, καὶ ἀγγέλων ἐλάττονα διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου ἀποφηναμένου τοῦ Παύλου γεγονέναι τὸν Ἰησοῦν· φησὶ γάρ· « Τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἡλαττωμένον βλέπομεν Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον[a]. » **83.** Ἢ τάχα ἔστι καὶ τοῦτο εἰπεῖν, ὅτι ἐδεῖτο ἡ κτίσις ὑπὲρ τοῦ ἐλευθερωθῆναι ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς[b], ἀλλὰ καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος μακαρίας καὶ θείας δυνάμεως ἐνανθρωπούσης, ἥτις διορθώσεται καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ὡσπερεὶ ἐπέβαλλέ πως τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἡ πρᾶξις αὕτη, ἥντινα ὑπομένειν οὐ δυνάμενον προβάλλεται τὸν σωτῆρα, ὡς τὸ τηλικοῦτον ἆθλον μόνον ἐνεγκεῖν δυνά-
132 B μενον, καὶ τοῦ πατρὸς ὡς ἡγουμένου ἀποστέλλοντος τὸν υἱὸν
67 Pr. συναποστέλλει | καὶ συμπροπέμπει τὸ ἅγιον πνεῦμα αὐτόν, ἐν καιρῷ ὑπισχνούμενον καταβῆναι πρὸς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ συνεργῆσαι τῇ τῶν ἀνθρώπων σωτηρίᾳ. **84.** Τοῦτο δὲ πεποίηκεν, ὅτε τῷ σωματικῷ εἴδει ὡσεὶ περιστερὰ ἐφίπταται μετὰ τὸ λουτρὸν αὐτῷ καὶ ἐπιστὰν οὐ παρέρχεται, τάχα ἐν ἀνθρώποις τοῦτο πεποιηκὸς τοῖς μὴ δυνηθεῖσιν ἀδιαλείπτως φέρειν αὐτοῦ τὴν δόξαν. Διόπερ σημαίνει ὁ Ἰωάννης περὶ τοῦ γνῶναι, ὅστις ποτέ ἐστιν ὁ Χριστός, οὐχὶ μόνην τὴν ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν κατάβασιν τοῦ πνεύματος ἀλλὰ πρὸς τῇ καταβάσει τὴν ἐν αὐτῷ μονήν. **85.** Γέγραπται γὰρ εἰρηκέναι τὸν Ἰωάννην ὅτι « Ὁ πέμψας με βαπτίζειν εἶπεν· Ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ
132 C πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτί-

a. Héb. 2, 9
b. Cf. Rom. 8, 21

---

que nous avons ici : le Fils de Dieu a été envoyé par l'Esprit, comme il a été conduit par lui au désert, selon la nature humaine qu'il a pleinement assumée : comme tout homme de Dieu, il a été mené par l'Esprit (*In Matth.* XIII, 18, t. X, p. 228-229).

82. Mais celui qui se formalise de nous voir dire que, parce qu'il s'est fait homme, le Sauveur a été abaissé au-dessous du Saint-Esprit, il convient de le gagner par les paroles de l'Épître aux Hébreux, où Paul déclare que, parce qu'il a subi la mort, Jésus a été abaissé même au-dessous des anges ; il dit en effet : « Celui qui a été abaissé pour un peu de temps au-dessous des anges, Jésus, nous le voyons couronné de gloire et d'honneur parce qu'il a souffert la mort[a]. » **83.** Peut-être est-il possible d'ajouter ceci : la création suppliait d'être délivrée de l'esclavage de la corruption[b] et la race des hommes (demandait) aussi qu'une puissance bienheureuse et divine s'incarnât pour restaurer également toutes choses sur terre ; d'une certaine manière, cette action incombait au Saint-Esprit, mais, ne pouvant s'en charger[1], il propose le Sauveur comme seul capable de soutenir un tel combat ; si donc le Père, en tant qu'il a l'autorité, envoie le Fils, le Saint-Esprit l'envoie avec lui et l'escorte ; car il promet de descendre en son temps vers le Fils de Dieu et de collaborer avec lui au salut des hommes. **84.** Il fait cela après le baptême lorsque, sous une apparence corporelle, il vole sur lui comme une colombe, qu'il y demeure et ne repart pas, comme il le fait sans doute pour les hommes qui ne sont pas en état de supporter continuellement sa gloire. C'est pourquoi, quand il s'agit de savoir qui est le Christ, Jean n'indique pas seulement la descente de l'Esprit sur Jésus, mais, outre cette descente, sa demeure en lui[2]. **85.** D'après l'Écriture, Jean a en effet déclaré : « Celui qui m'a envoyé baptiser m'a dit : Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui

1. Origène pensait sans doute que l'incarnation convenait à l'Esprit, à cause de son rôle particulier dans la sanctification, mais qu'il revenait au Fils de faire de nous des fils du Père céleste. Cependant, nous n'avons pas trouvé dans son œuvre de réponse aux questions que ce texte nous posait.

2. Il ne nous a pas été possible de rendre en français l'homonymie μόνην-μονήν.

ζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί[a] ». Οὐ γὰρ λέγεται· « Ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον » μόνον, τάχα καὶ ἐπ' ἄλλους καταβεβηκότος αὐτοῦ, ἀλλὰ « καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν ».

86. Ταῦτα δὲ ἐπὶ πολὺ ἐξήτασται σαφέστερον ἰδεῖν βουλομένοις, πῶς, εἰ πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ τὸ πνεῦμα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, ἓν τῶν πάντων τυγχάνον ὑποδεέστερον τοῦ δι' οὗ ἐγένετο νοούμενον, εἰ καὶ λέξεις τινὲς περισπᾶν ἡμᾶς εἰς τὸ ἐναντίον δοκοῦσιν.

XII. **87.** Ἐὰν δὲ προσιῇ τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ σωτὴρ φησιν· « Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ », ἐπαπορήσει, πῶς « μήτηρ » Χριστοῦ τὸ διὰ τοῦ λόγου γεγενημένον « πνεῦμα ἅγιον »
133 A εἶναι δύναται. **88.** Ταῦτα δὲ καὶ τούτῳ οὐ χαλεπὸν ἑρμηνεῦσαι· εἰ γὰρ ὁ ποιῶν « τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστὶν[b] » αὐτοῦ καὶ φθάνει τὸ « ἀδελφὸς Χριστοῦ » ὄνομα οὐ μόνον ἐπὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τὰ τούτου θειότερα, οὐδὲν ἄτοπον ἔσται μᾶλλον πάσης χρηματιζούσης « μητρὸς Χριστοῦ » διὰ τὸ ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς πατρὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἶναι « μητέρα ».

a. Jn 1, 33. Cf. Matth. 3, 11
b. Cf. Matth. 12, 50

1. Dans les *Homélies sur Jérémie* (XV, 4), Origène cite le même passage, en l'introduisant presque de la même manière : εἰ δέ τις παραδέχεται. Une autre citation, celle-là dans le *Commentaire de Matthieu* (XV, 14, t. X, p. 389), présente des hésitations analogues : *si tamen placet alicui suscipere illud.* — L' « Évangile des Hébreux », seul connu des judéo-chrétiens, est très proche de celui de Matthieu (E. Amann, art. *Apocryphes du Nouveau Testament* dans *SDB*, t. I, 1928, col. 471-472), avec l'original araméen duquel il a été parfois confondu. Il est cité par Irénée, Clément, Eusèbe (A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. 1, p. 6-10). Jérôme affirme l'avoir traduit en grec et en latin (*De Vir. ill.* 2, *PL* 23, 611). — Au Thabor, comme

qui baptise dans l'Esprit-Saint et le feu[a]. » Il n'a pas dit seulement : « Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre » — car il est peut-être aussi descendu sur d'autres — mais « descendre et demeurer sur lui ».

86. Nous avons examiné tout cela longuement car nous voulions voir plus clairement comment, si tout fut par le Verbe, l'Esprit fut, lui aussi, par son intermédiaire ; en effet il est l'un de tous les êtres et on le reconnaît inférieur à celui par qui il fut, bien que certaines expressions semblent nous entraîner à l'opinion contraire.

e) Explication d'un passage de l'Évangile des Hébreux

XII. **87.** Si quelqu'un admet l'Évangile des Hébreux[1], où le Sauveur déclare : « Le Saint-Esprit, ma mère[2], vient de me prendre par un cheveu et de me transporter sur la grande montagne, le Thabor », il se demandera comment l'Esprit-Saint, étant par l'intermédiaire du Verbe, peut être la mère du Christ. **88.** Mais il ne sera pas difficile de l'expliquer de cette façon : si quiconque accomplit « la volonté du Père qui est aux cieux est son frère, sa sœur et sa mère[b] », et si le nom de frère du Christ ne se rapporte pas seulement à la race des hommes, mais aussi aux êtres plus divins qu'elle, il n'y aura rien d'étonnant à ce que, plus que tout autre qui s'intitule « mère du Christ[3] », l'Esprit-Saint soit sa mère, puisqu'il accomplit la volonté du Père qui est aux cieux.

au désert, c'est l'Esprit qui entraîne Jésus. On se souvient de ces prophètes que l'Esprit (*Ézéchiel* 8, 3) ou qu'un ange (*Dan.* 14, 35) a saisis par les cheveux. Comme le fait remarquer A. Meyer (*Das Hebräerevangelium* dans *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, p. 28), Jésus n'est saisi que par un cheveu : il n'a pas besoin d'être tiré, il suit spontanément l'inspiration de l'Esprit.

2. En hébreu, *ruah*, esprit, est un mot féminin.

3. « Il ouvre le sein de l'âme pour qu'elle enfante le Verbe de Dieu, elle qui doit devenir sa mère » (*Sel. in Gen.*, *PG* 12, 124 C). Origène aimera revenir sur ce titre et cette étonnante prérogative de l'âme

89. Ἔτι εἰς τὸ « Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο » καὶ ταῦτα ζητητέον· τῇ ἐπινοίᾳ ὁ λόγος ἕτερός ἐστι παρὰ τὴν ζωήν, καὶ ὃ γέγονεν ἐν τῷ λόγῳ « ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν
68 Pr. ἀνθρώπων[a] ». Ἆρ' οὖν, ὡς πάντα | δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ἡ ζωὴ δι' αὐτοῦ ἐγένετο, ἥτις ἐστὶν « τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων »,
133 B καὶ αἱ ἄλλαι τοῦ σωτῆρος ἐπίνοιαι, ἢ καθ' ὑπεξαίρεσιν τῶν ἐν αὐτῷ νοητέον τὸ « Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο » ; Ὅπερ δοκεῖ μοι εἶναι κρεῖττον. **90.** Ἵνα γὰρ συγχωρηθῇ διὰ τὸ γεγονέναι τὴν ζωὴν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, τί λεκτέον περὶ τῆς προεπινοουμένης τοῦ λόγου σοφίας ; Οὐ γὰρ δήπου διὰ τοῦ λόγου τὸ περὶ τὸν λόγον γεγένηται. Ὥστε χωρὶς τῶν ἐπινοουμένων τῷ Χριστῷ πάντα διὰ τοῦ λόγου γεγένηται τοῦ θεοῦ, ποιήσαντος ἐν σοφίᾳ αὐτὰ τοῦ πατρός· « Πάντα, γάρ φησιν, ἐν σοφίᾳ ἐποίησας[b] », οὐ « διὰ τῆς σοφίας ἐποίησας ».
133 C XIII. **91.** (7) Ἴδωμεν δέ, διὰ τί πρόσκειται τὸ « Καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν[c] ». Τισὶ κἂν δόξαι περιττὸν τυγχάνειν τὸ « Χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν » ἐπιφερόμενον τῷ « Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο ». Εἰ γὰρ πᾶν ὁτιποτοῦν « διὰ τοῦ λόγου » γεγένηται, οὐδὲν « χωρὶς τοῦ λόγου » γεγένηται. Οὐκέτι μέντοι γε ἀκολουθεῖ τῷ χωρὶς τοῦ λόγου <μὴ> γεγε-

a. Jn 1, 3-4
b. Ps. 103 (104), 24
c. Jn 1, 3

fidèle : « Ce n'est pas seulement en Marie que la naissance (du Christ) a commencé par une ombre ; le Verbe de Dieu naît aussi en toi, si tu en es digne » (*In Cant. Hom.* II, 6). Voir H. RAHNER, *Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi*...

1. Comme on le voit, nous traduisons ἐπίνοια d'abord par notion, puis par attribut. Voir à ce propos ci-dessus, p. 84, n. 1.

2. Περὶ M : παρὰ Wendland Preuschen.

3. Cette manière de couper le texte, que les modernes sont en train de redécouvrir, est la seule attestée jusqu'au IVe siècle, chez les Grecs comme chez les Latins. C'est parce que l'hérésie arienne s'en était servie pour nier la divinité du Christ que l'autre leçon « Sans lui rien ne fut de ce qui fut » apparut en Orient au IVe siècle. Adoptée par

3. Les attributs du Christ

89. A propos de « Toutes choses furent par lui », il faut encore approfondir une question : par la notion, le Verbe diffère de la vie et, d'autre part, ce qui fut dans le Verbe « était vie et la vie était la lumière des hommes[a] ». Est-ce que, si toutes choses furent par son intermédiaire, la vie, qui est la lumière des hommes, et les autres attributs[1] du Sauveur furent aussi par lui ou bien faut-il entendre « Toutes choses furent par lui » à l'exclusion de ce qui est en lui ? Ce qui me paraît préférable. **90.** Car, en supposant qu'on l'admette, puisque la vie est la lumière des hommes, que faut-il dire de la Sagesse dont la notion précède celle de Verbe ? Ce qui concerne[2] le Verbe n'est donc certainement pas par le Verbe. C'est pourquoi, à part les attributs du Christ, toutes choses sont grâce au Verbe de Dieu, car le Père les a créées dans sa Sagesse. Il est dit en effet : « Tu as tout créé dans ta Sagesse[b] » et non « Tu as tout créé par ta Sagesse ».

4. Apparente inutilité de la phrase « Sans lui rien ne fut »

XIII. **91.** Voyons pourquoi (Jean) a ajouté : « Sans lui rien ne fut[c][3]. » En effet, il peut paraître à certains superflu d'ajouter « Sans lui rien ne fut » à « Toutes choses furent par lui ». Car, si absolument tout est par le Verbe, rien n'est sans lui. Mais si rien n'est sans le Verbe, il ne s'ensuit pas

Jean Chrysostome, elle se répandit chez les Grecs au Ve. Tandis que Jérôme oscilla entre les deux, Augustin, suivi par le moyen âge latin, resta fidèle à la première (M. F. LACAN, *L'œuvre du Verbe incarné*, p. 62-63 : l'auteur montre également que la leçon postérieure détruit le rythme de ces versets).

νῆσθαι τι τὸ πάντα διὰ τοῦ λόγου γεγενῆσθαι· ἔξεστι γὰρ οὐδενὸς χωρὶς τοῦ λόγου γεγεννημένου, μὴ μόνον διὰ τοῦ λόγοῦ γεγονέναι πάντα ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τοῦ λόγου τινά. **92.** Χρὴ τοίνυν εἰδέναι, πῶς δεῖ ἀκούειν τοῦ « πάντα » καὶ πῶς τοῦ « οὐδέν ».

Δυνατὸν γὰρ ἐκ τοῦ μὴ τετρανωκέναι ἀμφοτέρας τὰς λέξεις ἐκδέξασθαι ὅτι, εἰ πάντα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, τῶν δὲ πάντων ἐστὶ καὶ ἡ κακία καὶ πᾶσα ἡ χύσις τῆς ἁμαρτίας καὶ τὰ
133 D πονηρά, ὅτι καὶ ταῦτα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο. Τοῦτο δὲ ψεῦδος· κτίσματα μὲν γὰρ πάντα διὰ τοῦ λόγου γεγονέναι οὐκ ἄτοπον — ἀλλὰ καὶ διὰ τοῦ λόγου τὰ ἀνδραγαθήματα καὶ πάντα τὰ κατορθώματα κατωρθῶσθαι τοῖς μακαρίοις νοεῖν ἀναγκαῖον —, οὐκέτι δὲ καὶ τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ ἀποπτώματα. **93.** Ἐξειλήφασιν οὖν τινες τῷ ἀνυπόστατον εἶναι τὴν κακίαν — οὔτε γὰρ ἦν ἀπ' ἀρχῆς οὔτε εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται — ταῦτ'
136 A εἶναι τὰ « μηδέν »· καὶ ὥσπερ Ἑλλήνων τινές φασιν, εἶναι τῶν « οὔ τινων » τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη, οἷον τὸ ζῷον καὶ τὸν ἄνθρωπον, οὕτως ὑπέλαβον « οὐδὲν » τυγχάνειν πᾶν τὸ οὐχ ὑπὸ θεοῦ οὐδὲ διὰ τοῦ λόγου τὴν δοκοῦσαν σύστασιν εἰληφός.

1. La distinction entre le non-être et l'être est demeurée au centre des préoccupations de la philosophie grecque. Nous avons vu plus haut (I, 103 et note) que la matière n'a pas d'existence véritable et (I, 167 et note) que le sensible n'est pas du domaine de l'être, mais de celui du devenir. On sait comment la critique de la théorie des Idées, déjà amorcée par Platon, qui, dans le *Parménide* (130 b à d), met en doute l'existence de certains εἴδη αὐτὰ καθ' αὑτά fut poursuivie par Aristote. Après celui-ci, les stoïciens rangèrent espèces et genres (εἴδη καὶ γένη) dans le non-être (Simplicius dans *SVF* II, n° 278, p. 91). Cette recherche s'étendit à d'autres domaines : au langage, dont les σημαινόμενα, les « objets exprimés » ou les « sens », signifient quelque chose mais ne sont rien (Arist. *De Interpr.* 3, 16 b 24-25), à toutes les démarches de la pensée : aux Idées (ἐννοήματα ou ἰδέαι) qui ne sont que phantasmes (Zénon d'après Stobée dans *SVF* I, p. 19 ; Diog. Laert. VII, 61), aux propositions, prémisses et conclusions (συμπεπλεγμένα, ἀξιώματα, συνημμένα, Plut. *De comm. not.* 1074 d), au temps même (Plut. *ibid.*). — Pour les sens de εἶδος, voir *supra*, p. 115, n. 4.

2. Plotin, le philosophe païen contemporain d'Origène, s'oppose

que tout est par son intermédiaire : car, si rien n'est hors du Verbe, il est possible que non seulement tout soit par son intermédiaire, mais aussi que certaines choses soient (directement) par lui. **92.** Il s'agit donc de savoir comment il faut interpréter « toutes choses » et « rien ».

5. Le mal est « rien » et n'a pas été créé par Dieu

α) Théorie

Parce qu'on n'a pas défini le sens exact de ces deux termes, on peut admettre que, si toutes choses furent par le Verbe et si le mal, toute la profusion du péché et les vices font partie de toutes choses, ils furent eux aussi par le Verbe. Mais ceci est faux : il n'y a rien d'étonnant à ce que toutes les créatures soient par le Verbe — il faut croire également que les belles actions et les traits de vertu des bienheureux ont été accomplis par le Verbe —, mais (il n'en est) pas (de même) pour les péchés et pour les chutes. **93.** C'est pourquoi plusieurs ont supposé que, puisque le mal n'a pas d'existence propre — il n'était pas au commencement et il ne demeurera pas éternellement — ces choses-là sont le « rien ». Et de même que certains Grecs disent que les genres et les espèces, comme être vivant et homme, font partie du « non-être[1] », de même ils ont pensé que tout ce qui n'a reçu sa constitution apparente ni de Dieu ni par son Verbe est « rien »[2].

carrément à cette doctrine : si le mal n'existe pas, le bien non plus. Le mal n'est pas privation (στέρησις) absolue — qui n'existe pas —, mais privation relative, mélange (*Enn.* I, 8, 15, 3-12). Et c'est bien l'idée de privation qui a servi le plus souvent à définir la nature du mal : pour Aristote, il ne fait pas partie des principes (c'est dire qu'il n'a pas une existence à part : *Métaph.* 1051 a, 17-21), il est excès ou défaut (*E. N.* II, 5, 1106 a, 25-32). Le philosophe Salluste l'explique de même par l'absence de bien (Περὶ θεῶν καὶ κόσμου, chap. 12). Comme le sensible, il fait partie du monde du devenir, ce

69 Pr. **94.** Καὶ ἐφιστῶμεν, εἰ δυνατὸν ἀπὸ τῶν γραφῶν | πληκτικώτατα ταῦτα παραστῆσαι. Ὅσον τοίνυν ἐπὶ τοῖς σημαινομένοις τοῦ « οὐδὲν » καὶ τοῦ « οὐκ ὄν », δόξει εἶναι συνωνυμία, τοῦ « οὐκ ὄντος » « οὐδενὸς » ἂν λεγομένου, καὶ τοῦ « οὐδενὸς » « οὐκ ὄντος ». Φαίνεται δὴ ὁ ἀπόστολος τὰ « οὐκ ὄντα » οὐχὶ ἐπὶ τῶν μηδαμῇ μηδαμῶς ὄντων ὀνομάζων ἀλλ' ἐπὶ τῶν μοχθηρῶν, « μὴ ὄντα » νομίζων τὰ πονηρά· « Τὰ μὴ ὄντα, γάρ φησιν, ὁ θεὸς ὡς ὄντα ἐκάλεσεν[a] ». **95.** Ἀλλὰ καὶ ὁ Μαρδοχαῖος ἐν τῇ κατὰ τοὺς Ἑβδομήκοντα Ἐσθὴρ μὴ ὄντας τοὺς ἐχθροὺς τοῦ Ἰσραὴλ καλεῖ, λέγων· « Μὴ παραδῷς
136 B τὸ σκῆπτρόν σου, κύριε, τοῖς μὴ οὖσιν[b] ». Καὶ ἔστι προσαγαγεῖν πῶς διὰ τὴν κακίαν « μὴ ὄντες » οἱ πονηροὶ προσαγορεύονται ἐκ τοῦ ἐν τῇ Ἐξόδῳ ὀνόματος ἀναγραφομένου τοῦ θεοῦ· « Εἶπε γὰρ κύριος πρὸς Μωσῆν· Ὁ ὢν τοῦτό μοί ἐστιν τὸ ὄνομα[c] ». **96.** Καθ' ἡμᾶς δὲ τοὺς εὐχομένους εἶναι ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ὁ ἀγαθὸς θεὸς ταῦτά φησιν, ὃν δοξάζων ὁ σωτὴρ λέγει· « Οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, ὁ πατήρ[d] ». Οὐκοῦν « ὁ ἀγαθὸς » τῷ « ὄντι » ὁ αὐτός ἐστιν. Ἐναντίον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρόν, καὶ ἐναντίον τῷ « ὄντι » τὸ

a. Rom. 4, 17
b. Esther 4, 17[n]
c. Cf. Ex. 3, 14-15
d. Mc 10, 18. Lc 18, 19

monde qui n'est pas vraiment, et son origine est tout aussi inconsistante ; pour PLATON, la cause errante, le désordre (*Tim.* 48 a ; 52 d - e), qui, après lui, sera identifié à la matière (Zeller II, 1 p. 765) ; pour ARISTOTE, la puissance (Zeller II, 2, p. 330.338 n. ; voir *Métaph.* 1051 a 15-17). Face au dualisme de la gnose, les écrivains ecclésiastiques garderont cette définition du mal : *certum est malum esse bono carere* (*De Princ.* II, 9, 2) ; le mal n'a pas d'existence propre : il n'est que privation du bien (BASILE, *hom.* IX, 4 ; 2, 78 A, *PG* 31, 341 B) ; l'origine du mal est la privation de l'être (GRÉG. DE NYSSE, *Macrine ou de l'Ame et de la Résurrection*, *PG* 46, 93 B). Et ce sera encore un des principaux arguments contre le manichéisme (JEAN DAMASCÈNE, *Contra Manichaeos* XIII, 4, *PG* 94, 1516-1517).

1. Ce verset des *Romains* est expliqué de la même manière dans la *Secunda Clementis* (I, 7-8) et par ATHANASE (*De Incarnatione* 4, *PG* 25, 104 B C).

b) **Preuve par l'Écriture**

94. Voyons s'il est possible de prouver cela de façon très frappante en partant des Écritures. Pour ce qui est de la signification du rien et du non-être, ils paraîtront synonymes, le non-être étant appelé « rien » et le rien « non-être ». Mais l'Apôtre ne semble pas employer l'expression « ce qui n'est pas » pour ce qui n'a jamais existé d'aucune manière, mais pour ce qui est mauvais, en considérant ce qui est vil comme n'étant pas : « Dieu a appelé, dit-il en effet, les choses qui ne sont pas comme si elles étaient[a1]. » **95.** Et dans le livre d'Esther, d'après la version des Septante, Mardochée appelle les ennemis d'Israël ceux qui ne sont pas[2] en disant : « Ne livre pas ton sceptre, Seigneur, à ceux qui ne sont pas[b]. » On peut encore ajouter cette preuve : si, à cause de leur vice, les méchants sont appelés « ceux qui ne sont pas », cela vient du nom attribué à Dieu dans le livre de l'Exode : « Le Seigneur dit en effet à Moïse : Celui qui est, voilà mon nom[c] »[3]. **96.** Pour nous, qui souhaitons faire partie de l'Église, c'est le Dieu bon qui dit cela[4], lui que le Sauveur honore en disant : « Il n'y a de bon que seul Dieu le Père[d]. » Donc « celui qui est bon » est identique à « celui qui est ». Le mal ou le vice est opposé

2. Ce verset se trouve, en fait, dans une prière d'Esther et non de Mardochée.

3. Cet argument reviendra plusieurs fois dans l'œuvre d'Origène : si Paul écrit aux Éphésiens : « aux saints, à ceux qui sont... », cela signifie que les saints participent de celui qui a dit à Moïse : « Je suis celui qui est » (*Ad Eph.* frg. II, *JTS* III, p. 235 ; cf. *Ex.* 3, 14). Les pécheurs, morts à cause de leurs crimes, sont « ceux qui ne sont pas », parce qu'ils sont privés de « celui qui est » ; mais, lui, il les appelle, afin de leur donner l'être (frg. *in Rom.* XXV, *JTS* XIII, p. 361).

4. Le même Dieu est juste et bon, voir ci-dessus I, 253. — D'après HUET (*Op. cit.* (3e partie :) *Commentaria ad Origenem spectantia, Observationes et notae*, p. 96), il s'agirait ici des Marcionites ; d'après A. ORBE (*En los albores*, p. 291, n. 52), des Valentiniens. Nous ne voyons pas pourquoi Origène ne penserait pas aux uns et aux autres. Voir notre *Avant-Propos*, p. 14 à 17.

« οὐκ ὄν »· οἷς ἀκολουθεῖ ὅτι τὸ πονηρὸν καὶ <τὸ> κακὸν οὐκ ὄν.

97. Καὶ τάχα τοῦτο ἔσηνε τοὺς εἰπόντας τὸν διάβολον μὴ εἶναι θεοῦ δημιούργημα· καθ' ὅ γὰρ διάβολός ἐστιν οὐκ ἔστι
136 C θεοῦ δημιούργημα· ᾧ δὲ συμβέβηκε διαβόλῳ εἶναι, γενητὸς ὤν, οὐδενὸς κτιστοῦ ὄντος παρὲξ τοῦ θεοῦ ἡμῶν, θεοῦ ἐστι κτίσμα· ὡς εἰ ἐφάσκομεν καὶ τὸν φονέα μὴ εἶναι θεοῦ δημιούργημα, οὐκ ἀναιροῦντες τὸ ᾗ ἄνθρωπός ἐστι πεποιῆσθαι αὐτὸν ὑπὸ θεοῦ. **98.** Τιθέντες γὰρ τὸ ᾗ ἄνθρωπος τυγχάνει ἀπὸ θεοῦ αὐτὸν τὸ εἶναι εἰληφέναι καὶ ἡμεῖς οὐ τίθεμεν τὸ ᾗ φονεύς ἐστιν ἀπὸ θεοῦ τοῦτ' αὐτὸν εἰληφέναι. Πάντες μὲν οὖν οἱ μετέχοντες τοῦ « Ὄντος » — μετέχουσι δὲ οἱ ἅγιοι —, εὐλόγως ἂν « ὄντες » χρηματίζοιεν· οἱ δὲ ἀποστραφέντες τὴν τοῦ « Ὄντος » μετοχήν, τῷ ἐστερῆσθαι τοῦ « Ὄντος » γεγόνασιν « οὐκ ὄντες ». **99.** Προείπομεν δὲ ὅτι συνωνυμία ἐστὶ τοῦ « οὐκ ὄντος » καὶ τοῦ « οὐδενός », καὶ διὰ τοῦτο οἱ
137 A « οὐκ ὄντες » « οὐδέν » εἰσι, καὶ πᾶσα ἡ κακία « οὐδέν » ἐστιν, ἐπεὶ καὶ « οὐκ ὄν » τυγχάνει, καὶ « οὐδὲν » καλουμένη χωρὶς γεγένηται τοῦ λόγου, τοῖς « πᾶσιν » οὐ συγκαταριθμουμένη.

Ἡμεῖς μὲν οὖν κατὰ τὸ δυνατὸν παρεστήσαμεν τίνα τὰ διὰ
70 Pr. τοῦ λόγου γεγενημένα πάντα καὶ τί τὸ | χωρὶς αὐτοῦ γενόμενον μέν, ὂν δὲ οὐδέποτε καὶ διὰ τοῦτο « οὐδὲν » καλούμενον.

XIV. **100.** (*δ*) Βιαίως δὲ οἶμαι καὶ χωρὶς μαρτυρίου τὸν Οὐαλεντίνου λεγόμενον εἶναι γνώριμον Ἡρακλέωνα διηγούμενον τὸ « πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο » ἐξειληφέναι « πάντα » τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, ἐκκλείοντα τῶν πάντων, τὸ ὅσον

1. D'après le *Contre Celse* (IV, 65) également, les démons ne sont pas, en tant que tels, l'œuvre de Dieu, mais seulement en tant qu'ils sont des êtres spirituels (λογικοί τινες).

2. Voir notre *Avant-Propos*, p. 17, où nous avons tenté de situer cette théorie par rapport à l'ensemble de la théorie valentinienne.

3. Les stoïciens définissent le monde comme un ensemble (σύστημα) comprenant le ciel, la terre et ce qu'ils renferment (καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων : CHRYSIPPE d'après Stobée, *SVF* II, n° 527, p. 168 ; CLÉOMÈDE, *ibid.*, n° 529, p. 169).

au bien, le non-être opposé à l'être. D'où il résulte que le mal et le vice sont non-être.

c) **Le diable**

97. C'est peut-être ce motif qui a poussé ceux qui affirment que le diable n'est pas l'œuvre de Dieu : en effet, en tant que diable, il n'est pas l'œuvre de Dieu ; mais, celui à qui il est arrivé d'être diable, puisqu'il a une origine et qu'il n'y a pas de créateur en dehors de notre Dieu, est une créature de Dieu ; tout comme si nous disions que le meurtrier n'est pas œuvre de Dieu, nous ne nierions pas que, en tant qu'il est homme, il a été créé par Dieu[1]. **98.** Car en admettant que, en tant qu'il est homme, il a reçu l'être de Dieu, nous n'admettons pas qu'il l'a reçu de Dieu comme meurtrier. Car tous ceux qui participent de Celui qui est — les saints participent (de lui) — seraient à juste titre appelés « ceux qui sont ». Quant à ceux qui ont repoussé cette participation à Celui qui est, étant privés de Celui qui est, ils sont devenus des « non-êtres ». **99.** Nous avons dit plus haut qu'il y a synonymie entre le « non-être » et le « rien » et, pour ce motif, les « non-être » sont « rien », la malice tout entière est « rien », puisqu'elle est aussi « non-être » ; étant appelée « rien », elle est sans le Verbe et n'est pas comptée parmi « toutes choses ».

Nous avons donc établi autant que possible quelles sont, d'une part, toutes les choses qui sont par le Verbe et, d'autre part, ce qui fut sans lui, mais qui n'est pas (vraiment) et que, pour ce motif, on appelle « rien ».

6. Réfutation d'une théorie d'Héracléon[2]

a) **Explication de « tout » et de « rien »**

XIV. **100.** C'est, à mon avis, en faisant violence au texte et sans preuve que, dans son interprétation, de « tout fut par lui », Héracléon, disciple de Valentin à ce qu'on dit, explique « tout » par le monde et ce qu'il renferme[3] et exclut du tout ce qui,

ἐπὶ τῇ ὑποθέσει αὐτοῦ, τὰ τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ
137 B διαφέροντα. Φησὶ γάρ· « οὐ τὸν αἰῶνα ἢ τὰ ἐν τῷ αἰῶνι γεγονέναι διὰ τοῦ λόγου », ἅτινα οἴεται πρὸ τοῦ λόγου γεγονέναι. Ἀναιδέστερον δὲ ἱστάμενος πρὸς τὸ « Καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν », μὴ εὐλαβούμενος τὸ « Μὴ προσθῇς τοῖς λόγοις αὐτοῦ, ἵνα μὴ ἐλέγξῃ σε καὶ ψευδὴς γένῃ[a] », προστίθησι τῷ « οὐδὲ ἕν »· « Τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τῇ κτίσει ».

101. Καὶ ἐπεὶ προφανῆ ἐστι τὰ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενα σφόδρα βεβιασμένα καὶ παρὰ τὴν ἐνάργειαν ἀπαγγελλόμενα, εἰ τὰ νομιζόμενα αὐτῷ θεῖα ἐκκλείεται τῶν « πάντων », τὰ δέ, ὡς ἐκεῖνος οἴεται, παντελῶς φθειρόμενα κυρίως « πάντα » καλεῖται, οὐκ ἐπιδιατριπτέον τῇ ἀνατροπῇ τῶν αὐτόθεν τὴν ἀτοπίαν ἐμφαινόντων· οἷον δὴ καὶ τὸ τῆς γραφῆς λεγούσης· « Χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν »· προστιθέντα αὐτὸν ἄνευ
137 C παραμυθίας τῆς ἀπὸ τῆς γραφῆς τὸ· « τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τῇ κτίσει »· μηδὲ μετὰ πιθανότητος ἀποφαίνεσθαι, πιστεύεσθαι ἀξιοῦντα ὁμοίως προφήταις ἢ ἀποστόλοις τοῖς μετ' ἐξουσίας καὶ ἀνυπευθύνως καταλείπουσι τοῖς καθ' αὐτοὺς καὶ μεθ' αὐτοὺς σωτήρια γράμματα.

102. Ἔτι δὲ ἰδίως καὶ τοῦ « Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο » ἐξήκουσε φάσκων· Τὸν τὴν αἰτίαν παρασχόντα τῆς γενέσεως τοῦ κόσμου τῷ δημιουργῷ, τὸν λόγον ὄντα, εἶναι οὐ τὸν ἀφ'

a. Prov. 24, 29 (LXX) (30, 6 Héb.)

1. Nous pensons avec A. Orbe (*En los albores*, p. 84-85) que la traduction de A. E. Brooke (*The fragments of Herakleon*, p. 51, n. 5) : *the things more excellent than the world and its contents* est bien supérieure à celle que l'on trouve chez Migne : *excludentem, quantum ipsius fert hypothesis, ex omnibus praestantissima quaeque mundi et eorum quae in ipso continentur* (*PG* 14, 138 A). Cependant, contrairement à leurs affirmations, cette traduction ne vient pas de Huet, chez qui nous avons lu (*Op. cit.*, *pars posterior*, p. 60 d) : *a uocabulo omnia excludentem, quantum ad positionem suam, mundum et quae in ipso sunt.* Nous l'avons trouvée chez Delarue (p. 66), mais sans *in* devant *ipso*.

2. Irénée a rencontré, pour ce verset de Jean, une interprétation analogue, où « tout » signifie *ea quae sunt infra pleroma ipsorum* (*Adv. haer.* III, 11, 7, t. II, p. 41). On voit qu'ici les termes d'*éon* et de *plérôme* semblent interchangeables. Voir notre *Avant-Propos*, p. 15.

pour autant qu'il suit son hypothèse, serait supérieur au monde et à ce qu'il renferme[1]. Il affirme donc que « ni l'éon[2] ni ce qu'il renferme ne sont par le Verbe » : il croit, en effet, qu'ils sont avant le Verbe. Il se comporte avec plus d'impudence encore à l'égard de « Sans lui rien ne fut » ; sans prendre garde à l'avertissement « N'ajoute rien à ses paroles de peur qu'il ne te confonde et que tu ne sois menteur[a] », il ajoute après « rien » « de ce qui est dans le monde et dans la création[3] ».

101. Son explication est, d'une manière évidente, tout à fait arbitraire et il la proclame malgré l'évidence contraire en excluant du « tout » ce qu'il considère comme divin et en appelant « tout » au sens propre ce qui, à ce qu'il imagine, serait absolument corrompu[4] ; il ne faut donc pas perdre de temps à réfuter des propos qui montrent par eux-mêmes leur absurdité : ainsi, lorsque, au texte de l'Écriture « Sans lui rien ne fut », il ajoute, sans aucune justification empruntée aux Écritures, « de ce qui est dans le monde ou dans la création » — ou lorsqu'il fait une déclaration invraisemblable en prétendant qu'il faut accorder autant de crédit qu'aux prophètes et aux apôtres aux hommes qui livrent des écrits salutaires à leurs contemporains et à la postérité avec autorité et sans avoir de comptes à rendre à personne.

b) Le Créateur et le Verbe

102. Il a encore compris à sa manière « Toutes choses furent par lui » et a soutenu que celui qui a fourni au Créateur le motif de la genèse du monde[5], c'est le

3. Comme on le verra au livre XIII (95-97), Héracléon fait de la création le royaume tantôt du démiurge tantôt du diable. Cf. W. Völker, *Herakleon*, p. 12.

4. Le monde sensible et matériel : le diable, lui-même est matériel ; le monde désigne tout le domaine du mal, le désert qui sert de repaire aux bêtes sauvages (XIII, 95).

5. Irénée relève, de même, que, pour les Valentiniens, le monde n'a pas été créé *per Verbum*, mais *per demiurgum* (*Adv. haer.* III, 11,

οὗ, ἢ ὑφ' οὗ, ἀλλὰ τὸν δι' οὗ, παρὰ τὴν ἐν τῇ συνηθείᾳ φράσιν ἐκδεχόμενος τὸ γεγραμμένον. Εἰ γὰρ ὡς νοεῖ ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων ἦν, ἔδει διὰ τοῦ δημιουργοῦ γεγράφθαι πάντα γεγονέναι ὑπὸ τοῦ λόγου, οὐχὶ δὲ ἀνάπαλιν διὰ τοῦ λόγου ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ.

137 D **103.** Καὶ ἡμεῖς μὲν τῷ « δι' οὗ » χρησάμενοι ἀκολούθως τῇ συνηθείᾳ, οὐκ ἀμάρτυρον τὴν ἐκδοχὴν ἀφήκαμεν· ἐκεῖνος δὲ πρὸς τῷ μὴ παραμεμυθῆσθαι ἀπὸ τῶν θείων γραμμάτων τὸν καθ' ἑαυτὸν νοῦν, φαίνεται καὶ ὑποπτεύσας τὸ ἀληθὲς καὶ ἀναιδῶς αὐτῷ ἀντιβλέψας· φησὶ γάρ· « Ὅτι οὐχ ὡς ὑπ'
140 A ἄλλου ἐνεργοῦντος αὐτὸς ἐποίει ὁ λόγος, ἵν' | οὕτω νοηθῇ τὸ
71 Pr. δι' αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτοῦ ἐνεργοῦντος ἕτερος ἐποίει ». **104.** Οὐ τοῦ παρόντος δὲ καιροῦ ἐλέγξαι τὸ μὴ τὸν δημιουργὸν ὑπηρέτην τοῦ λόγου γεγενημένον τὸν κόσμον πεποιηκέναι καὶ ἀποδεικνύναι ὅτι ὑπηρέτης τοῦ δημιουργοῦ γενόμενος ὁ λόγος τὸν κόσμον κατεσκεύασε. Κατὰ γὰρ τὸν προφήτην Δαβὶδ « Ὁ θεὸς εἶπε καὶ ἐγενήθησαν, ἐνετείλατο καὶ ἐκτίσθησαν[a] ». « Ἐνετείλατο » γὰρ ὁ ἀγένητος θεὸς τῷ πρωτοτόκῳ πάσης κτίσεως[b] « καὶ ἐκτίσθησαν », οὐ μόνον ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ τὰ λοιπὰ πάντα, « εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι· πάντα γὰρ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων[c] ».

140 B XV. **105.** (*9*) Ἔτι εἰς τὸ « Χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν » οὐκ ἀγύμναστον ἐατέον καὶ τὸν περὶ τῆς κακίας λόγον· κἂν γὰρ σφόδρα ἀπεμφαίνειν δοκῇ, οὐ πάνυ τι δοκεῖ μοι εὐκαταφρόνητον εἶναι.

a. Ps. 148, 5 (LXX)
b. Col. 1, 15
c. Col. 1, 16-17

7, t. II, p. 42). Le Verbe, de nature spirituelle, ne pouvait être l'instrument d'un démiurge psychique. A. Orbe explique (*En los albores*, p. 259-267) l'emploi qu'Héracléon fait de δι' οὗ, du fait que le démiurge ne pouvait créer sans recevoir du Verbe l'énergie nécessaire. On pourra se reporter à cet ouvrage pour une étude plus approfondie de ce texte.

Verbe, qui n'est pas celui de qui, ni celui par qui, mais celui par l'intermédiaire de qui : il interprète donc le texte à rebours du langage usuel. Si la réalité des choses était telle qu'il le pense, il faudrait qu'il soit écrit que toutes choses sont par le Verbe au moyen du Créateur et non, au contraire, par le Créateur au moyen du Verbe.

103. Pour nous, qui employons (l'expression) « au moyen de qui » de la manière usuelle, nous ne laissons pas notre interprétation sans preuve. Lui, non seulement n'étaie son opinion d'aucune preuve tirée des saintes Écritures, mais il semble même avoir soupçonné la vérité et lui avoir impudemment résisté. Il dit en effet : « Ce n'est pas comme si le Verbe créait lui-même sous l'impulsion d'un autre, de sorte que l'on pourrait comprendre ainsi par son intermédiaire, mais c'est un autre qui créait sous son impulsion ». **104.** Mais ce n'est pas le moment de prouver que le Créateur ne fut pas serviteur du Verbe pour créer le monde et de montrer que c'est le Verbe qui fut serviteur du Créateur pour construire le monde. En effet, d'après le prophète David, « Dieu a dit et ils furent, il a ordonné et ils ont été créés[a]. » Car le Dieu non engendré ordonna au premier-né de toute créature[b] et non seulement le monde et tout ce qu'il renferme furent créés, mais aussi tout le reste : « les trônes, les dominations, les principautés, les puissances; car tout a été créé par lui et pour lui ; et il est, lui, avant toutes choses[c]. »

7. Le péché : la présence du Verbe rend les créatures spirituelles responsables

XV. **105.** Au sujet de « Sans lui rien ne fut », il ne faut pas non plus laisser sans examen le problème du mal. Même si cela peut paraître tout à fait absurde, il ne semble pas du tout négligeable.

Ζητητέον γάρ, εἰ καὶ ἡ κακία διὰ τοῦ λόγου γεγένηται, νῦν λόγου προσεχῶς λαμβανομένου τοῦ ἐν ἑκάστῳ, ὡς καὶ αὐτὸς ἀπὸ τοῦ « ἐν ἀρχῇ » λόγου ἑκάστῳ ἐγγεγένηται. **106.** Φησὶ τοίνυν ὁ ἀπόστολος· « Χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά », καὶ ἐπιφέρει· « Ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ μὲν ἁμαρτία ἀνέζησε[a] » καθολικὸν διδάσκων περὶ τῆς ἁμαρτίας ὡς μηδεμίαν ἐνέργειαν αὐτῆς ἐχούσης πρὶν νόμου καὶ ἐντολῆς· πῶς δὲ ἔχει ὁ λόγος νόμος εἶναι καὶ ἐντολή, καὶ οὐκ ἂν εἴη ἁμαρτία μὴ ὄντος νόμου — « ἁμαρτία γὰρ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου[b] » —, καὶ πάλιν οὐκ ἂν εἴη ἁμαρτία μὴ ὄντος
140 C λόγου — « εἰ γὰρ μὴ ἦλθον, φησί, καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν[c] » —. **107.** Πᾶσα γὰρ πρόφασις ἀφαιρεῖται τοῦ βουλομένου ἐπὶ τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπολογήσασθαι, ἐπὰν ἐνυπάρχοντος λόγου καὶ παραδεικνύοντος, ὃ πρακτέον, μὴ πείθηταί τις αὐτῷ.

Τάχα οὖν πάντα μέχρι καὶ τῶν χειρόνων διὰ τοῦ λόγου γεγένηται καὶ « χωρὶς αὐτοῦ », ἁπλούστερον ἡμῶν ἐκλαμβανόντων τὸ « οὐδέν », « ἐγένετο οὐδέν ». **108.** Καὶ οὐ πάντως τῷ λόγῳ ἐγκλητέον, εἰ « πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο » καὶ « χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν », ὡς οὐδὲ ἐγκλητέον τῷ διδασκάλῳ παραδείξαντι τὰ δέοντα τῷ μανθάνοντι, ἐπὰν διὰ τὰ τούτου μαθήματα μηκέτι τόπος καταλείπηται τῷ ἁμαρτάνοντι ἀπολογίας ὡς περὶ ἀγνοίας, καὶ μάλιστα ἐὰν νοήσωμεν διδάσκαλον τοῦ μανθάνοντος ἀχώριστον. **109.** Οἱονεὶ γὰρ
72 Pr. διδάσκαλος τοῦ | μανθάνοντος ἀχώριστός ἐστιν ὁ ἐνυπάρχων
140 D τῇ φύσει τῶν λογικῶν λόγος, ἀεὶ ὑποβάλλων τὰ πρακτέα, κἂν παρακούωμεν αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν, ἐπιδιδόντες αὐτοὺς ταῖς ἡδοναῖς καὶ παραπεμπόμενοι τὰς ἀρίστας αὐτοῦ συμ-

a. Rom. 7, 8-9 b. Rom. 5, 13 c. Jn 15, 22

1. Qu'on se rappelle ce qu'Origène a dit plus haut (§ 20) des rapports entre le Verbe et les verbes.
2. Pour le sens de νόμος et de ἐντολή, voir *infra*, p. 314, n. 1.
3. Ἔχει notre conjecture : ἔχων mss Preuschen : εἰ εἶχεν Wendland.
4. Certains pensaient (*In Rom.* frg. 25, Ramsbothan) que, puisque,

Il s'agit donc d'examiner si le mal est, lui aussi, par le verbe, en entendant par verbe spécialement celui qui est en chacun, en tant qu'il (provient) lui-même du Verbe qui était dans le principe pour demeurer en chacun[1]. **106.** L'Apôtre dit en effet : « Sans la loi, le péché est mort » et il ajoute « Quand le commandement est venu, le péché a pris vie[a] »; il donne par là un enseignement de portée générale au sujet du péché : il n'a aucun pouvoir avant la loi et le commandement[2]. Mais comment le verbe peut-il être[3] la loi et le commandement et pourtant n'y aurait-il pas de péché sans loi — « car le péché n'est pas imputé en l'absence de loi[b] » — et, d'autre part, n'y aurait-il pas de péché sans verbe — « car si je n'étais pas venu, dit-il, et si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché[c] » —[4] ? **107.** Car tout prétexte est enlevé à quiconque voudrait se justifier de son péché lorsqu'il n'obéit pas au verbe présent en lui et qui lui montre son devoir.

Peut-être donc toutes choses, jusqu'aux plus viles, sont-elles par l'intermédiaire du verbe et sans lui — nous prenons maintenant le mot « rien » au sens ordinaire — rien ne fut. **108.** Il n'y a absolument aucun reproche à adresser au verbe si toutes choses furent par son intermédiaire et si rien ne fut sans lui, tout comme il n'en faut faire aucun au maître qui montre son devoir à l'élève, lorsque, à cause de son enseignement, il ne reste au coupable aucune occasion de se justifier de son ignorance, surtout si nous songeons qu'(ici) le maître est inséparable de l'élève. **109.** Car il est comme un maître inséparable de son élève, le verbe inhérent à la nature des êtres spirituels (= la raison inhérente à la nature des êtres raisonnables) : toujours il suggère ce qu'il faut faire, même si nous ne tenons pas compte de ses ordres, si nous nous livrons aux plaisirs et si nous

en l'absence de loi, il n'y a pas de transgression, nul n'avait péché avant Moïse ; à quoi Origène répond que la loi de Moïse ne fait qu'appliquer les châtiments exigés par la loi naturelle.

βουλάς. Ὥσπερ δὲ ὑπηρέτῃ τῷ ὀφθαλμῷ ἐπὶ τοῖς κρείττοσιν
ἡμῖν γεγενημένῳ, καὶ ἐφ' ὧν οὐ καλῶς ὁρῶμεν χρώμεθα,
141 A ὁμοίως καὶ τῇ ἀκοῇ ὅταν παρέχωμεν ἑαυτοὺς ἀκροάσει
ἀχρήστων ᾀσμάτων καὶ τῶν ἀπηγορευμένων ἀκουσμάτων,
οὕτως ἐνυβρίζοντες τὸν ἐν ἡμῖν λόγον καὶ οὐκ εἰς δέον αὐτῷ
χρώμενοι, δι' αὐτοῦ παρανομοῦμεν εἰς κρίμα τοῖς ἁμαρτά-
νουσιν ἐνυπάρχοντος καὶ διὰ τοῦτο κρίνοντος τὸν μὴ πάντων
αὐτὸν προτιμήσαντα. **110.** Ὅθεν καί φησιν· « Ὁ λόγος ὃν
ἐλάλησα αὐτὸς κρινεῖ ὑμᾶς[a] », ἴσον διδάσκων τῷ Ἐγὼ ὁ
λόγος, ὁ ἐν ὑμῖν ἀεὶ ἐνηχῶν, αὐτὸς ὑμᾶς καταδικάσω τόπον
ἀπολογίας καταλειπόμενον ἔχοντας οὐδαμῶς.

Δόξει μέντοι γε βιαιοτέρα εἶναι αὕτη ἡ ἐκδοχή, ἄλλον μὲν
λόγον τὸν « ἐν ἀρχῇ » ἡμῶν ἐξειληφότων τὸν « πρὸς τὸν
θεόν », τὸν θεὸν λόγον, ἄλλως δὲ αὐτὸν νοούντων, ὅτε οὐ
μόνον ἐπὶ τῶν προηγουμένων δημιουργημάτων τὸ « πάντα
δι' αὐτοῦ ἐγένετο » λέγεσθαι ἐφάσκομεν, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ
141 B πάντων τῶν ὑπὸ τῶν λογικῶν πραττομένων, οὗ λόγου χωρὶς
οὐδὲν ἁμαρτάνομεν. **111.** Καὶ ζητητέον, εἰ καὶ τὸν ἐν ἡμῖν
λόγον τὸν αὐτὸν λεκτέον τῷ ἐν ἀρχῇ καὶ τῷ πρὸς τὸν θεὸν καὶ

a. Jn 12, 48

1. Idée fondamentale de la morale d'Origène : tout ce que nous avons et tout ce que nous sommes, « notre corps, notre âme, son image en nous, le Christ et l'Esprit que nous avons reçus », tout nous a été confié par Dieu et nous avons à lui rendre compte de l'usage que nous en faisons. « Mais l'intelligence spirituelle elle-même (*sensus rationabilis* : λόγος ? ἡγεμονικόν ?), qui est en moi, m'a été confiée pour que j'en use pour comprendre les choses de Dieu : l'esprit, la mémoire, le jugement, la raison, tous les mouvements de mon être... Mais... si nous usons des dons de Dieu pour ce que Dieu ne veut pas, nous renions le dépôt » (*In Lev. hom.* IV, 3). La même idée revient dans les *Homélies sur le Cantique* (II, 1), appliquée particulièrement à l'amour. Le mal a son origine dans le libre choix de chacun et non dans la matière, comme l'affirme Celse. C'est donc ce qui est capable de choix, le ἡγεμονικόν en nous, qui est source du mal (*C. Celsum* IV, 66). Nous l'avons déjà vu (I, 267 à 276 et p. 196, n. 1), c'est la présence du Verbe

laissons de côté ses excellents conseils. Tout comme cet œil qui se trouve en nous comme serviteur pour un meilleur usage, nous l'utilisons aussi pour ce que nous n'avons pas raison de regarder, et de même l'ouïe, lorsque nous nous prêtons à écouter de mauvaises chansons ou des propos illicites : ainsi, outrageant le verbe qui est en nous et nous en servant dans un but interdit, nous l'utilisons pour commettre des crimes[1], lui qui se trouve dans les pécheurs « pour leur jugement » et qui, pour ce motif, juge quiconque ne le préfère pas à toutes choses. **110.** C'est pourquoi il dit : « La parole que j'ai dite, c'est elle qui vous jugera[a] »; il donne par là un enseignement qui équivaut à : C'est moi le verbe qui retentit toujours en vous ; moi-même je vous condamnerai sans qu'aucune occasion de vous justifier ne vous soit laissée.

Cependant cette interprétation risque de sembler un peu forcée, si nous admettons, d'une part, comme Verbe celui qui était dans le principe, celui qui était auprès de Dieu, le Verbe Dieu, et si, d'autre part, nous l'envisageons d'une manière différente en affirmant que c'est non seulement à propos des créatures les plus importantes qu'il est dit « Toutes choses furent par lui », mais encore à propos de tous les actes des êtres spirituels (= raisonnables) car, sans ce Verbe, nous ne péchons en rien[2]. **111.** Il s'agit d'examiner s'il convient de dire que le verbe qui est en nous est identique à celui qui était dans le principe, à celui qui était auprès de Dieu, au Verbe Dieu, d'autant plus que l'Apôtre

qui fait de nous des êtres responsables. Origène insiste tantôt sur l'unité du participant (le verbe en chacun des *logikoi*) et du participé (le Verbe en soi), tantôt sur leurs différences : voir ci-dessus II, 19-33.

2. Nous ne sommes que pour autant que nous participons à l'être de Dieu (voir *supra*, p. 269, n. 3), notre puissance est une participation à sa puissance (I, 241 ; cf. XIX, 156), notre intelligence (*logos*), une participation à son intelligence (*Logos*). Origène reviendra à l'instant sur cette question (§ 114-115).

τῷ θεῷ λόγῳ, μάλιστα ἐπεὶ οὐχ ὡς ἑτέρου τούτου τυγχάνοντος παρὰ τὸν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἔοικεν ὁ ἀπόστολος διδάσκειν τὸ « Μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· Τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν ; τοῦτ' ἔστι Χριστὸν καταγαγεῖν· ἢ Τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον ; τοῦτ' ἔστι Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν· ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή ; Ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν σφόδρα ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου[a]. »

a. Rom. 10, 6-8. Cf. Deut. 30, 12-14

semble en parler comme s'il ne différait pas du Verbe qui était au commencement auprès de Dieu, lorsqu'il enseigne : « Ne dis pas dans ton cœur : Qui montera au ciel ? c'est en faire redescendre le Christ, ni : Qui descendra dans l'abîme ? c'est ramener le Christ d'entre les morts ; mais que dit l'Écriture ? la parole est tout près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur[a1]. »

1. Ce verbe, présent au cœur de l'homme, peut être rapproché du *logos* vivant qui enseigne à l'homme à gouverner sa vie. Voir I, 270 à 275.

141 C **Ὃ γέγονεν ⟨ἐν⟩ αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων[a].**

XVI. **112.** (*10*) Ἔστι τινὰ δόγματα παρ' Ἕλλησι καλούμενα παράδοξα, τῷ κατ' αὐτοὺς σοφῷ πλεῖστα ὅσα προσάπτοντα μετά τινος ἀποδείξεως ἢ φαινομένης ἀποδείξεως, καθ' ἃ φασι μόνον καὶ πάντα τὸν σοφὸν εἶναι ἱερέα, τῷ μόνον καὶ πάντα τὸν σοφὸν ἐπιστήμην ἔχειν τῆς τοῦ θεοῦ θεραπείας,
73 Pr. καὶ μόνον καὶ πάντα τὸν σοφὸν εἶναι ἐλεύ|θερον, ἐξουσίαν αὐτοπραγίας ἀπὸ τοῦ θείου νόμου εἰληφότα· καὶ τὴν ἐξουσίαν δὲ ὁρίζονται νόμιμον ἐπιτροπήν. **113.** Καὶ τί δεῖ νῦν ἡμᾶς λέγειν περὶ τῶν καλουμένων παραδόξων, πολλῆς οὔσης τῆς εἰς αὐτὰ πραγματείας καὶ δεομένων συγκρίσεως τῆς πρὸς τὸ βούλημα τῆς γραφῆς τῶν ὑπ' αὐτῶν κατὰ τὰ παράδοξα ἀπαγ-
141 D γελλομένων, ἵνα ἐπὶ τίνων ὁ τῆς θεοσεβείας λόγος συμφῇ καὶ ἐπὶ τίνων τὸ ἐναντίον τοῖς ὑπ' ἐκείνων λεγομένοις βούλεται παραστῆσαι δυνηθῶμεν ;

114. Τούτων δὲ ἡμῖν μνήμη γεγένηται ζητοῦσι τὸ « Ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν » διὰ τὸ οἱονεὶ τῷ χαρακτῆρι τῶν παραδόξων καί, εἰ δεῖ εἰπεῖν, παραδοξότερον παρὰ τὰ ὑπ'

a. Jn 1, 4

1. Nous avons vu dans notre *Avant-Propos* (p. 36, n. 2), ce que sont les Paradoxes et comment celui qu'Origène évoque ici nous est connu. Relevons encore deux définitions, celle de la liberté : ἐξουσία αὐτοπραγίας, qui se retrouve chez Diogène Laërce, citant les stoïciens (VII, 121) et celle du droit, très proche de celle qu'on lit dans les *Définitions* du Pseudo-Platon : ἐπιτροπὴ νόμου (415 b) et qui serait d'origine stoïcienne.

Ce qui fut produit en lui était vie et la vie était la lumière des hommes[a]

I. La vie

a) **Piété et liberté, privilèges du Sage d'après les Paradoxes**

XVI. **112.** On trouve chez les Grecs des doctrines, nommées paradoxes, qui, avec certaines preuves ou certains semblants de preuves à l'appui, attribuent à l'homme sage à leurs yeux de très nombreuses qualités : ils disent ainsi que seul le sage et tout sage est prêtre, parce que seul le sage et tout sage possède la science du culte de Dieu, et (d'autre part) que seul le sage et tout sage est libre, car il a reçu de la loi divine le droit d'agir avec indépendance. Ils définissent le droit comme le pouvoir de décider selon la loi[1]. **113.** Mais pourquoi nous faut-il parler maintenant de ce qu'on appelle paradoxes, alors que leur étude est longue et que les déclarations (des philosophes) dans les paradoxes devraient être confrontées avec le sens de l'Écriture pour que nous puissions établir en quoi le langage de la piété concorde avec leurs affirmations et en quoi il veut dire précisément le contraire ?

b) **La vie, privilège du saint d'après l'Écriture**

114. Ceci nous est revenu à l'esprit pendant que nous étudiions les mots : « Ce qui fut produit en lui était vie » et parce qu'on pourrait, en suivant l'Écriture, montrer beaucoup de passages comme marqués du caractère propre aux paradoxes et, s'il faut le

ἐκείνων λεγόμενα, δύνασθαι ἄν τινα ἑπόμενον τῇ γραφῇ δεῖξαι τοιαῦτα πλείονα. Ἐὰν γὰρ νοήσωμεν τὸν ἐν ἀρχῇ λόγον, τὸν πρὸς τὸν θεόν, τὸν θεὸν λόγον, τάχα δυνησόμεθα μόνον τὸν
144 A τούτου, καθ' ἃ τοιοῦτος, μετέχοντα « λογικὸν » εἰπεῖν· ὥστε καὶ ἀποφήνασθαι ἄν, ὅτι μόνος ὁ ἅγιος λογικός. **115.** Πάλιν ἐὰν συνῶμεν τὴν γενομένην ἐν τῷ λόγῳ ζωήν, τὸν εἰπόντα « Ἐγώ εἰμι ἡ ζωή[a] », ἐροῦμεν μηδένα τῶν ἔξω τῆς πίστεως Χριστοῦ ζῆν, πάντας <δὲ> εἶναι νεκρούς τοὺς μὴ ζῶντας θεῷ, τό τε ζῆν αὐτῶν ζῆν εἶναι τῆς ἁμαρτίας καὶ διὰ τοῦτο, ἵν' οὕτως εἴπω, ζῆν θανάτου τυγχάνειν. **116.** Ἐπίστησον δὲ εἰ μὴ τοῦτο πολλαχοῦ παριστᾶσιν αἱ θεῖαι γραφαί, ὅπου μὲν τοῦ σωτῆρος φάσκοντος· « Ἢ οὐκ ἀνέγνωτε τὸ ῥηθὲν ἐπὶ τῆς βάτου· Ἐγὼ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ ; οὐκ ἔστι θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων[b] » καὶ « Οὐ δικαιωθήσεται κατενώπιόν σου πᾶς ζῶν[c] ». Τί δὲ περὶ αὐτοῦ λέγειν δεῖ τοῦ θεοῦ ἢ τοῦ σωτῆρος ; Ἀμφιβάλλεται γὰρ ὁποτέρου εἶναι ἡ λέγουσα ἐν τοῖς προφήταις φωνή· « Ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος[d] ».

144 B XVII. **117.** (*11*) Καὶ πρῶτόν γε ἴδωμεν τὸ « Οὐκ ἔστι θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων[e] » ἴσον δυνάμενον τῷ « οὐκ ἔστιν ἁμαρτωλῶν ἀλλὰ ἁγίων θεός ». Μεγάλη γὰρ δωρεὰ τοῖς πατριάρχαις τὸ τὸν θεὸν ἀντὶ ὀνόματος προσάψαι τὴν ἐκείνων[f] ὀνομασίαν τῇ « θεὸς » ἰδίᾳ αὐτοῦ προσηγορίᾳ, καθ' ἃ καὶ ὁ Παῦλός φησι· **118.** « Διὸ οὐκ ἐπαισχύνεται ὁ θεὸς θεὸς καλεῖσθαι αὐτῶν[g] »· οὐκοῦν θεός ἐστιν τῶν πατέρων καὶ πάντων τῶν ἁγίων· καὶ οὐκ ἄν που ἀναγεγραμμένον εὑρίσκοιτο τὸ θεὸν εἶναι τὸν θεόν τινος τῶν ἀσεβῶν.

a. Jn 11, 25
b. Mc 12, 26-27. Ex. 3, 6
c. Ps. 142 (143), 2
d. Nombr. 14, 28. Éz. 34, 8
e. Mc 12, 27
f. Ex. 3, 6
g. Héb. 11, 16

1. Après αἱ θεῖαι γραφαί les manuscrits ajoutent τὸ supprimé par Preuschen.

dire, plus paradoxalement encore que leurs dires. En effet, si nous envisageons le Verbe (= Raison) qui était dans le principe, celui qui était auprès de Dieu, le Verbe Dieu, nous pourrons peut-être dire que seul est spirituel (= raisonnable) celui qui a part à lui en tant qu'il est ainsi et démontrer par là que seul le saint est spirituel (= raisonnable). **115.** D'autre part, si nous comprenons la vie produite dans le Verbe, (c'est-à-dire) celui qui a déclaré : « C'est moi qui suis la vie[a] », nous dirons qu'aucun de ceux qui sont étrangers à la foi au Christ ne vit, que tous ceux qui ne vivent pas pour Dieu sont morts, que leur vie est une vie de péché et, pour ce motif, une vie de mort, si l'on peut dire. **116.** Vois si les saintes Écritures n'enseignent pas cela en de nombreux textes, par exemple[1] quand le Sauveur dit : « N'avez-vous pas lu les paroles prononcées au buisson : Moi, je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob ; il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants[b] » et « Nul vivant ne sera justifié devant toi[c] ». Quelles paroles faut-il attribuer à Dieu lui-même et lesquelles au Sauveur ? On se demande en effet auquel des deux se rapporte cette parole que l'on trouve dans les prophètes : « Moi, je suis vivant, dit le Seigneur[d]. »

c) Dieu est le Dieu des vivants

XVII. **117.** Voyons d'abord « Il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants[e] », dont la signification équivaut à « il n'est pas le Dieu des pécheurs mais des saints ». C'est en effet une grande grâce pour les patriarches que Dieu ait, en guise de nom, ajouté à son propre titre de Dieu le terme de leur[f], selon ce que dit aussi Paul : **118.** « C'est pourquoi Dieu n'a pas honte de s'appeler leur Dieu[g]. » Il est ainsi le Dieu des pères et de tous les saints : mais on ne peut trouver en aucun texte que Dieu soit le Dieu de l'un des impies[2].

2. « La Parole de Dieu — à la fois son Verbe et l'Écriture inspirée — se refuse à traiter aucune chose vile de « possession (κτῆμα) de

71 Pr. Εἰ τοίνυν ὁ θεὸς ἁγίων ἐστὶν καὶ | θεὸς ζώντων εἶναι λέγεται,
οἱ ἅγιοι ζῶντές εἰσι καὶ οἱ ζῶντες ἅγιοι, οὔτε ἁγίου ὄντος
ἔξω τῶν ζώντων οὔτε ζῶντος χρηματίζοντος μόνον καὶ οὐχὶ
μετὰ τοῦ ζῆν ἔχοντος καὶ τὸ ἅγιον αὐτὸν τυγχάνειν. **119.** Τὸ
144 C παραπλήσιον δὲ ἔστι καὶ ἐπὶ τοῦ « Εὐαρεστήσω τῷ κυρίῳ ἐν
χώρᾳ ζώντων[a] » ἰδεῖν, ὡς εἰ ἔλεγεν « ἐν τάξει ἁγίων » ἢ « ἐν
τῷ τόπῳ τῶν ἁγίων », τῆς κυρίως εὐαρεστήσεως ἤτοι ἐν τῇ
τάξει τῶν ἁγίων ἢ ἐν τῷ τόπῳ τῶν ἁγίων τυγχανούσης,
οὐδέπω ἄκρως εὐαρεστοῦντος τοῦ μὴ εἰς τὴν τάξιν τῶν ἁγίων
κεχωρηκότος ἢ τοῦ μὴ εἰς τὸν τόπον τῶν ἁγίων γεγενημένου·
εἰς ὃν χωρῆσαι δεήσει πάντα τὸν οἱονεὶ σκιὰν καὶ εἰκόνα τῆς
εὐαρεστήσεως τῆς ἀληθινῆς ἐν τῷ βίῳ τούτῳ προανειληφότα.

120. Καὶ τὸ « Οὐ δικαιωθήσεσθαι δὲ κατ' ἐνώπιον τοῦ
θεοῦ πάντα ζῶντα[b] » δηλοῖ, ὅτι ὡς πρὸς θεὸν καὶ τὴν ἐν
αὐτῷ δικαιοσύνην οὐδεὶς δικαιωθήσεται τῶν πάνυ μακαρίων,
ὡς εἰ καὶ ἐλέγομεν ἐπὶ ἑτέρου παραδείγματος τοιοῦτον· οὐ
φωτιεῖ πᾶς λύχνος ἐνώπιον ἡλίου· φωτιεῖ μὲν γὰρ πᾶς λύχνος,
144 D ἀλλ' ὅταν μὴ καταυγάζηται ὑπὸ ἡλίου· δικαιωθήσεται δὲ καὶ
πᾶς ζῶν, ἀλλ' οὐκ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὅτε δὲ τοῖς κάτω
συγκρίνεται καὶ ὑπὸ τοῦ σκότους κεκρατημένοις παρ' οἷς
λάμψει αὐτῶν τὸ φῶς.

121. Καὶ ὅρα εἰ κατὰ τοῦτο καὶ τὸ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ νοητέον· « Λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων[c] ».
Οὐ γάρ ‹φησιν› « Λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τοῦ
145 A θεοῦ »· τοῦτο γὰρ εἰ ἐνετέλλετο, ἀδύνατον ἂν ἐδίδου ἐντολήν,
ὡς εἰ καὶ τοῖς λύχνοις ἐμψύχοις οὖσιν ἐντολὴν ἐδίδου τοῦ

a. Ps. 114, 9 (LXX)
b. Ps. 142 (143), 2
c. Matth. 5, 16

Dieu », car elle la juge indigne d'un tel maître. C'est pourquoi, tous les hommes ne sont pas appelés « hommes de Dieu », mais seulement les saints... De même, tous les anges ne sont pas dits « anges de Dieu »... car ceux qui se sont tournés vers le mal sont dits « anges du diable » (*C. Celsum* VIII, 25 ; voir aussi *In Rom.* 1, 9, *PG* 14, 854 C à 855 D, Lommatzsch VI, p. 34).

1. Les étoiles. Nous avons rencontré la même comparaison au

S'il est donc le Dieu des saints et s'il est dit qu'il est le Dieu des vivants, les saints sont vivants, les vivants sont saints, il n'existe pas de saint en dehors des vivants et nul n'est appelé seulement vivant sans avoir, avec la vie, la sainteté. **119.** On peut faire à peu près la même constatation à propos de « Je plairai au Seigneur dans la terre des vivants[a] », (c'est) comme si (le psalmiste) disait : « dans la condition des saints » ou « dans le lieu des saints ». Car plaire (à Dieu) au sens propre n'est possible que dans la condition des saints ou dans le lieu des saints et nul ne peut lui plaire parfaitement sans être parvenu dans la condition des saints ou arrivé au lieu des saints. Il faudra qu'y parvienne quiconque a reçu en cette vie en quelque sorte l'ombre et l'image d'une conduite véritablement agréable (à Dieu).

d) Nul vivant n'est juste devant Dieu

120. De même ces mots « Nul vivant ne sera justifié en face de Dieu[b] » font connaître que, devant Dieu et la justice qui est en lui, personne ne sera justifié, même parmi les plus grands des bienheureux, comme si, pour employer un autre exemple, nous disions ceci : aucun luminaire n'éclairera en présence du soleil ; car tout luminaire éclairera, mais (seulement) lorsqu'il ne sera pas exposé aux rayons du soleil. Tout vivant sera aussi justifié, non en face de Dieu, mais si on le compare à ceux qui sont en bas, dominés par les ténèbres et auprès de qui brillera sa lumière.

121. Considère si ce n'est pas de cette manière qu'il faut entendre aussi les paroles de l'Évangile : « Que votre lumière brille devant les hommes[c]. » Il ne dit pas : « Que votre lumière brille devant Dieu. » Car, s'il avait ordonné cela, il aurait donné un ordre impossible, tout comme s'il avait donné aux luminaires qui sont animés[1] l'ordre de faire

livre I (165). Pour l'âme du soleil et des étoiles, voir également I, 98 et p. 112, n. 1.

λάμψαι τὸ φῶς αὐτῶν ἔμπροσθεν τοῦ ἡλίου. **122.** Οὐχ οἱ τυχόντες οὖν μόνοι τῶν ζώντων οὐ δικαιωθήσονται κατενώπιον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ καὶ οἱ ὡς ἐν ζῶσι τῶν ἐλαττόνων διαφέροντες· ἢ, ὅπερ μᾶλλον, ἅμα ἡ πάντων τῶν ζώντων δικαιοσύνη οὐ δικαιωθήσεται ὡς πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην· ὡς εἰ καὶ ἅμα πάντα τὰ ἐπὶ γῆς νυκτερινὰ συναγαγὼν φῶτα ἔφασκον μὴ δύνασθαι ταῦτα φωτίζειν ὡς πρὸς τὰς τούτου τοῦ ἡλίου αὐγάς.

123. Κατ' ἐπανάβασιν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων νοητέον καὶ τὸ « Ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος[a] », τάχα τοῦ κυρίως ζῆν μάλιστα ἐκ τῶν εἰρημένων περὶ τοῦ ζῆν παρὰ μόνῳ τυγχάνοντος τῷ θεῷ.

Καὶ ὅρα εἰ διὰ τοῦτο δύναται ὁ ἀπόστολος τὴν εἰς ὑπερ-
145 B βολὴν ὑπεροχὴν νοήσας τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ καὶ ἀξίως θεοῦ συνιεὶς τὸ « Ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος » εἰρηκέναι περὶ θεοῦ·
75 Pr. « Ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν[b] », οὐδενὸς τῶν | παρὰ τὸν θεὸν ζώντων ἔχοντος τὴν ἄτρεπτον πάντῃ καὶ ἀναλλοίωτον ζωήν. Καὶ τί διστάζομεν περὶ τῶν λοιπῶν, ὅτε οὐδὲ ὁ Χριστὸς ἔσχε τὴν τοῦ πατρὸς ἀθανασίαν; Ἐγεύσατο γὰρ ὑπὲρ παντὸς θανάτου[c].

XVIII. **124.** (*12*) Ἅμα δὲ ἐξετάζοντες τὰ περὶ τοῦ ζῶντος θεοῦ καὶ ζωῆς, ἥτις ἐστὶν ὁ Χριστός, καὶ ζώντων ἐν χώρᾳ[d]
145 C ἰδίᾳ τυγχανόντων καὶ ζώντων οὐ δικαιουμένων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ[e], ἀκολούθως τούτοις παρατιθέμενοι τὸ « Ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν[f] » τὰ ὑπονοούμενα συμπαραληψόμεθα περὶ τοῦ πᾶν ὁτιποτοῦν λογικὸν μὴ οὐσιωδῶς ἔχειν ὡς ἀχώριστον

a. Nombr. 14, 28. Éz. 34, 8
b. I Tim. 6, 16
c. Cf. Héb. 2, 9
d. Cf. Ps. 114 (116), 9
e. Cf. Ps. 142 (143), 2
f. I Tim. 6, 16

1. Le *Contre Celse* parlera (V, 11) de même de l'indicible transcendance par laquelle le Père et le Monogène transcendent toutes choses. Pour la traduction de ὑπεροχή par transcendance, voir ci-dessus I, 195 et la note.

2. Les créatures appartiennent au monde instable du devenir. Le

briller leur lumière devant le soleil. **122.** Ce n'est pas seulement n'importe lequel des vivants ordinaires qui ne sera pas justifié en face de Dieu, mais aussi ceux qui, parmi les vivants, sont supérieurs aux autres ; ou même, ce qui est davantage, la justice de tous les vivants pris ensemble ne sera pas justifiée en présence de la justice de Dieu : comme si, en rassemblant toutes les lumières qui de nuit servent sur la terre, on disait qu'elles ne peuvent éclairer d'une manière comparable aux rayons de ce soleil.

e) **Dieu seul possède vraiment la vie**

123. D'après ce que nous avons dit, il faut entendre au sens le plus élevé (du verbe vivre) « Je suis vivant, dit le Seigneur[a] », car vivre, au sens propre, ne se trouve sans doute — surtout après ce que nous avons dit de la vie — qu'en Dieu seul.

Vois donc si ce n'est pas pour ce motif que l'Apôtre, ayant saisi la supériorité inexprimable[1] de la vie de Dieu et compris « Je suis vivant, dit le Seigneur » d'une manière digne de Dieu, a pu dire de Dieu : « Le seul qui possède l'immortalité[b] ». Car, en dehors de Dieu, aucun des vivants ne possède la vie immuable et inaltérable. Et comment hésiter au sujet des autres êtres, puisque même le Christ ne possédait pas l'immortalité du Père : il a en effet goûté la mort pour tous[c].

XVIII. **124.** En étudiant à la fois ce que c'est que d'être vivant, quand il s'agit de Dieu, et la vie qui est le Christ, et les vivants qui demeurent dans leur propre terre[d], ces vivants qui ne sont pas justifiés en face de Dieu[e], et tout en citant, en conformité avec ce qui précède, « Le seul qui possède l'immortalité[f] », nous voulons considérer en même temps les pensées qui se sont présentées à nous : absolument aucune créature spirituelle ne possède par essence[2] la béa-

Christ, lui, est la Vérité et la Justice οὐσιώδης (par essence ou « substantielle » ; VI, 38.40) ; il possède de même la divinité substantielle (*Entr. av. Hér.* 5).

συμβεβηκὸς τὴν μακαριότητα. **125.** Ἐὰν γὰρ ἀχώριστον ἔχῃ τὴν μακαριότητα καὶ τὴν προηγουμένην ζωήν, πῶς ἔτι ἔσται ἀληθὲς τὸ περὶ τοῦ θεοῦ λεγόμενον· « Ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν » ;

Χρὴ μέντοι γε εἰδέναι ὅτι τινὰ ὁ σωτὴρ οὐχ αὐτῷ ἐστιν ἀλλ' ἑτέροις, τινὰ δὲ αὐτῷ καὶ ἑτέροις· ζητητέον δὲ εἴ τινα ἑαυτῷ καὶ οὐδενί. Σαφῶς μὲν γὰρ ἑτέροις ἐστὶν ποιμήν, οὐχ ὡς οἱ παρὰ ἀνθρώποις ποιμένες ὄνησιν ἐκ τοῦ ποιμαίνειν εἰς ἑαυτὸν λαμβάνων, εἰ μὴ ἄρα τὴν τῶν ποιμαινομένων ὠφέλειαν διὰ φιλανθρωπίαν ἰδίαν εἶναι λογίσαιτο[a]. **126.** Ἀλλὰ καὶ « ὁδός »
145 D ἐστιν ἑτέροις ὁμοίως καὶ « θύρα », ὁμολογουμένως δὲ καὶ « ῥάβδος »· ἑαυτῷ δὲ καὶ ἑτέροις « σοφία », τάχα δὲ καὶ « λόγος ». Ζητητέον δὲ εἰ συστήματος θεωρημάτων ὄντος ἐν αὐτῷ, καθ' ὃ « σοφία » ἐστίν, ἐστί τινα θεωρήματα ἀχώρητα τῇ λοιπῇ παρ' αὐτὸν γεννητῇ φύσει, ἅτινα οἶδεν ἑαυτῷ.

127. Καὶ οὐκ ἀνεξέταστον <τὸν> λόγον ἑατέον διὰ τὴν περὶ ἁγίου πνεύματος εὐλάβειαν. Ὅτι μὲν γὰρ καὶ αὐτὸ αὐτῷ μαθητεύεται, σαφὲς ἐκ τοῦ λεγομένου περὶ παρακλήτου καὶ ἁγίου πνεύματος· « Ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται, καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν[b] ». Εἰ δὲ μαθητευόμενον πάντα χωρεῖ, ἃ ἐνα-

a. Cf. Éz. 34, 10-31. Jn 10, 11-16.
b. Jn 16, 14

1. Berger : I, 190 ; chemin : I, 183-184 ; porte : I, 189 ; rameau : I, 261-264 ; Sagesse : I, 243-246 ; Verbe : I, 266 à 288.

2. Nous traduisons θεωρήματα par « Idées », parce que ce terme, bien qu'emprunté à la philosophie stoïcienne — où il signifie « règles de l'art » — a pour Origène un sens platonicien, lié à la notion de contemplation. M. P. Hadot nous fait observer que, dans le *De Fato* (VI, 11), Cicéron le traduit par *percepta*. — Dans les fragments (13.20.93) Origène nous prévient que le verbe θεωρεῖν, comme le verbe ὁρᾶν, peut s'entendre d'une manière sensible ou d'une manière purement intelligible. Cependant, même dans ce cas, il ne devient pas, pour le Grec, aussi abstrait que notre mot « idée » : c'est, le plus souvent, une connaissance due à une contemplation, fût-ce la contemplation de réalités qui ne sont pas perceptibles pour les sens (frg. 87.

titude comme un attribut inamissible. **125.** Car, si elle possédait la béatitude inamissible et la vie la plus haute, comment pourrait-on encore dire de Dieu avec vérité « Le seul qui possède l'immortalité » ?

i) Le Verbe est-il vie pour lui-même ou pour les hommes ?

Cependant il est nécessaire de savoir que le Sauveur a certains attributs non pour lui, mais pour d'autres et certains pour lui-même et pour d'autres : il faut chercher s'il y en a qu'il possède pour lui et pour nul autre. Il est clair que c'est pour d'autres qu'il est « berger » et que, contrairement aux bergers parmi les hommes, il ne tire pour lui-même aucun profit de ses soins, à moins que, dans son amour pour les hommes, il ne regarde comme sien l'avantage de son troupeau[a]. **126.** Mais c'est aussi pour d'autres qu'il est « chemin » et, de même, « porte » et, de l'avis de tous, « rameau ». Pour lui-même et pour d'autres, il est « Sagesse » et peut-être aussi « Verbe »[1]. Mais, puisque tout un ensemble d'Idées[2] se trouvent en lui en tant qu'il est Sagesse, il faut chercher s'il y a des Idées inaccessibles à toute la nature engendrée, en dehors de lui, et qu'il connaît pour lui-même.

127. Par respect envers le Saint-Esprit il ne convient pas de laisser cette question sans examen. Il est clair en effet que celui-ci est enseigné par le Fils, d'après ce qu'il dit (lui-même) de l'Esprit intercesseur et saint : « Il prendra de ce qui est à moi et vous l'annoncera[b]. » Est-ce que (l'Esprit), instruit (par lui), embrasse tout ce que le Fils

139 ; II, 60). A l'inverse de notre langage actuel, les Idées ont d'ailleurs, dans une ambiance platonicienne, une réalité substantielle. Les diverses traductions que nous avons données de ce terme (spectacle-considération-idée) reflètent les difficultés qu'éprouve notre langue — et peut-être plus encore notre mentalité — en face de notions de ce genre. Voir I, 208.283 ; II, 172 ; V, 5. Pour la présence d'une multitude d'Idées ou de principes en la Sagesse divine, voir aussi plus haut I, 119.244 et les notes *ibid.*

148 A τενίζων τῷ πατρὶ ἀρχόμενος ὁ υἱὸς γινώσκει, ἐπιμελέστερον ζητητέον.

128. Εἰ τοίνυν ὁ σωτὴρ ἃ μέν τινα ἑτέροις, τινὰ δὲ τάχα που αὐτῷ καὶ ἢ οὐδενὶ ἢ ἑνὶ ἢ ὀλίγοις, καθ' ὃ « ζωή » ἐστιν ἡ γενομένη ἐν τῷ λόγῳ, βασανιστέον πότερον αὐτῷ καὶ ἑτέροις ζωή ἐστιν ἢ ἑτέροις, καὶ ‹εἰ› ἑτέροις, τίσι τούτοις. Εἰ δὴ ταὐτόν ἐστι « ζωὴ » καὶ « φῶς τῶν ἀνθρώπων » — φησὶ γάρ· « Ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων » — τὸ δὲ φῶς τῶν ἀνθρώπων τινῶν ἐστι φῶς, καὶ τοῦτο οὐ πάντων ‹τῶν› λογικῶν, ὅσον ἐπὶ † τῷ κεῖσθαι τὸ « ἀνθρώπων », ἀλλὰ « τῶν ἀνθρώπων » ἐστὶ φῶς, εἴη ἂν
76 Pr. καὶ ζωὴ | ἀνθρώπων, ὧν καὶ φῶς ἐστιν· καὶ καθ' ὃ ζωή, λέγοιτο ἂν ὁ σωτὴρ οὐχ αὐτῷ ἀλλὰ ἑτέροις εἶναι ζωὴ ὧν ἐστι καὶ φῶς.

129. Αὕτη δὴ ἡ ζωὴ τῷ λόγῳ ἐπιγίνεται, ἀχώριστος αὐτοῦ
148 B μετὰ τὸ ἐπιγενέσθαι τυγχάνουσα. Λόγον γὰρ προϋπάρξαι τὸν καθαίροντα τὴν ψυχὴν ἐν τῇ ψυχῇ δεῖ, ἵνα κατὰ τοῦτον καὶ τὴν ἀπ' αὐτοῦ κάθαρσιν, πάσης περιαιρεθείσης νεκρότητος καὶ ἀσθενείας, ἡ ἀκραιφνὴς ζωὴ ἐγγένηται παρὰ παντὶ τῷ τοῦ λόγου καθ' ὃ θεός ἐστιν αὐτὸν ποιήσαντι χωρητικόν.

XIX. **130.** (*13*) Τηρητέον δὲ τὰ δύο « ἐν » καὶ τὴν διαφορὰν αὐτῶν ἐξεταστέον· πρῶτον μὲν γὰρ ἐν τῷ « λόγος

1. Dans l'étude qu'il a consacrée à ce verset de Jean : « L'œuvre du Verbe incarné : le Don de la Vie », M. F. Lacan cite, après Origène, deux Pères qui ont prolongé sa pensée, Hilaire et Ambroise ; celui-ci écrit : « Cette vie, c'est la vie qui a été faite, celle qui est apparue, celle que nous avons entendue, celle qui était auprès du Père, parce que celui qui était au commencement, celui-là est ensuite né de la Vierge afin d'être la vie pour ceux qui devaient mourir » (*In Ps.* 36, *PL* 4, 1031, trad. M. F. Lacan) ; puis l'auteur commente lui-même le texte de l'évangéliste : « Jean ne parle plus de ce qui a été produit par le Verbe, mais de ce qui a été produit dans le Verbe ; et il nous dit que l'objet de cette production, c'est la Vie. Ce qu'est cette Vie, et comment elle est produite dans le Verbe, c'est ce que Jean nous exposera dans tout son évangile. Cette Vie nouvelle, que le Verbe nous donne, c'est déjà la Vie éternelle, c'est la Vie du Fils unique. Il

connaît dès le principe en considérant le Père ? Il nous faut le rechercher plus attentivement.

128. Si donc le Sauveur a certains attributs pour d'autres et certains pour lui-même et nul autre ou un seul ou un petit nombre, il s'agit de vérifier si, en tant qu'il est la Vie qui fut dans le Verbe, il est Vie pour lui-même et pour d'autres, ou pour d'autres (seulement) et, s'il l'est pour d'autres, pour qui donc. Et si la vie est la même chose que la lumière des hommes — il dit en effet : « Ce qui fut produit en lui était la vie et la vie était la lumière des hommes » —, et si la lumière des hommes est la lumière de certains êtres spirituels, non de tous mais celle des hommes — car il est bien spécifié : « des hommes » —, la vie serait également la vie des hommes, dont elle est en même temps la lumière. En tant qu'il est vie, on pourrait donc dire que le Sauveur n'est pas vie pour lui-même mais pour d'autres dont il est aussi la lumière.

g) La Vie produite dans le Verbe

129. Cette Vie est produite après le Verbe et demeure, une fois produite, inséparable de lui. Car il faut que le Verbe qui purifie l'âme préexiste dans l'âme afin que, lorsque toute mort et toute maladie auront été supprimées grâce à lui et à la purification qui dérive de lui, la vie sans mélange vienne demeurer en tous ceux qui se seront rendus capables de recevoir en eux le Verbe en tant qu'il est Dieu[1].

XIX. **130.** Il faut prendre garde aux deux (emplois du mot) « dans » et étudier leur différence : d'abord dans l'expression « le Verbe dans le principe », puis dans celle de

ne peut être question que cette vie est créée ; elle est néanmoins produite au double sens de ' manifestée aux hommes ' et de ' communiquée aux hommes ' ; en ceux qui reçoivent le don apporté par le Verbe, cette Vie commence à exister... » (p. 73). Mais il faudrait citer tout l'article pour faire toucher du doigt à la fois l'exactitude de l'exégèse d'Origène et sa profondeur théologique.

ἐν ἀρχῇ », δεύτερον δὲ ἐν τῷ « ζωὴ ἐν λόγῳ ». Ἀλλὰ λόγος μὲν « ἐν ἀρχῇ » οὐκ ἐγένετο· οὐκ ἦν γάρ, ὅτε ἡ ἀρχὴ ἄλογος
148 C ἦν, διὸ λέγεται· « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος· » ζωὴ δὲ ἐν τῷ λόγῳ οὐκ ἦν· ἀλλὰ ζωὴ ἐγένετο, εἴ γε « ζωή ἐστι τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων ». Ὅτε γὰρ οὐδέπω ἄνθρωπος ἦν, οὐδὲ « φῶς τῶν ἀνθρώπων » ἦν, τοῦ φωτὸς τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὴν πρὸς ἀνθρώπους σχέσιν νοουμένου.

131. Μηδεὶς δ' ἡμᾶς θλιβέτω χρονικῶς οἰόμενος ταῦτα ἀπαγγέλλειν, τῆς τάξεως τὸ πρῶτον καὶ τὸ δεύτερον καὶ τὰ ἐφεξῆς ἀπαιτούσης, κἂν χρόνος μὴ εὑρίσκηται, ὅτε τὰ ὑπὸ τοῦ λόγου ὑποβαλλόμενα τρίτα καὶ τέταρτα οὐδαμῶς ἦν.

Ὃν τρόπον τοίνυν « πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο », καὶ οὐχὶ πάντα δι' αὐτοῦ ἦν, καὶ « χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν », οὐχὶ δὲ χωρὶς αὐτοῦ ἦν οὐδὲ ἕν, οὕτως ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, οὐχὶ ὃ ἦν ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἦν. Καὶ πάλιν οὐχὶ ὃ ἐγένετο ἐν ἀρχῇ ὁ
148 D λόγος ἦν, ἀλλὰ ὃ ἦν ἐν ἀρχῇ λόγος ἦν. **132.** Τινὰ μέντοι γε τῶν ἀντιγράφων ἔχει, καὶ τάχα οὐκ ἀπιθάνως· « Ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν ». Εἰ δὲ ζωὴ ταὐτόν ἐστι τῷ τῶν ἀνθρώπων φωτί, οὐδεὶς ἐν σκότῳ τυγχάνων ζῇ καὶ οὐδεὶς τῶν ζώντων ἐν σκότῳ ἐστίν, ἀλλὰ πᾶς ὁ ζῶν καὶ ἐν φωτὶ ὑπάρχει, καὶ πᾶς ὁ ἐν φωτὶ ὑπάρχων ζῇ· ὥστε μόνον τὸν ζῶντα καὶ πάντα εἶναι φωτὸς υἱόν[a]· φωτὸς δὲ υἱός, οὗ λάμπει τὰ ἔργα ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων[b].

a. Cf. Lc 16, 8
b. Cf. Matth. 5, 16

1. Après τὰ ὑπὸ τοῦ λόγου les manuscrits ont τὰ supprimé par V et Preuschen.
2. La variante est attestée par les manuscrits du Nouveau Testa-

« la vie dans le Verbe ». Mais le Verbe ne fut pas produit dans le principe et il n'est jamais arrivé que le principe fût sans Verbe (= sans raison) ; c'est pourquoi il est dit : « Dans le principe était le Verbe » ; la vie, elle, n'était pas dans le Verbe, mais la vie fut produite, puisque « la vie est la lumière des hommes ». Et effet, lorsqu'il n'y avait pas encore d'hommes, la lumière des hommes n'existait pas non plus, puisque la lumière des hommes n'a de sens que par rapport aux hommes.

131. Que nul ne nous crée d'embarras en imaginant que nous entendons tout cela d'une manière temporelle, alors que c'est l'ordre logique qui exige un premier, un second et ainsi de suite, même si on ne saurait trouver de temps où ce que notre raisonnement suppose[1] troisième ou quatrième n'existait pas.

De même donc que toutes choses furent produites par lui — et que toutes choses n'étaient pas par lui — et que rien ne fut produit sans lui — et non pas que rien n'était sans lui —, de même, ce qui fut produit en lui — et non ce qui était en lui — était vie. D'autre part, ce qui fut produit dans le principe n'était pas le Verbe, mais c'est ce qui était dans le principe qui était le Verbe. **132.** Cependant, certaines copies portent, et peut-être non sans vraisemblance, « Ce qui fut produit en lui est vie[2] ». Si la vie est la même chose que la lumière des hommes, nul ne vit en étant dans les ténèbres et aucun des vivants n'est dans les ténèbres, mais quiconque vit, demeure aussi dans la lumière et quiconque demeure dans la lumière vit ; c'est pourquoi seul le vivant et tout vivant est fils de lumière[a] : est fils de lumière celui dont les œuvres brillent devant les hommes[b].

ment. Nous avons rencontré une autre discussion de variantes I, 255-256. Ici comme là, Origène ne se prononce pas.

149 A XX. **133.** (*14*) Πάλιν, ἐπεί ἔστι τὰ παραλελειμμένα τῶν ἐναντίων νοεῖσθαι ἐκ τῶν εἰρημένων περὶ τῶν ἐναντίων, λέγεται δὲ περὶ ζωῆς καὶ φωτὸς ἀνθρώπων, ἐναντίον δὲ τῇ ζωῇ θάνατος καὶ ἐναντίον φωτὶ ἀνθρώπων σκότος ἀνθρώπων, ἔστιν ἰδεῖν ὅτι ὁ ἐν σκότῳ τῶν ἀνθρώπων τυγχάνων ἐν θανάτῳ ἐστὶν καὶ ὁ τὰ τοῦ θανάτου πράττων οὐκ ἀλλαχόσε τοῦ σκότους ἐστίν.

77 *Pr.* Ὁ δὲ μνημο|νεύων τοῦ θεοῦ, ἐάν γε νοῶμεν τί τὸ μνημονεύειν αὐτοῦ, οὐκ ἔστιν ἐν τῷ θανάτῳ κατὰ τὸ εἰρημένον· « Οὐκ ἔστιν ἐν τῷ θανάτῳ ὁ μνημονεύων σου[a] ».

134. Εἴτε δὲ σκότος ἀνθρώπων εἴτε θάνατος, οὐ φύσει τοιαῦτά ἐστιν † ἄλλου λόγου « Ἡμεῖς ἤμεθά ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ[b] », κἂν μάλιστα ἅγιοι καὶ πνευματικοὶ
149 B ἤδη χρηματίζωμεν. Ὥσπερ δὲ δεκτικὸς ὁ Παῦλος σκότος ὢν γέγονε τοῦ γενέσθαι φῶς ἐν κυρίῳ, οὕτως ὅστις ποτ' ἂν ᾖ σκότος. Κατὰ δὲ τοὺς οἰομένους εἶναι φύσεις πνευματικάς, ὥσπερ τὸν Παῦλον καὶ τοὺς ἁγίους ἀποστόλους, οὐκ οἶδα εἰ σῴζεται τὸ τὸν πνευματικὸν εἶναί ποτε σκότος καὶ ὕστερον αὐτὸν γεγονέναι φῶς. **135.** Εἰ γὰρ ὁ πνευματικός ποτε σκότος ἦν, ὁ χοϊκὸς τί ἐστιν ; Εἰ δ' ἀληθές ἐστι τὸ σκότος γεγονέναι φῶς, τίς ἡ ἀποκλήρωσις τοῦ μὴ πᾶν σκότος δύνασθαι γενέσθαι φῶς ; Εἰ μὴ γὰρ ἐπὶ Παύλου ἐλέγετο, ὅτι « ἤμεθά ποτε ἐν σκότῳ, νῦν δὲ φωτεινοὶ ἐν κυρίῳ », ἐπὶ δὲ

a. Ps. 6, 6
b. Cf. Éphés. 5, 8

1. Un des modes de connaissance énumérés par Diocles Magnes : comme exemple d'objets connus κατ' ἐναντίωσιν, il donne la mort (Diog. Laert. VII, 53). On peut aussi le rapprocher du raisonnement analogique.

2. Traduit d'après une note de Preuschen, proposant de remplacer ἄλλου λόγου par ἀλλαχοῦ λέγοντος.

3. Pour les natures spirituelles, voir notre *Avant-Propos*, p. 15-18. Cette question sera étudiée plus à fond dans la suite du Commentaire, en particulier aux livres XIII et XX.

2. La lumière

a) Ténèbres et mort spirituelles ne sont pas dues à la nature

XX. **133.** Puisqu'il est possible de déduire de ce qui a été dit de l'un des contraires ce que l'on a omis au sujet de l'autre[1] et, puisqu'il s'agit de la vie et de la lumière des hommes et que la mort est contraire à la vie et les ténèbres des hommes contraires à la lumière des hommes, on peut voir que quiconque demeure dans les ténèbres des hommes est dans la mort et que quiconque accomplit des œuvres de mort n'est pas ailleurs que dans les ténèbres.

Mais, si nous songeons à ce que signifie se souvenir de Dieu, celui qui se souvient de lui n'est pas dans la mort selon ces paroles : « Il n'y a dans la mort personne qui se souvienne de toi[a]. »

134. Qu'il s'agisse des ténèbres des hommes ou de la mort, elles ne sont pas telles par nature, car il est dit en un autre passage[2] : « Nous qui étions autrefois ténèbres, (nous sommes) à présent lumière dans le Seigneur[b] », surtout si nous méritons d'être appelés désormais saints et spirituels. Tout comme Paul, alors qu'il est ténèbres, est capable de devenir lumière dans le Seigneur, ainsi quiconque est ténèbres à n'importe quel moment (peut devenir lumière). D'après ceux qui imaginent qu'il y a des natures spirituelles[3], comme Paul et les saints apôtres, je sais qu'il n'est pas possible de maintenir l'assertion selon laquelle le spirituel a été jadis ténèbres et que, par la suite, il est devenu lumière. **135.** Car si le spirituel était jadis ténèbres, qu'est donc le terrestre ? Et s'il est vrai que les ténèbres sont devenues lumière, ne serait-il pas étrange que toute ténèbre ne puisse devenir lumière ? S'il n'était pas dit de Paul « autrefois nous étions dans les ténèbres, mais maintenant nous sommes lumineux dans le Seigneur », à propos des natures que ces gens-là considèrent comme perdues parce qu'elles

ὧν οἴονται φύσεων ἀπολλυμένων, ὅτι σκότος ἦσαν ἢ σκότος εἰσί, κἂν χώραν εἶχεν ἡ περὶ φύσεων ὑπόθεσις. **136.** Νυνὶ δὲ ὁ Παῦλός φησι γεγονέναι « ποτὲ σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ », ὡς δυνατοῦ ὄντος τοῦ σκότος εἰς φῶς μεταβαλεῖν.

149 C Οὐ χαλεπὸν δὲ τὰ περὶ παντὸς σκότους ἀνθρώπων καὶ περὶ τοῦ θανάτου τοῦ <αὐ>τοῦ τυγχάνοντος τῷ σκότῳ τῶν ἀνθρώπων ἐπιμελῶς ἰδεῖν ἐκ τῶν εἰρημένων, τὸ ἐνδεχόμενον ὁρῶντα τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ κρεῖττον ἑκάστου μεταβολῆς.

XXI. **137.** (*15*) Πάνυ δὲ βιαίως κατὰ τὸν τόπον γενόμενος ὁ Ἡρακλέων τὸ « Ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν » ἐξείληφεν ἀντὶ τοῦ « ἐν αὐτῷ » « εἰς τοὺς ἀνθρώπους τοὺς πνευματικούς », οἱονεὶ ταὐτὸν νομίσας εἶναι τὸν λόγον καὶ τοὺς πνευματικούς, εἰ καὶ μὴ σαφῶς ταῦτ' εἴρηκε· καὶ ὥσπερεὶ αἰτιολογῶν φησιν· « Αὐτὸς γὰρ τὴν πρώτην μόρφωσιν τὴν
149 D κατὰ τὴν γένεσιν αὐτοῖς παρέσχε, τὰ ὑπ' ἄλλου σπαρέντα εἰς μορφὴν καὶ εἰς φωτισμὸν καὶ περιγραφὴν ἰδίαν ἀγαγὼν καὶ ἀναδείξας ». **138.** Οὐ παρετήρησε δὲ καὶ τὸ περὶ τῶν πνευματικῶν παρὰ τῷ Παύλῳ λεγόμενον, ὅτι ἀνθρώπους αὐτοὺς εἶναι ἀπεσιώπησε· « Ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστιν· ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει πάντα[a]. » |

78 *Pr.* Ἡμεῖς γὰρ οὐ μάτην αὐτόν φαμεν ἐπὶ τοῦ πνευματικοῦ μὴ προστεθεικέναι τὸ « ἄνθρωπος »· κρεῖττον γὰρ ἢ « ἄνθρωπος » ὁ πνευματικός, τοῦ ἀνθρώπου ἤτοι ἐν ψυχῇ ἢ ἐν
152 A σώματι ἢ ἐν συναμφοτέροις χαρακτηριζομένου, οὐχὶ δὲ καὶ ἐν τῷ τούτων θειοτέρῳ πνεύματι, οὗ κατὰ μετοχὴν ἐπικρατοῦσαν χρηματίζει ὁ πνευματικός. **139.** Ἅμα δὲ καὶ τὰ τῆς

a. 1 Cor. 2, 14.15

1. Dans notre *Avant-Propos*, p. 18, nous avons rattaché cette proposition à l'ensemble de la pensée valentinienne.

2. Si le *psaume* 114 (115), 2 affirme « Tout homme est menteur », celui qui n'est pas menteur n'est plus un homme et mérite d'être appelé « fils de Dieu » (XX, 243 et 265-267).

étaient ténèbres ou parce qu'elles sont ténèbres, leur hypothèse concernant les (différentes) natures serait plausible. **136.** Mais, maintenant, Paul affirme qu'après avoir été « jadis ténèbres il est devenu lumière dans le Seigneur » : il est donc possible que les ténèbres se changent en lumière.

D'après ce qui a été dit, il ne sera pas difficile de considérer avec soin la condition de toute ténèbre des hommes, et celle de la mort qui est la même chose que les ténèbres des hommes, si l'on comprend que chacun a la possibilité de se transformer en mieux ou en pire.

b) **Les spirituels**

XXI. **137.** En faisant radicalement violence au texte, Héracléon, arrivé à ce passage « Ce qui fut produit en lui était vie », a interprété « en lui » par « dans les hommes spirituels », comme s'il pensait que le Verbe est la même chose que les spirituels, même s'il ne l'affirme pas explicitement. Il dit, comme pour l'expliquer : « Lui-même leur a donné leur première configuration, celle qui est conforme à leur genèse, en amenant ce qu'un autre a semé à sa forme, sa lumière, sa délimitation propre, et en le faisant voir publiquement[1] ». **138.** Il n'a pas pris garde que, dans ses paroles au sujet des spirituels, Paul ne les appelle pas des hommes : « L'homme charnel n'accueille pas ce qui vient de l'Esprit de Dieu, car c'est folie pour lui ; le spirituel, lui, juge de tout[a]. »

Pour nous, nous affirmons que ce n'est pas un hasard si, à côté de spirituel, il n'a pas ajouté le (mot) « homme » ; en effet, le spirituel est plus qu'un homme[2], car l'homme a pour marques distinctives son âme ou son corps ou tous deux, mais non l'esprit qui est plus divin qu'eux ; le spirituel, au contraire, porte ce nom à cause du rôle prédominant de l'Esprit auquel il participe. **139.** Les éléments de

τοιαύτης ὑποθέσεως χωρὶς κἂν φαινομένης ἀποδείξεως ἀποφαίνεται, οὐδὲ μέχρι τῆς τυχούσης πιθανότητος φθάσαι εἰς τὸν περὶ τούτων δυνηθεὶς λόγον.

Καὶ ταῦτα μὲν περὶ ἐκείνου.

XXII. **140.** (*16*) Φέρε δὲ καὶ ἡμεῖς καὶ τοῦτο ζητήσωμεν, εἰ ἡ ζωὴ ἦν μόνων ἀνθρώπων φῶς καὶ μὴ παντὸς οὐτινοσοῦν ἐν μακαριότητι τυγχάνοντος. Ἐὰν γὰρ ταὐτὸν ᾖ « ζωὴ » καὶ « φῶς ἀνθρώπων » καὶ μόνων ἀνθρώπων ᾖ τὸ τοῦ Χριστοῦ φῶς, μόνων ἀνθρώπων καὶ ἡ ζωή. Τοῦτο δ' ὑπολαμβάνειν ἐστὶν ἠλίθιον ἅμα καὶ ἀσεβές, ἀντιμαρτυρουσῶν τῶν ἄλλων γραφῶν ταύτῃ τῇ ἐκδοχῇ, εἴ γε, ὅταν προκόψωμεν, ἰσάγγελοι ἐσόμεθα[a].

152 B **141.** Οὕτω δὲ λυτέον τὸ ἀπορηθέν· οὐχὶ εἴ τι λέγεταί τινων, ἐκείνων μόνων ἐστὶ τὸ λεγόμενον· οὕτως οὖν οὐχὶ εἰ λέγεται φῶς ἀνθρώπων, μόνων ἀνθρώπων ἐστὶ φῶς· ἐδύνατο γὰρ προσκεῖσθαι· ἡ ζωὴ ἦν τὸ τῶν ἀνθρώπων μόνων φῶς. Ἔξεστι γὰρ τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων καὶ ἑτέρων παρὰ τοὺς ἀνθρώπους εἶναι φῶς, ὡς ἔξεστι τάδε τὰ ζῷα καὶ τάδε τὰ φυτά, ἀνθρώπων ὄντα τροφήν, καὶ ἑτέρων παρὰ τοὺς ἀνθρώπους τὰ αὐτὰ εἶναι τροφήν. Καὶ τοῦτο μὲν ἀπὸ τῆς συνηθείας τὸ παράδειγμα.

142. Ἄξιον δὲ ἀπὸ τῶν θεοπνεύστων λόγων ὅμοιον ἀντιπαραβαλεῖν. Ἐνθάδε τοίνυν ζητοῦμεν εἰ μηδὲν κωλύει τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων καὶ ἑτέρων εἶναι φῶς, λέγοντες ὅτι οὐχί, ἐπεὶ λέγεται φῶς ἀνθρώπων, ἤδη ἀποκέκλεισται καὶ ἑτέρων
152 C παρὰ τοὺς ἀνθρώπους κρειττόνων ἢ ἀνθρώποις ὁμοίων εἶναι φῶς. **143.** Ἀναγέγραπται δὴ ὁ θεὸς θεὸς εἶναι « Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ[b] »· ὁ δὴ βουλόμενος — ἐπειδὴ

a. Cf. Lc 20, 36
b. Ex. 3, 6

cette hypothèse paraissent donc tous ensemble dénués de preuves, même apparentes, et incapables d'arriver à expliquer ce texte avec la moindre vraisemblance.

C'est tout ce que j'avais à dire à son sujet.

c) Le Verbe, lumière des hommes, est aussi la lumière d'autres créatures

XXII. **140.** Eh bien, étudions, nous aussi, ce problème : la vie était-elle la lumière des hommes seulement et non celle de quiconque demeurait dans la béatitude ? Car si la vie était la même chose que la lumière des hommes et si la lumière du Christ n'était que celle des hommes, la vie ne serait aussi que celle des hommes. Il serait à la fois sot et impie de le supposer, car les autres textes des Écritures donnent un témoignage contraire à cette interprétation, s'il est vrai que, en progressant, nous devenons semblables aux anges[a].

141. Voici comment il faut résoudre la difficulté : si l'on dit d'une chose qu'elle appartient à certains, ce n'est pas dire qu'elle n'appartient qu'à eux ; ainsi, si la lumière est appelée lumière des hommes, elle n'est pas la lumière des hommes seulement. On aurait pu ajouter en effet : la vie était la lumière des seuls hommes. Car il est possible que la lumière des hommes soit aussi la lumière d'autres que les hommes, de même qu'il est possible que tels animaux et telles plantes, qui sont la nourriture des hommes, soient aussi la nourriture d'autres que les hommes. Ce premier exemple est tiré de la vie courante.

142. Mais il vaut la peine de lui en confronter un semblable, emprunté aux Paroles inspirées. Nous cherchons donc maintenant si rien n'empêche la lumière des hommes d'être en même temps la lumière d'autres (créatures), en disant que, si elle est appelée la lumière des hommes, il n'est pas de prime abord exclu qu'elle soit en outre la lumière d'autres êtres, supérieurs aux hommes ou semblables à eux. **143.** Or il est écrit que Dieu est « le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob[b] ». Celui qui — sous prétexte

εἴρηται· « ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων » — τὸ φῶς μηδενὸς ἑτέρου εἶναι ἢ τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὸ ὅμοιον οἰήσεται τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καὶ θεὸν Ἰσαὰκ καὶ θεὸν Ἰακὼβ μηδενὸς εἶναι θεὸν ἢ τῶν τριῶν μόνων τούτων πατέρων. Ἔστι δέ γε καὶ Ἠλίου θεός[a], καί, ὡς φησιν Ἰουδίθ, τοῦ πατρὸς αὐτῆς Συμεών[b], καὶ θεὸς τῶν Ἑβραίων[c].

Διόπερ κατὰ τὸ ὅμοιον εἰ μηδὲν κωλύει εἶναι αὐτὸν καὶ
79 Pr. ἑτέρων θεόν, οὐδὲν | κωλύει εἶναι τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων καὶ ἑτέρων παρὰ τοὺς ἀνθρώπους φῶς.

152 D XXIII. **144.** (*17*) Ἄλλος δέ τις προσχρησάμενος τῷ « Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν[d] », πᾶν τὸ « κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν » γενόμενον « θεοῦ » ἄνθρωπον εἶναι φήσει, μυρίοις χρώμενος εἰς τοῦτο παραδείγμασιν, ὅτι οὐδὲν διαφέρει τῇ γραφῇ ἄνθρωπον ἢ ἄγγελον φάναι· ἐπὶ γὰρ τοῦ αὐτοῦ ὑποκειμένου κεῖται ἡ « ἄγγελος » καὶ « ἄνθρωπος » προσηγορία, ὥσπερ ἐπὶ
153 A τῶν ξενισθέντων παρὰ τῷ Ἀβραὰμ τριῶν[e] καὶ γενομένων ἐν Σοδόμοις δύο[f] καὶ ἐν ὅλῳ τῷ εἱρμῷ τῆς γραφῆς ὁτὲ μὲν ἄνδρες ὁτὲ δὲ ἄγγελοι εἶναι λέγονται. **145.** Πλὴν ὁ τοῦτο νομίζων ἐρεῖ, ὅτι, ὥσπερ παρὰ τοῖς ὁμολογουμένοις ἀνθρώποις εἰσὶν ἄγγελοι, ὡς ὁ Ζαχαρίας λέγων· « Ἄγγελος θεοῦ, ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι, λέγει κύριος παντοκράτωρ[g] » καὶ ὁ Ἰωάννης, περὶ οὗ γέγραπται· « Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου[h] », οὕτως καὶ οἱ τοῦ θεοῦ ἄγγελοι παρὰ τὸ ἔργον τοῦτο χρηματίζουσι καὶ οὐ παρὰ τὴν

a. II Rois 2, 14
b. Jud. 9, 2
c. Ex. 3, 18 ; 5, 3 ; 9, 1.13 ; 10, 3
d. Gen. 1, 26
e. Gen. 18, 2. Cf. Héb. 13, 2
f. Gen. 19, 1
g. Aggée 1, 13
h. Mal. 3, 1. Mc 1, 2

1. Voir notre *Avant-Propos*, p. 27-29.

2. Erreur d'Origène : c'est un texte d'Aggée. Le dernier mot, παντοκράτωρ n'est pas dans les Septante. La contamination s'explique

qu'il est dit que « la vie était la lumière des hommes » — prétend que la lumière n'appartient à personne en dehors des hommes, pensera pareillement que le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob n'est le Dieu de nul autre que de ces trois patriarches. Cependant, il est aussi le Dieu d'Élie[a] et, comme le dit Judith, le Dieu de son père Siméon[b] et aussi le Dieu des Hébreux[c].

C'est pourquoi, si rien n'empêche qu'il soit aussi le Dieu d'autres hommes, pour la même raison, rien n'empêche que la lumière des hommes ne soit aussi la lumière d'autres que les hommes.

d) **Identité de l'homme et de l'ange**[1]

XXIII. **144.** Un autre, s'appuyant sur « Créons l'homme à notre image et à notre ressemblance[d] », dira que tout ce qui a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu est homme ; il apportera des milliers d'exemples pour prouver que l'Écriture dit indifféremment homme ou ange. Car les termes d'ange et d'homme désignent le même objet ; ainsi les trois hôtes accueillis par Abraham[e] et qui à Sodome n'étaient plus que deux[f] sont appelés, dans toute la suite de l'Écriture, tantôt hommes et tantôt anges. **145.** Mais voici ce que diront les tenants de cette opinion : de même que, parmi ceux qui, de l'avis de tous, sont des hommes, se trouvent des anges, comme Zacharie qui dit[2] : « Moi, l'ange de Dieu, je suis avec vous, dit le Seigneur tout-puissant[g] » et Jean dont il est écrit : « Voici que j'envoie mon ange devant toi[h] », ainsi les anges de Dieu, qu'on a appelés des hommes, portent le titre d'anges en vertu de leur charge et non de leur nature[3].

facilement puisque la formule τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ ou, simplement λέγει κύριος παντοκράτωρ revient quatorze fois dans cette courte prophétie. Les traducteurs modernes donnent : « Oracle de Yahwé ».

3. Si, à la suite d'Origène, Jean Chrysostome (*Contra Anomeos* 3.5) et Cyrille d'Alexandrie (*In Joannem* I, VII, 61 d à 62 a) s'accor-

φύσιν « ἄνδρες » κληθέντες. **146.** Καὶ ἔτι μᾶλλον παραμυθήσεται, ὅτι ἐπὶ τῶν κρειττόνων δυνάμεων τὰ ὀνόματα οὐχὶ φύσεων ζῴων ἐστὶν ὀνόματα ἀλλὰ τάξεων, ὧν ἥδε τις καὶ ἥδε λογικὴ φύσις τέτευχεν ἀπὸ θεοῦ. Θρόνος γὰρ οὐκ εἶδος
153 B ζῴου οὐδὲ ἀρχὴ οὐδὲ κυριότης οὐδὲ ἐξουσία[a], ἀλλὰ ὀνόματα πραγμάτων, ἐφ' ὧν ἐτάχθησαν οἱ οὕτως προσαγορευόμενοι, ὧν τὸ ὑποκείμενον οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἢ ἄνθρωπος, καὶ τῷ ὑποκειμένῳ συμβέβηκε τὸ θρόνῳ εἶναι ἢ κυριότητι ἢ ἀρχῇ ἢ ἐξουσίᾳ. **147.** Καὶ ἐν τῷ Ἰησοῦ δὲ τῷ τοῦ Ναυῆ κεῖται τὸ « Ὤφθη τῷ Ἰησοῦ ἄνθρωπος ἐν Ἱεριχῶ », ὃς φησιν· « Ἐγὼ ἀρχιστράτηγος δυνάμεως κυρίου νυνὶ παραγέγονα[b] ». **148.** Κατὰ τοῦτο οὖν ὡς ἴσον δυνάμενον ἐκλήψεται τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων καὶ φῶς παντὸς λογικοῦ, παντὸς λογικοῦ τῷ « κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν[c] » εἶναι θεοῦ ἀνθρώπου τυγχάνοντος.

Τὸ αὐτὸ μέντοι γέ ἐστι τριχῶς ὀνομαζόμενον· « φῶς τῶν ἀνθρώπων » καὶ ἁπαξαπλῶς « φῶς » καὶ « φῶς ἀληθινόν »· φῶς μὲν οὖν ἀνθρώπων, ἤτοι, ὡς προαποδέδεικται, οὐδενὸς κωλύοντος τὸ ἐκλαμβάνειν καὶ ἑτέρων παρὰ τὸν ἄνθρωπον
153 C εἶναι τὸ φῶς φῶς, ἢ πάντων τῶν λογικῶν διὰ τὸ « κατ' εἰκόνα θεοῦ » γεγονέναι ἀνθρώπων καλουμένων. |

80 Pr. **149.** (*18*) Ἐπεὶ δὲ « φῶς » ἁπαξαπλῶς ἐνταῦθα μὲν ὁ σωτήρ, ἐν δὲ τῇ καθολικῇ τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου ἐπιστολῇ λέγεται ὁ θεὸς εἶναι φῶς[d], ὁ μέν τις οἴεται καὶ ἐντεῦθεν κατασκευάζεσθαι τῇ οὐσίᾳ μὴ διεστηκέναι τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα· ὁ δέ τις ἀκριβέστερον τηρήσας, ὁ καὶ ὑγιέστερον

a. Cf. Éphés. 1, 21
b. Jos. 5, 13-14
c. Cf. Gen. 1, 26
d. I Jn 1, 5

dent pour affirmer que ἄγγελος désigne la fonction (λειτουργία) de celui qui ἀναγγέλλει, le dernier précise, apparemment pour s'opposer à l'opinion émise ici, que, tout en ayant la fonction de ἄγγελος, Jean n'en a pas la nature.

1. Erreur des monarchianistes ; elle sera de nouveau dénoncée au livre X (246). Voir notre *Avant-Propos*, p. 13-14. A. Orbe qui traduit : *el Padre no tiene diferencia substancial respecto al Hijo*, n'a

146. On justifiera ce point de vue d'autant plus que, pour les puissances supérieures, les noms ne sont pas des noms de natures de vivants, mais de fonctions dont telle ou telle nature spirituelle a été investie par Dieu. Trônes, principautés, vertus, dominations[a] ne sont pas des espèces de vivants, mais les noms des objets auxquels ont été préposés ceux qui portent ces titres et dont la substance n'est pas différente de celle de l'homme ; à cette substance il est arrivé d'être trône, vertu, principauté ou domination. **147.** Dans le livre de Josué, fils de Nun, il est écrit : « Josué vit à Jéricho un homme qui lui dit : Je suis venu, moi, le chef de l'armée du Seigneur[b]. » **148.** D'après ceci on comprendra que « la lumière des hommes » a le même sens que la lumière de toute créature spirituelle, car toute créature spirituelle, étant à l'image et à la ressemblance de Dieu[c], est homme.

La même réalité est donc désignée de trois manières différentes : « lumière des hommes », ou simplement « lumière », ou encore « lumière véritable ». Il est lumière des hommes, soit que, comme on l'a prouvé, rien n'empêche de comprendre que cette lumière soit en même temps la lumière d'autres que les hommes, soit que tous les êtres spirituels soient appelés hommes, parce qu'ils sont à l'image de Dieu.

e) Supériorité de la première lumière, celle du Père

149. Puisqu'ici c'est le Sauveur qui est appelé simplement « lumière » et que, dans sa première épître catholique, le même Jean dit que Dieu est lumière[d], quelqu'un pense qu'il est établi par là que, dans son être, le Père ne diffère pas du Fils[1] ; mais un autre, étudiant la question avec plus d'exactitude et

peut-être pas assez pris garde aux différents sens du mot οὐσία chez Origène et à son époque (*Hacia la primera teologia del Verbo encarnado*, p. 431-432 ; voir ci-dessus, p. 254, n. 1).

λέγων, φήσει οὐ ταὐτὸν εἶναι τὸ φαῖνον ἐν τῇ σκοτίᾳ φῶς καὶ
μὴ καταλαμβανόμενον ὑπ' αὐτῆς[a], καὶ τὸ φῶς ἐν ᾧ οὐδαμῶς
ἐστι σκοτία[b]. **150.** Τὸ μὲν γὰρ φαῖνον ἐν τῇ σκοτίᾳ φῶς
153 D οἱονεὶ ἐπέρχεται τῇ σκοτίᾳ, καὶ διωκόμενον ὑπ' αὐτῆς καί,
ἵν' οὕτως εἴπω, ἐπιβουλευόμενον οὐ καταλαμβάνεται· τὸ δὲ
φῶς, ἐν ᾧ οὐδεμία ἐστὶ σκοτία, οὔτε φαίνει ἐν τῇ σκοτίᾳ οὔτε
τὴν ἀρχὴν διώκεται ὑπ' αὐτῆς, ἵνα καὶ ὡς νικῶν ἀναγράφηται
156 A τῷ μὴ καταλαμβάνεσθαι ὑπ' αὐτῆς διωκούσης.

151. Τρίτον ἦν τὸ λεγόμενον τοῦτο τὸ φῶς « φῶς ἀληθινόν[c] »· ᾧ δὲ λόγῳ ὁ πατὴρ τῆς ἀληθείας θεὸς πλείων ἐστὶ καὶ μείζων ἡ ἀλήθεια καὶ ὁ πατὴρ ὢν σοφίας κρείττων ἐστὶ καὶ διαφέρων ἡ σοφία, τούτῳ ὑπερέχει τοῦ εἶναι « φῶς ἀληθινόν ».

152. Παραστατικώτερον δὲ δύο φῶτα τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ Δαβὶδ τυγχάνειν διὰ τούτων εἰσόμεθα, ὅσγε φησὶν ἐν τριακοστῷ πέμπτῳ ψαλμῷ· « Ἐν φωτί σου ὀψόμεθα φῶς[d] ». Τοῦτο δὲ αὐτὸ τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, τὸ ἐν τῇ σκοτίᾳ φαῖνον, τὸ ἀληθινὸν φῶς, ἐν τοῖς ἑξῆς τοῦ εὐαγγελίου « φῶς τοῦ κόσμου » ἀναγορεύεται, φάσκοντος Ἰησοῦ· « Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου[e] ».

153. Μηδὲ τοῦτο δὴ ἀπαρασήμαντον ἐάσωμεν, ὅτι ἐνδεχο-
156 B μένου γεγράφθαι· « Ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ φῶς ἦν τῶν ἀνθρώπων, καὶ τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων ζωὴ ἦν », τὸ ἀνάπαλιν πεποίηκε· προτάσσει γὰρ τὴν ζωὴν τοῦ τῶν ἀνθρώπων φωτός, εἰ καὶ ταὐτόν ἐστι « ζωὴ » καὶ « ἀνθρώπων φῶς », τῷ

a. Cf. Jn 1, 5
b. Cf. I Jn 1, 5
c. Jn 1, 9
d. Ps. 35 (36), 10
e. Jn 8, 12

1. Nouvelle traduction du mot *logos*. Nous sommes ici d'accord avec R. Göggler (*Das Evangelium*, p. 158). G. Bardy traduit par « autant... autant » (art. *Origène*, *DTC* XI, 2e partie, col. 1524).

2. Nous avons déjà vu (I, 255) que le Père est plus grand que le

parlant d'une manière plus sensée, dira que la lumière qui brille dans les ténèbres sans être saisie par elles[a] ne s'identifie pas avec la lumière en qui ne se trouve aucune ténèbre[b]. **150.** En effet, la lumière qui brille dans les ténèbres s'approche en quelque sorte des ténèbres et, poursuivie par elles et subissant, si l'on peut dire, leurs embûches, elle n'est pas saisie par elles. Mais la lumière en qui ne se trouve aucune ténèbre ne brille pas au milieu des ténèbres, elle n'est absolument pas poursuivie par elles ; on ne peut donc pas la représenter comme victorieuse du fait qu'elle ne serait pas saisie par les ténèbres qui la poursuivraient.

151. En troisième lieu, cette lumière était appelée « la lumière véritable[c] ». Dans le sens où[1] Dieu, le Père de la Vérité, est plus grand et plus haut que la Vérité et où, étant le Père de la Sagesse, il est plus puissant que la Sagesse et l'emporte sur elle, dans le même sens il s'élève au-dessus de l'existence (même) de la lumière véritable[2].

152. Mais nous allons comprendre plus clairement qu'il y a deux lumières, le Père et le Fils, grâce à la citation suivante de David, qui dit dans le psaume 35 : « A ta lumière, nous verrons la lumière[d] ». Elle-même, cette lumière des hommes qui brille dans les ténèbres, cette lumière véritable, est proclamée « la lumière du monde » dans la suite de l'évangile, là où Jésus déclare : « C'est moi, la lumière du monde[e]. »

f) La vie des hommes précède leur illumination

153. Ne manquons pas de remarquer qu'il était possible d'écrire : « Ce qui fut produit en lui était la lumière des hommes et la lumière des hommes était la vie », mais (Jean) a fait le contraire : il place la vie avant la lumière des hommes, bien que la vie et la lumière des hommes soient une même chose ; en effet, nous

Christ Créateur. Nous verrons de même plus tard (XIII, 19) que celui qui est plus grand que le Christ est plus grand que la Vie.

προαπαντᾶν ἡμῖν ἐπὶ τῶν μετεχόντων τῆς ζωῆς, τυγχανούσης καὶ φωτὸς ἀνθρώπων, τὸ ζῆν αὐτοὺς τὴν προειρημένην θείαν ζωὴν παρὰ τὸ πεφωτίσθαι· ὑποκεῖσθαι γὰρ δεῖ τὸ ζῆν, ἵν' ὁ ζῶν πεφωτισμένος γένηται· οὐκ ἦν δὲ ἀκόλουθον πεφωτίσθαι τὸν μηδέπω ζῆν νενοημένον καὶ ἐπιγίνεσθαι τῷ πεφωτίσθαι τὸ ζῆν. **154.** Εἰ γὰρ καὶ ταὐτόν ἐστιν ἡ ζωὴ καὶ τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, ἀλλ' αἱ γε ἐπίνοιαι καθ' ἕτερον καὶ ἕτερον λαμβάνονται.

Τοῦτο δὴ τὸ « φῶς τῶν ἀνθρώπων » καὶ « φῶς ἐθνῶν » παρὰ τῷ προφήτῃ Ἡσαΐᾳ λέγεται κατὰ τὸ « ἰδοὺ τέθεικά
156 C σε εἰς διαθήκην γένους, εἰς φῶς ἐθνῶν[a] »· καὶ τούτῳ τῷ φωτὶ πεποιθὼς ὁ Δαβὶδ φησιν ἐν εἰκοστῷ ἕκτῳ ψαλμῷ· « Κύριος φωτισμός μου καὶ σωτήρ μου, τίνα φοβηθήσομαι[b] ; » |

81 Pr. XXIV. **155.** (*19*) Πρὸς δὲ τοὺς τὴν περὶ αἰώνων ἀναπλάσαντας ἐν συζυγίαις μυθολογίαν καὶ οἰομένους ὑπὸ νοῦ καὶ ἀληθείας προβεβλῆσθαι λόγον καὶ ζωὴν οὐκ ἀπίθανον καὶ ταῦτα ἀπορῆσαι. Πῶς γὰρ ἡ κατ' αὐτοὺς « σύζυγος » τοῦ λόγου ζωὴ τὸ γεγονέναι ἐν τῷ « συζύγῳ » λαμβάνει ; « Ὃ γέγονε, γάρ φησιν, ἐν αὐτῷ » — δηλονότι τῷ προειρημένῳ λόγῳ — « ζωὴ ἦν ». Λεγέτωσαν οὖν ἡμῖν, πῶς ἡ « σύζυγος » τοῦ λόγου ζωὴ γέγονεν ἐν τῷ λόγῳ, καὶ πῶς μᾶλλον τοῦ λόγου ἡ ζωὴ φῶς ἐστι τῶν ἀνθρώπων.

156. Εἰκὸς δὲ τοὺς εὐγνωμονεστέρους ἐν ταῖς ζητήσεσιν
156 D ἀνατρεπομένους, πληγέντας ὑπὸ τοῦ ἐπαπορήματος, ἀντερωτήσειν ἡμᾶς, καὶ αὐτοὺς θλιβομένους, ἐὰν μὴ εὕρωμεν αἰτίαν, δι' ἣν οὐχὶ λόγος εἴρηται τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, ἀλλ' ἡ γενομένη ἐν τῷ λόγῳ ζωή. Πρὸς οὓς τοιαῦτα ἀποκρινού-

a. Is. 42, 6.
b. Ps. 26 (27), 1.

1. Nous faisons nôtre la remarque de R. Göglen (*Das Evangelium*, p. 159, note 31) : Origène pense peut-être à la vie chrétienne des catéchumènes avant leur baptême.
2. Voir notre *Avant-Propos*, p. 15.

trouvons chez ceux qui participent de la vie, qui est aussi la lumière des hommes, qu'ils vivent de cette vie divine, sans avoir été illuminés[1]. Il faut que la vie soit (d'abord) sous-jacente pour que le vivant soit illuminé. Il ne serait pas logique que celui qui n'est pas encore considéré comme vivant soit illuminé et que la vie survienne après l'illumination. **154.** Car, quand bien même la vie et la lumière des hommes ne font qu'un, leurs notions sont prises dans des sens différents.

Cette lumière des hommes est aussi appelée « lumière des nations » dans le prophète Isaïe, selon ces paroles : « Voici que je t'ai établi comme alliance du peuple pour être la lumière des nations[a]. » Parce qu'il a confiance en cette lumière, David dit dans le psaume 26 : « Le Seigneur est mon illumination et mon salut ; qui craindrais-je[b] ? »

g) **Réfutation de la théorie des syzygies[2]**

XXIV. **155.** A ceux qui ont inventé les fables concernant les éons et leurs couples et qui imaginent que le Verbe et la Vie ont été émis par l'Intelligence et la Vérité, il ne sera pas absurde de poser la difficulté suivante : comment la Vie qui, d'après eux, est l' « épouse » du Verbe trouve-t-elle son existence dans son « époux » ? (Jean) dit en effet : « Ce qui est en lui — évidemment le Verbe qui vient d'être nommé — était la Vie. » Qu'ils nous disent donc comment la Vie, « épouse » du Verbe, fut produite dans le Verbe et comment la Vie est, plus que le Verbe, la lumière des hommes.

h) **C'est la vie spirituelle qui est produite dans le Verbe et source de lumière**

156. Il est probable que les plus raisonnables (d'entre eux), troublés dans leurs recherches et frappés par notre question, nous interrogeront à leur tour ; et, nous aussi, nous serons embarrassés si nous ne trouvons pas le motif pour lequel ce n'est pas le Verbe mais la Vie produite en lui qui est appelée la lumière des hommes. Voici ce que

μεθα, ὅτι ζωὴ ἐνταῦθα οὐχ ἡ κοινὴ λογικῶν καὶ ἀλόγων
λέγεται, ἀλλ' ἡ ἐπιγινομένη τῷ ἐν ἡμῖν συμπληρουμένῳ
157 A λόγῳ, τῆς μετοχῆς ἀπὸ τοῦ πρώτου λαμβανομένης λόγου· καὶ
κατὰ μὲν τὸ ἀποστραφῆναι τὴν δοκοῦσαν ζωήν, οὐκ οὖσαν δὲ
ἀληθῶς, καὶ ποθεῖν χωρῆσαι τὴν ἀληθῶς ζωὴν πρῶτον κοι-
νωνοῦμεν αὐτῇ, ἥτις γενομένη ἐν ἡμῖν καὶ φωτὸς γνώσεως[a]
ὑπόστασις γίνεται. **157.** Καὶ τάχα αὕτη ἡ ζωὴ παρ' οἷς μὲν
δυνάμει καὶ οὐκ ἐνεργείᾳ φῶς ἐστι, τοῖς τὰ τῆς γνώσεως
ἐξετάζειν μὴ φιλοτιμουμένοις, παρ' ἑτέροις δὲ καὶ ἐνεργείᾳ
γινομένη φῶς· δῆλον δὲ ὅτι παρ' οἷς κατορθοῦται τὸ ὑπὸ
τοῦ Παύλου προστεταγμένον « ζηλοῦτε τὰ χαρίσματα τὰ
κρείττονα[b] »· μεῖζον δὲ τῶν χαρισμάτων τὸ καὶ πάντων
προτεταγμένον, ὅπερ ἐστὶ λόγος σοφίας, καὶ ‹ὁ› τούτῳ
ἕπεται λόγος γνώσεως[c]. Περὶ δὲ τῆς διαφορᾶς αὐτῶν,
παρακειμένων ἀλλήλοις τῶν σημαινομένων σοφίας καὶ
157 B γνώσεως, οὐ τοῦ παρόντος ἐστὶν εἰπεῖν καιροῦ.

a. Cf. Os. 10, 12 (LXX)
b. 1 Cor. 12, 31
c. 1 Cor. 12, 8

1. À la vie indifférente (ἀδιάφορος), qui n'est ni un bien ni un mal (XX, 363), Origène ne cesse d'opposer la vie au sens propre, la vie pure et sans mélange d'aucune sorte (I, 181.188), la seule vie véritable (II, 115 à 119), qui est présence du Fils en nous (II, 129 et la note). On voit comment il donne un contenu religieux et chrétien à des notions qui exprimaient l'idéal moral des meilleurs des païens. En effet, comme nous le fait remarquer M. P. Hadot, ἀδιάφορος est une expression stoïcienne, englobant vie, santé, plaisir, beauté, force, richesse, gloire, noblesse et leurs contraires (Diog. Laert. VII, 107), bref, tout ce qui n'est ni la vertu — seul bien véritable — ni le vice — l'unique mal (*Ibid.* 94).

2. « Le nouveau-né est en puissance un homme raisonnable —

nous leur répondrons : il ne s'agit pas ici de la vie commune aux êtres spirituels (= raisonnables) et aux êtres sans raison, mais de la vie qui survient en nous quand le verbe (= raison) y a déjà trouvé son achèvement, par la participation qu'il reçoit du tout premier Verbe ; dans la mesure où nous nous détournons de la vie apparente et non véritable et où nous désirons posséder en nous la vie véritable, nous devenons participants de cette vie qui, une fois produite en nous, est en même temps réalité de la lumière de la connaissance[a][1]. **157.** Peut-être cette vie n'est-elle lumière qu'en puissance et non en acte[2] pour certains, qui ne cherchent pas à approfondir l'objet de la connaissance[3] spirituelle ; au contraire, elle devient lumière en acte également pour d'autres, ceux évidemment qui obéissent au commandement de Paul : « Aspirez aux dons supérieurs[b]. » Mais, plus grand[4] que les dons est ce qui passe avant tout, la parole de sagesse, à laquelle fait suite la parole de connaissance[c][5]. Quant à leur différence, les sens de sagesse et de connaissance étant très proches l'un de l'autre, ce n'est pas le moment de l'exposer.

rationabilis, qui traduit sans doute *logikos*, dont il ne faut pas oublier les résonances spirituelles de « participant du *Logos* » — car il peut devenir raisonnable en grandissant. Il est en puissance artisan, pilote, grammairien » (*In Rom.* VIII, 2, *PG* 14, 1162 C, Lommatzsch VII, p. 201-202).

3. Ou « science » : nous avons évité le terme de *gnose*, pourtant si fréquent dans le quatrième évangile comme dans les épîtres pauliniennes, à cause du sens particulier que les gnostiques lui ont fait prendre. Voir notre *Avant-Propos*, p. 13, n. 2.

4. Μεῖζον notre conjecture : μείζονα Preuschen.

5. Cf. note 3.

Καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν[a].

XXV. **158.** (*20*) Ἔτι περὶ τοῦ τῶν ἀνθρώπων, ἐπεὶ προτέτακται, ζητοῦμεν φωτός, οἶμαι δ' ὅτι καὶ τοῦ ἐναντίου, καλουμένου « σκοτίας », ἂν δὲ οὕτω δοκιμασθείσης, — « τῶν ἀνθρώπων » φημί — ὅτι τάχα γενικόν ἐστι τὸ « φῶς τῶν ἀνθρώπων » δύο ἰδικῶν πραγμάτων, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ σκοτία
82 Pr. αὐτῶν. Ἔστι γὰρ τὸν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων κεκτη|μένον καὶ κοινωνοῦντα τῶν αὐγῶν αὐτοῦ ἔργα φωτὸς ἐπιτελεῖν καὶ γινώσκειν φωτιζόμενον φῶς γνώσεως[b].

Τὸ δὲ ἀνάλογον καὶ ἐκ τῶν ἐναντίων νοητέον, τῶν τε μοχθη-
157 C ρῶν πράξεων καὶ τῆς νομιζομένης γνώσεως, οὐκ οὔσης κατὰ ἀλήθειαν, τὸν λόγον τῆς σκοτίας ἐχόντων.

159. Καὶ ὅτι μὲν τὰ προστάγματα φῶς ὁ ἱερὸς οἷδε λόγος,

a. Jn 1, 5
b. Os. 10, 12 (LXX)

1. Dans son apparat, Preuschen suggère, d'après Wendland, de remplacer ἂν δὲ οὕτω, qu'il trouve dépourvu de sens, par ἅμα δὲ τούτῳ, ce qui donnerait « que nous pouvons étudier en même temps ».

2. *Logos* = principe, voir *supra*, p. 180, n. 1. Cependant, comme Origène ne craint pas de garder en un même passage plusieurs tonalités à un seul terme, un rapprochement s'est imposé à nous entre ce *logos* des ténèbres, « l'adversaire » (ἀνταγωνιστήν) que nous avons rencontré plus haut (II, 48), « soi-disant *logos* qui simule le *logos* », et « l'ennemi » dont la perte est annoncée dans la deuxième Épître aux *Thessaloniciens* (2, 4.8) : Origène, voulant mettre ses lecteurs en garde contre le danger de périr corps et âme dans la géhenne (cf. *Matth.* 10, 28), cite Paul presque mot à mot : « Le Seigneur Jésus

La lumière brille dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas saisie[a]

I. Diversité de lumières et diversité de ténèbres

XXV. **158.** Nous poursuivons nos recherches au sujet de la lumière des hommes, puisque c'est (le sujet qui nous est) proposé, et, je pense aussi, au sujet de son contraire qu'on appelle ténèbres — ténèbres des hommes, dis-je — et que nous pourrions étudier de la manière suivante[1] : en effet, la lumière des hommes est peut-être le nom générique de deux objets particuliers — et leurs ténèbres également. Car le fait est que celui qui possède la lumière des hommes et qui participe de ses rayons accomplit des œuvres de lumière et que, étant illuminé, il connaît la lumière de la connaissance[b].

En partant des données opposées, il convient d'aboutir à des conclusions du même genre : les mauvaises actions et la soi-disant connaissance qui n'a pas d'existence véritable ont les ténèbres pour principe[2].

159. La Parole sacrée[3] sait que les commandements

détruira du souffle de sa bouche et anéantira par la manifestation de sa présence le *logos* ennemi qui se dresse contre tout ce qui est appelé Dieu ou honoré d'un culte » (XX, 83). On aura remarqué qu'Origène a remplacé l' « ennemi » par le « *logos* ennemi » ; d'après le contexte, il s'agit de la mort spirituelle, dont tout *logikos* peut être frappé.

3. Cette manière de désigner l'Écriture se retrouve chez Philon (*De somniis* I, 141).

φησὶν <γὰρ> ὁ Ἡσαΐας· « Διότι φῶς τὰ προστάγματά σου ἐπὶ τῆς γῆς[a] » καὶ ὁ Δαβὶδ ἐν ιη' ψαλμῷ· « Ἡ ἐντολὴ κυρίου τηλαυγής, φωτίζουσα ὀφθαλμούς[b] ». Ὅτι δὲ φῶς παρὰ τὰ προστάγματα καὶ τὰς ἐντολὰς ἐστί τι γνώσεως, παρά τινι τῶν δώδεκα εὕρομεν· « Σπείρατε ἑαυτοῖς εἰς δικαιοσύνην, τρυγήσατε εἰς καρπὸν ζωῆς, φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως[c] ». **160.** Ὡς γὰρ ὄντος καὶ ἑτέρου φωτὸς παρὰ τὰς ἐντολὰς τῆς γνώσεως λέγεται τὸ « Φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς », οὐχ ἁπλῶς « φῶς » ἀλλὰ ποιὸν φῶς, ὅτι τὸ « τῆς γνώσεως »· εἰ γὰρ πᾶν φῶς, ὃ φωτίζει ἄνθρωπος ἑαυτῷ, « φῶς γνώσεως » ἦν, μάτην <ἂν> προσέκειτο τὸ « Φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς
157 D γνώσεως ».

Πάλιν ὅτι ἡ σκοτία ἐπὶ τῶν μοχθηρῶν ἔργων παραλαμβάνεται, διδάσκει ὁ αὐτὸς ἐν τῇ ἐπιστολῇ Ἰωάννης φάσκων, ὅτι « ἐὰν εἴπωμεν ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν » καὶ πάλιν· « Ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν, ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι » καὶ ἔτι· « Ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶ καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ καὶ οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει, ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσε τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ[d] ». **161.** Τὸ γὰρ ἐν τῷ
160 A σκότῳ περιπατεῖν ἐμφαίνει τὴν ψεκτὴν πρᾶξιν· καὶ τὸ μισεῖν δὲ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ οὐ τῆς κυρίως καλουμένης « γνώσεώς » ἐστιν ἀπόπτωμα ; Ὅτι δὲ καὶ ὁ ἀγνοῶν τὰ θεῖα κατ' αὐτὸ τὸ

a. Is. 26, 9 (LXX)
b. Ps. 18 (19), 9
c. Os. 10, 12 (LXX)
d. I Jn 1, 6 ; 2, 9.11

1. Plus haut (II, 105-106), nous avons traduit νόμος καὶ ἐντολή par « loi et commandement ». Ici, c'est ἐντολή que nous traduisons par « loi ». Ni les anciens ni les modernes ne s'accordent à ce sujet. Théodore de Mopsueste et Théodoret voient dans νόμος la loi de Moïse, dans ἐντολή la loi naturelle, tandis que Jean Chrysostome et Cyrille d'Alexandrie s'opposent à cette distinction (K. H. Schelkle, p. 241). K. H. Schelkle et M. J. Lagrange (*Épître aux Romains*, p. 170)

sont une lumière ; Isaïe le dit : « Car tes ordonnances sont une lumière sur la terre[a] », ainsi que David, au psaume 18 : « La loi du Seigneur est pleine de lumière ; elle éclaire les yeux[b]. » Mais qu'il existe, à côté des ordonnances et des lois[1], une lumière de connaissance, nous le découvrons chez l'un des douze (petits prophètes) : « Semez pour vous en vue de la justice, vendangez en vue d'un fruit de vie, éclairez-vous d'une lumière de connaissance[c]. » **160.** C'est parce qu'il existe une lumière de connaissance, différente des lois, que, en déclarant : « Éclairez-vous d'une lumière », il ne dit pas simplement « une lumière », mais il précise laquelle, celle de la connaissance. Car si toute lumière qu'un homme allume pour lui était une lumière de connaissance, il serait vain de spécifier « Éclairez-vous d'une lumière de connaissance. »

D'autre part, les ténèbres sont prises dans le sens des actions mauvaises ; le même Jean nous l'apprend dans son épître, en disant : « Si nous prétendons être en communion avec lui, alors que nous marchons dans les ténèbres, nous mentons et nous ne pratiquons pas la vérité » et, plus loin, « Qui prétend être dans la lumière tout en haïssant son frère est encore dans les ténèbres » et, enfin, « Qui hait son frère est dans les ténèbres, il va et vient dans les ténèbres, il ne sait où il se dirige parce que les ténèbres ont aveuglé ses yeux[d]. » **161.** Aller et venir dans les ténèbres manifeste le caractère blâmable de la conduite et haïr son propre frère ne constitue-t-il pas[2] une chute loin de ce qu'on appelle « connaissance » au sens propre ? Celui qui ignore les réalités divines marche, à cause de cette ignorance même,

la trouvent dans le texte même de *Rom.* 7, 12, tandis que pour G. Schrenk (art. ἐντολή dans *Kittel* II, 1935, p. 546-549) ἐντολή qui, dans l'Ancien Testament, désigne plutôt les différentes ordonnances de la Loi est synonyme de νόμος chez Paul et dans l'Épître aux Hébreux.

2. Preuschen voudrait supprimer où que nous maintenons, puisque le sens est pratiquement le même.

ἀγνοεῖν ἐν σκότῳ διαπορεύεται, φησὶν ὁ Δαβίδ· « Οὐκ ἔγνωσαν οὐδὲ συνῆκαν, ἐν σκότει διαπορεύονται[a] ».

162. Ἐπίστησον δὲ τῷ « ὁ θεὸς φῶς ἐστι καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία[b] », εἰ μὴ διὰ τοῦτο λέγεται τῷ εἶναι μὴ μίαν σκοτίαν, ἀλλ' ἤτοι διὰ τὸ γενικὸν δύο, ἢ καὶ διὰ τὸ καθ' ἕκαστον τῶν ἰδικῶν πολλὰς εἶναι πράξεις μοχθηρὰς καὶ πολλὰ δόγματα ψευδῆ πολλαί εἰσι σκοτίαι, ὧν οὐδεμία ἐν τῷ θεῷ ἐστιν· οὐκ ἂν λεχθέντος ἐπὶ τοῦ ἁγίου, ᾧ φησιν ὁ σωτὴρ τὸ « ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου[c] », ὅτι « φῶς » ἐστιν τοῦ κόσμου ὁ ἅγιος, « καὶ σκοτία οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ οὐδεμία ». |

83 Pr. 160 B XXVI. **163.** (*21*) Ζητήσει δέ τις, εἰ ἐπὶ τοῦ πατρὸς τέτακται τὸ « Σκοτία οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ οὐδεμία », πῶς τὸ ἐξαίρετον ἐροῦμεν εἶναι ἐν αὐτῷ, πάντῃ ἀναμάρτητον καὶ τὸν σωτῆρα νοοῦντες, ὥστε καὶ περὶ αὐτοῦ ἂν εἰπεῖν, ὅτι « φῶς ἐστι καὶ σκοτία οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ οὐδεμία ».

Ἀπὸ μέρους μὲν οὖν ἐν τοῖς ἀνωτέρω τὴν διαφορὰν παρεστήσαμεν· τολμηρότερον δὲ ἔτι ἐκείνοις καὶ νῦν προσθήσομεν, ὅτι εἰ « τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησε[d] », τὸν Χριστόν, οὐκ ἂν δύναιτο λέγεσθαι περὶ αὐτοῦ· « Σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία ». Κἂν γὰρ « ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας[e] » κατακρίνας τυγχάνῃ ὁ Ἰησοῦς τὴν ἁμαρτίαν τῷ τὸ ὁμοίωμα τῆς σαρκὸς τῆς ἁμαρτίας ἀνειληφέναι, οὐκέτι ἕξει πάντῃ ὑγιῶς <τὰ> λεγόμενα περὶ αὐτοῦ
160 C ὅτι « σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία ». **164.** Προσθήσομεν δ' ὅτι « αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς

a. Ps. 81 (82), 5
b. I Jn 1, 5
c. Matth. 5, 14
d. II Cor, 5, 21
e. Rom. 8, 3

1. Après Brooke, Preuschen propose de supprimer ici τοῦ κόσμου.
2. Cette parole du Seigneur a été commentée plus haut (I, 163-166).
3. Nous avons déjà rencontré cette objection des Monarchianistes : II, 149.
4. Après Χριστὸν le texte de Preuschen donne εἰ ἐποίησεν αὐτὸν

dans les ténèbres ; c'est ce que dit David : « Ils n'ont ni savoir ni intelligence, ils marchent dans les ténèbres[a]. »

162. Remarque bien cette (parole) : « Dieu est lumière et en lui il n'y a pas de ténèbres[b] » ; n'a-t-elle pas été prononcée parce qu'il n'existe pas une seule ténèbre, mais deux, si l'on considère les genres, ou même, puisqu'on trouve en chaque individu beaucoup de mauvaises actions et d'opinions fausses, c'est qu'il y a beaucoup de ténèbres, dont aucune n'est en Dieu. Quant au saint, à qui le Sauveur déclare : « Vous êtes la lumière du monde[c] », il n'est pas dit que le saint est la lumière du monde[1] et qu'en lui il n'y a pas de ténèbres[2].

2. Différence entre la lumière du Père et celle du Fils

XXVI. **163.** Si c'est au Père que se rapporte « En lui il n'y a pas de ténèbres », certains se demanderont comment nous prétendons que ce privilège lui est réservé, alors que nous pensons que le Sauveur est, lui aussi, absolument sans péché, de sorte qu'on pourrait dire de lui également : « Il est lumière et en lui il n'y a pas de ténèbre[3]. »

Dans ce qui précède, nous avons partiellement établi la différence. Nous ajouterons maintenant à cela plus hardiment encore que si « celui qui n'avait pas connu le péché », le Christ, (Dieu) l' « a fait péché pour nous[d4] », il n'est pas possible de dire à son sujet « En lui il n'y a pas de ténèbres. » Et si, « dans une chair semblable à celle du péché[e] », Jésus a justement condamné le péché, puisqu'il a assumé une chair semblable à celle du péché, il ne sera plus tout à fait exact de dire à son sujet : « En lui il n'y a pas de ténèbres. » **164.** Nous ajouterons encore que « Lui-

ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ὁ θεός. A la suite de Wendland, il regarde ces mots comme une glose.

νόσους ἐβάστασε[a] », καὶ ἀσθενείας τὰς τῆς ψυχῆς καὶ νόσους τὰς τοῦ κρυπτοῦ τῆς καρδίας ἡμῶν ἀνθρώπου[b]· δι' ἃς ἀσθενείας καὶ νόσους, βαστάσας αὐτὰς ἀφ' ἡμῶν, περίλυπον ἔχειν τὴν ψυχὴν ὁμολογεῖ καὶ τεταραγμένην[c] καὶ ῥυπαρὰ ἱμάτια ἐνδεδύσθαι παρὰ τῷ Ζαχαρίᾳ ἀναγέγραπται· ἅπερ, ὅτε ἐκδύεσθαι ἔμελλε, λέγεται εἶναι ἁμαρτήματα. Ἐπιφέρει γοῦν ἐκεῖ· « Ἰδοὺ ἀφῄρηκα τὰς ἁμαρτίας σου[d] ». **165.** Διὰ γὰρ τὸ ἀναλαβεῖν αὐτὸν τὰ τοῦ λαοῦ τῶν πιστευόντων εἰς αὐτὸν ἁμαρτήματα πολλαχοῦ φησι· « Μακρὰν ἀπὸ τῆς σωτηρίας μου οἱ λόγοι τῶν παραπτωμάτων μου » καὶ « σὺ ἔγνως τὴν ἀφροσύνην μου, καὶ αἱ πλημμέλειαί μου ἀπὸ σοῦ οὐκ ἐκρύβησαν[e] ». **166.** Μηδεὶς δ' ἡμᾶς ὑπολαμβανέτω
160 D ταῦτα λέγειν ἀσεβοῦντας εἰς τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ· ᾧ γὰρ λόγῳ ὁ πατὴρ « μόνος ἔχει ἀθανασίαν[f] », τοῦ κυρίου ἡμῶν διὰ φιλανθρωπίαν θάνατον τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀνειληφότος, τούτῳ ὁ πατὴρ ἔχει μόνος τὸ « σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία », τοῦ Χριστοῦ διὰ τὴν πρὸς ἀνθρώπους εὐεργεσίαν ἐφ' αὐτὸν τὰς ἡμῶν σκοτίας ἀναδεδεγμένου, ἵνα τῇ δυνάμει αὐτοῦ καταργήσῃ ἡμῶν τὸν θάνατον[g] καὶ ἐξαφανίσῃ τὸ ἐν
161 A τῇ ψυχῇ ἡμῶν σκότος, ἵνα πληρωθῇ τὸ παρὰ τῷ Ἡσαΐᾳ·
84 Pr. « Ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν | σκοτίᾳ φῶς εἶδε μέγα[h] ».

a. Matth. 8, 17. Is. 53, 4
b. Cf. I Pierre 3, 4
c. Cf. Mc 14, 34. Jn 12, 27
d. Zach. 3, 3-4
e. Ps. 21, 2 (LXX) ; 68 (69), 6
f. I Tim. 6, 16
g. Cf. II Tim. 1, 10
h. Matth. 4, 14.16. Is. 9, 2 (1)

1. Au livre VI (287 et 292), Origène affirmera que, après sa passion, le Sauveur avait besoin d'une purification, tandis que, dans les *Homélies sur Luc* (XIV, 4), il verra, dans les vêtements souillés, le corps terrestre assumé par le Seigneur. Le rapprochement avec le fils de Josédec est traditionnel et s'appuie à la fois sur la fonction de grand-prêtre et sur le nom même de Jésus. On le trouve déjà chez TERTUL-

même a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies[a] », c'est-à-dire des faiblesses de notre âme et des maladies de l'homme caché au fond de notre cœur[b]. A cause de ces infirmités et de ces maladies dont il nous a déchargés, il reconnaît que son âme est très affligée et troublée[c] et, comme il est écrit dans Zacharie, il est revêtu de vêtements souillés qui sont appelés péchés au moment où il va en être dépouillé. (L'ange) ajoute en tout cas : « Voici que j'ai enlevé tes péchés[d1]. » **165.** En effet, parce qu'il a pris sur lui les péchés du peuple des croyants, il dit à plusieurs reprises : « Loin de mon salut est le compte[2] de mes péchés » et « Tu connais ma folie et mes transgressions ne sont pas cachées devant toi[e]. » **166.** Que nul ne suppose que nous disons cela par impiété envers le Christ de Dieu. Comme[3] le Père « possède seul l'immortalité[f] » car, dans son amour pour les hommes, Notre Seigneur a assumé la mort pour nous, de même, le Père possède seul (le privilège de) n'avoir en lui aucune ténèbre, car, dans sa bienfaisance envers les hommes, le Christ s'est chargé de nos ténèbres, afin que, par sa puissance, il abolisse notre mort[g] et anéantisse les ténèbres qui sont en notre âme, pour que soit accomplie (la prophétie) d'Isaïe : « Le peuple assis dans les ténèbres a vu une grande lumière[h]. »

LIEN (*Adv. Marc.* 3, 7), où il signifie les deux avènements du Sauveur, l'un dans l'indignité d'une chair passible et mortelle, l'autre dans la gloire. Les Pères semblent avoir eu raison de voir dans ce texte une prophétie du sacerdoce qui doit refleurir au temps du Messie : non seulement Dieu prend le fils de Josédec sous sa protection et le rétablit dans sa dignité, mais il lui donne libre accès dans son sanctuaire céleste. De plus le terme de ἀνατολή (*oriens* — hébreu : « germe ») est un titre messianique (J. LÉCUYER, « Jésus, fils de Josédec, et le sacrifice du Christ », dans *RSR*, 1955, p. 82-103).

2. Un des principaux sens du mot *logos*, que nous n'avons pas rencontré jusqu'à présent dans l'*In Joannem*.

3. Λόγῳ... λόγῳ : on pourrait aussi traduire, comme nous l'avons fait ci-dessus (II, 151) par « dans le sens où ».

167. Τοῦτο δὴ τὸ φῶς, ὃ γέγονεν ἐν τῷ λόγῳ, τυγχάνον καὶ ζωή, « φαίνει ἐν τῇ σκοτίᾳ » τῶν ψυχῶν ἡμῶν καὶ ἐπιδεδήμηκεν ὅπου οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου[a], οἵτινες διὰ τοῦ παλαίειν τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει τῷ σκότῳ ὑπάγειν ἀγωνίζονται τοὺς μὴ παντὶ τρόπῳ ἱσταμένους ὑπὲρ τοῦ αὐτοὺς πεφωτισμένους « φωτὸς » χρηματίσαι « υἱούς ». Καὶ φαῖνον ἐν τῇ σκοτίᾳ τοῦτο τὸ φῶς διώκεται μὲν ὑπ' αὐτῆς, οὐ καταλαμβάνεται δέ.

XXVII. **168.** (22) Ἐὰν δέ τις νομίσῃ τὸ μὴ γεγραμμένον ἡμᾶς προστιθέναι, τὸ διώκεσθαι τὸ φῶς ὑπὸ τῆς σκοτίας,
161 B ἀκουέτω, ὅτι τὸ « ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβε », μηδαμοῦ τῆς σκοτίας διωξάσης τὸ φῶς, μάτην λέγεται. Ὡς δὲ ἔχουσι νοῦν ἐκδέξασθαι δυνάμενον ἀκολούθως τοῖς γεγραμμένοις τὰ νομιζόμενα παραλελεῖφθαι ἔγραψεν ὁ Ἰωάννης τὸ « ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν »· εἰ γὰρ « οὐ κατέλαβε », διώξασα « οὐ κατέλαβε ». **169.** Καὶ ὅτι ἐδίωξεν ἡ σκοτία τὸ φῶς, δῆλον ἔκ τε ὧν πέπονθεν ὁ σωτὴρ καὶ οἱ παραδεξάμενοι αὐτοῦ τὰ μαθήματα, τὰ ἴδια τέκνα, τῆς σκοτίας ἐνεργούσης κατὰ τῶν

a. Éphés. 6, 12

1. Preuschen suggère de remplacer ἀγωνίζονται par βιάζονται, ce qui donnerait « obligent à vivre dans » : la correction ne nous paraît pas nécessaire.

2. « Tout ce qui se fait de contraire à la droite raison *(logos)* est dû à l'impulsion d'un esprit mauvais ou d'un démon impur » (XX, 40). « Ce sont eux qui suscitent les fléaux de toutes espèces » (XXVIII, 162), qui ont poussé Judas à se pendre (XXXII, 317). Ils veulent le péché pour lui-même et non pour l'objet (argent ou femme, par exemple) qui fera pécher l'homme (XX, 179-180). Mais leurs traits ne blessent que ceux dont « l'âme est dépourvue de l'armure de Dieu » (XXXII, 19-24). Car « nul ne peut supporter l'attaque simultanée de toutes les puissances adverses... à moins que n'opère en lui la puissance de celui qui a dit : Ayez confiance, j'ai vaincu le monde. En effet, la nature humaine est bien incapable de soutenir seule et par elle-même la lutte contre les anges, la hauteur, la profondeur et toute autre créature ; mais si elle perçoit la présence... du Seigneur en elle, elle peut dire, assurée de l'aide divine : Le Seigneur est ma lumière et mon salut ; qui craindrais-je ? » (*De Princ.* III, 2, 5 ; cf. *Jn* 16, 33 ; *Rom.* 8, 38-39 ; *Ps.* 26 (27), 1). Malheur, donc, à « qui donne prise au diable, Satan entre en lui comme en Judas... mais si quelqu'un donne prise à Dieu, il est bienheureux » (X, 322-323 ; cf. *Éphés.* 4, 27).

3. Contrairement à Migne et à Brooke, Preuschen met entre parenthèse les mots οἵτινες et suivants jusqu'à ἱσταμένους compris. Dans ce cas, la fin de la phrase « pour qu'ils soient appelés fils de lumière » dépendrait de « la lumière brille et s'établit ».

3. Comment les ténèbres poursuivent la lumière

167. Cette lumière, qui est dans le Verbe et qui est également la vie, « brille dans les ténèbres » de nos âmes et s'établit là même où (demeuraient) les princes de ce monde de ténèbres[a], qui, en combattant le genre humain, s'efforcent[1] d'entraîner dans les ténèbres[2] ceux qui ne sont pas d'une fermeté assez absolue pour être appelés, une fois éclairés, « fils de lumière[3] ». Cependant, parce que c'est dans les ténèbres que brille cette lumière, elle est poursuivie par elles, mais non saisie.

XXVII. **168.** Si quelqu'un pense que c'est nous qui ajoutons que la lumière est poursuivie par les ténèbres, alors que ce n'est pas écrit, qu'il comprenne que « les ténèbres ne l'ont pas saisie » est dit en vain, si les ténèbres n'ont absolument pas poursuivi la lumière. C'est pour des gens qui ont une intelligence capable de déduire de ce qui est écrit ce qui paraît laissé de côté que Jean a écrit « Les ténèbres ne l'ont pas saisie » ; si elles ne l'ont pas saisie, c'est en la poursuivant qu'elles ne l'ont pas saisie. **169.** Quant au fait que les ténèbres ont poursuivi la lumière, c'est évident d'après les souffrances endurées par le Sauveur et par ceux qui ont reçu ses enseignements (et qui sont) ses propres enfants : car les ténèbres agissent contre les fils

υἱῶν τοῦ φωτὸς καὶ βουληθείσης ἀποδιῶξαι ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων τὸ φῶς. Ἀλλ' ἐπεί, ἐὰν « θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν », οὐδείς, κἂν βούληται, δυνήσεται « καθ' ἡμῶν[a] », ὅσῳ « ἑαυτοὺς ἐταπείνουν, τοσούτῳ πλείους ἐγίνοντο καὶ κατίσχυον σφόδρα σφόδρα[b] ».

170. Διχῶς δὲ ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ κατείληφεν, ἢ σφόδρα
161 C αὐτοῦ ἀπολειπομένη καὶ διὰ τὴν ἰδίαν βραδυτῆτα τῇ ὀξύτητι τοῦ δρόμου τοῦ φωτὸς οὐδὲ κατὰ τὸ ποσὸν παρακολουθῆσαι δυναμένη, ἢ εἴ που ἐνεδρεῦσαι βεβούληται τὸ φῶς τὴν σκοτίαν καὶ κατ' οἰκονομίαν παρέμεινεν ἐπερχομένην αὐτήν, ἐγγίσασα ἡ σκοτία τοῦ φωτὸς ἠφανίζετο. Πλὴν ἑκατέρως ἡ σκοτία οὐ κατέλαβε τὸ φῶς.

XXVIII. **171.** (*23*) Ἀναγκαῖον δὲ ἐν τούτοις ἡμᾶς γενομένους ἐπισημειώσασθαι ὅτι οὐ πάντως, εἴ που ὀνομάζεται « σκότος », ἐπὶ τοῦ χείρονος λαμβάνεται, ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ κρείττονος ἀναγέγραπται· ὅπερ οἱ ἑτερόδοξοι μὴ διαστειλάμενοι δυσφημότατα περὶ τοῦ δημιουργοῦ δόγματα παραδεξάμενοι ἀπέστησαν αὐτοῦ, ἀναπλάσμασιν μύθων[c] ἑαυτοὺς ἐπιδεδωκότες.

161 D Πῶς οὖν καὶ πότε καὶ ἐπὶ τοῦ κρείττονος τὸ ὄνομα τοῦ |
85 Pr. σκότους παραλαμβάνεται, παραδεικτέον ἤδη. **172.** « Σκότος, γνόφος, θύελλα[d] » ἐν τῇ Ἐξόδῳ « περὶ τὸν θεὸν » εἶναι λέγεται καὶ ἐν τῷ ιζ' ψαλμῷ· « Ὁ θεὸς ἔθετο σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ, κύκλῳ αὐτοῦ ἡ σκηνὴ αὐτοῦ, σκοτεινὸν ὕδωρ ἐν νεφέλαις ἀέρων[e]. » Ἐὰν γάρ τις κατανοήσῃ τὸ πλῆθος τῶν περὶ θεοῦ θεωρημάτων καὶ γνώσεως ἄληπτον τυγχάνον ἀνθρωπίνῃ φύσει, τάχα δὲ καὶ ἑτέροις παρὰ Χριστὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα

a. Rom. 8, 31
b. Ex. 1, 12
c. Cf. II Tim. 4, 4
d. Ex. 19, 9.16 ; 20, 21
e. Ps. 17 (18), 12

1. Marcion ; voir notre *Avant-Propos*, p. 14-15.

de lumière et veulent chasser la lumière loin des hommes. Mais, puisque « si Dieu est pour nous », nul, même s'il le veut, ne peut rien « contre nous[a] », plus (les fils de lumière) « se sont abaissés et plus ils se sont multipliés et sont devenus puissants à l'extrême[b] ».

170. Mais c'est de deux façons que les ténèbres n'ont pas saisi la lumière, soit qu'elles soient restées bien loin derrière elle, n'étant pas capables à cause de leur propre lenteur de suivre le moins du monde la course rapide de la lumière, soit que la lumière ait voulu tendre un piège aux ténèbres et que, selon un plan conçu d'avance, elle ait attendu leur venue : mais en s'approchant de la lumière, les ténèbres se sont dissipées. Cependant, d'une façon comme de l'autre, les ténèbres n'ont pas saisi la lumière.

4. Les bonnes ténèbres : le mystère dont Dieu s'enveloppe

XXVIII. **171.** Arrivés à ce point de notre exposé, il nous faut remarquer que les « ténèbres » ne sont pas prises uniquement et partout où elles sont nommées en mauvaise part : il arrive qu'elles soient mentionnées en bonne part. Parce qu'ils n'ont pas établi cette distinction, les hérétiques[1], adoptant des opinions extrêmement injurieuses à l'égard du Créateur, se sont détournés de lui et se sont livrés à la composition de fables[c].

Il s'agit de montrer maintenant comment et quand le mot ténèbres est pris en bonne part. **172.** Il est dit dans l'Exode : « Ténèbres, obscurité, tempête environnent Dieu[d] » et dans le psaume 17 : « Dieu a fait des ténèbres sa retraite ; sa tente autour de lui (c'est) une eau ténébreuse dans les nuages du ciel[e]. » Si l'on réfléchit que la richesse de ce qu'il y a en Dieu à contempler et à connaître est insaisissable à la nature humaine et peut-être aussi à tous les êtres qui, en dehors du Christ et du Saint-Esprit, sont

164 A γενητοῖς, εἴσεται πῶς περὶ τὸν θεόν ἐστι σκότος, κατὰ τὸ ἀγνοεῖσθαι τὸν κατ' ἀξίαν περὶ αὐτοῦ πλούσιον λόγον· ἐν ᾧ σκότῳ « ἔθετο αὐτοῦ τὴν ἀποκρυφήν » τῷ τὰ περὶ αὐτοῦ ἀγνοεῖσθαι ἀχώρητα ὄντα τοῦτο πεποιηκώς.

173. Ἐὰν δέ τις ταῖς τοιαύταις προσκόπτῃ ἐκδοχαῖς, προαγέσθω ἀπό τε τῶν σκοτεινῶν λόγων καὶ τῶν διδομένων ὑπὸ θεοῦ Χριστῷ θησαυρῶν σκοτεινῶν, ἀποκρύφων, ἀοράτων[a]· οὐκ ἄλλο γάρ τι ἡγοῦμαι εἶναι τοὺς σκοτεινοὺς θησαυροὺς ἐν Χριστῷ ἀποκαλυπτομένους — τὸ « σκότος ἔθετο ὁ θεὸς ἀποκρυφὴν ἑαυτοῦ » — ἢ « ὁ ἅγιος νοήσει παραβολὴν καὶ σκοτεινὸν λόγον[b] ». Ἐπίσκεψαι δὲ εἰ διὰ τοῦτό φησιν ὁ σωτὴρ τοῖς μαθηταῖς· « Ἃ νυνὶ ὅσα ἠκούσατε ἐν τῇ σκοτίᾳ εἴπατε ἐν τῷ φωτί[c] ». **174.** Τὰ γὰρ ἐν ἀπορρήτῳ καὶ μὴ ἐπηκόῳ πολλῶν δύσγνωστα καὶ ἀσαφῆ αὐτοῖς παραδεδομένα
164 B μυστήρια προστάσσει αὐτούς, φωτιζομένους καὶ διὰ τοῦτο λεγομένους εἶναι ἐν φωτί, ἀπαγγέλλειν παντὶ τῷ γινομένῳ φωτί.

Παραδοξότερον δ' ἂν ἐπὶ τοῦ ἐπαινουμένου σκότους εἴποιμι, ὅτι τοῦτο σπεύδει ἐπὶ τὸ φῶς καὶ καταλαμβάνει αὐτὸ καὶ γίνεταί ποτε, διὰ τὸ ἀγνοεῖσθαι σκότος, τῷ μὴ ὁρῶντι τὴν δύναμιν αὐτοῦ οὕτω μεταβάλλον, ὥστε τὸν μεμαθηκότα ἀποφαίνεσθαι γεγονέναι φῶς τὸ γνωσθέν ποτε ὑπάρχον αὐτῷ σκότος.

a. Cf. Col. 2, 3. Is. 45, 3
b. Prov. 1, 6
c. Cf. Matth. 10, 27. Lc 12, 3

1. Le Père seul est sans principe. Voir *supra* (p. 180, n. 3) notre explication de l'emploi de κτίζω.
2. *Logos*.
3. On aurait aussi pu traduire ἀχώρητος, comme nous l'avons fait plus haut (II, 126), par « inaccessible ».

nés[1], on comprendra comment Dieu est enveloppé de ténèbres, car on n'en connaît pas de description[2] assez riche pour être digne de lui. C'est donc dans ces ténèbres qu'il a établi sa retraite : il a fait cela parce qu'on ne peut connaître tout ce qui le concerne qui est infini[3].

173. Mais si quelqu'un se heurte à une telle interprétation, il faut produire au grand jour les paroles enveloppées de ténèbres et les trésors (également) enveloppés de ténèbres, cachés, invisibles, donnés par Dieu au Christ[a]. Car je pense que (le sens) des trésors enveloppés de ténèbres — ces ténèbres dont Dieu a fait sa retraite — qui nous sont révélés dans le Christ, n'est rien d'autre que (celui de l'expression) « Le saint comprendra la parabole et la sentence enveloppée de ténèbres[b]. » Examine si c'est pour ce motif que le Sauveur a dit à ses disciples : « C'est pourquoi tout ce que vous avez entendu dans les ténèbres, dites-le dans la lumière[c]. » **174.** Les mystères qu'il leur avait confiés dans le secret et loin des oreilles de la foule, qui les aurait saisis avec peine et mal compris, il leur ordonne de les annoncer à quiconque sera devenu lumière, quand ils auront été illuminés et seront dits pour cela être dans la lumière.

D'une manière plus paradoxale, je pourrais dire aussi des ténèbres prises en bonne part qu'elles se hâtent vers la lumière, la saisissent et deviennent (lumière), parce que, n'étant pas connues, ces ténèbres changent de valeur pour celui qui (auparavant) ne voyait pas[4], de telle manière que, après avoir été instruit, il déclare que la ténèbre qui était en lui est devenue lumière, une fois qu'elle a été connue.

4. Τὴν δύναμιν semble bien être complément à la fois de μεταβάλλον et de τῷ μὴ ὁρῶντι : « pour celui qui auparavant ne voyait pas leur valeur ».

Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης[a].

164 C XXIX. **175.** (*24*) Ἀκριβέστερόν τις ἀκούων τοῦ « ἀπεσταλμένος », ἐπειδὴ ὁ ἀπεσταλμένος ποθέν που ἀποστέλλεται, ζητήσει πόθεν ὁ Ἰωάννης ἀπεστάλη καὶ ποῦ.

Σαφοῦς δ' ὄντος τοῦ « ποῦ », κατὰ μὲν τὴν ἱστορίαν ὅτι πρὸς τὸν Ἰσραὴλ καὶ τοὺς βουλομένους αὐτοῦ ἀκούειν ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας διατρίβοντος καὶ παρὰ τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ βαπτίζοντος[b], κατὰ δὲ βαθύτερον λόγον, ὅτι εἰς τὸν κόσμον — κόσμου λαμβανομένου τοῦ περιγείου τόπου, ἔνθα
86 Pr. εἰσὶν οἱ ἄνθρωποι —, ἐξετάσει, | πῶς δεῖ λαμβάνειν τὸ « πόθεν ».

Ἐπὶ πλεῖον δὲ βασανίζων τὴν λέξιν, τάχα καὶ ἀποφαίνεται, ὅτι ὥσπερ ἐπὶ τοῦ Ἀδὰμ γέγραπται· **176.** « Καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτὸν κύριος ὁ θεὸς ἐκ τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς ἐργάζεσθαι τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήφθη[c] », οὕτω καὶ ὁ Ἰωάννης
164 D ἀπεστάλη, ἤτοι ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐκ τοῦ παραδείσου ἢ ὅθεν δήποτε ἑτέρωθεν παρὰ τὸν ἐπὶ γῆς τοῦτον τόπον, καὶ ἀπεστάλη, « ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός[d] ». **177.** Ἔχει δὲ ἀνθυποφορὰν οὐκ εὐκαταφρόνητον ὁ λόγος, ἐπεὶ καὶ παρὰ Ἡσαΐᾳ γέγραπται· « Τίνα ἀποστείλω καὶ τίς πορεύσεται πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον ; » ὅτε ἀποκρινόμενος ὁ προφήτης

a. Jn 1, 6
b. Cf. Matth. 3, 1.5-6
c. Gen. 3, 23
d. Jn 1, 7

Il y eut un homme envoyé de Dieu ; son nom était Jean[a]

1. La préexistence

a) **Tout envoi implique un changement de lieu**

XXIX. **175.** Si l'on prend le mot « envoyé » dans un sens assez précis, puisque tout envoyé est envoyé d'un lieu à un autre, il faudra chercher d'où et où Jean a été envoyé.

Mais où (il a été envoyé) est clair : au sens historique, c'est à Israël et à ceux qui ont voulu l'écouter quand il demeurait dans le désert de Judée et baptisait auprès du Jourdain[b]; d'après le sens plus profond, c'est en ce monde — en entendant par monde la surface de la terre où sont les hommes —; on examinera donc comment expliquer « d'où » (il est parti).

Au cours d'un examen plus attentif du mot à mot, il deviendra peut-être manifeste que, de même qu'il est écrit d'Adam : **176.** « Le Seigneur Dieu le renvoya du paradis de délices pour cultiver la terre, dont il avait été tiré[c] », de même Jean fut envoyé soit du ciel, soit du paradis, soit de n'importe quel autre endroit différent de ce lieu terrestre, et il fut envoyé « pour rendre témoignage à la lumière[d] ». **177.** Cette interprétation a la possibilité de répliquer validement aux critiques qui pourraient lui être adressées, puisqu'il est écrit dans Isaïe : « Qui enverrai-je et qui ira vers ce peuple ? » au moment où le prophète va

φησίν· « Ἰδοὺ εἰμὶ ἐγώ, ἀπόστειλόν με[a] ». **178.** Ἐρεῖ γὰρ
ὁ ἐνιστάμενος τῇ βαθυτέρᾳ ἐμφαινομένῃ ὑπονοίᾳ, ὅτι ὥσπερ
165 A ὁ Ἡσαΐας ἀπεστάλη, οὐχὶ ἀφ' ἑτέρου τόπου παρὰ τὸν κόσμον
τοῦτον, ἀλλὰ μετὰ τὸ ἑωρακέναι « τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ
θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου[b] » πρὸς τὸν λαόν, ἵνα εἴπῃ·
« Ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε[c] » καὶ τὰ ἑξῆς, οὕτω
καὶ ὁ Ἰωάννης, σιωπωμένης τῆς ἀρχῆς τῆς ἀποστολῆς ἀναλο-
γίαν ἐχούσης πρὸς τὴν ἀποστολὴν τοῦ Ἡσαΐου, ἀποστέλλεται
βαπτίζειν καὶ ἑτοιμάζειν « κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον[d] »
καὶ μαρτυρεῖν « περὶ τοῦ φωτός[e] ». **179.** Τούτων δ' οὕτως
λεχθέντων ἂν πρὸς τὸν πρῶτον λόγον, λύσεις τοιαῦται
προσάγονται συγκατάθεσιν ἐπισπώμεναι πρὸς τὸ περὶ Ἰωάν-
νου βαθύτερον ὑπονοούμενον· αὐτόθεν μὲν ἐπιφέρεται· « Οὗτος
ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός[f] »·
εἰ γὰρ ἦλθε, ποθὲν ἦλθε. Καὶ λεκτέον πρὸς τὸν δυσπαρα-
165 B δεκτοῦντα τὸ ἐν τοῖς ἑξῆς ὑπὸ Ἰωάννου λεγόμενον ἐπὶ
τοῦ ἑωρακέναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὡς περιστερὰν κατερχό-
μενον ἐπὶ τὸν σωτῆρα — φησὶ γάρ· « Ὁ πέμψας με βαπτί-
ζειν ἐν τῷ ὕδατι ἐκεῖνός μοι εἶπεν· Ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα
καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν
πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί[g] » —. Πότε γὰρ πέμψας τοῦτ'
ἐνετείλατο ; Ἀλλ' εἰκὸς ἀποκρίνεσθαι πρὸς τὸ πύσμα τοῦτο
ὅτι, ὅτε δήποτε ἔπεμπεν ἐπὶ τὸ ἄρξασθαι βαπτίζειν, τότε
τοῦτον τὸν λόγον εἶπεν ὁ χρηματίζων πρὸς αὐτόν.

XXX. **180.** Ἔτι δὲ πληκτικώτερον πρὸς τὸ ἑτέρωθέν
ποθεν ἀπεστάλθαι τὸν Ἰωάννην ἐνσωματούμενον ὑπόθεσιν
87 Pr. οὐκ ἄλλην τῆς εἰς τὸν | βίον ἐπιδημίας ἔχοντα ἢ τὴν περὶ τοῦ
φωτὸς μαρτυρίαν, τὸ πνεύματος ἁγίου πλησθῆναι ἔτι ἐκ
165 C κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ, λεγόμενον ὑπὸ Γαβριὴλ εὐαγγε-
λιζομένου τῷ μὲν Ζαχαρίᾳ τὴν Ἰωάννου γένεσιν τῇ
δὲ Μαριὰμ τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐν ἀνθρώποις ἐπιδη-

a. Is. 6, 8
b. Is. 6, 1
c. Is. 6, 9
d. Lc 1, 17
e. Jn 1, 7
f. Jn 1, 7

répondre en disant : « Me voici, envoie-moi[a]. » **178.** L'adversaire du sens apparemment plus profond dira que ce n'est pas d'un lieu différent de ce monde, mais après avoir vu le Seigneur assis sur un trône haut et élevé[b], qu'Isaïe fut envoyé dire au peuple : « Écoutez de toutes vos oreilles et ne comprenez pas[c] », etc... et que, de la même manière, après un début de mission semblable à la mission d'Isaïe et qui a été passé sous silence, Jean est envoyé baptiser, « préparer au Seigneur un peuple bien disposé[d] » et « rendre témoignage à la lumière[e] ». **179.** Telles seraient donc les objections à notre première explication ; mais voici la solution que l'on peut proposer pour obtenir l'adhésion à une signification plus profonde de Jean : La suite du texte porte : « Celui-ci vint comme témoin, pour rendre témoignage à la lumière[f]. » Mais s'il est venu, il est venu de quelque part. Si quelqu'un a peine à l'admettre, il faut lui citer les paroles de Jean qui, dans la suite du texte, dit avoir vu l'Esprit-Saint descendre comme une colombe sur le Sauveur. — Il dit en effet : « Celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau m'a dit : Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise dans l'Esprit-Saint et le feu[g] » — Quand donc l'a-t-il envoyé en lui donnant ces instructions ? A cette question on peut répondre avec vraisemblance que, en l'envoyant baptiser pour la première fois, celui qui parle lui a dit ces paroles.

b) La perfection du Baptiste

XXX. **180.** Un argument encore plus frappant pour que Jean soit venu d'ailleurs revêtir un corps sans avoir, pour demeurer en cette vie, d'autre but que le témoignage à rendre à la lumière, c'est le fait qu'il fut rempli d'Esprit-Saint dès le sein de sa mère, affirmé par Gabriel annonçant à Zacharie la bonne nouvelle de la naissance de Jean et à Marie celle de la venue de notre Sauveur

g. Jn 1, 33. Cf. Matth. 3, 11

μίαν[a], καὶ τὸ « ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ εἰς τὰ ὦτά μου, ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου[b] ».

181. Τῷ γὰρ τηροῦντι τὸ μηδὲν ἀδίκως μηδὲ κατὰ συντυχίαν ἢ ἀποκλήρωσιν ποιεῖν ἀναγκαῖον παραδέξασθαι πρεσβυτέραν οὖσαν τὴν Ἰωάννου ψυχὴν τοῦ σώματος καὶ πρότερον ὑφεστῶσαν πεπέμφθαι ἐπὶ διακονίαν τῆς περὶ τοῦ φωτὸς μαρτυρίας.

Πρὸς τούτοις δὲ οὐ καταφρονητέον καὶ τοῦ « αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι[c] ». **182.** Ἐὰν δὲ κρατῇ ὁ καθόλου περὶ ψυχῆς λόγος ὡς οὐ συνεσπαρμένης τῷ σώματι ἀλλὰ πρὸ αὐτοῦ τυγχανούσης καὶ διὰ ποικίλας αἰτίας ἐνδουμένης σαρκὶ
165 D καὶ αἵματι, τὸ « ἀπεσταλμένος ὑπὸ θεοῦ » οὐκέτι δόξει ἐξαίρετον εἶναι περὶ Ἰωάννου λεγόμενον. Ὁ γοῦν πάντων κάκιστος, « ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας[d] », λέγεται παρὰ τῷ Παύλῳ πέμπεσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ· « Διὰ τοῦτο, γάρ φησι, πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει, ἵνα κριθῶσι πάντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ, ἀλλ' εὐδοκήσαντες τῇ ἀδικίᾳ[e] ». **183.** Τὸ δὲ ζητηθὲν ὅρα εἰ οὕτως λῦσαι δυνησόμεθα, ὅτι
168 A ὥσπερ ἁπλούστερον πᾶς ἄνθρωπος τῷ ὑπὸ θεοῦ ἐκτίσθαι ἄνθρωπός ἐστι θεοῦ, ἀλλ' οὐ χρηματίζει πᾶς ἄνθρωπος « θεοῦ », ἢ μόνος ὁ θεῷ ἀνακείμενος — ὃν τρόπον Ἠλίας καὶ οἱ ἐν ταῖς γραφαῖς ἀναγεγραμμένοι « ἄνθρωποι θεοῦ » —, οὕτως δύναται κατὰ μὲν τὸ κοινότερον πᾶς ἄνθρωπος ἀπεστάλθαι ἀπὸ θεοῦ, κυρίως δὲ λέγεσθαι ἀπεστάλθαι ὑπὸ θεοῦ οὐκ ἄλλος ἢ ὁ ἐπὶ διακονίᾳ θείᾳ καὶ λειτουργίᾳ σωτηρίας γένους ἀνθρώπων ἐπιδημῶν τῷ βίῳ. **184.** Οὐχ εὕρομεν γοῦν

a. Lc 1, 15.26 s.
b. Lc 1, 44
c. Matth. 11, 14
d. II Thess. 2, 3
e. II Thess. 2, 11-12

1. Au livre VI (chap. X à XIV), Origène étudiera longuement comment Jean-Baptiste est Élie, d'après le Sauveur, et comment il ne l'est pas, d'après sa propre déclaration. Il en profitera pour réfuter les arguments qu'on en pourrait tirer en faveur de la réincarna-

parmi les hommes[a], et ces paroles (d'Élisabeth) : « Dès que le son de ta salutation a frappé mon oreille, voici que mon enfant a tressailli de joie dans mon sein[b]. »

181. Si l'on veille à ne rien faire avec injustice, rien au hasard ou par caprice, on est obligé d'admettre que l'âme de Jean est plus ancienne que son corps, qu'elle existait avant lui et qu'elle a été envoyée avec la charge de rendre témoignage à la lumière.

c) Sens de « envoyé de Dieu »

En outre, il ne faut pas négliger cette parole : « C'est lui Élie qui doit revenir[c][1]. » **182.** Si la théorie générale sur l'âme — elle n'est pas ensemencée avec le corps, mais, existant avant lui, elle est liée à la chair et au sang pour des motifs divers —, (si cette théorie) prévaut, l'expression « envoyé de Dieu », appliquée à Jean ne paraîtra plus exceptionnelle. D'après Paul, en effet, le pire de tous, « l'homme de péché, le fils de perdition[d] » est envoyé par Dieu : « C'est pourquoi, dit-il, Dieu leur envoie une puissance d'égarement pour les faire croire au mensonge, afin qu'ils soient condamnés, tous ceux qui, au lieu d'ajouter foi à la vérité, prennent plaisir à l'iniquité[e]. » **183.** Vois si nous ne pourrions pas résoudre ainsi la question : de même que tout homme, parce qu'il est créé par Dieu, est, au sens le plus simple, homme de Dieu et que (cependant) tout homme n'est pas intitulé « de Dieu[2] », mais seulement celui qui est consacré à Dieu — comme Élie et ceux qui, dans les Écritures, sont désignés comme des « hommes de Dieu » —, de même, au sens plus général, tout homme peut être envoyé de Dieu, mais, au sens propre, nul autre n'est dit « envoyé de Dieu », si ce n'est celui qui est venu en cette vie au service de Dieu et dans l'accomplissement du salut de la race des hommes. **184.** Nous n'avons donc trouvé d'allusion à un

tion. La personne d'Élie diffère de celle du Baptiste, mais ils ont reçu le même *pneuma*.

2. Preuschen ajoute ἄνθρωπος avant θεοῦ.

τὸ ἀποστέλλεσθαι ἀπὸ θεοῦ ἐπ' ἄλλου του ἢ τῶν ἁγίων κείμενον· ἐπὶ μὲν τοῦ Ἡσαΐου, ὡς προπαρεθέμεθα· ἐπὶ δὲ τοῦ Ἱερεμίου· « Πρὸς πάντας οὓς ἐὰν ἐξαποστείλω σε πορεύσῃ[a] », ἐπὶ δὲ τοῦ Ἰεζεκιήλ· « Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω σε πρὸς ἔθνη τὰ
168 B ἀφεστηκότα καὶ ἀποστήσαντά μοι[b] ». **185.** Δόξει δὲ οὐ πρὸς
88 Pr. τὸ προκείμενον παρειλῆφθαι τὰ παραδείγματα ἀποστολῆς | τῆς εἰς τὸν βίον ζητουμένης, « ἀποστολὴν » λέγοντα οὐ γυμνῶς τὴν ἔξωθεν τοῦ βίου ἐπὶ τὸν βίον. Πλὴν καὶ οὕτως οὐκ ἀπίθανον μετάγειν τὸν λόγον ἐπὶ τὸ ζητηθέν, φάσκοντα ὅτι ὥσπερ μόνους τοὺς ἁγίους, ἐφ' ὧν παρεθέμεθα, ἀποστέλλειν λέγεται ὁ θεός, οὕτως καὶ ἐπὶ τῶν εἰς τὸν βίον ἀποστελλομένων ἐκδεκτέον.

XXXI. **186.** (*25*) Καὶ ἐπεὶ ἁπαξαπλῶς ἐν τῷ περὶ τοῦ Ἰωάννου ἐσμὲν λόγῳ, ζητοῦντες αὐτοῦ τὴν ἀποστολήν, οὐκ ἀκαίρως ὑπόνοιαν ἡμετέραν, ἣν περὶ αὐτοῦ ἔχομεν, προσθήσομεν. Ἐπεὶ γὰρ ἀνέγνωμεν περὶ αὐτοῦ προφητείαν· « Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου[c] », ἐφίσταμεν
168 C μήποτε εἷς τῶν ἁγίων ἀγγέλων τυγχάνων ἐπὶ λειτουργίᾳ καταπέμπεται τοῦ σωτῆρος ἡμῶν πρόδρομος. **187.** Καὶ οὐδὲν θαυμαστὸν τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως[d] ἐνσωμα-

a. Jér. 1, 7
b. Éz. 2, 3
c. Matth. 11, 10. Mal. 3, 1
d. Cf. Col. 1, 15

1. C'est sans doute pour un motif grammatical, à cause de la présence de μοι que V a corrigé ἀποστήσαντα en ἀπιστήσαντα, qui ne correspond pas du tout au texte d'Ézéchiel. Grâce aux *Hexaples* (*PG* 16, 2410), nous savons que la version d'Ézéchiel utilisée ici par Origène est celle de Théodotion. De fait, sa citation est plus proche de l'original hébraïque que la Septante : ἐξαποστέλλω ἐγώ σε πρὸς τὸν οἶκον τοῦ Ἰσραήλ, τοὺς παραπικραίνοντάς με, οἵτινες παρεπίκρανάν με, où le mot « peuples » aurait été supprimé intentionnellement, à cause de son caractère méprisant ; de plus, παραπικραίνω sert habituellement chez Ézéchiel à traduire non *marad*, mais *marah*, quoique les deux verbes hébraïques (comme les deux verbes grecs, cf. *Héb.* 3, 16)

envoi fait par Dieu pour personne hormis les saints ; pour Isaïe, comme nous l'avons rappelé plus haut ; pour Jérémie : « Tu iras vers tous ceux à qui je t'enverrai[a] » ; pour Ézéchiel : « Voici que je t'envoie vers des peuples de rebelles qui se sont rebellés contre moi[b1] ». **185.** Il risquera donc de paraître hors de propos de citer des exemples de l'envoi dans la vie, objet de notre enquête, alors que nous n'appelons pas « envoi[2] » le fait d'être envoyé purement et simplement en cette vie d'un lieu extérieur à cette vie ; cependant, même dans ces conditions, il ne sera pas absurde de détourner notre entretien vers l'étude de cette question, tout en faisant cette remarque : si, d'après nos citations, ce ne sont que les saints que Dieu est dit envoyer, cependant il faut également l'admettre pour (tous) ceux qui sont envoyés en cette vie.

d) Jean-Baptiste, un ange[3] ?

XXXI. **186.** Puisque nous en sommes à parler tout simplement de Jean et à étudier son envoi, il ne sera pas inopportun d'indiquer la conjecture que nous avons formée à son sujet. En lisant la prophétie qui le concerne : « Voici que j'envoie mon ange devant ta face, pour préparer ton chemin devant toi[c] », nous nous demandons si ce n'est pas un des saints anges affectés au service de (Dieu) qui a été envoyé comme précurseur de notre Sauveur. **187.** Si le premier-né de toute créature[d] s'est

puissent désigner, l'un comme l'autre, la révolte opiniâtre (Renseignements dus à l'obligeance de dom M. F. Lacan, O.S.B.).

2. Envoi : ἀποστολή ; envoyé : ἀπόστολος ; apôtre. Au livre XXXII (198-210), Origène expliquera que sont « envoyés » (ou apôtres) tous ceux que Dieu envoie : anges, saints, prophètes, Jésus-Christ lui-même. Tout envoyé est envoyé par quelqu'un et pour quelqu'un, fût-ce un seul.

3. Nous avons déjà vu (II, 144-147), précisément à propos de Jean-Baptiste, l'identité de l'homme et de l'ange. Voir aussi notre *Avant-Propos*, p. 28 à 30.

τουμένου κατὰ φιλανθρωπίαν ζηλωτάς τινας καὶ μιμητὰς γεγονέναι Χριστοῦ, ἀγαπήσαντας τὸ διὰ τοῦ ὁμοίου ‹αὐ›τοῦ σώματος ὑπηρετῆσαι τῇ εἰς ἀνθρώπους αὐτοῦ χρηστότητι. Τίνα δ' οὐκ ἂν κινήσαι σκιρτῶν ἐν ἀγαλλιάσει ἔτι ἐν τῇ κοιλίᾳ τυγχάνων[a], ὡς τὴν κοινὴν τῶν ἀνθρώπων ὑπερπαίων φύσιν ;

188. Εἰ δέ τις προσίεται καὶ τῶν παρ' Ἑβραίοις φερομένων ἀποκρύφων τὴν ἐπιγραφομένην « Ἰωσὴφ προσευχήν », ἄντικρυς τοῦτο τὸ δόγμα καὶ σαφῶς εἰρημένον ἐκεῖθεν λήψεται, ὡς ἄρα οἱ ἀρχῆθεν ἐξαίρετόν τι ἐσχηκότες παρὰ ἀνθρώπους, πολλῷ κρείττους τυγχάνοντες τῶν λοιπῶν ψυχῶν, ἀπὸ τοῦ
168 D εἶναι ἄγγελοι ἐπὶ τὴν ἀνθρωπίνην καταβεβήκασι φύσιν.

189. Φησὶ γοῦν ὁ Ἰακώβ· « Ὁ γὰρ λαλῶν πρὸς ὑμᾶς ἐγὼ Ἰακὼβ καὶ Ἰσραὴλ ἄγγελος θεοῦ εἰμι ἐγὼ καὶ πνεῦμα ἀρχικόν, καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ προεκτίσθησαν πρὸ παντὸς
169 A ἔργου· ἐγὼ δὲ Ἰακώβ, ὁ κληθεὶς ὑπὸ ἀνθρώπων Ἰακώβ, τὸ δὲ ὄνομά μου Ἰσραήλ[b], ὁ κληθεὶς ὑπὸ θεοῦ Ἰσραήλ, ἀνὴρ ὁρῶν θεόν, ὅτι ἐγὼ πρωτόγονος παντὸς ζῴου ζωουμένου ὑπὸ θεοῦ ».

190. Καὶ ἐπιφέρει· « Ἐγὼ δὲ ὅτε ἠρχόμην ἀπὸ Μεσοποταμίας τῆς Συρίας, ἐξῆλθεν Οὐριὴλ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, καὶ εἶπεν ὅτι κατέβην ἐπὶ τὴν γῆν καὶ κατεσκήνωσα ἐν ἀνθρώποις, καὶ ὅτι ἐκλήθην ὀνόματι Ἰακώβ· ἐζήλωσε καὶ ἐμαχέσατό μοι. Καὶ ἐπάλαιε πρός με, λέγων προτερήσειν ἐπάνω τοῦ ὀνόματός μου τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοῦ πρὸ παντὸς

a. Cf. Lc I, 44
b. Cf. Gen. 32, 28-29 (27-28)

1. Nous avons déjà rencontré la Prière de Joseph à propos des « tablettes du ciel » (p. 94, n. 2). Ici, la citation est introduite à peu près de la même manière que, un peu plus haut (II, 87) un passage de l'*Évangile des Hébreux* : ἐὰν δὲ προσιῆταί τις. Le P. Daniélou a cherché à déterminer l'origine de ce texte (« Trinité et angélologie dans la théologie judéo-chrétienne », *RSR*, 1957, p. 5 à 41). Après avoir remarqué que les épithètes qui qualifient ici Jacob-Israël désignent le Verbe chez Eusèbe et dans une inscription novatienne, il fait un rapprochement avec un passage où Justin oppose Jacob, fils d'Isaac, au Christ, appelé Jacob. Comme d'autre part le conflit des deux Jacob

incarné par amour envers les hommes, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il y ait eu des émules et des imitateurs du Christ, qui ont mis leur contentement à servir sa bonté envers les hommes dans un corps semblable au sien. Qui ne serait frappé du fait que (Jean) tressaille de joie dès le sein de sa mère[a], se montrant par là supérieur à la commune nature des hommes ?

e) **La « Prière de Joseph[1] »**

188. Si, parmi les apocryphes en usage chez les juifs, on admet celui qui est intitulé « La Prière de Joseph », on y trouvera, exposée ouvertement et clairement, la doctrine selon laquelle ceux qui, comparés aux (autres) hommes, jouissent d'emblée de qualités exceptionnelles et sont de beaucoup supérieurs aux autres âmes, se sont abaissés de la condition des anges jusqu'à la nature humaine. **189.** Jacob dit en effet : « Moi qui vous parle, Jacob et Israël, je suis un ange de Dieu et un esprit supérieur ; Abraham et Isaac ont été créés avant toutes choses ; moi, Jacob, qui suis appelé Jacob par les hommes, mon nom est Israël[b], je suis appelé par Dieu Israël, l'homme qui voit Dieu[2], parce que je suis le premier-né de tout vivant, vivifié par Dieu. » **190.** Et il ajoute : « Lorsque, moi, je vins de la Mésopotamie syrienne[3], l'ange de Dieu Uriel sortit à ma rencontre et dit qu'il était descendu sur la terre, avait établi sa tente parmi les hommes et s'appelait du nom de Jacob ; il me jalousa, me fit la guerre et lutta contre moi, prétendant que son nom, étant celui de l'ange qui précède tout autre, l'emportait sur le mien. Et je lui dis

ne s'expliquerait pas chez un auteur juif, il en conclut que ce texte provient vraisemblablement de milieux judéo-chrétiens, qu'Origène désigne fréquemment par « les Hébreux » (οἱ ἑβραῖοι ; *op. cit.*, p. 24-26).

2. Pour l'étymologie de Jacob et d'Israël, cf. I, 260 et *note compl.* 6, p. 400.

3. La région d'Édesse et de Nisibe, actuellement partagée entre la Syrie et la Turquie.

ἀγγέλου. Καὶ εἶπα αὐτῷ τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ πόσος ἐστὶν ἐν υἱοῖς θεοῦ· Οὐχὶ σὺ Οὐριὴλ ὄγδοος ἐμοῦ, κἀγὼ Ἰσραὴλ ἀρχάγγελος δυνάμεως κυρίου καὶ ἀρχιχιλίαρχός εἰμι ἐν |
89 Pr. υἱοῖς θεοῦ ; οὐχὶ ἐγὼ Ἰσραὴλ ὁ ἐν προσώπῳ θεοῦ λειτουργὸς
169 B πρῶτος, καὶ ἐπεκαλεσάμην ἐν ὀνόματι ἀσβέστῳ τὸν θεόν μου ; »

191. Εἰκὸς γὰρ τούτων ἀληθῶς ὑπὸ τοῦ Ἰακὼβ λεγομένων καὶ διὰ τοῦτο ἀναγεγραμμένων, καὶ τὸ « ἐν κοιλίᾳ ἐπτέρνισε τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ[a] » συνετῶς γεγονέναι. Ἐπίστησον δὲ εἰ τὸ διαβόητον περὶ Ἰακὼβ καὶ Ἠσαῦ ζήτημα λύσιν ἔχει, ἐπεὶ « μήπω γεννηθέντων μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ φαῦλον, ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ, οὐκ ἐξ ἔργων
169 C ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος, ἐρρέθη ὅτι Ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι, καθάπερ γέγραπται· Τὸν Ἰακὼβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἠσαῦ ἐμίσησα[b] ». Τί οὖν ἐροῦμεν ; Μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ ; Μὴ γένοιτο[c]. **192.** Οὐ κατατρεχόντων οὖν ἡμῶν ἐπὶ τὰ πρὸ τοῦ βίου τούτου ἔργα, πῶς ἀληθὲς τὸ μὴ εἶναι ἄδικον παρὰ θεῷ τοῦ μείζονος δουλεύοντος τῷ ἐλάττονι καὶ μισουμένου, πρὶν ποιῆσαι τὰ ἄξια τοῦ δουλεύειν καὶ τὰ ἄξια τοῦ μισεῖσθαι ;

Ἐπὶ πλεῖον δὲ παρεξέβημεν παραλαβόντες τὸν περὶ Ἰακὼβ λόγον, καὶ μαρτυράμενοι ἡμῖν οὐκ εὐκαταφρόνητον γραφήν, ἵνα πιστικώτερος ὁ περὶ Ἰωάννου γένηται λόγος, κατασκευάζων αὐτόν, κατὰ τὴν τοῦ Ἡσαΐου φωνήν[d], ἄγγελον ὄντα ἐν σώματι γεγονέναι ὑπὲρ τοῦ μαρτυρῆσαι τῷ φωτί.

Καὶ ταῦτα μὲν περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀνθρώπου.

a. Os. 12, 3
b. Gen. 25, 23. Mal. 1, 2-3
c. Rom. 9, 11-14
d. Cf. Is. 40, 3

1. Après Μὴ γένοιτο les manuscrits répètent les mots μήπω et suivants jusqu'à ἐρρέθη compris, supprimés par Preuschen comme doublets.
2. Voir *note compl.* 10, p. 402.

son nom et son rang parmi les fils de Dieu : N'es-tu pas Uriel, le huitième après moi ? et moi, je suis Israël, l'archange de la puissance du Seigneur et le commandant de tous les chefs de milices parmi les fils de Dieu ; ne suis-je pas Israël, le premier serviteur de Dieu qui demeure devant sa face et n'ai-je pas invoqué mon Dieu par son nom éternel ? »

// Motifs du choix de Jacob

191. Et, sans doute, Jacob ayant vraiment tenu ces propos qui sont consignés pour ce motif, le texte « Il a supplanté son frère dès le sein de sa mère[a] » devient compréhensible. Vois si le fameux problème au sujet de Jacob et d'Ésaü ne trouve pas sa solution : en effet « alors qu'ils n'étaient pas encore nés et n'avaient fait ni bien ni mal, afin que la liberté du choix divin fût établie — car il dépend non des œuvres mais de celui qui appelle —, il fut dit : L'aîné servira le plus jeune, selon qu'il est écrit : J'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü[b]. » Que dire alors ? Y aurait-il quelque injustice en Dieu ? Loin de là[c1]. **192.** Si nous ne recourons pas aux œuvres accomplies avant cette vie, comment peut-il être vrai qu'aucune injustice ne se trouve en Dieu, alors que l'aîné est assujetti au plus jeune et haï avant d'avoir accompli des actes méritant la sujétion ou méritant la haine[2] ?

Nous avons fait une assez longue digression en citant le texte concernant Jacob et en prenant à témoin un écrit digne de considération afin de rendre plus vraisemblable notre hypothèse[3] sur Jean qui le représente, conformément à la voix dont parle Isaïe[d], comme un ange qui est venu dans un corps pour rendre témoignage à la lumière.

Et voilà pour ce qui concerne Jean en tant qu'homme.

3. Encore deux sens bien différents du mot *logos* : « texte ou récit » et « hypothèse ».

169 D XXXII. **193.** (*26*) Ἡγοῦμαι δὲ ὅτι ὥσπερ ἐν ἡμῖν φωνὴ καὶ λόγος διαφέρει, δυναμένης μέντοι γέ ποτε φωνῆς τῆς μηδὲν σημαινούσης προφέρεσθαι χωρὶς λόγου, οἵου τε δὲ ὄντος καὶ λόγου χωρὶς τῷ νῷ ἀπαγγέλλεσθαι φωνῆς, ὡς ἐπὰν ἐν ἑαυτοῖς διεξοδεύωμεν, οὕτω τοῦ σωτῆρος κατά τινα
172 A ἐπίνοιαν ὄντος λόγου διαφέρει τούτου ὁ Ἰωάννης, ὡς πρὸς τὴν ἀναλογίαν τοῦ Χριστοῦ τυγχάνοντος λόγου φωνὴ ὤν.

194. Ἐπὶ τοῦτο δέ με προκαλεῖται αὐτὸς ὁ Ἰωάννης, ὅστις ποτὲ εἴη, πρὸς τοὺς πυνθανομένους ἀποκρινόμενος· « Ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· Ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ[a] ». Καὶ τάχα διὰ τοῦτο ἀπιστήσας ὁ Ζαχαρίας τῇ γενέσει τῆς δεικνυούσης τὸν λόγον τοῦ θεοῦ φωνῆς ἀπόλλυσι τὴν φωνήν[b], λαμβάνων αὐτήν,
90 Pr. ὅτε γεννᾶται ἡ πρόδρομος τοῦ λόγου φωνή[c]. Ἐνωτί|σασθαι γὰρ δεῖ φωνήν, ἵνα μετὰ ταῦτα ὁ νοῦς τὸν δεικνύμενον ὑπὸ τῆς φωνῆς λόγον δέξασθαι δυνηθῇ. **195.** Διόπερ καὶ ὀλίγῳ πρεσβύτερος κατὰ τὸ γεννᾶσθαι ὁ Ἰωάννης ἐστὶ τοῦ Χριστοῦ· φωνῆς γὰρ πρὸ λόγου ἀντιλαμβανόμεθα. Ἀλλὰ
172 B καὶ δείκνυσι τὸν Χριστὸν ὁ Ἰωάννης[d]· φωνῇ γὰρ παρίσταται ὁ λόγος.

Ἀλλὰ καὶ βαπτίζεται ὑπὸ Ἰωάννου ὁ Χριστός, ὁμολογοῦντος χρείαν ἔχειν ὑπ' αὐτοῦ βαπτισθῆναι[e]· ἀνθρώποις γὰρ ὑπὸ φωνῆς καθαίρεται λόγος, τῇ φύσει τοῦ λόγου καθαίροντος πᾶσαν τὴν σημαίνουσαν φωνήν.

a. Jn 1, 23 ; Mc 1, 3
b. Cf. Lc 1, 20
c. Cf. Lc 1, 64
d. Cf. Jn 1, 29.36
e. Cf. Matth. 3, 13 s.

1. Aristote avait établi une distinction analogue entre φωνή et ψόφος, d'une part, διάλεκτος, de l'autre (*Hist. an.* 4, 9 ; 535 a 27 - b 3). La voix est le véhicule — le cheval (voir I, 278 et II, 47 à 48) — de la Parole, son instrument : elle la rend sensible (I, 24), la proclame (II, 219) et n'a de sens que par elle (II, 221). Φωνή a parfois le sens de « mot », « appellation » et sera synonyme de προσηγορία (I, 90 ; I, 125 ; I, 279 ; IV, 1).

2. Γεννᾶσθαι Preuschen : γενέσθαι M.

2. Jean-Baptiste est la voix qui proclame la Parole

XXXII. **193.** Je pense que, tout comme en nous voix et parole diffèrent, car la voix, dépourvue de signification, peut se faire entendre sans parole[1], et la parole peut également être transmise à l'esprit sans voix, comme dans le cheminement de notre pensée, de même, puisque le Sauveur est Parole, selon l'un de ses attributs, Jean diffère de lui en étant la voix, par une certaine analogie avec le Christ qui est la Parole.

194. Ce qui me pousse à (dire) cela, c'est Jean lui-même qui répondit à ceux qui lui demandaient qui il était : « Je suis la voix de celui qui crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits ses sentiers[a]. » C'est peut-être pour cette raison, parce qu'il a douté de la naissance de la Voix qui révèle la Parole de Dieu, que Zacharie perdit la voix[b] et qu'il la recouvre lorsqu'est engendrée au monde cette Voix[c], (qui est le) précurseur de la Parole. Car il faut écouter la voix pour qu'ensuite l'esprit puisse saisir la parole qu'elle montre. **195.** C'est pourquoi par (la date de) sa naissance[2] Jean est un peu plus âgé que le Christ : en effet, nous percevons la voix avant la parole. Mais Jean montre aussi le Christ[d], car c'est par une voix que la parole est manifestée.

Le Christ est également baptisé par Jean qui avoue avoir (lui-même) besoin d'être baptisé par lui[e] : car, pour les hommes, la parole est purifiée par la voix, mais, par nature, c'est la parole qui purifie toute voix qui signifie quelque chose.

Καὶ ἁπαξαπλῶς ὅτε Ἰωάννης τὸν Χριστὸν δείκνυσιν, ἄνθρωπος θεὸν δείκνυσι καὶ σωτῆρα τὸν ἀσώματον, καὶ φωνὴ τὸν λόγον.

XXXIII. **196.** (*27*) Χρήσιμον δ' ἂν εἴη, ὥσπερ ἐπὶ πολλῶν ἡ τῶν ὀνομάτων ἐνάργεια, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ τόπου τούτου τὸ ἰδεῖν ὅ τι σημαίνει ὁ Ἰωάννης καὶ ὁ Ζαχαρίας. Καὶ γὰρ ὡς ὄντος τινὸς οὐκ εὐκαταφρονήτου κατὰ τὴν τοῦ ὀνόματος θέσιν, οἱ μὲν συγγενεῖς Ζαχαρίαν αὐτὸν καλεῖσθαι βούλονται, ξενιζόμενοι ἐπὶ τῷ βούλεσθαι τὴν Ἐλισάβετ Ἰωάννην
172 C αὐτὸν ὀνομάζειν[a]· ὁ δὲ Ζαχαρίας γράψας τὸ « Ἰωάννης ἔσται ὄνομα αὐτῷ » ἀπολύεται τῆς ἐπιπόνου σιωπῆς[b].

197. Εὕρομεν τοίνυν ἐν τῇ ἑρμηνείᾳ τῶν ὀνομάτων τὸ « Ἰωά<ν> » χωρὶς τοῦ « ης » μεταλαμβανόμενον, ὅπερ ταὐτὸν οἰόμεθα εἶναι τῷ « Ἰωάννης »· ἐπεὶ καὶ ἄλλα ἡ καινὴ διαθήκη Ἑβραίων ὀνόματα ἐξελλήνισε, χαρακτῆρι αὐτὰ εἰποῦσα ἑλληνικῷ, ὥσπερ ἀντὶ « Ἰακὼβ » « Ἰάκωβος », καὶ ἀντὶ « Συμεὼν » « Σίμων ». « Ζαχαρίας » δὲ « μνήμη » εἶναι λέγεται, ἡ δὲ « Ἐλισάβετ » « θεοῦ μου ὅρκος » ἢ « θεοῦ μου ἑβδομάς ». **198.** Ἀπὸ θεοῦ δὴ « χάρις » ἐκ τῆς περὶ θεοῦ « μνήμης » κατὰ τὸν τοῦ θεοῦ ἡμῶν « ὅρκον » |
91 Pr. τὸν περὶ τοὺς πατέρας ἐγεννήθη ὁ Ἰωάννης, ἑτοιμάζων « κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον[c] » ἐπὶ τέλει τῆς παλαιᾶς
173 A γενόμενος διαθήκης, ἥ ἐστι σαββατισμοῦ κορωνίς· — διὸ οὐ

a. Lc 1, 59 s.
b. Lc 1, 63-64
c. Cf. Lc 16, 16 ; 1, 17

1. Après ἑρμενείᾳ τῶν ὀνομάτων le texte porte Ἰωάννης supprimé par Preuschen.

2. Si, au lieu de γενόμενος, il faut lire avec les manuscrits et Brooke, γενομένης, le sens serait : « au terme de l'alliance devenue ancienne ».

3. La même interprétation de Zacharie est donnée par Didyme d'Alexandrie (*In Zach.* I, 4) et par Jérôme (*In Zach.*, *PL* 25, 1420). L'*Onomasticon* de S. Wutz la cite à de nombreuses reprises, parfois avec une variante « mémoire du Seigneur », « mémoire de Yahwé ». Une autre interprétation assez fréquente est νικητὴς λέων, « lion victorieux », qu'on trouve parfois sous la forme de νικητὴς λαῶν,

En un mot, lorsque Jean montre le Christ, c'est un homme qui montre un Dieu et le Sauveur incorporel, une voix (qui montre) la Parole.

3. Signification des noms de Zacharie, d'Élisabeth et de Jean

XXXIII. **196.** Comme il est utile en de nombreuses occasions de connaître exactement la signification des noms, de même serait-il utile ici de voir ce que signifient Jean et Zacharie. En effet, comme si c'était un personnage important, au moment de lui donner un nom ses proches veulent l'appeler Zacharie et ils sont tout étonnés de ce qu'Élisabeth veuille le nommer Jean[a]. Quant à Zacharie, dès qu'il a écrit : « Son nom sera Joannes », il est délivré de son pénible silence[b].

197. Cependant, nous trouvons dans la science des noms[1] l'explication de « Joan », (mais) sans la terminaison « es » ; nous supposons que c'est la même chose que « Joannes », puisque le Nouveau Testament a également hellénisé d'autres noms juifs en les prononçant à la manière grecque, comme « Jacobos » pour « Jacob », « Simon » pour « Siméon ». On dit donc que Zacharie est « la mémoire » et Élisabeth « le serment de mon Dieu » ou « la semaine de mon Dieu ». **198.** En tant que grâce venant de Dieu, de la mémoire qui se souvient de Dieu selon le serment de notre Dieu au sujet de nos pères, Jean est né « pour préparer au Seigneur un peuple bien disposé[c] », survenant au terme de l'ancienne alliance[2], ce qui est l'achèvement du temps sabbatique[3]

« vainqueur des peuples » (Wutz, *passim*). Cependant le vrai sens n'est pas « qui se souvient de Dieu », mais « Dieu se souvient » (A. van den Born, art. *Zacharie*, dans *DEB*), car la racine hébraïque signifie « se souvenir d'un homme qui est dans la détresse pour l'aider » (M. Noth, *op. cit.*, p. 186-187). — Pour Élisabeth, l'*Onomasticon* de Jérôme donne *Dei mei salutilas*, *Dei mei iuramentum* et *Septimus*

δύναται γεγεννῆσθαι ἀπὸ τῆς « ἑβδομάδος τοῦ θεοῦ » ἡμῶν, τὴν μετὰ τὸ σάββατον ἀνάπαυσιν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν — κατὰ τὴν ἀνάπαυσιν αὐτοῦ[a] ἐμποιοῦντος τοῖς συμμόρφοις τοῦ θανάτου αὐτοῦ γεγενημένοις καὶ διὰ τοῦτο καὶ τῆς ἀναστάσεως.

a. Cf. Rom. 6, 5

(*PL* 23, 843-844). S. Wutz ajoute θεοῦ ou κυρίου ἀνάπαυσις ou ἄφεσις, le repos ou le pardon de Dieu. Le sens retenu par les modernes, fondé sur le nombre sept — une des étymologies qu'Origène connaissait —, est « Dieu est plénitude ou perfection » (van den Born, art. *Élisabeth*, dans *DEB*, et M. Noth, p. 146-147). — Quant à Jean, anciens et modernes sont d'accord (Jérôme, *PL* 23, 841-842 ; van den Born, art. *Jean*, dans *DEB*, et M. Noth, p. 187), que les termes employés soient « grâce », « pitié » ou « miséricorde ». A côté de très nombreuses citations où « Jean » signifie « grâce », S. Wutz indique aussi (p. 472) « repos », ἀνάπαυσις, que nous venons de voir pour Élisabeth et que nous allons trouver à l'instant pour Jean. Pour la première, cela s'explique sans peine, le nombre sept étant constamment associé au

— il n'est donc pas possible qu'il soit né de « la semaine de notre Dieu » — ; le repos qui suit le sabbat, Notre Sauveur le produit à l'instar de son propre repos en ceux qui sont devenus conformes à sa mort[a] et, par là, aussi à sa résurrection.

repos (cf. *In Reg.* I, 18 et *infra*, p. 356, n. 1). Pour Jean, on pourrait l'expliquer, soit parce qu'il est fils d'Élisabeth et vient au terme de la semaine — dans ce cas, la négation de la phrase suivante serait une erreur —, soit parce que Dieu demeure en lui et trouve en lui le lieu de son repos ; ainsi l'épouse du *Cantique* affirme que son époux trouve *requiem ac mansionem* sur son cœur (*In Cant.* II, *GCS* VIII, p. 168). Macaire dira, de même, que « humilité, charité, douceur sont demeure et repos (κατοικητήριον ἡ ἀνάπαυσις) de l'esprit » (*De custodia cordis* 14 ; *PG* 34, 840 C). Mais nous ne comprenons pas comment S. Wutz affirme (p. 37) qu'Origène identifierait Ιωα à Ιαω et -νης à χάρις, au lieu de voir que Ιω signifie Ιαω (Yahwé) et -αν, χάρις, — alors que notre texte s'applique à interpréter Ιωαν et considère -ης ou -νης comme une hellénisation du terme.

Οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσι δι' αὐτοῦ[a].

XXXIV. **199.** (*28*) Τῶν ἑτεροδόξων τινὲς πιστεύειν φάσκοντες εἰς τὸν Χριστόν, καὶ διὰ τὸ ἀναπλάσσειν ἕτερον <θεὸν> παρὰ τὸν δημιουργὸν ὡς ἀκόλουθον αὐτοῖς οὐ προσιέμενοι τὴν ἐπιδημίαν αὐτοῦ ὑπὸ τῶν προφητῶν προκατηγγέλθαι, ἀνατρέπειν πειρῶνται τὰς διὰ τῶν προφητῶν περὶ Χριστοῦ μαρτυρίας, φάσκοντες μὴ δεῖσθαι μαρτύρων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἔχοντα τὸ τοῦ πιστεύεσθαι ἄξιον ἔν τε οἷς
173 B κατήγγειλε σωτηρίοις λόγοις δυνάμεως πεπληρωμένοις[b] καὶ ἐν τεραστίοις ἔργοις αὐτόθεν καταπλήξασθαι πάνθ' ὁντινοῦν δυναμένοις. **200.** Καί φασιν· « Εἰ Μωσῆς πεπίστευται διὰ τὸν λόγον καὶ τὰς δυνάμεις, οὐ δεηθεὶς μαρτύρων πρὸ αὐτοῦ τινων αὐτὸν καταγγειλάντων, ἀλλὰ καὶ ἕκαστος τῶν προφητῶν παρεδέχθη ὑπὸ τοῦ λαοῦ ὡς ἀπὸ θεοῦ ἀποσταλεῖς, πῶς οὐχὶ μᾶλλον Μωσέως καὶ τῶν προφητῶν διαφέρων δύναται χωρὶς προφητῶν μαρτυρούντων τὰ περὶ αὐτοῦ ἀνῦσαι ὃ βούλεται καὶ ὠφελῆσαι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος; » **201.** Παρέλκειν

a. Jn 1, 7
b. Cf. Matth. 7, 29

1. Voir *Avant-Propos*, p. 14 à 17 et I, 82.
2. A cause de la présence du terme διαφέρων et parce que les Valentiniens établissaient un contraste entre les prophètes de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau — sans toutefois rejeter les premiers —

Celui-ci vint pour un témoignage, afin de rendre témoignage à la lumière, pour que tous crussent par lui[a]

1. Les prophètes

a) Objection des hérétiques

XXXIV. **199.** Parmi les hérétiques, certains, prétendant croire au Christ, mais forgeant un second (dieu) différent du Créateur[1], comme c'est logique de leur part puisqu'ils n'admettent pas que sa venue a été annoncée par les prophètes, s'efforcent de réfuter les témoignages rendus au Christ par les prophètes et affirment que le Fils de Dieu n'a pas besoin de témoins, car il a des garanties suffisantes pour être cru dans les paroles salutaires et pleines de force[b] qu'il a prononcées et dans des miracles capables par eux-mêmes de frapper tout homme quel qu'il soit. **200.** Ils disent : « Si l'on croit Moïse à cause de sa parole et de ses miracles, sans qu'il ait besoin de témoins qui le précèdent pour l'annoncer, et si chacun des prophètes a été reçu par le peuple comme envoyé de Dieu, comment ne peut-il pas, plus que Moïse et mieux que les prophètes, accomplir ce qu'il veut et faire du bien à la race des hommes, sans que des prophètes lui rendent témoignage[2] ? » **201.** Ils

A. Orbe pense que ce fragment est d'origine valentinienne (*En los albores*, p. 243).

οὖν οἴονται τὸ ὑπὸ προφητῶν αὐτὸν νομίζεσθαι προκατηγγέλθαι, τοῦτο πραγματευσαμένων, ὡς εἴποιεν ἂν ἐκεῖνοι, τῶν τὴν καινότητα τῆς θεότητος παραδέξασθαι τοὺς εἰς
173 C Χριστὸν πιστεύοντας οὐ βουλομένων, ἀλλὰ ἐπὶ τὸν αὐτὸν καταντῆσαι θεόν, ὃν καὶ πρὸ Ἰησοῦ Μωσῆς καὶ οἱ προφῆται ἐδίδαξαν.

202. Λεκτέον οὖν πρὸς αὐτούς, ὅτι πολλῶν αἰτίων δυναμένων γενέσθαι προκαλουμένων εἰς τὸ πιστεύειν, ἐνίοτέ τινων ἀπὸ τῆσδε μὲν τῆς ἀποδείξεως οὐ πληττομένων, ἀπὸ
92 Pr. ἑτέρας δέ, ἔχειν τὸν θεὸν πλείονας | ἀφορμὰς ἀνθρώποις παρέχειν, ἵνα παραδεχθῇ, ὅτι θεὸς ὁ ὑπὲρ πάντα τὰ γενητὰ ἐνηνθρώπησεν. **203.** Ἐναργῶς γοῦν ἔστιν ἰδεῖν τινας ἐκ τῶν προφητικῶν προρρήσεων εἰς θαυμασμὸν τοῦ Χριστοῦ ἐρχομένους, καταπληττομένους τὴν τῶν τοσούτων πρὸ αὐτοῦ προφητῶν φωνὴν συνιστᾶσαν τόπον γενέσεως αὐτοῦ καὶ χώραν ἀνατροφῆς καὶ ἰσχὺν διδασκαλίας, δυνάμεών τε θαυμασίων ποίησιν καὶ πάθος ἀνθρώπινον ὑπὸ ἀναστάσεως
173 D καταλυόμενον. **204.** Καὶ τοῦτο δὲ ἐπισκεπτέον, ὅτι αἱ μὲν τεράστιοι δυνάμεις τοὺς κατὰ τὸν χρόνον τοῦ κυρίου γενομένους προκαλεῖσθαι ἐπὶ τὸ πιστεύειν ἐδύναντο, οὐκ ἔσωζον δὲ τὸ ἐμφαντικὸν μετὰ χρόνους πλείονας ἤδη καὶ μῦθοι εἶναι ὑπονοηθεῖσαι. Πλεῖον γὰρ τῶν τότε γενομένων δυνάμεων ἰσχύει πρὸς πειθὼ ἡ νῦν συνεξεταζομένη ταῖς δυνάμεσι προφητεία, κἀκείνας ἀπιστεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἐρευνώντων αὐτὰς κωλύουσα. **205.** Τάχα δὲ αἱ προφητικαὶ μαρτυρίαι οὐ μόνον
176 A κηρύσσουσι Χριστὸν ἐλευσόμενον οὐδὲ τοῦθ' ἡμᾶς διδάσκουσι καὶ ἄλλο οὐθέν, ἀλλὰ πολλὴν θεολογίαν σχέσιν τε πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ υἱοῦ πρὸς πατέρα ἔστι μαθεῖν οὐκ ἔλαττον ἀπὸ τῶν προφητῶν, δι' ὧν ἀπαγγέλλουσι τὰ περὶ αὐτοῦ ἢ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων διηγουμένων τὴν μεγαλειότητα ‹τοῦ› υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

considèrent donc comme superflu de penser qu'il a été annoncé par les prophètes : ceux qui s'en préoccupent, diraient-ils, ce sont les hommes qui veulent qu'au lieu d'admettre la nouveauté de la divinité, ceux qui croient au Christ reviennent au même Dieu que déjà, avant Jésus, Moïse et les prophètes avaient enseigné.

b) **La prophétie, motif de crédibilité**

202. Il faut leur répondre que beaucoup de motifs peuvent inciter à croire, certains n'étant parfois pas frappés par une preuve mais par une autre, et que Dieu a plusieurs motifs à présenter aux hommes pour leur faire admettre que c'est le Dieu élevé au-dessus de toutes les créatures qui s'est fait homme. **203.** Ce qui est sûr, c'est qu'on peut voir clairement des personnes parvenues, grâce aux paroles des prophètes, à l'admiration du Christ, frappées de ce que la voix de prophètes si nombreux qui l'ont précédé ait montré le lieu de sa nativité, le pays de sa croissance, la puissance de son enseignement, l'accomplissement de miracles extraordinaires et la mort d'un homme détruite par sa résurrection. **204.** Il faut encore réfléchir à ceci : les miracles ont pu attirer à la foi ceux qui vivaient à l'époque du Seigneur mais, après un temps prolongé, ils n'ont pas gardé leur force de démonstration et ils sont pris pour des mythes. En effet, plus que les prodiges qui eurent lieu alors, la prophétie, considérée maintenant en même temps que ces prodiges, a force de persuasion, car elle empêche ceux qui la scrutent de douter d'eux. **205.** Et, sans doute, les témoignages prophétiques ne proclament-ils pas seulement la venue du Christ, ne nous enseignent-ils pas cela et rien d'autre : bien au contraire, on peut obtenir une connaissance approfondie de la théologie des rapports du Père avec le Fils, du Fils avec le Père, grâce aux prophètes et à ce qu'ils ont annoncé au sujet du Fils de Dieu, non moins que grâce aux apôtres, dans ce qu'ils ont raconté de sa grandeur.

206. Ἔστι δὲ τολμήσαντα καὶ χωρὶς τούτων τοιοῦτόν τι
εἰπεῖν, ὅτι εἰσὶ Χριστοῦ μάρτυρες τῷ μαρτυρεῖν περὶ αὐτοῦ
κοσμούμενοι καὶ οὐ πάντως ἐκείνῳ τι διὰ τοῦ μαρτυρεῖν περὶ
τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καταχαριζόμενοι, ὡς ὁμολογήσαιεν ἂν
πάντες περὶ τῶν ἰδίως ὀνομαζομένων « μαρτύρων Χριστοῦ ».
207. Τί οὖν θαυμαστόν, εἰ ὥσπερ ἐκοσμήθησαν τῷ μάρτυρες
εἶναι Χριστοῦ πολλοὶ τῶν γνησίων Χριστοῦ μαθητῶν, οὕτως
176 B οἱ προφῆται τὸ προκαταγγεῖλαι Χριστὸν νοήσαντες αὐτὸν
δῶρον ἀπὸ θεοῦ εἰλήφασι, διδάσκοντες οὐ μόνον τοὺς μετὰ τὴν
Χριστοῦ ἐπιδημίαν, ἃ δεῖ φρονεῖν περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ
καὶ τοὺς ἐν προτέραις ἐκείνων γενεαῖς ; **208.** Ὥσπερ ‹γὰρ›
ὁ μὴ ἐγνωκὼς τὸν υἱὸν νῦν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει[a], οὕτω καὶ
πρότερον νοητέον· διόπερ « Ἀβραὰμ ἠγαλλιάσατο, ἵνα ἴδῃ
τὴν ἡμέραν Χριστοῦ, καὶ εἶδε καὶ ἐχάρη[b] ». Ἀποστερεῖν
τοίνυν βούλεται τὸν χορὸν τῶν προφητῶν χάριν τὴν μεγίστην
ὁ βουλόμενος αὐτοὺς μὴ δεῖν μαρτυρεῖν περὶ Χριστοῦ· τί γὰρ
ἂν καὶ ἡ προφητεία ἡ ἐξ ἐπιπνοίας ἁγίου πνεύματος εἶχε
τηλικοῦτον, εἰ ὑπεξῄρητο αὐτῆς τὰ περὶ τῆς κυρίου ἡμῶν
οἰκονομίας ; **209.** Ὡς γὰρ ἡ θεοσέβεια κεκόσμηται τῶν διὰ |
93 Pr. μεσίτου[e] καὶ ἀρχιερέως[d] καὶ παρακλήτου[e] καὶ ἐπιστημονι-
176 C κῶς προσερχομένων τῷ τῶν ὅλων θεῷ, σκάζουσα ἂν εἰ μὴ διὰ
τῆς θύρας[f] τις εἰσίοι πρὸς τὸν πατέρα, οὕτως καὶ ἡ τῶν

a. Cf. I Jn 2, 23
b. Cf. Jn 8, 56
c. Cf. Gal. 3, 19
d. Cf. Héb. 7, 26-28
e. I Jn 2, 1
f. Jn 10, 9

1. Nous avons vu (I, 37, voir *note compl.* 2, p. 397) la plénitude spirituelle reçue par les prophètes, nous allons bientôt rencontrer l'accord — voire l'harmonie — de toute la révélation, Ancien et Nouveau Testament (V, 8 et la note).

2. Pour les rapports de l'ancienne Alliance avec la nouvelle, comme pour ceux des patriarches et des prophètes avec le Verbe de Dieu, voir également ci-dessus I, 37-39 et *note compl.* 2, p. 397.

3. C'est par son Fils que le Père cherche et sauve ce qui était

c) L'honneur des prophètes est d'avoir été témoins du Christ

206. En outre, on pourrait même dire avec une certaine hardiesse à peu près ceci : il y a des témoins du Christ que le témoignage qu'ils lui rendent honore, sans qu'ils aient quoi que ce soit à sacrifier pour ce témoignage qu'ils rendent au Fils de Dieu, comme tout le monde est prêt à le reconnaître au sujet de ceux qui sont appelés « témoins du Christ » au sens propre. **207.** Y a-t-il de quoi s'étonner si, de même qu'un grand nombre de vrais disciples du Christ ont eu l'honneur d'être ses témoins, de même les prophètes, qui connaissaient le Christ, ont reçu de Dieu la grâce de l'annoncer, en enseignant non seulement aux hommes venus après l'avènement du Christ, mais aussi à ceux des générations précédentes, ce qu'il convient de penser du Fils de Dieu[1]. **208.** Tout comme aujourd'hui celui qui ne connaît pas le Fils ne possède pas non plus le Père[a], ainsi en était-il déjà autrefois, il faut le comprendre. C'est pourquoi « Abraham exulta à la pensée de voir le jour » du Christ ; « il l'a vu et il s'est réjoui[b]. » Il veut donc priver le chœur des prophètes de la plus grande des grâces, celui qui prétend qu'il ne doit pas rendre témoignage au Christ[2]. Mais qu'est-ce que la prophétie, due à l'inspiration du Saint-Esprit, aurait encore de si grand si on la privait de l'annonce de l'économie de Notre Seigneur ? **209.** De même qu'est bien ordonnée la piété (des hommes) qui s'approchent du Dieu de l'univers par un médiateur[c][3], un grand-prêtre[d], un intercesseur[e], conformément à la vérité, et qu'elle n'avancerait qu'en boitant, si on allait au Père sans passer par la porte[f], de même, la piété des anciens était sainte et

perdu (XIII, 119) ; nous l'avons déjà vu (I, 277), aucune créature ne peut approcher du Père sans un guide qui le lui révèle (XIX, 35-38), seul le grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédech peut nous initier au vrai culte et à la contemplation mystique (XIII, 146) ; ceux qui suivent le Christ sont conduits par lui jusqu'au Père (VI, 192 ; XIX, 74). — Pour la nécessité de l'incarnation, voir I, 232.

πάλαι θεοσέβεια τῇ νοήσει καὶ πίστει καὶ προσδοκίᾳ Χριστοῦ ἱερὰ ἦν καὶ παρὰ θεῷ ἀποδεκτή.

Ἐπεὶ τετηρήκαμεν ὅτι ὁ θεὸς μάρτυς εἶναι ὁμολογεῖ, καὶ περὶ τοῦ Χριστοῦ τὸ αὐτὸ ἀποφαίνεται, πάντας ἐπὶ τὸ μιμητὰς αὐτοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ γενέσθαι παρακαλῶν, κατὰ τὸ μαρτυρεῖν αὐτούς, οἷς χρὴ μαρτυρεῖν· φησὶ γάρ· « Γένεσθέ μοι μάρτυρες, κἀγὼ μάρτυς, λέγει κύριος ὁ θεός, καὶ ὁ παῖς ὃν ἐξελεξάμην[a] ».

210. Πᾶς δὲ ὁ μαρτυρῶν τῇ ἀληθείᾳ, εἴτε λόγοις εἴτε ἔργοις εἴτε ὁπωσποτὲ ταύτῃ παριστάμενος, « μάρτυς » εὐλόγως ἂν χρηματίζοι. Ἀλλ' ἤδη κυρίως <ὡς> τὸ τῆς ἀδελφότητος ἔθος ἐκπλαγέντες διάθεσιν τῶν ἕως θανάτου
176 D ἀγωνισαμένων ὑπὲρ ἀληθείας ἢ ἁγνείας, κυρίως μόνους « μάρτυρας » ὠνόμασαν τοὺς τῇ ἐκχύσει τοῦ ἑαυτῶν αἵματος μαρτυρήσαντας « τῷ τῆς θεοσεβείας μυστηρίῳ[b] », τοῦ σωτῆρος πάντα τὸν μαρτυροῦντα τοῖς περὶ αὐτοῦ καταγγελλομένοις « μάρτυρα » ὀνομάζοντος. **211.** Φησὶ γοῦν ἀναλαμβανόμενος τοῖς ἀποστόλοις· « Ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλὴμ
177 A καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς[c] ». Ἔτι δὲ ὥσπερ ὁ καθαρθεὶς λεπρὸς τὸ προστεταγμένον ὑπὸ Μωσέως προσάγει δῶρον[d], « εἰς μαρτύριον » τοῦτο ποιῶν τοῖς μὴ πιστεύσασιν εἰς τὸν Χριστόν, οὕτως εἰς μαρτύριον τοῖς ἀπίστοις οἱ μάρτυρες μαρτυροῦσι καὶ πάντες οἱ ἅγιοι, ὧν λάμπει τὰ ἔργα « ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων[e] ».

a. Is. 43, 10 (LXX)
b. I Tim. 3, 16
c. Act. 1, 8
d. Cf. Matth. 8, 4
e. Cf. Matth. 5, 16

1. Ἁγνείας notre conjecture : ἀνδρείας mss Preuschen. On peut penser aux vierges martyres. D'autre part, on rencontre assez souvent ἁγνεία dans le sens de « absence de tout péché » : cf. Hermas, *Mand.* 4, 3, 2 ; *Sim.* 9, 16, 7 ; Clément, *Strom.* IV, 22, 142, 4 et 25, 159, 1.

2. Origène reviendra au livre XXXII (229-231) sur les deux emplois du verbe μαρτυρεῖν. Il parlera plus longuement du martyre proprement dit aux livres VI (chap. LIV) et XXVIII (chap. XXIII).

agréable à Dieu à cause de leur connaissance du Christ, de leur foi et de leur attente.

Car nous avons observé que Dieu se reconnaît témoin et qu'il fait la même déclaration au sujet du Christ, en appelant tous les hommes à être ses imitateurs et ceux du Christ, comme témoins des réalités auxquelles il convient de rendre témoignage. Il dit en effet : « Soyez mes témoins, moi-même je suis témoin, dit le Seigneur Dieu, et le serviteur que j'ai choisi[a]. »

2. Les martyrs

210. Quiconque rend témoignage à la vérité, qu'il la défende par ses paroles, ses actes ou de toute autre manière, peut être à juste titre appelé témoin. Mais désormais, selon la coutume des frères, frappés par les dispositions de ceux qui ont combattu jusqu'à la mort pour la vérité ou la pureté[1], on ne nomme témoin (= martyr) dans toute la force du terme que ceux qui, par l'effusion de leur sang, ont rendu témoignage au « mystère de la piété[b] » — tandis que le Sauveur appelle témoin quiconque rend témoignage à ce qui a été annoncé à son sujet[2]. **211.** Au moment de son Ascension, il dit en effet à ses apôtres : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre[c]. » En outre, de même que le lépreux purifié apporte l'offrande prescrite par Moïse[d] pour servir de témoignage à ceux qui n'ont pas cru au Christ, de même, c'est pour servir de témoignage aux incroyants que témoignent les témoins et tous les saints dont « les œuvres brillent devant les hommes[e] ».

Malgré ce qu'il dit ici, il emploie constamment μαρτύριον au sens de « témoignage » : ci-dessous les chapitres XXXV et XXXVII tout entiers consacrés aux témoignages de Jean-Baptiste, de même que toute la première partie du livre VI, etc.

Πολιτεύονται γὰρ παρρησιαζόμενοι ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ καὶ μαρτυροῦντες περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτός.

XXXV. **212.** (*29*) Καὶ Ἰωάννης τοίνυν ἦλθεν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός[a]· ὃς μαρτυρῶν « κέκραγε λέγων »· « Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι
177 B πρῶτός μου ἦν. Ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος· ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο[b] ». **213.** Πᾶς γοῦν οὗτος ὁ λόγος ἐκ προσώπου τοῦ βαπτιστοῦ μαρτυροῦντος τῷ
94 Pr. Χριστῷ | εἴρηται, ὅπερ λανθάνει τινὰς οἰομένους ἀπὸ τοῦ « ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν » ἕως τοῦ « ἐκεῖνος ἐξηγήσατο » ἐκ τοῦ προσώπου Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου λέγεσθαι.

214. Πρὸς τῇ προειρημένῃ δὲ τοῦ βαπτιστοῦ μαρτυρίᾳ, ἀρχομένῃ ἀπὸ τοῦ « ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονε » καὶ ληγούσῃ εἰς τὸ « ἐκεῖνος ἐξηγήσατο » καὶ
177 C αὕτη ἡ μαρτυρία ἐστὶν Ἰωάννου μετ' ἐκείνην δευτέρα, ὅτε

a. Jn 1, 7
b. Jn 1, 15-18

1. Après être revenu longuement sur cette question, Origène nous révèle au livre VI (chap. III à VI) le motif qui l'y oblige : sous prétexte de glorifier le Christ, certains n'ont que mépris pour l'Ancien Testament et vont jusqu'à imaginer un second Dieu, plus grand que le premier. — CLÉMENT partage l'avis combattu ici (*Strom.* V, 12, 81, 3 ; *Quis dives* 8, 1) et, si MALDONAT (*Commentarii in quatuor evangelistas*, t. II, p. 429) affirme qu'Athanase et Augustin sont d'accord avec Origène, il ne nous a pas été possible de trouver les références. CHRYSOSTOME, lui, montre quelque hésitation (*In Joannem hom.* XIII al. XIV, 1 ; *PG* 59, 91-92) : après avoir expliqué ces versets comme s'ils venaient du Baptiste, il se reprend en disant : à partir de « de sa plénitude nous avons tous reçu », il (l'apôtre) rattache son témoignage à celui du Baptiste — Cette opinion d'Origène semble abandonnée par les exégètes modernes, quoique C. K. BARRETT (*The Gospel according to St John*, p. 140) reconnaisse qu'elle n'est pas impossible : dans ce

Ils se conduisent comme des hommes qui ont acquis dans la Croix du Christ le droit de parler ouvertement et rendent témoignage à la lumière véritable.

3. Les six témoignages de Jean

XXXV. **212.** Jean vint donc pour rendre témoignage à la lumière[a]. Pour rendre ce témoignage, « il s'exclama en ces termes : Celui qui vient après moi, est avant moi, car avant moi il était. De sa plénitude nous avons tous reçu et grâce après grâce. Car la loi a été donnée par l'intermédiaire de Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ. Nul n'a jamais vu Dieu ; le Dieu Fils unique qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a fait connaître[b]. » **213.** Ces paroles ont donc toutes été mises dans la bouche du Baptiste rendant témoignage au Christ, ce qui échappe à certains qui pensent que, à partir de « de sa plénitude nous avons tous reçu » jusqu'à « c'est lui qui l'a fait connaître », c'est l'apôtre Jean qui parle[1].

214. Après le précédent témoignage du Baptiste commençant à « Celui qui vient après moi est avant moi » et finissant à « c'est lui qui l'a fait connaître », voici le second témoignage de Jean qui lui fait suite : à ceux qui lui ont

cas ἡμεῖς se rapporterait aux prophètes. Si l'opinion de Clément a prévalu, c'est d'abord pour des motifs d'ordre littéraire : par l'emploi de la première personne du pluriel comme par les idées de plénitude et de grâce, le verset 16 semble se rattacher directement au verset 14 ; le verset 15 forme alors, dans la seconde partie du prologue, une sorte de parenthèse analogue à celle des versets 6 à 8 dans la première (cf. M. E. BOISMARD, *Le prologue de saint Jean*, p. 106-108). Maldonat ajoute un autre motif : il s'agit ici de la grâce du Verbe incarné, que les prophètes, parmi lesquels le Baptiste se rangeait, ne pouvaient connaître de la même manière que l'apôtre. (La rédaction de cette note est due en grande partie aux renseignements si obligeamment communiqués par le Rév. Père D. Mollat.)

πρὸς τοὺς ἀποστείλαντας ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευίτας, Ἰουδαίων αὐτοὺς ἀποστειλάντων, ὁμολογεῖ οὐκ ἀρνούμενος τὸ ἀληθές, ὡς ἄρα οὐκ αὐτὸς εἴη ὁ Χριστὸς οὐδὲ Ἠλίας οὐδὲ ὁ προφήτης, ἀλλὰ « φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· Εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἠσαΐας ὁ προφήτης[a] ».

215. Μετὰ δὲ ταῦτα ἄλλη μαρτυρία τοῦ αὐτοῦ βαπτιστοῦ περὶ Χριστοῦ ἐστι, τὴν προηγουμένην αὐτοῦ ὑπόστασιν ἔτι διδάσκουσα διήκουσαν ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον κατὰ τὰς ψυχὰς τὰς λογικάς, ὅτε φησί· « Μέσος ὑμῶν ἕστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμὶ ἄξιος ἐγὼ ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος[b] ». Καὶ ἐπίσκεψαι, εἰ διὰ τὸ ἐν μέσῳ τοῦ παντὸς εἶναι σώματος τὴν καρδίαν, ἐν
177 D δὲ τῇ καρδίᾳ τὸ ἡγεμονικόν, κατὰ τὸν ἐν ἑκάστῳ λόγον δύναται νοεῖσθαι τὸ « μέσος ὑμῶν ἕστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε ».

216. Τετάρτη δὲ πρὸς τούτοις μαρτυρία Ἰωάννου περὶ Χριστοῦ ἤδη καὶ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ πάθος ὑπογράφουσα, ὅτε λέγει· « Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον ὅτι ὀπίσω μου

a. Jn 1, 19-23
b. Jn 1, 26-27

1. Sa nature de *Logos* qui est divine. Voir *note compl.* 9, p. 401, où nous étudions les sens de *hypostase*.

2. *Logikos* parce que participant du *Logos*. Voir *supra*, p. 217, n. 3 ; p. 278-279, n. 1 et 2.

3. Question controversée dès l'aurore de la philosophie grecque : pour Empédocle déjà le ἡγεμονικόν ne doit pas être localisé dans une partie du corps, la tête ou la poitrine, au détriment des autres, et c'est pourquoi il est placé dans le sang (Eusèbe, *Prép. Évang.* I, 8, 10). Platon, lui, placera la partie divine de l'âme, qui seule nous intéresse lorsqu'il s'agit du ἡγεμονικόν, dans la tête (*Tim.* 44 d). Beaucoup plus tard, un Clément (*Strom.* VIII, 4, 14, 4) et un Tertullien (*De carn. res.* 15 ; *De Anima* 15, 5) se feront les échos des hésitations de leur temps, le dernier allant jusqu'à énumérer dix situations différentes proposées par philosophes et physiciens. Cependant, la théorie situant dans le cœur la fonction directrice de l'âme

envoyé de Jérusalem des prêtres et des lévites — ce sont les Juifs qui les ont envoyés — il avoue la vérité et ne la nie pas : il n'est ni le Christ, ni Élie, ni le prophète, mais « la voix de celui qui crie dans le désert : Rendez droit le chemin du Seigneur, comme l'a dit le prophète Isaïe[a]. »

215. Après cela, un autre témoignage du même Baptiste en faveur du Christ nous enseigne que sa substance première[1] est répandue à travers tout l'univers dans les âmes spirituelles[2], quand il dit : « Au milieu de vous se trouve quelqu'un que vous ne connaissez pas ; il vient après moi et je ne suis pas digne de dénouer la courroie de sa sandale[b]. » Vois si, puisque au milieu de tout le corps se trouve le cœur et dans le cœur la raison qui guide l'homme[3], ce n'est pas au sujet du verbe présent en chacun que l'on peut comprendre ces paroles : « Au milieu de vous se trouve quelqu'un que vous ne connaissez pas. »

216. Et voici, après les trois premiers, le quatrième témoignage de Jean en faveur du Christ ; déjà il fait allusion à la passion qu'il subira en tant qu'homme, en disant : « Voici l'agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde. C'est de lui que j'ai dit : Il vient après moi un homme qui m'a

ne manque pas de partisans : ainsi Zénon, Chrysippe, Galien (*SVF* I, n° 148, p. 40 et II, n° 908, p. 256), qui explique que la voix, cheminant à travers le pharynx, ne saurait provenir du cerveau. — Pour les chrétiens, cependant, ce genre de motifs ne pouvait que prouver la supériorité de l'Écriture, pour qui Dieu s'adresse au cœur (*Os.* 2, 14) : ainsi, Tertullien lui-même (*De Anima* 15, 4), Grégoire de Nysse (*Vita Moysi*, *PG* 44, 397 A), Lactance (*De Opificio Dei* X, 11.26 ; XII, 6). Origène y revient à plusieurs reprises : c'est le cœur de l'homme qui voit Dieu (*C. Celsum* VI, 69), c'est dans le cœur que Dieu fait sa demeure (*In Luc. hom.* XXI, 7 ; *In Cant. hom.* II, 3, *SC* 37, p. 84). La parole du Baptiste : « Il y a au milieu de vous quelqu'un que vous ne connaissez pas » (*Jn* 1, 26) s'explique du fait que nous sommes des êtres spirituels, au centre desquels se trouve le cœur, qui est la demeure du ἡγεμονικόν (VI, 189-190 ; cf. *In Jer. hom.* V, 15). Par contre, l'âme, principe de vie, pourra être diffuse dans le corps entier (*In Luc. hom.* XXV, 2).

ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν·
180 A κἀγὼ οὐκ ἤδειν αὐτόν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ, διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων[a] ».

217. Καὶ πέμπτη μαρτυρία ἀναγέγραπται κατὰ τὸ « τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν· κἀγὼ οὐκ ἤδειν αὐτόν, ἀλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι, ἐκεῖνός μοι εἶπεν· Ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ * *. Κἀγὼ ἑώρακα, καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ[b] ».

218. Ἕκτον δὲ μαρτυρεῖ τῷ Χριστῷ ἐπὶ δύο μαθητῶν ὁ Ἰωάννης, ὅτε ἐμβλέψας τῷ Ἰησοῦ περιπατοῦντι λέγει· « Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ». Μεθ' ἣν μαρτυρίαν, ἀκουσάντων τῶν δύο μαθητῶν τοῦ Ἰωάννου καὶ ἀκολουθησάντων τῷ
95 Pr. Ἰησοῦ, στραφεὶς ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος τοὺς | δύο
180 B ἀκολουθοῦντας ἀποκρίνεται λέγων « τί ζητεῖτε[c] ».

XXXVI. **219.** Καὶ τάχα οὐ μάτην μετὰ ἓξ μαρτυρίας παύεται μὲν ὁ Ἰωάννης μαρτυρῶν, Ἰησοῦς δὲ κατὰ τὸ ἕβδομον προτείνει τὸ « τί ζητεῖτε[d] ; » Πρέπουσα δὲ ὠφελη-

a. Jn 1, 29-31
b. Jn 1, 32-34
c. Jn 1, 35-38
d. Jn 1, 38

1. Tous les anciens — les Juifs comme les Grecs — ont reconnu à certains nombres une valeur particulière et un caractère plus ou moins sacré. Partis soit des propriétés mêmes des nombres (nombres premiers, carrés), soit des phénomènes naturels (nombre des planètes, jours du mois lunaire), soit de constatations empiriques (nombre de cordes de la lyre), ils en ont tiré des conclusions plus ou moins scientifiques : quatre éléments, quatre points cardinaux. — D'après le récit de la *Genèse*, *six* est le nombre de la création (PHILON, *De specialibus legibus* II, 58) et c'est pourquoi Origène peut l'appeler « laborieux et pénible » : ἐργαστικὸς καὶ ἐπίπονος (*In Matth.* XIV, 5 ; t. X, p. 283). *Sept*, au contraire, figure le repos (*ibid.* XV, 31 ; p. 444 ; *In Reg.* I, 18). Tandis que six est apparenté à ce monde (*In Lev. hom.*

précédé, parce que, avant moi, il était ; et moi, je ne le connaissais pas, mais pour qu'il fût manifesté à Israël, pour ce motif, je suis venu baptiser dans l'eau[a]. »

217. Le cinquième témoignage est cité en ces termes : « J'ai vu l'Esprit descendre du ciel comme une colombe et il est demeuré sur lui ; et moi, je ne le connaissais pas, mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau m'avait dit : Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise dans l'Esprit-Saint. Et moi, je l'ai vu, et j'ai témoigné que c'est lui le Fils de Dieu[b]. »

218. Jean rendit son sixième témoignage au Christ en présence de deux disciples, lorsqu'il vit Jésus passer et dit : « Voici l'Agneau de Dieu. » A la suite de ce témoignage, comme les deux disciples de Jean l'avaient entendu et suivaient Jésus, se retournant et voyant les deux qui le suivaient, Jésus prit la parole et dit : « Que cherchez-vous[c] ? »

4. Les disciples de Jean cherchent le Christ et le trouvent

XXXVI. **219.** Peut-être n'est-ce pas par hasard qu'après ces six témoignages Jean cesse de témoigner et que, la septième fois[1], ce soit Jésus qui pose la question : « Que cherchez-vous[d] ? » Elle convenait bien à des hommes qui

XIII, 5 ; *In Jesu Nave hom.* X, 3), sept, qui n'est mesuré que par l'un (XXVIII, 3), signifie le monde où, d'après l'Évangile (*Matth.* 22, 30), « on ne prendra plus femme ni mari » (CLÉMENT, *Strom.* VI, 16, 140, 1). Voir *note compl.* 1, p. 397, le symbolisme de *quatre* et (p. 359, n. 5) celui de *dix*. — Le symbolisme des nombres a été souvent étudié ; voir, pour Philon, K. STAEHLE, *Die Zahlenmystik bei Philo von Alexandreia*, Leipzig 1931, et, pour la gnose valentinienne, F. SAGNARD, *La gnose valentinienne...* (p. 335-348 et 358-386).

μένοις ὑπὸ τῆς Ἰωάννου μαρτυρίας ἡ φωνὴ ἀναγορεύουσα τὸν Χριστὸν διδάσκαλον καὶ ὁμολογοῦσα τὸ οἰκητήριον ποθεῖν θεάσασθαι τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ· φασὶ γὰρ αὐτῷ· « Ῥαββί — ὃ λέγεται μεθερμηνευόμενον « διδάσκαλε » —, ποῦ μένεις ; » Καὶ ἐπεὶ « πᾶς ὁ ζητῶν εὑρίσκει[a] », ζητήσασι τὴν Ἰησοῦ μονὴν τοῖς Ἰωάννου μαθηταῖς ὑποδείκνυσι, λέγων αὐτοῖς· « Ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε[b] », τάχα διὰ τοῦ μὲν « ἔρχεσθε » ἐπὶ τὸ πρακτικὸν αὐτοὺς παρακαλῶν, διὰ δὲ τοῦ « ὄψεσθε » τὴν
180 C ἀκολουθοῦσαν τῇ κατορθώσει τῶν πράξεων θεωρίαν πάντως ἔσεσθαι τοῖς βουλομένοις ὑπογράφων, γινομένην ἐν τῇ τοῦ Ἰησοῦ μονῇ. **220.** Προὔκειτο δὲ τοῖς ζητήσασι ποῦ μένει Ἰησοῦς, ἀκολουθήσασι τῷ διδασκάλῳ καὶ θεασαμένοις, παραμεῖναι τῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἡμέραν ἐκείνην συνδιατρῖψαι τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ.

Ἐπεὶ δὲ ὁ δέκατος ἀριθμὸς τετήρηται ὡς ἅγιος, οὐκ ὀλίγων μυστηρίων ἐν τῇ δεκάδι ἀναγραφομένων γεγονέναι, νοητέον οὐ μάτην καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τὴν δεκάτην ἀναγράφεσθαι ὥραν τῆς τῶν Ἰωάννου μαθητῶν παρὰ τῷ Ἰησοῦ καταγωγῆς, ὧν Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου ἦν, ὅστις ὠφεληθεὶς ἐν τῷ παραμεμενηκέναι τῷ Ἰησοῦ, εὑρὼν τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Σίμωνα — τάχα γὰρ πρότερον οὐχ εὕρητο — φησὶν εὑρηκέναι τὸν Μεσσίαν, ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον Χριστός[c],
180 D **221.** Ἐπεὶ γὰρ « ὁ ζητῶν εὑρίσκει », ἐζήτησε δὲ ποῦ

a. Lc 11, 10
b. Jn 1, 39
c. Cf. Jn 1, 40-41

1. Il ne nous a pas été possible, dans notre traduction, de rendre sensible le fait que ce n'est pas *logos* qui est employé ici, mais φωνή qui désigne une émission de voix qui n'a de valeur que dans sa dépendance à l'égard du *logos*. Voir *supra*, p. 338, n. 1. Il en est de même au § 222 : cette parole (cette φωνή) peut être prononcée.

2. Vu l'ambiguïté de notre mot « maître », nous le réservons à la traduction de διδάσκαλος et traduisons κύριος par « seigneur ». Voir ci-dessus I, 106.127 ; etc.

3. Nous avons déjà rencontré cette idée : I, 91.

4. Il faut rapprocher de ce texte un passage de l'*Entretien avec Héraclide* (15) : « Le dehors et l'entrée de la maison sont d'ordre

avaient bénéficié du témoignage de Jean, la parole[1] proclamant que le Christ était maître[2] et avouant le désir de voir l'habitation du Fils de Dieu. Ils lui dirent en effet : « Rabbi — ce mot qu'on traduit par « maître » —, où demeures-tu ? » Et, puisque « qui cherche trouve[a] », aux disciples de Jean qui cherchent sa demeure Jésus la montre en disant : « Venez et voyez[b] » : par « venez » il les appelle sans doute à la vie active et par « voyez » il fait pressentir que la contemplation, conséquence de l'amendement de la vie morale, appartiendra certainement à ceux qui la désirent[3] : elle se trouve dans le séjour auprès de Jésus[4]. **220.** Il fut réservé à ceux qui avaient cherché la demeure de Jésus, suivi et contemplé le Maître, de rester avec Jésus et de passer ce jour-là avec le Fils de Dieu.

Puisque le nombre dix est considéré comme sacré[5] — ils ne sont pas en petit nombre les mystères dont il est écrit qu'ils se sont produits à la dixième heure —, il faut penser que ce n'est pas par hasard qu'il est écrit dans l'Évangile que la dixième heure est celle de la venue auprès de Jésus des disciples de Jean ; l'un d'eux était André, le frère de Simon Pierre, qui, après avoir bénéficié du séjour auprès de Jésus, trouva son propre frère Simon — peut-être ne l'aurait-il pas trouvé auparavant — et lui dit qu'il avait trouvé le Messie, ce qui se traduit par Christ[c].

221. En effet, puisque « Qui cherche, trouve », après

mystique... Quiconque pèche est dehors : c'est pourquoi il faut parler en paraboles à ceux du dehors, pour le cas où ils pourraient quitter le dehors pour pénétrer au dedans. L'entrée dans la maison est d'ordre mystique : entre dans la maison de Jésus son véritable disciple » (trad. Scherer).

5. Depuis Pythagore, chez les Grecs, qu'on songe à la τετρακτύς, mais aussi pour la Bible (par exemple, les dix plaies d'Égypte, les dix commandements). Voir X, 1-2. Pour Clément (*Strom.* VI, 16, 133, 1) comme pour Philon (*De specialibus legibus* IV, 105), rien n'est plus évident. — Tout comme Héracléon (XIII, 424), Origène trouve dans l'heure d'un événement un élément de son interprétation (*In Cant. hom.* I, 8 ; *SC* 37, p. 76).

μένει ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἀκολουθήσας, θεωρήσας αὐτοῦ τὴν μονήν, παραμένει τῷ κυρίῳ ἐν τῇ δεκάτῃ ὥρᾳ καὶ εὑρίσκει τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν λόγον καὶ τὴν σοφίαν, βασιλεύεταί τε ὑπ' αὐτοῦ, διὰ τοῦτό φησιν· « Εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν ». Αὕτη δὲ ἡ φωνὴ ὑπὸ παντὸς ἂν λέγοιτο τοῦ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον εὑρηκότος καὶ ὑπὸ τῆς θειότητος αὐτοῦ βασιλευομένου.

181 A **222.** Καρπὸν δὲ εὐθέως προσάγει τὸν ἀδελφὸν τῷ Χριστῷ, ᾧ Σίμωνι ἐχαρίσατο ὁ Ἰησοῦς τὸ ἐμβλέψαι αὐτῷ[a], ὅπερ ἐστὶ διὰ τοῦ ἐμβλέψαι ἐπισκοπῆσαι καὶ φωτίσαι αὐτοῦ τὸ ἡγεμονικόν· καὶ δεδύνηται διὰ τὸ ἐμβεβλεφέναι αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν ὁ Σίμων βεβαιωθῆναι, ὥστε τοῦ ἔργου τῆς βεβαιότητος καὶ τῆς στερρότητος ἐπώνυμος γενέσθαι καὶ κληθῆναι Πέτρος.

XXXVII. **223.** (*30*) Ἀλλ' ἐρεῖ τις, τί δήποτε προκειμένου διηγήσασθαι τὸ « οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα
96 Pr. μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός[b] » | πάντα ταῦτα διεξεληλύθαμεν ; Λεκτέον δέ, ὅτι ἔδει παραστῆσαι τὰς μαρτυρίας τοῦ Ἰωάννου τὰς περὶ τοῦ φωτός, καὶ τὴν τάξιν αὐτῶν ἐκθέσθαι τήν τε ἀκολουθήσασαν οἷς ἐμαρτύρησεν ὠφέλειαν, γενομένην μετὰ τὴν Ἰωάννου μαρτυρίαν ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ, ἵνα τὸ ἀνύσιμον
181 B τῆς Ἰωάννου μαρτυρίας δηλωθῇ. **224.** Καὶ πρὸ τῶν ἐνταῦθα δὲ μαρτυριῶν ἡ ἐν τῇ ἀγαλλιάσει σκίρτησις τοῦ βαπτιστοῦ ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς Ἐλισάβετ ἐπὶ τῷ ἀσπασμῷ τῆς Μαρίας[c] μαρτυρία περὶ Χριστοῦ ἦν, μαρτυροῦντος τῇ θειότητι τῆς συλλήψεως καὶ γενέσεως αὐτοῦ. Καὶ τί γὰρ ἢ πανταχοῦ μάρτυς καὶ πρόδρομος τοῦ Ἰησοῦ ἐστιν ὁ Ἰωάννης, προλαμ-

a. Cf. Jn 1, 42
b. Jn 1, 7
c. Cf. Lc 1, 44

1. Bienheureux l'homme à qui Jésus accorde son regard, comme celui vers qui il se retourne : *beatus ad quem conuertitur Christus, etiam si corripiendi causa conuertitur, sicut conuersus est ad Petrum* après son triple reniement (*In Matth.* XII, 22 ; *GCS* X, p. 119-120). — « Dieu scrute les cœurs » (*Ps.* 7, 10), ce sont de telles expressions

avoir cherché où demeurait Jésus, l'avoir suivi et avoir contemplé sa demeure, il demeure auprès du Seigneur à la dixième heure, il trouve le Fils de Dieu, le Verbe et la Sagesse, il est gouverné par lui et c'est pourquoi il dit : « Nous avons trouvé le Messie. » Cette parole peut être prononcée par quiconque a trouvé le Verbe de Dieu et se laisse gouverner par sa divinité. **222.** Comme fruit (de son séjour auprès de lui), il amène aussitôt au Christ son frère Simon, à qui Jésus accorde son regard[a], autrement dit : de son regard, il scrute et illumine son cœur[1]. Et par ce regard de Jésus sur lui Simon put être affermi à tel point qu'il reçut un nom traduisant un effet de cette consolidation et de cet affermissement et qu'il fut appelé Pierre.

5. Jean, témoin et précurseur de la lumière

XXXVII. **223.** Mais, dira-t-on, alors que notre propos n'est que l'explication de « Celui-ci vint pour un témoignage, afin de témoigner en faveur de la lumière[b] », pourquoi passer tout cela en revue ? Il faut répondre qu'il était nécessaire de comparer les témoignages que Jean rendit à la lumière, d'exposer leur ordre et le profit qu'en retirèrent ceux devant qui il témoigna, (profit) accordé par Jésus après le témoignage de Jean pour révéler l'efficacité de ce témoignage. **224.** Déjà avant ces témoignages les tressaillements de joie du Baptiste dans le sein d'Élisabeth, à la suite de la salutation de Marie[c], étaient un témoignage rendu au Christ, témoignant de la divinité de sa conception et de sa nativité. Qu'est donc Jean, sinon en tout lieu un témoin et un précurseur de Jésus ? Il prévint sa naissance et mourut peu de

qui ont amené Origène à situer dans le cœur la faculté qui a l'hégémonie sur toute la vie humaine (I, 181 ; II, 215 ; voir p. 354, n. 3 et *note compl.* 5, p. 399). Et c'est pourquoi nous ne pensons pas être infidèle à sa pensée en traduisant ici ἡγεμονικόν par « cœur ».

βάνων τὴν γένεσιν αὐτοῦ καὶ πρὸ ὀλίγου τοῦ θανάτου ἀποθνήσκων τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἵνα μὴ μόνον τοῖς ἐν γενέσει ἀλλὰ καὶ τοῖς προσδοκῶσι τὴν διὰ Χριστοῦ ἀπὸ θανάτου ἐλευθερίαν πρὸ τοῦ Χριστοῦ ἐπιδημῶν, πανταχοῦ ἑτοιμάσῃ κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον[a] ; Φθάνει δὲ καὶ ἐπὶ τὴν δευτέραν Χριστοῦ παρουσίαν καὶ θειοτέραν ἡ Ἰωάννου μαρτυρία· « Εἰ γὰρ
181 C θέλετε, φησί, δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. Ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω[b] ».

225. Οὔσης δὲ ἀρχῆς, ἐν ᾗ ὁ λόγος — ἥντινα σοφίαν εἶναι ἀπὸ τῶν Παροιμιῶν[c] ἀπεδείξαμεν —, ὄντος δὲ καὶ τοῦ λόγου, γενομένης τε ἐν τούτῳ ζωῆς, τῆς τε ζωῆς τυγχανούσης φωτὸς ἀνθρώπων, ζητῶ τί δήποτε ὁ γενόμενος « ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός[d] ». **226.** Διὰ τί γοῦν οὐχ « ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τῆς ζωῆς », ἢ « ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ λόγου », ἢ « περὶ τῆς ἀρχῆς », ἢ ὁποιασδήποτε ἄλλης ἐπινοίας τοῦ Χριστοῦ ; Ἐπίσκεψαι δὲ εἰ μή, <ἐπεὶ> « ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότῳ φῶς εἶδε μέγα[e] », καὶ ἐπεὶ « τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει[f] » μὴ καταλαμβανόμενον ὑπ' αὐτῆς, οἱ ἐν σκότῳ τυγχάνοντες δέονται φωτός, τοῦτ' ἔστιν οἱ
181 D ἄνθρωποι. **227.** Εἰ γὰρ τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων « ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει », ἔνθα οὐδαμῶς ἐνέργεια σκοτίας τυγχάνει, ἑτέρων ἐπινοιῶν τοῦ Χριστοῦ κοινωνήσομεν, νῦν κυρίως καὶ κατὰ τὸ ἀκριβὲς οὐ μετέχοντες αὐτῶν. Πῶς γὰρ μετέχομεν ζωῆς οἱ ἔτι

a. Cf. Lc 1, 17
b. Matth. 11, 14-15
c. Prov. 8, 22
d. Jn 1, 6-7
e. Matth. 4, 16 ; cf. Is. 9, 1 (2)
f. Jn 1, 5

1. Qu'on remarque les deux emplois du mot γένεσις. Le premier est beaucoup plus fréquent dans l'*In Joannem* (I, 236 ; II, 180 ; VI, 71) que le second, qui serait assez bien rendu par « conditions de vie créée ou terrestre » (J. L. PRESTIGE, *op. cit.*, p. 65). Un autre sens courant de γένεσις est « création » (I, 95.101.109 ; II, 102).

temps avant la mort du Fils de Dieu : afin que, en séjournant avant le Christ non seulement parmi les hommes qui vivent sur terre[1], mais aussi parmi ceux qui attendent d'être délivrés de la mort par le Christ, il prépare partout au Seigneur un peuple bien disposé[a][2]. Le témoignage de Jean précède également le second avènement du Christ, le plus divin : « Si vous voulez me croire, dit (Jésus), c'est lui Élie qui doit revenir. Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende[b] ».

225. Mais, alors qu'il y avait un principe dans lequel était le Verbe — nous avons montré[3], d'après les Proverbes[c], que ce principe est la Sagesse —, qu'il y avait aussi un Verbe et une Vie produite en lui, que la vie était la lumière des hommes, je me demande pourquoi « l'homme envoyé de Dieu dont le nom était Jean vint pour un témoignage, afin de témoigner en faveur de la lumière[d] ». **226.** Et pourquoi pas « afin de témoigner en faveur de la vie » ou « afin de témoigner en faveur du Verbe » ou « du principe » ou de n'importe quel autre attribut du Christ. Mais, puisque « le peuple assis dans les ténèbres a vu une grande lumière[e] » et puisque « la lumière brille dans les ténèbres[f] », sans être saisie par elles, vois donc si ce n'est pas de lumière qu'ont besoin ceux qui sont dans les ténèbres, c'est-à-dire les hommes. **227.** Car si la lumière des hommes brille dans les ténèbres, dans le lieu où aucune activité des ténèbres ne se fera plus sentir, ce seront d'autres attributs du Christ auxquels nous ne participons pas pour le moment au sens plein et vrai du terme, qui nous seront communiqués. Comment, en effet, participons-nous[4] de la vie, alors que

2. La même idée se trouve chez HIPPOLYTE (*De Antechristo* 44-65) : « Il a été son précurseur dès le sein de sa mère... après cela, au Jourdain... C'est lui aussi qui a été le premier à annoncer l'Évangile à ceux qui sont dans l'Hadès. »
3. I, 111-118.
4. Les deux verbes employés par Origène, μετέχω et κοινωνέω semblent ici tout à fait synonymes.

τὸ σῶμα τοῦ θανάτου[a] περικείμενοι, ὧν ἡ ζωὴ « κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ[b] »; Ὅταν γὰρ ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ ἡμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθησόμεθα ἐν δόξῃ[c]. **228.** Οὐχ οἷόν τε οὖν ἦν τὸν ἐλθόντα μαρτυρῆσαι περὶ τῆς ζωῆς τῆς ἔτι κρυπτομένης σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ· ἀλλ' οὐδὲ
97 Pr. ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ | λόγου, λόγον
184 A ἡμῶν νοούντων τὸν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸν λόγον[d]· ἐπὶ γῆς γὰρ « ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο[e] ». Καὶ ἦν ἂν μαρτυρία, εἰ καὶ ἐδόκει γίνεσθαι περὶ τοῦ λόγου, κυρίως ἂν λεχθησομένη ἡ περὶ λόγου γενομένου σαρκός, οὐχὶ δὲ λόγου θεοῦ· διόπερ οὐκ ἦλθεν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ λόγου. **229.** Πῶς δὲ μαρτυρία ἐδύνατο γίνεσθαι περὶ τῆς σοφίας τοῖς, κἂν δοκῶσιν ἐγνωκέναι, οὐ τὸ καθαρῶς ἀληθὲς κατανοοῦσιν ἀλλὰ βλέπουσι « δι' ἐσόπτρου καὶ ἐν αἰνίγματι[f] »; Εἰκὸς μέντοι γε πρὸ τῆς δευτέρας καὶ θειοτέρας Χριστοῦ ἐπιδημίας ἐλεύσεσθαι μαρτυρήσοντα τὸν Ἰωάννην ἢ Ἠλίαν περὶ ζωῆς πρὸ ὀλίγου τοῦ Χριστὸν φανερωθήσεσθαι, τὴν ζωὴν ἡμῶν[g], καὶ τότε μαρτυρήσειν περὶ τοῦ λόγου, παραστήσειν τε τὸ περὶ τῆς σοφίας μαρτύριον. Βασάνου δὲ δεῖται, εἰ ἔνεστιν οἷον ἡ
184 B Ἰωάννου μαρτυρία πρόδρομος ἑκάστῃ τῶν τοῦ Χριστοῦ ἐπινοιῶν.

Ταῦτα μὲν εἰς τὸ « οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός[h] ». Ἐξῆς δὲ ἐπισκεπτέον, τί δεῖ νοεῖν εἰς τὸ « ἵνα πάντες πιστεύσωσι δι' αὐτοῦ[i] ». |

a. Cf. Rom. 7, 24
b. Col. 3, 3-4
c. *Ibid.*
d. Jn 1, 1
e. Jn 1, 14
f. I Cor. 13, 12
g. Col. 3, 4
h. Jn 1, 7
i. *Ibid.*

nous sommes encore revêtus de ce corps de mort[a] et que notre vie « est cachée avec le Christ en Dieu[b] »? Mais, lorsque le Christ, notre vie, sera manifesté, alors nous aussi, nous paraîtrons avec lui dans la gloire[c]. **228.** Il n'était donc pas possible à celui qui venait de rendre témoignage à la vie encore cachée avec le Christ en Dieu. Il ne vint pas non plus pour un témoignage, afin de témoigner en faveur du Verbe, si nous considérons comme Verbe Celui qui était dans le principe auprès de Dieu, le Verbe Dieu[d]; or, sur terre, « le Verbe s'est fait chair[e]. » Et, quand bien même son témoignage aurait été censé s'adresser au Verbe, il aurait été rendu, au sens propre, au Verbe fait chair et non au Verbe Dieu. C'est pourquoi il ne vint pas rendre témoignage au Verbe. **229.** Et comment son témoignage aurait-il pu porter sur la Sagesse en face de gens qui, même s'ils ont l'air de comprendre, ne connaissent pas la réalité sans mélange, mais voient « dans un miroir et d'une manière obscure[f] »? Cependant il est probable que, avant le second avènement du Christ, qui sera le plus divin, Jean ou Élie viendra rendre témoignage[1] à la vie, peu avant que le Christ, notre vie, ne soit manifesté[g], et, alors, il témoignera en faveur du Verbe, il apportera son témoignage à la Sagesse. Il faudrait vérifier s'il est possible que le témoignage de Jean soit comme un précurseur de chacun des attributs du Christ.

Voici ce que nous avions à dire sur « Celui-ci vint pour un témoignage, afin de témoigner en faveur de la lumière[h] ». A la suite de cela, il convient d'examiner ce qu'il faut entendre par « afin que tous crussent par lui[i] ».

1. Au livre VI (78) Origène se demande si les Juifs attendent pour la consommation des temps (πρὸς τῇ συντελείᾳ) la venue d'Élie avant celle du Messie : ainsi s'expliquerait la question posée à Jean : « Es-tu Élie ? »

98 *Pr.* Περὶ σολοικισμῶν καὶ εὐτελοῦς φράσεως τῆς γραφῆς.

184 C

ΕΚ ΤΟΥ ΤΕΤΑΡΤΟΥ ΤΟΜΟΥ ΤΩΝ ΕΙΣ ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ

[Μετὰ τρία φύλλα τῆς ἀρχῆς.]

I. Ὁ διαιρῶν παρ' ἑαυτῷ φωνὴν καὶ σημαινόμενα καὶ πράγματα, καθ' ὧν κεῖται τὰ σημαινόμενα, οὐ προσκόψει τῷ τῶν φωνῶν σολοικισμῷ, ἐπὰν ἐρευνῶν εὑρίσκῃ τὰ πράγματα, καθ' ὧν κεῖνται αἱ φωναί, ὑγιῆ· καὶ μάλιστα ἐπὰν ὁμολογῶσιν οἱ ἅγιοι ἄνδρες τὸν λόγον αὐτῶν καὶ τὸ κήρυγμα « οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας εἶναι λόγων, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως[a] ».

185 A [Εἶτα εἰπὼν τὸν τοῦ εὐαγγελιστοῦ σολοικισμόν ἐπάγει·]

II. Ἅτε δὲ οὐκ ἀσυναίσθητοι τυγχάνοντες οἱ ἀπόστολοι τῶν ἐν οἷς προσκόπτουσι, καὶ περὶ ἃ οὐκ ἠσχόληνται, φασὶν

a. I Cor. 2, 4

1. Cette introduction est due, comme les suivantes, aux éditeurs de la *Philocalie*, Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze. Près du tiers de cette anthologie est consacré à la Sainte Écriture. Les textes précédents concernaient l'inspiration de l'Écriture, son caractère de « livre scellé », le nombre de livres de l'Ancien Testament.

2. Le texte reçu est ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, « les discours persuasifs de la sagesse ». La version d'Origène se retrouve dans une partie de la tradition manuscrite.

LIVRE IV

Le langage simple des écritures

(*Philocalie*, chap. 4)

Au sujet des incorrections et du langage simple des Écritures[1] :

[3 feuilles après le début]

I. Celui qui distingue mentalement les mots, leur sens et les réalités auxquelles se rapportent ces sens, ne se scandalisera pas d'incorrections dans l'emploi des mots, car il trouvera, après investigation, que les réalités auxquelles s'appliquent les mots sont (parfaitement) normales — (il se scandalisera) d'autant moins que les écrivains sacrés reconnaissent que leur parole et leur prédication « ne consistent pas en moyens de persuasion de discours habiles[2], mais en une démonstration d'Esprit et de force[a]. »

[Puis, parlant des incorrections de l'évangéliste, il ajoute :]

II. Parce que les apôtres ne sont pas sans se rendre compte des domaines où ils commettent des incorrections

ἰδιῶται εἶναι « τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει[a] »· νομιστέον γὰρ αὐτὸ οὐχ ὑπὸ Παύλου μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων λέγεσθαι ἄν. Ἡμεῖς δὲ καὶ τὸ « ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν[b] » ἐξειλήφαμεν, ὡς « θησαυροῦ » μὲν λεγομένου τοῦ ἀλλαχόσε θησαυροῦ τῆς γνώσεως καὶ σοφίας τῆς ἀποκρύφου[c], « ὀστρακίνων » δὲ « σκευῶν » τῆς εὐτελοῦς καὶ εὐκαταφρονήτου παρ' Ἕλλησι λέξεως τῶν γραφῶν, ἀληθῶς ὑπερβολῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ ἐμφαινο-
185 B μένης. Ὅτι ἴσχυσε τὰ τῆς ἀληθείας μυστήρια καὶ ἡ δύναμις
99 Pr. τῶν λεγομένων οὐκ ἐμποδιζο|μένη ὑπὸ τῆς εὐτελοῦς φράσεως φθάσαι ἕως περάτων γῆς[d] καὶ ὑπαγαγεῖν τῷ Χριστοῦ λόγῳ οὐ μόνον τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου, ἀλλ' ἔστιν ὅτε καὶ τὰ σοφὰ αὐτοῦ[e]. Βλέπομεν γὰρ τὴν κλῆσιν, οὐχ ὅτι οὐδεὶς σοφὸς κατὰ σάρκα, ἀλλ' « ὅτι οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα ». Ἀλλὰ καὶ « ὀφειλέτης » ἐστὶ Παῦλος καταγγέλλων τὸ εὐαγγέλιον, οὐ μόνον « βαρβάροις » παραδιδόναι τὸν λόγον, ἀλλὰ καὶ « Ἕλλησιν », καὶ οὐ μόνον « ἀνοήτοις » τοῖς εὐχερέστερον συγκατατιθεμένοις, ἀλλὰ καὶ « σοφοῖς[f] »· ἱκάνωτο γὰρ ὑπὸ θεοῦ « διάκονος » εἶναι « τῆς καινῆς διαθήκης[g] », χρώμενος « ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως », ἵνα ἡ τῶν πιστευόντων συγκατάθεσις
185 C « μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ[h] ».

a. II Cor. 11, 6
b. II Cor. 4, 7
c. Cf. Col. 2, 3
d. Cf. Ps. 18 (19), 5
e. Cf. I Cor. 1, 26-27
f. Cf. Rom. 1, 14
g. Cf. II Cor. 3, 6
h. Cf. I Cor. 2, 4-5

1. Les accusations de Celse, reprochant aux chrétiens leur manque d'éducation et de culture (ἀπαιδευτοτάτους... καὶ ἀμαθεστάτους : *C. Celse* VI, 14) continueront encore longtemps d'alimenter la polémique antichrétienne : quinze ou vingt ans après la mort d'Origène on entendra Porphyre reprocher à Jésus l'emploi de termes obscurs et vulgaires (L. Vaganay, art. *Porphyre* dans *DTC* XII, 2e partie, col. 2571). Origène connaît ces railleries des païens cultivés : les sages

et où ils manquent de soin, ils déclarent qu'ils sont « profanes de l'art du langage, mais non en fait de science[a] ». Car il convient de penser que non seulement Paul, mais aussi les autres apôtres ont pu le dire. Quant à nous, voici comment nous interprétons (la phrase) « Nous possédons ce trésor dans des vases de terre pour (qu'il soit clair) que cette extraordinaire puissance vient de Dieu et non de nous[b] » : « trésor » désigne le trésor de la connaissance et de la sagesse cachée[c], dont il est question dans un autre texte, et « vases de terre » le langage simple de l'Écriture que les Grecs sont portés à mépriser et qui, en réalité, se révèle comme l'excès de la puissance de Dieu[1] : car les mystères de la vérité et la puissance du message ont été assez forts pour parvenir, sans être arrêtés par la simplicité de l'expression, jusqu'aux extrémités de la terre[d] et pour soumettre à la Parole du Christ non seulement ce qui est fou dans le monde, mais parfois même ce qui est sage[e]. En regardant les élus, (nous constatons) non pas qu'il n'y a pas de sage selon la chair (parmi eux), mais qu'il n'y a pas beaucoup de sages selon la chair. D'autre part, quand Paul annonce l'Évangile, il est tenu de transmettre la parole non seulement aux barbares, mais aux Grecs, non seulement aux insensés qui donnent plus facilement leur adhésion, mais aussi aux sages[f]. En effet, il a été rendu par Dieu capable d'être ministre de la nouvelle Alliance[g], en recourant à « une démonstration d'Esprit et de puissance », afin que l'adhésion des croyants « ne dépende pas de la sagesse des hommes, mais de la puissance de Dieu[h] ».

de ce siècle se gaussent en voyant élever les murs de l'Évangile sans tenir compte de la grammaire ni de la philosophie et ils s'imaginent les détruire facilement à l'aide de discours habiles et d'arguments fallacieux (*In Cant.* IV, *GCS* VIII, p. 240). C'est qu'ils n'ont pas perçu la puissance divine à l'œuvre dans la prédication des apôtres, tandis que, avec toute leur dialectique, leur rhétorique, leur éloquence, les Grecs ne disposent que de moyens tout humains (*C. Celse* III, 58 ; I, 62 ; voir ci-dessus I, 48).

Ἴσως γὰρ εἰ κάλλος καὶ περιβολὴν φράσεως ὡς τὰ παρ' Ἕλλησι θαυμαζόμενα εἶχεν ἡ γραφή, ὑπενόησεν ἄν τις οὐ τὴν ἀλήθειαν κεκρατηκέναι τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ τὴν ἐμφαινομένην ἀκολουθίαν καὶ τὸ τῆς φράσεως κάλλος ἐψυχαγωγηκέναι τοὺς ἀκροωμένους, καὶ ἠπατηκὸς αὐτοὺς προσειληφέναι. |

1. Loin de voir un défaut dans cette simplicité du style de l'Écriture, Origène y relève une intention, lui trouve un but. Comme le fait remarquer R. Gögler (*Das Evangelium*, p. 170, note 2), il insiste sur la relativité de l'expression et sur la liberté des serviteurs de la

Il est possible que, si l'Écriture avait la même beauté extérieure et les mêmes ornements du langage que les œuvres admirées par les Grecs, on supposerait que ce n'est pas la vérité qui a subjugué les hommes, mais que c'est l'apparente cohérence du raisonnement et la beauté de l'expression qui ont séduit les auditeurs et les ont gagnés en les trompant[1].

Parole à son égard : ce qui implique pour eux une double obligation, l'adaptation à l'auditeur et la transparence à l'Esprit, pour que la forme lui convienne tout en demeurant à l'arrière-plan.

100 Pr. Τίς ἡ πολυλογία καὶ τίνα τὰ πολλὰ βιβλία·
καὶ ὅτι πᾶσα ἡ θεόπνευστος γραφὴ ἓν βιβλίον ἐστίν.

ΕΚ ΤΟΥ ΠΕΜΠΤΟΥ ΤΟΜΟΥ ΤΩΝ ΕΙΣ ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ

[Εἰς τὸ προοίμιον.]

I. Ἐπεὶ μὴ ἀρκούμενος τὸ παρὸν ἀνειληφέναι πρὸς ἡμᾶς
ἔργον τῶν τοῦ θεοῦ ἐργοδιωκτῶν, καὶ ἀπόντας τὰ πολλά σοι
σχολάζειν καὶ τῷ πρὸς σὲ καθήκοντι ἀξιοῖς, ἐγὼ ἐκκλίνων
185 D τὸν κάματον καὶ περιϊστάμενος τὸν παρὰ θεοῦ τῶν ἐπὶ τὸ
γράφειν εἰς τὰ θεῖα ἑαυτοὺς ἐπιδεδωκότων κίνδυνον, συνα-
γορεύσαιμι ἂν ἐμαυτῷ ἀπὸ τῆς γραφῆς παραιτούμενος τὸ
πολλὰ ποιεῖν βιβλία· φησὶ γὰρ ἐν τῷ Ἐκκλησιαστῇ Σολομῶν·
« Υἱέ μου, φύλαξαι τοῦ ποιῆσαι βιβλία πολλά· οὐκ ἔστι
περασμὸς καὶ μελέτη πολλὴ κόπωσις σαρκός[a] ». Ἡμεῖς
188 A γάρ, εἰ μὴ ἔχοι νοῦν τινα κεκρυμμένον καὶ ἔτι ἡμῖν ἀσαφῆ ἡ

a. Eccl. 12, 12

1. Pour Ambroise, le destinataire de ce Commentaire, voir *Avant-Propos*, p. 9.

LIVRE V

Sens de « la multiplicité de paroles et de livres »

(*Philocalie*, chap. 5)

Le sens de l'abondance des paroles et de la multiplicité des livres ;

— toute l'Écriture inspirée est un seul livre.

[PRÉAMBULE]

a) **Un texte de Salomon l'interdit**

I. Puisque tu ne te contentes pas d'assumer en notre présence la charge de contremaître de Dieu envers nous et que **tu** prétends que, même absents, nous te consacrions la plus grande partie de notre temps, à toi et au travail qui t'est destiné[1], je pourrais, quant à moi, esquiver cette peine et éviter le danger que courent, par la volonté de Dieu, ceux qui s'adonnent à la composition d'ouvrages de théologie : je dirais pour ma défense que, sur le conseil de l'Écriture, je renonce à multiplier les livres. Salomon dit en effet dans l'Ecclésiaste : « Mon fils, garde-toi de multiplier les livres ; cela n'a pas de fin et beaucoup d'étude est une fatigue pour la chair[a]. » Pour nous, si cette parole n'avait un sens caché qui nous est encore obscur,

προκειμένη λέξις, ἄντικρυς παραβεβήκαμεν τὴν ἐντολὴν μὴ φυλαξάμενοι ποιῆσαι βιβλία πολλά.

[Εἶτα, εἰπὼν ὡς εἰς ὀλίγα τοῦ εὐαγγελίου ῥητὰ τέσσαρες αὐτῷ διηνύθησαν τόμοι, ἐπιφέρει·]

II. Ὅσον γὰρ ἐπὶ τῇ λέξει δύο σημαίνεται ἐκ τοῦ « υἱέ μου, φύλαξαι τοῦ ποιῆσαι βιβλία πολλά »· ἓν μὲν ὅτι οὐ δεῖ κεκτῆσθαι βιβλία πολλά, ἕτερον δὲ ὅτι οὐ δεῖ συντάξαι βιβλία
101 Pr. πολλά· καὶ εἰ μὴ τὸ | πρῶτον, πάντως τὸ δεύτερον, εἰ δὲ τὸ δεύτερον, οὐ πάντως τὸ πρότερον. Πλὴν ἑκατέρωθεν δόξομεν μανθάνειν, μὴ δεῖν ποιεῖν βιβλία πλείονα. Ἠδυνάμην δὲ πρὸς
188 B τὸ νῦν ἡμῖν ὑποπεπτωκὸς ἱστάμενος, ἐπιστεῖλαί σοι ὡς ἀπολογίαν τὸ ῥητὸν καί, κατασκευάσας τὸ πρᾶγμα ἐκ τοῦ μηδὲ τοὺς ἁγίους πολλῶν βιβλίων συντάξεσιν ἐσχολακέναι, παύσασθαι πρὸς τὸ ἑξῆς τοῦ κατὰ τὰς συνθήκας, ἃς ἐποιησάμεθα πρὸς ἀλλήλους, ὑπαγορεύειν τὰ διαπεμφθησόμενά σοι· καὶ τάχα σὺ πληγεὶς ὑπὸ τῆς λέξεως πρὸς τὸ ἑξῆς ἂν ἡμῖν συνεχώρησας. Ἀλλ' ἐπεὶ τὴν γραφὴν εὐσυνειδότως ἐξετάζειν δεῖ, μὴ προπετῶς ἑαυτῷ καταχαριζόμενον τὸ νενοηκέναι ἐκ τοῦ ψιλὴν τὴν λέξιν ἐξειληφέναι, οὐχ ὑπομένω, μὴ τὴν φαινομένην μοι ὑπὲρ ἐμαυτοῦ ἀπολογίαν, ᾗ χρήσαιο ἂν κατ' ἐμοῦ, εἰ παρὰ τὰς συνθήκας ποιήσαιμι, παρατιθείς.

Καὶ πρῶτόν γε, ἐπεὶ δοκεῖ τῇ λέξει συναγορεύειν ἡ ἱστορία, οὐδενὸς τῶν ἁγίων ἐκδεδωκότος συντάξεις πλείονας καὶ ἐν πολλαῖς βίβλοις τὸν νοῦν αὐτοῦ ἐκτιθεμένου, περὶ τούτου
188 C λεκτέον. Ὁ δὲ ἐγκαλῶν μοι εἰς σύνταξιν πλειόνων ἐρχομένῳ, τὸν τηλικοῦτον Μωσέα φήσει μόνας πέντε βίβλους καταλελοιπέναι.

nous aurions ouvertement transgressé ce commandement en ne nous gardant pas de multiplier les livres.

[Puis, après avoir dit qu'il a achevé quatre tomes sur quelques paroles de l'Évangile, il ajoute :]

II. Pour ce qui est du mot à mot, deux sens peuvent se dégager de « Mon fils, garde-toi de multiplier les livres » : d'après l'un, il ne faut pas acquérir beaucoup de livres ; d'après l'autre, il ne faut pas composer beaucoup de livres. Et, si ce n'est pas le premier, c'est assurément le second, et, si c'est le second, ce n'est pas du tout le premier ; cependant il semble de toutes façons que la leçon qu'il nous donne, c'est de ne pas multiplier les livres. J'aurais pu m'en tenir à ce qui me tombe sous la main, te communiquer cette maxime pour ma défense, en prouvant sa véracité par le fait que les saints n'ont pas non plus consacré leur temps à la composition de beaucoup de livres, et cesser désormais de dicter, selon les accords dont nous sommes convenus ensemble, des textes pour te les envoyer. Il est possible que, frappé par le sens littéral, tu te serais rangé à mon opinion pour la suite. Mais puisque c'est un devoir de considérer l'Écriture consciencieusement de peur de vite (prendre) le sens qui fait plaisir, parce qu'on n'a tenu compte que du mot à mot, je ne puis m'empêcher d'indiquer les arguments qui me paraissent en ma faveur et dont tu pourrais te servir contre moi, si je transgressais nos conventions.

Et d'abord, puisque la réalité historique semble concorder avec ce texte et qu'aucun des saints n'a produit beaucoup de traités et n'a exposé sa pensée dans un grand nombre de livres, c'est de cela qu'il faut parler. Car on me reprochera de m'être mis à composer beaucoup de livres, en disant que Moïse, qui fut si grand, n'en a laissé que cinq.

[D'Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, VI, 25, 7-10.]

[καὶ ἐν τῷ πέμπτῳ δὲ τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην ἐξηγητικῶν ὁ αὐτὸς ταῦτα περὶ τῶν ἀποστόλων φησίν·]

III. Ὁ δὲ ἱκανωθεὶς διάκονος γενέσθαι τῆς καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος, ἀλλὰ πνεύματος[a], Παῦλος, ὁ πεπληρωκὼς τὸ εὐαγγέλιον ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ[b], οὐδὲ πάσαις ἔγραψεν αἷς ἐδίδαξεν ἐκκλησίαις·
188 D ἀλλὰ καὶ αἷς ἔγραψεν, ὀλίγους στίχους ἐπέστειλε. Πέτρος δέ, ἐφ' ᾧ οἰκοδομεῖται ἡ Χριστοῦ ἐκκλησία, ἧς πύλαι ἅδου οὐ κατισχύσουσιν[c], μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν, ἔστω δὲ καὶ δευτέραν· ἀμφιβάλλεται γάρ. Τί δεῖ περὶ τοῦ ἀναπεσόντος ἐπὶ τὸ στῆθος λέγειν τοῦ Ἰησοῦ,
189 A Ἰωάννου, ὃς εὐαγγέλιον ἓν καταλέλοιπεν, ὁμολογῶν δύνασθαι τοσαῦτα ποιήσειν, ἃ οὐδὲ ὁ κόσμος χωρῆσαι ἐδύνατο[d], ἔγραψε δὲ καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν, κελευσθεὶς σιωπῆσαι καὶ μὴ γράψαι τὰς τῶν ἑπτὰ βροντῶν φωνάς[e]; καταλέλοιπε καὶ ἐπιστολὴν πάνυ ὀλίγων στίχων, ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην, ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας· πλὴν οὐκ εἰσὶ στίχων ἀμφότεραι ἑκατόν. . . . . |

a. Cf. II Cor. 3, 6
b. Cf. Rom. 15, 19
c. Cf. Matth. 16, 18
d. Cf. Jn 21, 25
e. Cf. Apoc. 10, 4

1. A la suite de Preuschen, nous insérons ici ce passage de l'*Histoire Ecclésiastique*, complétant ainsi la citation de la *Philocalie*, qui reprendra au paragraphe suivant.

2. Origène est le premier à nous renseigner sur ce point. Après lui, Eusèbe (*Hist. Eccl.* III, 25, 3-4 et 3, 1) élèvera des doutes à ce sujet et Jérôme (*Epist.* 120, *PL* 22, 1002) expliquera les divergences de style, de caractère et de vocabulaire, du fait que le chef des apôtres a eu recours, pour ses deux épîtres, à des secrétaires différents *(diuersis interpretibus)*. Par contre, Grégoire de Nazianze (*Carm.* I, 12, 37), Augustin (*De doctrina christiana* 2, 8), le *Décret de Gélase* (*TU* 38, 4, p. 28), etc. croient cette épître authentique. — Les modernes sont

[D'Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, VI, 25, 7-10[1].]

[Voici ce qu'il dit des apôtres au tome V de son Commentaire de l'évangile de Jean :]

b) Brièveté des écrits des apôtres

III. Mais celui qui a été rendu capable d'être ministre de la nouvelle Alliance, non de la lettre, mais de l'Esprit[a], Paul, qui a porté l'Évangile de Jérusalem et de ses environs jusqu'en Illyrie[b], n'a même pas écrit à toutes les Églises qu'il a instruites. De plus, à ces Églises, à qui il a écrit, il n'a envoyé que quelques lignes. Pierre, sur qui est édifiée l'Église du Christ, contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront pas[c], n'a laissé qu'une seule lettre reconnue (de tous), peut-être aussi une seconde : on n'en est pas sûr[2]. Et que dire de celui qui s'est renversé sur la poitrine de Jésus, Jean, qui n'a laissé qu'un seul évangile, tout en reconnaissant qu'il aurait tant de choses à raconter que même le monde (entier) ne pourrait les contenir[d], et qui a aussi écrit l'Apocalypse, après avoir reçu l'ordre de passer sous silence et de ne pas transcrire les paroles des sept tonnerres[e] ? Il a laissé[3] également une lettre de fort peu de lignes, peut-être aussi une seconde et une troisième, mais tous ne les croient pas authentiques[4] ; d'ailleurs, ensemble, elles n'ont même pas cent lignes.

partagés. J. Cantinat (*Les Épîtres catholiques* dans Robert et Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. II, p. 594-599) l'attribue à un disciple de l'apôtre Pierre, qui se serait inspiré de l'épître de Jude.

3. Καταλέλοιπεν mss Schwartz (éd. Eus. *Hist. Eccl.*, *GCS* IX, 2) : supprimé par Preuschen.

4. La *Secunda Joannis* a été citée bien avant Origène, et sans qu'aucun doute n'ait été élevé à son sujet, par Polycarpe (*Philipp.* VII, 1), Irénée (*Adv. haer.* III, 17, 8 ; t. II, p. 89), Clément (*Strom.* II, 15, 66, 4). D'où viennent alors les doutes signalés par Origène ? A-t-il eu connaissance de la liste de Papias ? En effet, tandis qu'Eusèbe se borne à signaler la controverse (*Hist. Eccl.* III, 25, 3-4) et à relever qu'aucune des trois épîtres ne donne à son auteur le titre d'apôtre

102 Pr. [Εἶτα ἀπαριθμησάμενος προφήτας καὶ ἀποστόλους, ὀλίγα ἑκάστου ἢ οὐδὲ ὀλίγα γράψαντος, ἐπάγει μετὰ ταῦτα·]

189 B IV. Πάλιν δὴ μετὰ ταῦτα ἰλιγγιᾶν μοι ἐπέρχεται σκοτοδινιῶντι, μὴ ἄρα πειθαρχῶν σοι οὐκ ἐπειθάρχησα θεῷ οὐδὲ τοὺς ἁγίους ἐμιμησάμην. Εἰ μὴ σφάλλομαι τοίνυν ἐμαυτῷ συναγορεύων διὰ τὸ πάνυ σε φιλεῖν, καὶ ἐν μηδενὶ ἐθέλειν λυπεῖν, τοιαύτας εὑρίσκω εἰς ταῦτα ἀπολογίας. Πρὸ πάντων παρεθέμεθα τὸ ἐκ τοῦ Ἐκκλησιαστοῦ λέγοντος· « Υἱέ μου, φύλαξαι τοῦ ποιῆσαι βιβλία πολλά ». Τούτῳ ἀντιπαραβάλλω ἐκ τῶν Παροιμιῶν τοῦ αὐτοῦ Σολομῶντος ῥητόν, ὃς φησιν· « Ἐκ πολυλογίας οὐκ ἐκφεύξῃ ἁμαρτίαν, φειδόμενος δὲ χειλέων νοήμων ἔσῃ[a] ». Καὶ ζητῶ, εἰ τὸ ὁποῖά ποτ' οὖν λέγειν πολλὰ « πολυλογεῖν » ἐστιν, κἂν ἅγιά τις καὶ σωτήρια λέγῃ πολλά. Εἰ γὰρ τοῦθ' οὕτως ἔχει, καὶ πολυλογεῖ ὁ πολλὰ διεξιὼν
189 C ὠφέλιμα, αὐτὸς ὁ Σολομῶν οὐκ ἐκπέφευγε τὴν ἁμαρτίαν, λαλήσας « τρεῖς χιλιάδας παραβολῶν καὶ ᾠδὰς πεντακισχιλίας, καὶ ὑπὲρ τῶν ξύλων ἀπὸ τῆς κέδρου τῆς ἐν τῷ Λιβάνῳ καὶ ἕως τῆς ὑσσώπου τῆς ἐκπορευομένης διὰ τοῦ τοίχου· ἔτι δὲ καὶ περὶ τῶν κτηνῶν καὶ περὶ τῶν πετεινῶν καὶ περὶ τῶν ἑρπετῶν καὶ περὶ τῶν ἰχθύων[b] ». Πῶς γὰρ δύναται διδασκαλία ἀνύειν τι χωρὶς τῆς ἁπλούστερον νοουμένης πολυλογίας καὶ αὐτῆς τῆς σοφίας φασκούσης τοῖς ἀπολλυμένοις· « Ἐξέτεινον λόγους καὶ οὐ προσείχετε[c] » ; Ὁ δὲ Παῦλος φαίνεται διατελῶν ἕωθεν μέχρι μεσονυκτίου ἐν τῷ

a. Prov. 10, 19
b. 1 Rois 4, 28-29 (5, 12-13)
c. Prov. 1, 24 (LXX)

ou d'évangéliste (*Démonst. évang.* III, 5, *PG* 22, 216 B). Jérôme seul est catégorique : il a vu la liste où Papias énumère tour à tour Jean le disciple et Jean l'ancien : c'est donc à ce dernier qu'il attribue les deux épîtres litigieuses (*De vir. ill.* 9 et 18 ; *PL* 23, 623 C à 625 A et 637 A - B). Cependant, si le *Décret de Gélase (loc. cit.)* s'inspire de lui, la plupart des Pères ne le suivront pas et continueront d'attribuer les trois épîtres à l'apôtre (Grégoire de Nazianze, *Carm.* I, 12, 37 ; *PG* 37, 474 ; Augustin, *De doctr. christ.* II, 8). Les modernes, trouvant

[Puis, après avoir énuméré les prophètes et les apôtres, dont chacun a écrit peu ou rien, il ajoute :]

a) Multiplicité exigée par tout enseignement

IV. D'autre part, il m'arrive après cela de chanceler, pris de vertige, par crainte d'avoir désobéi à Dieu en t'obéissant et de m'être écarté de l'imitation des saints. Mais, à moins qu'en me justifiant je ne me laisse séduire par ma très grande affection pour toi et par la crainte de te contrister en quoi que ce soit, voici les arguments que je trouve pour ma défense : Avant tout, nous avons cité le verset de l'Ecclésiaste qui disait : « Mon fils, garde-toi de multiplier les livres. » Je place en regard un texte des Proverbes où le même Salomon dit : « Dans une multitude de paroles, tu n'éviteras pas le péché ; en ménageant ta langue, tu seras raisonnable[a]. » Je me demande si la multitude de paroles consiste à dire beaucoup de mots, quels qu'ils soient, même si l'on tient beaucoup de propos saints et salutaires. S'il en est ainsi, quiconque donne beaucoup d'instructions utiles tombe dans la multitude de paroles et Salomon lui-même n'a pas évité le péché en prononçant trois mille paraboles, cinq mille cantiques et (en dissertant) sur les plantes, du cèdre du Liban jusqu'à l'hysope qui croît sur les murs, et aussi sur le bétail, les oiseaux, les serpents, les poissons[b]. Comment un enseignement peut-il arriver à un résultat sans multiplier les paroles, au sens le plus simple du terme, alors que la Sagesse elle-même dit à ceux qui se perdent : « J'ai prolongé mes discours et vous n'y avez pas pris garde[c] ? » Paul semble avoir poursuivi son enseignement du lever du jour

la deuxième et la troisième épîtres extrêmement proches à la fois de la première et de l'évangile seront enclins à les attribuer au même auteur, dont le titre d' « ancien » s'explique et par son âge et par l'autorité dont il jouissait (R. Leconte, *Épîtres de saint Jean*, dans *SDB*, t. IV, col. 787 à 809 ; A. Feuillet, *Les Épîtres johanniques*, dans Robert et Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. II, p. 705-706).

διδάσκειν, ὅτε καὶ Εὔτυχος καταφερόμενος ὕπνῳ βαθεῖ καταπεσὼν ἐτάραξε τοὺς ἀκούοντας ὡς τεθνηκώς[a].

V. Εἰ τοίνυν ἀληθὲς τὸ « Ἐκ πολυλογίας οὐκ ἐκφεύξῃ
89 D ἁμαρτίαν », ἀληθὲς δὲ καὶ τὸ μὴ ἡμαρτηκέναι πολλὰ περὶ
92 A τῶν προειρημένων τὸν Σολομῶντα ἀπαγγείλαντα, μηδὲ τὸν Παῦλον παρατείναντα μέχρι μεσονυκτίου, ζητητέον, τίς ἡ πολυλογία, κἀκεῖθεν μεταβατέον ἐπὶ τὸ ἰδεῖν, τίνα τὰ πολλὰ βιβλία.

Ὁ πᾶς δὴ τοῦ θεοῦ λόγος ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν οὐ πολυλογία ἐστίν· οὐ γὰρ λόγοι· λόγος γὰρ εἷς συνεστὼς ἐκ πλείονων θεωρημάτων, ὧν ἕκαστον θεώρημα μέρος ἐστὶ τοῦ ὅλου λόγου.

Οἱ δὲ ἔξω τούτου ἀπαγγελλόμενοι περιέχειν διέξοδον καὶ ἀπαγγελίαν ὁποίαν δήποτε, εἰ καὶ ὡς περὶ ἀληθείας εἰσὶ λόγοι, καὶ παραδοξότερόν γε ἐρῶ, οὐδεὶς αὐτῶν λόγος, ἀλλ' ἕκαστοι λόγοι. Οὐδαμοῦ γὰρ ἡ μονάς, καὶ οὐδαμοῦ τὸ σύμφωνον καὶ ἕν, ἀλλὰ παρὰ τὸ διεσπάσθαι καὶ μάχεσθαι τὸ ἓν ἀπ' ἐκείνων
93 Pr. ἀπώλετο καὶ | γεγόνασιν ἀριθμοί, καὶ τάχα ἀριθμοὶ ἄπειροι·
92 B ὥστε κατὰ τοῦτ' ἂν ἡμᾶς εἰπεῖν, ὅτι ὁ φθεγγόμενος ὃ δήποτε τῆς θεοσεβείας ἀλλότριον πολυλογεῖ, ὁ δὲ λέγων τὰ τῆς ἀληθείας, κἂν εἴπῃ τὰ πάντα ὡς μηδὲν παραλιπεῖν, ἕνα ἀεὶ

a. Cf. Act. 20, 7-10

1. Après ὁ πᾶς δὴ Robinson ajoute λόγος, omis par Migne et Preuschen, d'après A et D (*Patmos* 270 et *Venetus* 122) ; cependant, la leçon admise par Robinson serait assez conforme au style d'Origène : « la Parole de Dieu dans toute sa plénitude, la Parole qui était dans le principe... ».

2. Pour la traduction de θεώρημα, voir *supra*, p. 290, n. 2. Nous l'avons vu (II, 3 et la note), Dieu n'a qu'une Parole, son Fils, par qui tout a été créé (I, 112) et qui s'est révélée par les prophètes (VI, 15). De même que, en la personne de Jésus, cette divine Parole est cachée sous le voile de la chair, de même dans la Bible est-elle couverte du voile de la lettre (*In Lev. hom.* I, 1). Car il faut se garder d'opérer trop de distinctions : qu'on parle des Écritures ou de la doctrine chrétienne, il s'agit toujours de Quelqu'un, qui est la seconde personne de la sainte Trinité. Il nous semble qu'en traduisant ici *logos* par

jusqu'au milieu de la nuit lorsque Eutychos, entraîné par un profond sommeil, tomba et troubla les auditeurs qui le crurent mort[a].

d) La vérité est une, le mensonge multiple

V. S'il est vrai qu'en multipliant les paroles on ne peut éviter le péché et s'il est également vrai que Salomon n'a pas péché en discourant longuement sur les sujets indiqués, ni Paul en prolongeant son discours jusqu'au milieu de la nuit, il faut chercher en quoi consiste la multitude de paroles et, de là, en venir à considérer la multitude de livres.

La Parole de Dieu[1], qui était dans le principe auprès de Dieu, n'est pas, dans toute sa plénitude, une multitude de paroles ; elle n'est pas des paroles, elle est une seule Parole qui embrasse un grand nombre d'Idées dont chaque Idée est une partie de la Parole dans sa totalité[2].

Quant aux paroles qui lui sont étrangères et prétendent comporter une description ou un message de quelque sorte que ce soit, même si elles traitent soi-disant de la vérité — je vais m'exprimer d'une manière assez paradoxale —, aucune d'elles n'est une parole : elles sont, chacune, des paroles. Nulle part ne se trouve l'unité, nulle part l'harmonie et l'un : mais, à cause de leurs dissensions et de leurs luttes, l'un a disparu du milieu d'elles et elles sont devenues des nombres, peut-être même des nombres indéterminés : c'est pourquoi nous pouvons dire que quiconque tient des propos étrangers à la piété multiplie les paroles, tandis que celui qui expose la doctrine de vérité, même s'il dit tout au point de ne rien omettre, ne prononce jamais qu'une

Lehrsystem, Preuschen restreint arbitrairement la portée de ce texte (dans son index, p. 639). — Il faut également rapprocher ce passage de tous ceux où Origène affirme que toutes choses trouvent leur principe dans la Sagesse de Dieu. Voir en particulier I, 244 ; II, 126 ; et les notes *ibid.*

λέγει λόγον καὶ οὐ πολυλογοῦσιν οἱ ἅγιοι τοῦ σκοποῦ τοῦ κατὰ τὸν ἕνα ἐχόμενοι λόγον. Εἰ τοίνυν ἡ πολυλογία ἐκ τῶν δογμάτων κρίνεται καὶ οὐκ ἐκ τῆς τῶν πολλῶν λέξεων ἀπαγγελίας, ὅρα εἰ οὕτω δυνάμεθα ἓν βιβλίον τὰ πάντα ἅγια εἰπεῖν, πολλὰ δὲ τὰ ἔξω τούτων.

VI. Ἀλλ' ἐπεὶ μαρτυρίου μοι δεῖ τοῦ ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς, ἐπίσκεψαι, εἰ πληκτικώτατα δύναμαι τοῦτο παραστῆσαι, κατασκευάσας ὅτι περὶ Χριστοῦ καθ' ἡμᾶς οὐκ ἐν ἑνὶ γέγραπται βιβλίῳ, κοινότερον ἡμῶν τὰ « βιβλία » νοούντων. Γέγραπται γὰρ καὶ ἐν τῇ πεντατεύχῳ· εἴρηται δὲ καὶ ἐν ἑκάστῳ τῶν προφητῶν καὶ τοῖς ψαλμοῖς καὶ ἁπαξαπλῶς, ὡς φησιν αὐτὸς
192 C ὁ σωτήρ, ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς, ἐφ' ἃς ἀναπέμπων ἡμᾶς φησιν· « Ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν. Καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ[a] ». Εἰ τοίνυν ἀναπέμπει ἡμᾶς ἐπὶ « τὰς γραφὰς » ὡς μαρτυρούσας περὶ αὐτοῦ, οὐκ ἐπὶ τήνδε μὲν πέμπει, ἐπὶ τήνδε δὲ οὔ, ἀλλ' ἐπὶ πάσας τὰς ἀπαγγελλούσας περὶ αὐτοῦ, ἅστινας ἐν τοῖς ψαλμοῖς κεφαλίδα ὀνομάζει βιβλίου λέγων· « Ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ[b] ». Ὁ γὰρ ἁπλῶς θέλων ἐκλαβεῖν τὸ « ἐν κεφαλίδι βιβλίου » ἐπὶ οἵου δήποτε ἑνὸς τῶν περιεχόντων τὰ περὶ αὐτοῦ, ἀπαγγελλέτω τίνι λόγῳ τήνδε τὴν βίβλον ἑτέρας προκρίνει. Ἵνα γὰρ καὶ ὑπολαμβάνῃ τις, ἐπ' αὐτὴν τὴν τῶν ψαλμῶν βίβλον ἀναφέ-
192 D ρειν ἡμᾶς τὸν λόγον, λεκτέον πρὸς αὐτόν, ὅτι ἐχρῆν εἰρῆσθαι·

a. Jn 5, 39
b. Ps. 39, 8 (LXX)

1. Après avoir rappelé l'identité établie par Jésus lui-même entre « verbiage » et « multiplicité de paroles » (*Matth.* 6, 7), le *De Oratione* affirme qu'une est la vérité et multiple le mensonge, une la Sagesse, multiples les sagesses de ce monde, un le Verbe, multiples ses contrefaçons (21, 2 ; voir II, 37-40 ; II, 58-59). Il en résulte qu'il n'y a qu'une manière d'être dans la vérité et beaucoup de demeurer au dehors (*In Jo.* XX, 239). Par conséquent, le pécheur, même pris individuellement, est multiple, tantôt calme, tantôt irrité, ou joyeux ou triste, tandis que tous les justes ensemble, n'étant qu'un cœur et qu'une

seule parole ; les saints ne multiplient donc pas les paroles, en s'en tenant toujours au but conforme à l'unique Parole[1]. Si donc la multitude de paroles se reconnaît aux idées et non à l'énoncé d'un grand nombre de mots, vois si nous pouvons dire de la même manière que tous les ouvrages saints sont un seul livre et que les autres, au contraire, sont multiples.

e) Les Écritures sont un seul livre

VI. Mais, puisqu'il me faut le témoignage de la Sainte Écriture, vérifie s'il m'est possible de prouver d'une façon très frappante ce que je viens de dire, en montrant que, d'après nous, il n'est pas question du Christ seulement dans un livre, si nous prenons le mot « livre » dans son sens usuel[2]. En effet, il est fait mention de lui dans le Pentateuque, il s'agit de lui dans chacun des prophètes, dans les psaumes et, en un mot, comme le Sauveur le dit lui-même, dans toutes les Écritures, auxquelles il nous renvoie en disant : « Vous scrutez les Écritures parce que vous pensez y trouver la vie éternelle ; or ce sont elles qui rendent témoignage de moi[a]. » Si donc il nous renvoie aux Écritures parce qu'elles rendent témoignage de lui, il ne renvoie pas à celle-ci et non à celle-là, mais à toutes celles qui l'annoncent et que, dans les psaumes, il appelle le rouleau du livre, en disant : « Dans le rouleau du livre il est question de moi[b]. » Que celui qui veut interpréter littéralement « dans le rouleau du livre » de tel ou tel volume où il s'agit de lui, vienne nous dire pour quel motif[3] il choisit celui-ci plutôt que celui-là. Et si quelqu'un suppose que ce passage nous renvoie au livre même des psaumes, il convient de lui répondre qu'il aurait fallu dire : « Dans ce livre il est ques-

âme (*Act.* 4, 32), forment l'unique corps du Christ (*In Ez. hom.* IX, 1 ; *In Reg.* 1, 4).
2. C'est-à-dire volume, tome.
3. *Logos*.

« Ἐν ταύτῃ τῇ βίβλῳ γέγραπται περὶ ἐμοῦ ». Νῦν δὲ φησι πάντα μίαν κεφαλίδα, τῷ ἀνακεφαλαιοῦσθαι τὸν περὶ ἑαυτοῦ εἰς ἡμᾶς ἐληλυθότα λόγον εἰς ἕν.

Τί δὲ καὶ τὸ βιβλίον ἑωρᾶσθαι ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου γεγραμ-
193 A μένον ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν, καὶ κατεσφραγισμένον, ὅπερ οὐδεὶς ἠδύνατο ἀναγνῶναι καὶ λῦσαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ[a], εἰ μὴ ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαβὶδ[b] ὁ ἔχων τὴν κλεῖν τοῦ Δαβίδ, καὶ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίξει[c] ; Ἡ γὰρ πᾶσα γραφή ἐστιν ἡ δηλουμένη διὰ τῆς βίβλου, ἔμπροσθεν μὲν γεγραμμένη διὰ τὴν πρόχειρον αὐτῆς ἐκδοχήν, ὄπισθεν δὲ διὰ τὴν ἀνακεχωρηκυῖαν καὶ πνευματικήν.

VII. Παρατηρητέον πρὸς τούτοις, εἰ δύναται ἀποδεικτικὸν τοῦ τὰ ἅγια μίαν τυγχάνειν βίβλον, τὰ δὲ ἐναντίως ἔχοντα
104 Pr. πολλάς, τὸ | ἐπὶ μὲν τῶν ζώντων μίαν εἶναι τὴν βίβλον, ἀφ' ἧς ἀπαλείφονται οἱ ἀνάξιοι αὐτῆς γεγενημένοι, ὡς γέγραπται· « Ἐξαλειφθήτωσαν ἐκ βίβλου ζώντων[d] », ἐπὶ δὲ τῶν κρίσει
193 B ὑποκειμένων βίβλους φέρεσθαι· φησὶν γὰρ ὁ Δανιήλ· « Κριτήριον ἐκάθισε, καὶ βίβλοι ἠνεῴχθησαν[e] ». Τῷ δὲ ἑνικῷ τῆς

a. Cf. Apoc. 5, 1-3
b. Apoc. 5, 5
c. Apoc. 3, 7
d. Ps. 68 (69), 29
e. Dan. 7, 10

1. *Logos*. Nous avons déjà vu ce sens de *logos* II, 22.30.

2. Faute d'avoir des mots aptes à exprimer les réalités divines (XXXII, 351 ; frg. 14), l'Écriture emploie, pour parler de Dieu, des expressions qui se rapportent ordinairement à la vie humaine (X, 224 ; cf. ci-dessus I, 282 et *note compl.* 7, p. 401). Pour être capable d' « interpréter dignement la parole déposée dans les trésors d'argile d'une manière de parler ordinaire... et qu'entendent tous ceux qui, physiquement, prêtent l'oreille » (I, 24), il faut donc avoir appris de Paul le sens de l'histoire du peuple saint, car « toutes ces choses leur sont arrivées en figure ». Et le même apôtre nous donne la clef de tous les événements racontés par l'Ancien Testament, en appelant la manne une nourriture spirituelle (πνευματικός) et le breuvage dont les Hébreux furent désaltérés au désert, une eau spirituelle jaillie d'un rocher

tion de moi. » Mais maintenant il appelle toutes (les Écritures) un seul rouleau, parce que tout l'enseignement[1] qui nous est venu à son sujet est récapitulé en un seul tout.

Mais quel est le livre que vit Jean ? écrit au dedans et au dehors et scellé ; personne ne pouvait le lire ni en briser les sceaux[a], sinon le lion de la tribu de Juda, le rejeton de David[b], celui qui détient la clef de David, qui ouvre et nul ne fermera, qui ferme et nul ne rouvrira[c]. C'est toute l'Écriture qui est signifiée par ce livre : écrite au dehors, à cause de son sens obvie, et au dedans, à cause du sens secret et spirituel[2].

f) Le livre des vivants, les livres des damnés

VII. En outre, si l'on veut prouver par là que les écrits saints forment un seul livre et les autres un grand nombre, il faut observer que, pour les vivants, il n'y a qu'un livre dont sont rayés ceux qui en sont devenus indignes, selon qu'il est écrit : « Qu'ils soient rayés du livre des vivants[d] », tandis que, pour ceux qui sont soumis au jugement, on mentionne plusieurs livres ; Daniel dit en effet : « Le tribunal prit place, des livres furent ouverts[e]. » A l'unicité du livre divin

spirituel. Après avoir longuement cité ces passages de la *Première Épître aux Corinthiens* (10, 11.3-4), Origène ajoute : « Après cela, demandons, nous aussi, à Dieu de nous accorder de comprendre spirituellement (πνευματικῶς) le passage du Jourdain... et de l'expliquer comme Paul l'aurait fait » (VI, 228), car « celui qui n'a pas l'Esprit en lui, lit les Écritures de l'Esprit sans les comprendre » (frg. 37). Et c'est pourquoi Origène, réalisant, face aux Écritures que Dieu inspire et qui font connaître « la Sagesse mystérieuse, demeurée cachée et qu'aucun des princes de ce siècle n'a connue » (cf. *I Cor.* 2, 7), combien il a besoin de l'Esprit de sagesse (X, 266), ne cesse de prier en composant son Commentaire (I, 89 ; VI, 10-11 ; X, 2 et 131 ; XX, 1 ; XXVIII, 6). Même alors, il a conscience d'être inférieur à sa tâche, « car notre âme n'est pas pure, ni nos yeux comme doivent l'être ceux de la belle épouse du Christ, dont l'époux dit : Tes yeux sont des colombes (*Cant.* 1, 15)... car c'est aussi sous la forme d'une colombe que l'Esprit Saint est venu » (X, 173).

θείας βίβλου καὶ Μωσῆς μαρτυρεῖ λέγων· « Εἰ μὲν ἀφεῖς τῷ λαῷ τὴν ἁμαρτίαν, ἄφες· εἰ δὲ μή, ἐξάλειψόν με ἐκ τῆς βίβλου σου ἧς ἔγραψας[a] ».

Ἐγὼ καὶ τὸ παρὰ τῷ Ἡσαΐᾳ οὕτως ἐκλαμβάνω· οὐ γὰρ ἴδιον τῆς τούτου προφητείας τὸ εἶναι τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου ἐσφραγισμένους, μήτε ὑπὸ τοῦ μὴ ἐπισταμένου γράμματα ἀναγινωσκομένους διὰ τὸ μὴ εἰδέναι αὐτὸν γράμματα, μήτε ὑπὸ τοῦ ἐπισταμένου διὰ τὸ ἐσφραγίσθαι τὴν βίβλον[b]. Ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἐπὶ πάσης γραφῆς ἀληθεύεται, δεομένης τοῦ κλείσαντος λόγου καὶ ἀνοίξοντος· « Οὗτος γὰρ κλείσει καὶ οὐδεὶς ἀνοίξει[c] »· καὶ ἐπὰν ἀνοίξῃ, οὐκέτι οὐδεὶς ἀπορίαν δύναται τῇ ἀπ' αὐτοῦ σαφηνείᾳ προσενεγκεῖν· διὰ τοῦτο
193 C λέγεται ὅτι « ἀνοίξει καὶ οὐδεὶς κλείσει ». Τὸ παραπλήσιον δὲ καὶ ἐπὶ τῆς εἰρημένης βίβλου παρὰ τῷ Ἰεζεκιὴλ ἐκλαμβάνω, ἐν ᾗ « ἐγέγραπτο θρῆνος καὶ μέλος καὶ οὐαί[d] ». Πᾶσα γὰρ βίβλος περιέχει τὸ τῶν ἀπολλυμένων « οὐαὶ » καὶ τὸ περὶ τῶν σῳζομένων « μέλος » καὶ τὸν περὶ τῶν μεταξὺ « θρῆνον ». Ἀλλὰ καὶ ὁ ἐσθίων Ἰωάννης μίαν κεφαλίδα, ἐν ᾗ γέγραπται « τὰ ὄπισθεν καὶ τὰ ἔμπροσθεν », τὴν πᾶσαν νενόηκε γραφὴν ὡς βίβλον μίαν, ἡδίστην κατὰ τὰς ἀρχὰς νοουμένην, ὅτε τις αὐτὴν μασᾶται, πικρὰν[e] δὲ τῇ ἑκάστου τῶν ἐγνωκότων συναισθήσει τῇ περὶ ἑαυτοῦ ἀναφαινομένην. Ἔτι προσθήσω εἰς τὴν τούτου ἀπόδειξιν ῥητὸν ἀποστολικὸν μὴ νενοημένον ὑπὸ τῶν Μαρκίωνος καὶ διὰ τοῦτο ἀθετούντων τὰ εὐαγγέλια· τῷ γὰρ τὸν ἀπόστολον λέγειν· « Κατὰ τὸ
193 D εὐαγγέλιόν μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ[f] » καὶ μὴ φάσκειν « εὐαγγέλια » ἐκεῖνοι ἐφιστάντες φασίν, οὐκ ἂν πλειόνων ὄντων εὐαγγελίων τὸν ἀπόστολον ἑνικῶς « τὸ εὐαγγέλιον » εἰρηκέναι, οὐ συνιέντες ὅτι ὡς εἷς ἐστιν ὃν εὐαγγελίζονται πλείονες,

a. Ex. 32, 32 (LXX)
b. Cf. Is. 29, 11-12
c. Cf. Is. 22, 22. Apoc. 3, 7
d. Éz. 2, 10 (LXX)
e. Cf. Apoc. 10, 10
f. Rom. 2, 16

Moïse rend témoignage en disant : « Si tu pardonnes au peuple son péché, pardonne ; sinon, efface-moi de ton livre que tu as écrit[a]. »

Pour ma part, c'est aussi de cette manière que je comprends le passage d'Isaïe : car, ce n'est pas là un caractère particulier à sa prophétie, si les paroles du livre sont scellées et si elles ne peuvent être lues ni de celui qui ne sait pas lire, parce qu'il ne connaît pas les lettres, ni de celui qui sait lire, parce que le livre est scellé[b] ; c'est vrai de toute l'Écriture qui a besoin du Verbe pour fermer et pour ouvrir : « car celui-ci fermera et personne n'ouvrira[c] » et, lorsqu'il aura ouvert, nul ne pourra plus apporter d'objection à l'évidence qui se dégagera ; c'est pourquoi il est dit : « Il ouvrira et personne ne fermera. » C'est de la même manière que j'interprète le livre dont parle Ézéchiel et où « sont écrits des chants de deuil et des cantiques et des hélas[d1] ». Car tout livre renferme les « hélas » des damnés, le cantique des rachetés et le chant de deuil de ceux qui se trouvent entre les deux. Et, de même, quand Jean mangea un seul rouleau écrit à l'extérieur et à l'intérieur, il considéra toute l'Écriture comme un seul livre, qui paraît très agréable au début, quand on le mâche, mais qui se montre ensuite amer[e] à la conscience que chacun de ceux qui le connaissent prend de lui-même. Pour prouver cela, j'ajouterai encore une parole de l'Apôtre que les disciples de Marcion n'ont pas saisie, car, à cause d'elle, ils rejettent les évangiles : ayant remarqué que l'Apôtre a dit « selon mon évangile dans le Christ Jésus[f] », et non « selon les évangiles », il soutiennent que l'apôtre a dit « l'évangile » au singulier, parce qu'il n'y a pas plusieurs évangiles[2] ; en effet, ils n'ont pas compris que, de même qu'est unique celui

1. Οὐαί : c'est le cri des damnés ; en hébreu « hi », « onomatopée exprimant la douleur et les larmes » (Bible de la Pléiade).
2. Voir, dans notre *Avant-Propos*, l'attitude de Marcion à l'égard des évangiles (p. 14 et 15).

οὕτως ἓν ἐστι τῇ δυνάμει τὸ ὑπὸ τῶν πολλῶν εὐαγγέλιον ἀναγεγραμμένον καὶ τὸ ἀληθῶς διὰ τεσσάρων ἓν ἐστιν εὐαγγέλιον.

VIII. Εἰ τοίνυν ταῦτα ἡμᾶς πεῖσαι δύναται, τί ποτέ ἐστι τὸ « ἓν » βιβλίον καὶ τί « τὰ πολλά », νῦν μᾶλλον φροντίζω
105 Pr. οὐ διὰ τὸ πλῆθος | τῶν γραφομένων ἀλλὰ διὰ τὴν δύναμιν
196 A τῶν νοουμένων, μήποτε περιπέσω τῷ παραβαίνειν τὴν ἐντολήν, ἐάν τι παρὰ τὴν ἀλήθειαν ὡς ἀλήθειαν ἐκθῶμαι κἂν ἐν ἑνὶ τῶν γραφομένων· ἐκεῖ γὰρ ἔσομαι γράψας βιβλία πολλά.

Καὶ νῦν δὲ προφάσει γνώσεως[a] ἐπανισταμένων τῶν ἑτεροδόξων τῇ ἁγίᾳ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίᾳ καὶ πολυβίβλους συντάξεις φερόντων, ἐπαγγελλομένας διήγησιν τῶν τε εὐαγγελικῶν καὶ ἀποστολικῶν λέξεων, ἐὰν σιωπήσωμεν μὴ ἀντιπαρατιθέντες αὐτοῖς τὰ ἀληθῆ καὶ ὑγιῆ δόγματα, ἐπικρατήσουσι τῶν λίχνων ψυχῶν, ἀπορίᾳ τροφῆς σωτηρίου ἐπὶ τὰ ἀπηγορευμένα σπευδουσῶν καὶ ἀληθῶς ἀκάθαρτα καὶ βδελυκτὰ βρώματα. Διόπερ ἀναγκαῖόν μοι δοκεῖ, τὸν δυνάμενον πρεσβεύειν ὑπὲρ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ λόγου ἀπα-
196 B ραχαράκτως, καὶ ἐλέγχειν τοὺς τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν μεταχειριζομένους, ἵστασθαι κατὰ τῶν αἱρετικῶν ἀναπλασμά-

a. I Tim. 6, 20

1. Gnose.

2. Ou : doctrine, enseignement : *logos*.

3. Robinson et Migne ont, après δοκεῖ, un εἶναι supprimé par Preuschen d'après *Venetus* 47. — *Venetus* 47 a καὶ πρεσβεύειν supprimé par Migne, Robinson, Preuschen, d'après *Palmos* 270 et *Venetus* 122.

4. « Ceux qui ne savent pas reconnaître cette harmonie divine des livres saints croient parfois sentir une dissonance entre l'Ancien Testament et le Nouveau... Mais un homme exercé dans cette musique divine, véritable David... saura exécuter la symphonie... Car toute l'Écriture est un divin instrument parfaitement réglé, dont les sons différents forment un merveilleux concert » (*Philocalie* VI, 2, p. 49-50 ; trad. G. Bardy, art. *Origène* dans *DTC* XI, 2e partie, col. 1506). Origène revient constamment sur cet harmonieux accord (X, 290 ; *In Ex. hom.* 5, 3). Voyant dans l'agneau pascal le symbole du Verbe scripturaire, il recommande aussi « de ne pas couper les liens... qui

que plusieurs annoncent, de même l'Évangile, écrit par plusieurs, est un dans sa signification et que, fait de quatre textes, c'est en vérité un seul Évangile.

g) Nécessité de défendre la doctrine de l'Église contre les hérétiques

VIII. Si ces arguments peuvent nous convaincre du sens de « un » livre et du sens de « une multitude », je suis désormais plus attentif à ne pas enfreindre le commandement, non par la multitude des écrits, mais par la valeur des idées, si, même dans un seul de mes ouvrages, je professe comme vérité quelque chose de contraire à la vérité : car c'est alors que j'aurai écrit beaucoup de livres.

Mais maintenant que, sous prétexte de science[1], les hérétiques s'insurgent contre la sainte Église du Christ et produisent des traités formant une multitude de livres, qui promettent une explication des écrits évangéliques et apostoliques, si nous gardons le silence et ne leur opposons pas la doctrine vraie et salutaire, ils se rendront maîtres des âmes avides qui, par manque d'une nourriture salutaire, saisiront avec empressement ces aliments interdits, véritablement impurs et abominables. Voilà pourquoi il me paraît nécessaire que, si quelqu'un peut défendre sans la falsifier[2] la pensée de l'Église[3] et confondre les partisans de la prétendue gnose[a], il se dresse pour opposer aux inventions des hérétiques la sublimité de la prédication évangélique, toute remplie de l'harmonie[4] des doctrines communes

font l'harmonie de tout l'ensemble » (X, 107), car certains sont tentés de mettre le Verbe en pièces pour n'en prendre qu'une partie (XX, 40-45). Toute l'Écriture forme un unique Évangile (I, 32 à 37), la même personne divine y est cachée (V, 5 et la note), un même Esprit l'inspire (*In Ex. hom.* V, 3). C'est pourquoi Origène explique la Bible par la Bible, qu'il s'agisse de déterminer le sens d'un mot (*archè* : I, 90 à 108), celui d'une image (« ma bouche est un glaive acéré » : I, 229), de chercher des preuves (tous les Juifs attendaient le Messie : I, 29-31) ou de puiser les principes de son exégèse (VI, 228 ; voir aussi ci-dessus p. 384, n. 2).

τῶν ἀντιπαραβάλλοντα τὸ ὕψος τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος, πεπληρωμένον συμφωνίας δογμάτων κοινῶν τῇ καλουμένῃ παλαιᾷ πρὸς τὴν ὀνομαζομένην καινὴν διαθήκην.

Αὐτὸς γοῦν ἀπορίᾳ τῶν πρεσβευόντων τὰ κρείττονα, μὴ φέρων τὴν ἄλογον καὶ ἰδιωτικὴν πίστιν διὰ τὴν πρὸς Ἰησοῦν ἀγάπην ἐπεδεδώκεις ποτὲ σαυτὸν λόγοις, ὧν ὕστερον τῇ δεδομένῃ σοι συνέσει καταχρησάμενος εἰς δέον καταγνοὺς ἀπέστης.

Ταῦτα δέ φημι κατὰ τὸ φαινόμενόν μοι ἀπολογούμενος περὶ τῶν δυναμένων λέγειν καὶ γράφειν, περὶ δὲ ἐμαυτοῦ ἀπολογούμενος, μὴ ἄρα οὐ τοιαύτης ὢν ἕξεως, ὁποίαν ἐχρῆν τὸν παρὰ θεοῦ ἱκανούμενον διάκονον τῆς καινῆς διαθήκης,
196 C οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος[a], τολμηρότερον ἐμαυτὸν τῷ ὑπαγορεύειν ἐπιδίδωμι. |

a. II Cor. 3, 6

au Testament appelé ancien comme à celui qu'on nomme nouveau.

Toi-même[1], par manque de défenseurs du bien et parce que, dans ton amour pour Jésus, tu ne te contentais pas d'une foi irréfléchie et inexperte, tu as jadis mis ta confiance en des doctrines[2] dont, par la suite, tu t'es écarté en les jugeant comme il convient, car tu avais tiré parti de l'intelligence qui t'était donnée.

Voilà, me semble-t-il, ce que j'avais à dire pour la défense de ceux qui sont capables de parler et d'écrire. J'ai parlé pour moi, (tout en redoutant) que, n'ayant pas les facultés nécessaires à celui que Dieu a qualifié pour être ministre de la nouvelle Alliance, non de la lettre mais de l'Esprit[a], je ne me sois livré à dicter avec trop de témérité.

1. Ambroise, voir notre *Avant-Propos*, p. 9.
2. *Logoi*.

562 Pr. **Pamphilus, Apologia pro Origene 5**
(IV, 92 Delarue)

Ex secundo (quinto ?) libro secundum Joannem de his ipsis :

Origenes. Unigenitus ergo deus saluator noster solus a patre generatus, natura et non adoptione filius est. Natus est autem ex ipsa patris mente, sicut uoluntas ex mente. Non enim diuisibilis est diuina natura, id est, ingeniti patris, ut putemus uel diuisione uel imminutione substantiae eius filium esse progenitum. Sed siue mens, siue cor, aut sensus de deo dicendus est, indiscussus permanens, germen proferens uoluntatis, factus est uerbi pater ; quod uerbum in sinu patris requiescens, annuntiat deum quem nemo uidit unquam[a], et reuelat patrem, quem nemo cognouit nisi ipse solus, his quos ad eum pater caelestis attraxerit.

Pamphilus, Apologia pro Origene 5
(IV, 99 Delarue)

De eisdem in quinto libro de euangelio secundum Joannem :

Origenes. Unigenitus filius saluator noster, qui solus ex patre natus est, solus natura et non adoptione filius est.

a. Jn 1, 18

1. Telle est la leçon des manuscrits. On peut soit admettre que ce texte faisait partie de la fin du livre II, qui se serait perdue, soit, vu

Fragments conservés par l'Apologie de Pamphile

La génération du Fils unique

Du second[1] livre selon Jean sur le même sujet :

Origène. Donc le Dieu monogène, notre Sauveur, seul engendré par le Père, est fils par nature et non par adoption. Il est né de l'intelligence même du Père, comme la volonté naît de l'intelligence. Car elle n'est pas divisible, la nature divine, c'est-à-dire celle du Père inengendré, pour que nous imaginions que le Fils est procréé par une division ou une diminution de la substance du Père. Mais, qu'il faille dire de Dieu qu'il est intelligence, cœur ou pensée[2], il est demeuré immuable lorsque, en proférant une semence de volonté, il est devenu Père du Verbe[3] ; ce Verbe, demeurant dans le sein du Père, annonce Dieu que nul n'a jamais vu[a], et révèle le Père, que personne ne connaît sinon lui seul, à ceux que lui attire le Père céleste.

Dans le cinquième livre sur l'évangile selon Jean :

Origène. Le Fils monogène, notre Sauveur, qui seul est né du Père, est seul Fils par nature et non par adoption.

sa ressemblance avec l'extrait suivant, le rattacher plutôt au livre V. Comme le fait observer Delarue (*Opera ad Origenem spectantia*, p. 34, note d), Rufin a pu confondre Π (pour πέντε = 5) et II (= 2), surtout si la barre supérieure du Π était effacée.

2. Voir *note compl.* 11, p. 403.

3. Voir *note compl.* 12, p. 403.

563 Pr. *Item in ipso libro :*

Origenes. Unus ergo et uerus deus « qui solus habet immortalitatem, lucem habitat inaccessibilem[a] », unus et uerus deus, ne scilicet multis ueri dei nomen convenire credamus.

Ita ergo et hi qui accipiunt « spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus abba, pater[b] », filii quidem dei sunt, sed non sicut unigenitus filius. Unigenitus enim natura filius, et semper, et inseparabiliter filius est : ceteri uero pro eo quod susceperunt in se filium dei, « potestatem acceperunt filii dei fieri ». Qui licet « non ex sanguine, neque ex uoluntate carnis, neque ex uoluntate uiri, sed ex deo nati sint[c] », non tamen ea natiuitate sunt nati, qua natus est unigenitus filius.

Propter quod quantam differentiam uerus deus habet ad eos quibus dicitur : « Ego dixi, dii estis », tantam differentiam habet uerus filius ad eos qui audiunt : « Filii excelsi omnes[d]. »

a. I Tim. 6, 16
b. Rom. 8, 15
c. Jn 1, 12-13
d. Ps. 81 (82), 6

Item, dans le même livre :

Origène. Unique est donc le vrai Dieu « qui seul possède l'immortalité et habite une lumière inaccessible[a] » ; Dieu unique et véritable, pour que nous ne croyions pas que le nom de « vrai Dieu » convient à plusieurs.

C'est pourquoi, ceux qui reçoivent « l'esprit de fils adoptifs, en lequel nous crions : Abba, Père[b] », sont sans doute fils de Dieu, mais pas comme le Fils monogène. Le Monogène est Fils par nature, Fils toujours et d'une manière indissoluble : les autres ont sans doute, pour autant qu'ils ont accueilli en eux le Fils de Dieu, reçu « le pouvoir de devenir fils de Dieu ». Bien qu' « ils ne soient nés ni du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu[c] », ils ne sont cependant pas nés de la naissance dont est né le Fils monogène[1].

C'est pourquoi, autant le vrai Dieu diffère de ceux à qui il est dit : « J'ai dit : vous êtes des dieux », autant le vrai Fils diffère de ceux qui s'entendent déclarer : « Tous, fils du Très-Haut[d]. »

1. Le même passage du *De Principiis* (I, 2, 4) que nous citions dans la *note compl.* 12, p. 403, après avoir fait observer qu'aucune comparaison ne peut permettre à la pensée humaine de comprendre comment le Dieu incréé devient Père du Fils unique, relève la différence entre la filiation par adoption qui est *extrinsecus* et la filiation naturelle.

NOTES COMPLÉMENTAIRES

1 (I, 21)

Bien que la comparaison d'Origène diffère de celle d'Irénée : « Puisqu'il y a quatre régions du monde où nous sommes et quatre vents des quatre points cardinaux... le Verbe, artisan de l'univers, lui qui... maintient tout l'ensemble, nous a donné l'Évangile sous quatre formes, Évangile que maintient cependant un seul Esprit » (*Adv. haer.* III, 11, 8 ; t. II, p. 46-47), l'idée d'Origène est bien celle que F. Sagnard dégage du texte d'Irénée : La « constatation d'une harmonie, traduite en symbole, entre le message évangélique et l'universalité du monde » (*SC* 34, p. 195).

En deux autres passages de Jean, Origène voit un rapprochement avec les quatre éléments : s'il est historiquement difficile d'admettre les quarante-six ans proposés pour la construction du temple, le nombre quarante ne s'explique-t-il pas du fait que les quatre éléments sont placés dans le temple (X, 38, 262) ?

Lazare, par ailleurs, est ressuscité le quatrième jour parce que quatre est un nombre corporel, les éléments (ici les γενικὰ σώματα) étant au nombre de quatre (frg. 79).

Qu'il s'agisse du temple ou de la résurrection de Lazare, la présence des quatre éléments souligne bien la valeur universelle de la révélation comme de la résurrection.

2 (I, 37)

Cette façon de désigner Moïse se retrouve deux autres fois dans le *Commentaire sur Jean* (XX, 335 ; frg. 70), où le nom de Moïse n'est même pas indiqué. Mme Harl nous signale, à ce propos, un passage du livre XIX où, précisément à propos de la manière dont Moïse et les prophètes ont connu Dieu, Origène établit une distinction entre la connaissance du serviteur et celle du Fils : οὔτε ὁ θεράπων ἔγνω τὸν πατέρα, οὔτε ὁ υἱὸς τὸν κύριον (V, 27).

D'après l'*Homélie V sur les Nombres*, c'est au moment de la Transfiguration, sur le Thabor, que Moïse a vu la gloire du Seigneur (V, 2).

C'est parce que les hérétiques ont imaginé un second dieu plus grand que celui de l'Ancien Testament (cf. *Avant-Propos*, p. 14-16) qu'Origène exalte patriarches et prophètes (VI, 31), qui n'ont pas seulement souhaité voir ce qu'ont vu les apôtres, mais qui l'ont vu (VI, 15 à 25). Comment, en effet, Moïse et les prophètes auraient-ils pu annoncer le Christ, si le Verbe de Dieu n'avait été en eux ? (*De Princ.* praef. 1). Et Origène d'employer le même terme d'ἐπιδημεῖν pour la venue du Fils de Dieu en une nature humaine et pour sa présence auprès des prophètes (II, 1 ; cf. *In Jer. hom.* IX, 1).

Cependant, on commettrait un grave contresens en ne rapprochant pas de ces citations des textes qui, sans les contredire, leur apportent les précisions et les nuances nécessaires. Car, si les saints de l'ancienne Alliance ont connu le sens spirituel de ce qu'ils écrivaient, ils ne pouvaient le révéler à d'autres : ils devaient attendre la plénitude des temps (XIII, 315.319). Il y a d'ailleurs une différence entre connaître l'événement et en voir la réalisation (VI, 26-28). La loi de Moïse était donnée pour un temps, l'Évangile ne passera pas (ἀδιάδοχος : frg. 56).

Il ne s'agit donc ni de rejeter l'Ancien Testament, car, pour aboutir à la connaissance parfaite, il faut passer par la connaissance partielle (*In Matth.* X, 9 ; t. X, p. 11), ni de s'y arrêter, puisque, seul, l'Évangile en a montré la réalité profonde (I, 34).

Malgré une présentation parfois partielle, la pensée d'Origène reste constante : le Christ accomplit la loi et les prophètes, il fait reconnaître leur caractère divin et se révèle comme « Celui » qui a « parlé jadis à Moïse et aux prophètes » (frg. 12 ; cf. *Jn* I, 45).

Cette question a été approfondie par H. de Lubac (*Histoire*, p. 166-178) et H. Crouzel (*Connaissance*, p. 300-311). On trouvera également dans ce dernier la bibliographie de ce sujet.

3 (I, 87)

Définition classique chez les stoïciens (Eusèbe, *Prép. évang.* XV, 15, 3, p. 817 ; Stobée, *SVF* II, n° 527, p. 168-169). Cependant Origène connaît de multiples emplois du mot κόσμος, dont certains se retrouvent chez les philosophes du Portique :

— le lieu terrestre (περίγειος : *C. Celsum* VI, 59) ;

— ou même seulement la partie de ce lieu terrestre qu'habitent les hommes (*In Matth.* XIII, 20 ; *GCS* X, p. 235-236 ; voir *In Jo.* I, 97) ;

— les hommes (cf. Chrysippe d'après Stobée, *loc. cit.*) : les charnels, qu'Origène appelle plutôt terrestres (I, 163 ; *In Rom.* V, 1, *PG* 14, 1012 C-1013 A, Lommatzsch VII, p. 331-332 ; *In Matth.* XIII, 20, *GCS* X, p. 237). — Cependant dans un *fragment sur la première Épître aux Corinthiens* (*JTS* IX, p. 242, frg. 13) Origène établit une distinction nette entre le charnel, dont le péché est véniel, et le terrestre, qui, par une faute grave, s'est privé de la grâce du Christ — ; les païens ou, au contraire, les appelés (VI, 302-303) ;

— en un sens nettement positif, la création « libérée de l'esclavage de la corruption » (I, 170), l'Église, *cosmos* du *cosmos* (VI, 301) ;

— enfin, le Fils de Dieu lui-même, *cosmos* de l'Église (VI, 301) et qui, en tant qu'il est Sagesse, renferme en lui les principes de toutes choses (XIX, 147) ; cf. Chrysippe d'après Stobée *(loc. cit.)* : κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται.

4 (I, 114)

La même image revient I, 288. Elle a sans doute été empruntée à Philon (*De Opificio mundi* 17-20), chez qui elle est longuement développée : après avoir dessiné par la pensée tous les éléments de sa future cité, l'architecte, « les yeux fixés sur le modèle, ... commence à bâtir la cité de pierre et de bois... Ainsi... Dieu... ayant médité de fonder la grande cité, ... en conçut d'abord les types (τύπους), dont il réalisa, en les ajustant, le monde intelligible, pour produire à son tour le monde sensible... De même que le projet de cité... était imprimé dans l'âme de l'artiste, de même le monde constitué d'idées ne saurait avoir d'autre lieu que le *Logos* divin... » (trad. Arnaldez).

5 (I, 281)

Ce terme d'origine stoïcienne, passé dans le langage courant à l'époque d'Origène, ne peut, à proprement parler, se traduire dans nos langues modernes, puisque nous séparons l'intelligence du cœur, alors que les anciens distinguaient les parties de l'âme d'après les réalités auxquelles elles adhèrent. Il désigne la partie supérieure de l'âme, source à la fois des représentations, des adhésions, des sentiments et des intuitions. D'après M. Pohlenz (*Die Stoa*, t. I, p. 91), les stoïciens ne distinguent plus après Chrysippe entre ἡγεμονικόν, διάνοια, λόγος et διανοητικόν ; on peut aussi l'appeler λογισμός : raison ou raisonnement (Aetius, *Placita* IV, 21 ; Diels, p. 41).

Ce dernier terme de λογισμός nous invite à signaler tout d'abord que, dans plusieurs fragments (18 et 118), Origène l'appelle aussi διανοητικόν : intelligence discursive. Quelle que soit l'authenticité de ces fragments, la pensée est bien de lui, car nous trouvons, d'une

part (I, 206), l'identification du cœur et du διανοητικόν et, de l'autre (II, 215), la localisation de l'ἡγεμονικόν dans le cœur. Voir ci-dessus, p. 354, n. 3.

Dans les *Homélies sur l'Exode* (IX, 4) Rufin en donne trois traductions : celle qu'il utilise le plus souvent : *principale cordis*, puis *rationabilis sensus* et *intellectualis substantia*. Mais, en plus de l'intelligence et du cœur, il embrasse la conscience, en qui est gravée la loi naturelle (*Philocalie*, ch. 9, p. 56, 5-9) : et c'est pourquoi le Verbe nous invite à veiller sur lui (*In Jo.* VI, 9), car il peut recevoir de bons ou de mauvais germes (XX, 37) et risque d'être obscurci par le démon et par nos passions (XX, 333 et 347). Par contre, une fois purifié par le Verbe (XIII, 138), il peut devenir capable de l'accueillir (XIII, 294 et 182).

6 (I, 260)

L'intérêt porté par Origène aux étymologies est expliqué par le *Contre Celse* (I, 24 ; V, 45) : loin d'être pure convention, comme l'imagine Aristote, les noms expriment la nature profonde des objets qu'ils désignent : en effet, une fois traduits dans une autre langue, ils perdent leur efficacité magique. — Origène a deux interprétations de Jacob : « celui qui supplante », qu'on retrouvera souvent chez les Pères (Didyme, *In Zach.* II, 315 ; Eusèbe, *Prép. évang.* XI, p. 519 ; Jérôme, *Liber de nominibus hebraicis*, *PL* 23, 781 ; etc.) et « celui qui lutte » (*In Gen. hom.* XII, 4 ; *In Ex. hom.* XI, 5) ; cette dernière interprétation a été empruntée à Philon (*De migratione Abrahami* 27, 153 ; *De sobrietate*, 13, 5 ; etc.), qui avait confondu Ἰακώβ et Ἰαβόκ (S. Wutz, *Onomastica Sacra*, p. 19 et 511). Quant à Israël, à part une exception chez Justin (*Dial.* 125, 3 : Isra = homme vainqueur ; el = la puissance ; d'où Israël = homme vainqueur de la puissance), la tradition semble unanime : de Philon (*De Abrahamo* 57 ; *Legatio ad Gaium* 4), aux *Constitutions apostoliques* (VII, 36, 2 ; VIII, 15, 7), à Eusèbe (*Prép. évang.* XI, 6, 31) et à Augustin (*De Civ. Dei* XVI, 39). Toutefois Jérôme, qui, dans son *Onomasticon* (*PL* 23, 787), donne l'interprétation traditionnelle, s'y oppose dans ses *Questions hébraïques* (note *ibid.*) et propose : *princeps Dei* ou *directus Dei*. Cependant Justin est plus proche que les autres Pères de l'interprétation biblique, selon laquelle Dieu dit à Jacob : « Ton nom ne sera plus Jacob, mais Israël, car tu as combattu avec Dieu (ou : car tu as été fort contre Dieu) » (*Gen.* 32, 29). Mais, là encore, il y a sans doute une erreur, car « El » est sujet et le vrai sens serait « Que Dieu se montre fort » ou « Que Dieu se montre Seigneur » (M. Noth, *Die israelitischen Personennamen*, p. 207).

7 (I, 282)

C'est ici un principe essentiel, peut-être même le principe de base, de toute l'exégèse d'Origène ; il y a deux motifs pour que la Bible n'use pas des termes propres : l'incapacité du langage humain, qui ne dispose pas des mots ineffables (ἀρρήτων ῥημάτων) qui permettraient de parler de Dieu avec exactitude (XXXII, 351 ; frg. 14) ; la bonté de Dieu qui, pour se faire entendre des hommes, s'adapte à leur infirmité (*In Jér. hom.* XVIII, 6). Le *De Principiis* (IV, 14) ajoute — malheureusement ce passage-ci ne se trouve pas dans les longs extraits que la *Philocalie* nous a conservés du livre IV — : « Pour que ces mystères ne soient pas à découvert pour le tout venant qui les foulerait aux pieds, mais pour celui qui s'adonne à l'étude dans la chasteté, la sobriété et parmi les veilles » et, un peu plus loin, dans un fragment qui, lui, s'est conservé en grec (IV, 15 ; *Philocalie* p. 23) : « afin que, se consacrant à un examen approfondi du texte, ils en tirent la conviction qu'il faut chercher un sens digne de Dieu ». Comme le fait remarquer J. L. Prestige (*Dieu dans la pensée patristique*, p. 30), tandis que les Juifs ne risquaient pas de se méprendre sur les anthropomorphismes bibliques, il n'en allait pas de même pour les Grecs. Et c'est pourquoi, avant Origène, Philon (*De somniis* I, 234-237) et Clément (*Strom.* II, 16, 72, 4) avaient expliqué de la même manière le langage biblique.

8 (I, 282)

C'est dans le cœur de l'homme que se situe la raison qui le guide (ἡγεμονικόν), identifiée à la raison discursive (διανοητικόν) : *note compl.* 5, p. 399 ; le *Contre Celse* (VI, 69) reconnaîtra une sorte d'identité entre le cœur et l'intelligence (νοῦς). — Il est intéressant de faire un rapprochement avec deux textes qui ne se sont conservés que dans leur traduction latine et selon lesquels le Fils procède du Père de la manière dont la *uoluntas* procède de l'intelligence *(mens)*, mais quel est le terme grec que Rufin (*De Princ.* I, 2, 6 et frg. *In Jo.* V, conservé dans l'*Apologie* de Pamphile (ci-dessus p. 392) a traduit par *uoluntas* ?

9 (II, 75)

Ὑπόστασις a, lui, le sens qui demeurera après Nicée, celui d'existence distincte, de réalité individuelle. Et c'est sans doute la première fois qu'il sert à définir les personnes de la Trinité (J. L. Prestige, *op. cit.*, p. 158). Nous avons déjà rencontré *hypostase* dans ce sens

(I, 151) ; nous le retrouverons au frg. 123. Mais le texte le plus net se trouve dans le *Contre Celse* (VIII, 12) : « le Père et le Fils sont deux *hypostases* », ce qui est explicité ainsi : « étant deux objets en hypostase (ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα) ».

Cette dernière citation, « deux objets subsistant ou existant », nous amène au sens qu'*hypostase* va avoir dans le paragraphe suivant du *Commentaire sur Jean*, le fait de subsister (ou d'exister) individuellement, sens qui s'était également trouvé au livre I (244.292) et qui sera habituellement le sens du verbe, employé au parfait, ὑφεστάναι (I, 152.244 ; II, 74.77 ; etc.).

Hypostase a, enfin, dans l'*In Joannem* un troisième sens, celui de substance ou de nature : il sert, en particulier, à désigner les deux natures du Sauveur. Ainsi le livre XXXII (192-193) dénonce successivement l'erreur de qui croirait qu'il n'a rien d'humain, qu'il n'a pas pris d'*hypostase* humaine, et celle de qui nierait l'*hypostase* du Fils unique. Cette même nature divine est désignée au livre I (195) comme la nature prééminente (προηγουμένη φύσις) du premier-né de toutes créatures, au livre II (215), comme son *hypostase* prééminente (προηγουμένη ὑπόστασις) et au livre VI (154) comme son être prééminent (προηγουμένη οὐσία). Voir *supra*, p. 254, n. 1.

10 (II, 192)

« Si, pour que subsiste le dessein de Dieu, fondé sur son libre choix et dépendant non des œuvres, mais de celui qui appelle, il fut dit que l'aîné serait assujetti au plus jeune (*Rom.* 9, 11), il est vain de compter sur la rémission des péchés ou d'espérer recevoir l'esprit de force... ; si nous avons été mis à part dès le sein de notre mère (cf. *Gal.* 1, 15), nous n'avons plus besoin de prier pour recevoir les plus beaux dons : en effet, quelle prière Jacob avait-il adressée à Dieu, lui, dont il fut annoncé, dès avant sa naissance, qu'il serait supérieur à Ésaü et que son frère le servirait ? » (*De Or.* 5, 4).

On voit quelles conséquences Origène craignait voir tirer de ce texte de l'*Épître aux Romains*. Il y revient sans cesse : comment affirmer, dans ce cas, qu'il n'y a en Dieu ni injustice, ni acception de personne ? (*De Princ.* I, 7, 4 ; cf. *Rom.* 9, 14 ; 2, 11). De même, ceux qui sont appelés saints κατὰ πρόθεσιν, selon le dessein de Dieu (*Rom.* 8, 28), ce sont ceux qui ont répondu librement à son appel (*In Rom.* VII, 8, *PG* 14, 1124 B C, Lommatzsch VII, p. 125-126), car ce n'est pas la prescience de Dieu qui détermine l'attitude de l'homme à l'égard de Dieu (*In Rom.* VII, 8, *PG* 14, 1126 A B, Lommatzsch VII, p. 128-129. *Philocalie*, ch. 25, p. 226-231. *De Or.* 6, 3).

Tout en rejetant la préexistence, par laquelle Origène pensait pouvoir expliquer ces textes, les autres Pères ont eu le même souci d'affirmer la liberté de l'homme et sa responsabilité dans son salut. Ainsi Irénée (*Adv. haer.* IV, 35, 2, t. II, p. 226) : le choix de Dieu ne dépend pas des œuvres mais de celui qui appelle ; cependant celui qui appelle connaît d'avance les mérites de chacun. En Orient comme en Occident, cette exégèse connaîtra un grand succès (nombreuses références dans K. H. Schelkle, p. 246, 237, 238 ; voir aussi les pages 339 et 342, où il montre que cette interprétation est en opposition formelle avec la pensée de Paul).

Liberté et grâce sont deux mystères que l'on ne peut formuler que successivement, en paraissant toujours écarter l'un au profit de l'autre. Pour saisir vraiment la pensée d'Origène, il faut accepter de se placer avec lui à des points de vue complémentaires et successifs. Voici donc l'autre face de la même question : la nature humaine est incapable de chercher et de trouver Dieu sans le secours de celui qu'elle cherche (*C. Celsum* VII, 42). Tandis que tout œil sain peut voir les objets sensibles, les réalités divines ne sont vues que pour autant qu'elles le veulent (*In Luc. hom.* III, *GCS* IX, p. 19 ; cf. *In Cant.* III, *GCS* VIII, p. 215). La sainteté est don de Dieu, non acquisition humaine : malheur à qui s'attribuerait le bien qu'il voit en lui et omettrait d'en rendre la gloire à celui qui lui en a fait don : c'est ainsi qu'agit Lucifer. L'Apôtre, ayant reconnu que, dans l'acquisition des biens véritables, bien faible est la part de notre volonté en face de celle de la puissance de Dieu, dit que le résultat ne dépend ni de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde (cf. *Rom.* 9, 16). Non que Dieu fasse miséricorde sans que l'homme veuille et coure, mais parce que la volonté et la course ne sont rien, comparées à la miséricorde de Dieu (*Sel. in Ps.* 4, 6 ; *PG* 12, 1161 A à C). Voir ci-dessus (II, 167 et la note) la nécessité de l'aide divine dans la lutte contre le démon.

11 (Frg. p. 393)

La construction de cette phrase n'est pas claire et on pourrait peut-être se demander si cette première proposition ne se rapporte pas au Fils. Il nous a paru plus normal de la rapporter au sujet de la principale, d'autant plus qu'il s'agit de suggérer un nom pour « ce » dont le Fils procède, comme la volonté naît de l'intelligence.

12 (Frg. p. 393)

Il est impie d'assimiler la génération du Fils unique de Dieu à celle des hommes (*De Princ.* I, 2, 4), comme si une partie de la

substance du Père lui avait donné naissance ; il l'est aussi d'imaginer qu'il a été créé *ex nihilo* en dehors de la substance incorporelle du Père : il est né de Dieu, comme la volonté naît de l'intelligence (*ibid.* IV, 4, 1), car la volonté du Père suffit à donner l'existence à ce que veut le Père.

Au livre XIII (36) de l'*In Joannem*, Origène, interprétant la réponse du Seigneur « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé » (*Jn* 4, 34), y verra l'éternelle génération du Fils.

Dans le *De Principiis* (I, 2, 6) on trouve une formule très proche de celle qui nous occupe : *sicut uoluntas procedit de mente*. D'après A. Orbe (*Hacia la primera teologia del Verbo incarnato*, p. 401-402), Origène a particulièrement en vue deux théories : celle qu'il attribue aux Valentiniens (génération corporelle) et une théorie arienne avant la lettre (création du Fils *ex nihilo*). D'ailleurs, face aux innombrables fils de dieux du polythéisme, il importait d'affirmer l'incorporéité et la transcendance de Dieu, en même temps que son unité. Les prédécesseurs d'Origène avaient eu recours au même genre d'explication : il n'est pas Fils au sens où les poètes racontent que les fils des dieux sont nés de rapports sexuels (Théophile, *Ad Autolycum* II, 22) ; il n'est pas né par amputation, comme si l'οὐσία, la substance du Père, avait été divisée (Justin, *Dial.* 128, 4). Il est né par (*ibid.* 100, 4 ; 127, 4) ou de (Clément, *Protr.* X, 110, 3) la volonté du Père. Il est cette volonté même (Hippolyte, *Contra Noetum* 13, *PG* 10, 280 C ; Clément, *Péd.* III, 12, 98, 1 ; *Protr.* XII, 120, 4). Cette dernière affirmation sera reprise par Athanase (*C. Arianos* II, 2.31 ; *PG* 26, 152 A et 213 A).

On trouvera une étude plus approfondie de cette question dans P. Nemeshegyi, *La Paternité de Dieu chez Origène*.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS

TEXTE ET TRADUCTION

LIVRE I

Introduction

Dans le principe était le Verbe

LIVRE II

« Et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu »

« Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu »

« Toutes choses furent par son intermédiaire »

« Ce qui fut produit en lui était vie et la vie était la lumière des hommes »

« La lumière brille dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas saisie »

« Il y eut un homme envoyé de Dieu, son nom était Jean »

« Celui-ci vint pour un témoignage, afin de rendre témoignage à la lumière, pour que tous crussent par lui »

(LIVRE III)

LIVRE IV

LIVRE V

FRAGMENTS CONSERVÉS
PAR L'APOLOGIE DE PAMPHILE

SOURCES CHRÉTIENNES

LISTE COMPLÈTE DE TOUS LES VOLUMES PARUS

N. B. — L'ordre suivant est celui de la date de parution (n° 1 en 1942), et il n'est pas tenu compte ici du classement en séries : grecque, latine, byzantine, orientale, textes monastiques d'Occident ; et série annexe : textes para-chrétiens.

Sauf indication contraire, chaque volume comporte le texte original, grec ou latin, souvent avec un apparat critique inédit.

La mention *bis* indique une seconde édition.

F

1 bis. Grégoire de Nysse : **Vie de Moïse**, J. Daniélou, S. J., prof. à l'Inst. cath. de Paris (1956) ..... *Épuisé*

2 bis. Clément d'Alexandrie : **Protreptique.** C. Mondésert, S. J., prof. aux Fac. cath. de Lyon, avec la collaboration d'A. Plassart, prof. à la Sorbonne (réimpression 1961) **12,00**

3. Athénagore : **Supplique au sujet des chrétiens.** G. Bardy (trad. seule) (1943) ..... *Épuisé*

4 bis. Nicolas Cabasilas : **Explication de la divine Liturgie.** S. Salaville, A. A., de l'Inst. fr. des Et. byz. *En préparation*

5 bis. Diadoque de Photicé : **Œuvres spirituelles.** E. des Places, S. J., prof. à l'Inst. biblique de Rome (1955) .. *Épuisé*

6. Grégoire de Nysse : **La création de l'homme.** J. Laplace, S. J., et J. Daniélou, S. J. (trad. seule) (1944) .. *Épuisé*

7 bis. Origène : **Homélies sur la Genèse.** H. de Lubac, S. J., prof. à la Fac. de Théol. de Lyon, et L. Doutreleau, S. J. ..... *En préparation*

8. Nicétas Stéthatos : **Le paradis spirituel.** M. Chalendard, doct. ès lettres (1945) ..... *Remplacé par le n° 81*

F

9 bis. MAXIME LE CONFESSEUR : **Centuries sur la charité.** J. Pegon, S. J., prof. à la Fac. de Théol. de Fourvière. *En préparation*

10. IGNACE D'ANTIOCHE : **Lettres. — Lettre et Martyre** de POLYCARPE DE SMYRNE. P.-Th. Camelot, O. P., prof. aux Fac. dominic. du Saulchoir (3e édition, 1958) **12,00**

11 bis. HIPPOLYTE DE ROME : **La Tradition apostolique.** B. Botte, O. S. B., au Mont-César ..... *En préparation*

12. JEAN MOSCHUS : **Le Pré spirituel.** M. J. Rouët de Journel, S. J., prof. à l'Inst. cath. de Paris (trad. seule) (1946) ..... *Épuisé*

13 bis. JEAN CHRYSOSTOME : **Lettres à Olympias.** A. M. Malingrey, agr. de l'Université ..... *En préparation*
Trad. seule (1947) **8,70**

14. HIPPOLYTE : **Commentaire sur Daniel.** G. Bardy et M. Lefèvre (1947) ..... *Épuisé*
Trad. seule **9,60**

15. ATHANASE D'ALEXANDRIE : **Lettres à Sérapion.** J. Lebon, prof. à l'Univ. de Louvain (trad. seule) (1947) . **8,10**

16. ORIGÈNE : **Homélies sur l'Exode.** H. de Lubac, S. J., et J. Fortier, S. J. (trad. seule) (1947) **10,50**

17 bis. BASILE DE CÉSARÉE : **Traité du Saint-Esprit.** B. Pruche, O. P. ..... *En préparation*
Trad. seule (1947) **10,50**

18. ATHANASE D'ALEXANDRIE : **Discours contre les païens. De l'Incarnation du Verbe.** P.-Th. Camelot, O. P. (trad. seule) (1947) **12,30**

19 bis. HILAIRE DE POITIERS : **Traité des Mystères.** P. Brisson, prof. à l'Univ. de Poitiers ..... *En préparation*

20. THÉOPHILE D'ANTIOCHE : **Trois livres à Autolycus.** J. Sender (1948) **10,80**
Trad. seule **7,20**

21. ÉTHÉRIE : **Journal de voyage.** H. Pétré, prof. à Sainte-Marie de Neuilly (réimpression 1964) **11,70**

22 bis. LÉON LE GRAND : **Sermons, t. I.** J. Leclercq, O. S. B., et R. Dolle, O. S. B., à Clervaux (1964) **18,00**

23 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Extraits de Théodote.** F. Sagnard, O. P., prof. aux Fac. du Saulchoir. *En préparation*

24 bis. PTOLÉMÉE : **Lettres à Flora.** G. Quispel, prof. à l'Univ. d'Utrecht ..... *En préparation*

25 bis. AMBROISE DE MILAN : **Des sacrements. Des mystères.** B. Botte, O. S. B. (1961) **13,20**

F

26. BASILE DE CÉSARÉE : **Homélies sur l'Hexaéméron.** S. Giet, prof. à l'Univ. de Strasbourg (1950) **19,50**

27. **Homélies Pascales, t. I.** P. Nautin, chargé de recherches au C. N. R. S. (1951) ..... *Épuisé*

28. JEAN CHRYSOSTOME : **Sur l'incompréhensibilité de Dieu.** F. Cavallera, S. J., prof. à l'Inst. cath. de Toulouse, J. Daniélou, S. J., et R. Flacelière, prof. à la Sorbonne (1951) ..... *Épuisé*

29. ORIGÈNE : **Homélies sur les Nombres.** J. Méhat, agr. de l'Univ. (trad. seule) (1951) **21,00**

30. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Stromate I.** C. Mondésert, S. J., et M. Caster, prof. à l'Univ. de Toulouse (1951) ... *Épuisé*

31. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Histoire ecclésiastique, t. I.** G. Bardy (réimpression 1965) **17,40**

32. GRÉGOIRE LE GRAND : **Morales sur Job.** R. Gillet, O. S. B., et A. de Gaudemaris, O. S. B., à Paris (1952) ... *Épuisé*

33 bis. **A Diognète.** H.-I. Marrou, prof. à la Sorbonne (1965). **15,00**

34. IRÉNÉE DE LYON : **Contre les hérésies, livre III.** F. Sagnard, O. P. (1952) ..... *Épuisé*

35 bis. TERTULLIEN : **Traité du baptême.** F. Refoulé, O. P. *En préparation*

36. **Homélies Pascales, t. II.** P. Nautin (1953) **5,85**

37 bis. ORIGÈNE : **Homélies sur le Cantique.** O. Rousseau, O. S. B., à Chevetogne ..... *En préparation*

38. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Stromate II.** P. Camelot, O. P., et C. Mondésert, S. J. (1954) ..... *Épuisé*

39. LACTANCE : **De la mort des persécuteurs.** 2 volumes. J. Moreau, prof. à l'Université de la Sarre (1954) **25,80**

40. THÉODORET DE CYR : **Correspondance, t. I.** Y. Azéma, agr. de l'Univ. (1955) **7,80**

41. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Histoire ecclésiastique, t. II.** G. Bardy (réimpression 1965) **19,20**

42. JEAN CASSIEN : **Conférences, t. I.** E. Pichery, O. S. B., à Wisques (réimpression 1966) **19,50**

43. S. JÉRÔME : **Sur Jonas.** P. Antin, O. S. B., à Ligugé (1956) **8,10**

44. PHILOXÈNE DE MABBOUG : **Homélies.** E. Lemoine (trad. seule) (1956) **21,00**

45. AMBROISE DE MILAN : **Sur S. Luc, t. I.** G. Tissot, O. S. B., à Quarr Abbey (1957) **21,00**

46. TERTULLIEN : **De la prescription contre les hérétiques.** P. de Labriolle et F. Refoulé, O. P. (1957) **9,60**

F

47. PHILON D'ALEXANDRIE : **La migration d'Abraham.** R. Cadiou, prof. à l'Inst. cath. de Paris (1957) **6,00**

48. **Homélies Pascales**, t. III. F. Floëri et P. Nautin (1957) **7,80**

49 bis. LÉON LE GRAND : **Sermons**, t. II. R. Dolle, O. S. B. *En préparation*

50. JEAN CHRYSOSTOME : **Huit Catéchèses baptismales inédites.** A. Wenger, A. A., de l'Inst. fr. des Et. byz. (1957) **16,50**

51. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques.** J. Darrouzès, A. A. (1957) **9,60**

52. AMBROISE DE MILAN : **Sur S. Luc**, t. II. G. Tissot, O. S. B. (1958) **18,00**

53. HERMAS : **Le Pasteur.** R. Joly (1958) **19,50**

54. JEAN CASSIEN : **Conférences**, t. II. E. Pichery, O. S. B. (1958) **21,00**

55. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Histoire ecclésiastique**, t. III. G. Bardy (1958) **17,50**

56. ATHANASE D'ALEXANDRIE : **Deux apologies.** J. Szymusiak, S. J. (1958) **12,90**

57. THÉODORET DE CYR : **Thérapeutique des maladies helléniques.** 2 volumes. P. Canivet, S. J. (1958) **48,00**

58. DENYS L'ARÉOPAGITE : **La hiérarchie céleste.** G. Heil, R. Roques, prof. à la Fac. de Théol. de Lille, et M. de Gandillac, prof. à la Sorbonne (1958) **24,00**

59. **Trois antiques rituels du baptême.** A. Salles, de l'Oratoire (trad. seule) (1958) **3,60**

60. AELRED DE RIEVAULX : **Quand Jésus eut douze ans...** Dom Anselm Hoste, O. S. B., à Steenbrugge et J. Dubois (1958) **6,60**

61. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : **Traité de la contemplation de Dieu.** J. Hourlier, O. S. B., à Solesmes (1959). **8,40**

62. IRÉNÉE DE LYON : **Démonstration de la prédication apostolique.** L. Froidevaux, prof. à l'Institut catholique de Paris. Nouvelle trad. sur l'arménien (trad. seule) (1959) **9,60**

63. RICHARD DE SAINT-VICTOR : **La Trinité.** G. Salet, S. J., prof. à la Fac. de Théol. de Lyon-Fourvière (1959) **24,00**

64. JEAN CASSIEN : **Conférences**, t. III. E. Pichery, O. S. B. (1959) **15,00**

65. GÉLASE Ier : **Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien.** G. Pomarès, Dr en théol. (1960) **13,80**

F

66. ADAM DE PERSEIGNE : **Lettres**, t. I. J. Bouvet, supr du grand séminaire du Mans (1960) **10,50**

67. ORIGÈNE : **Entretien avec Héraclide.** J. Scherer, prof. à l'Univ. de Besançon (1960) **9,60**

68. MARIUS VICTORINUS : **Traités théologiques sur la Trinité.** P. Henry, S. J., prof. à l'Institut catholique de Paris, et P. Hadot, attaché au C. N. R. S. Tome I. Introd., texte critique, traduction (1960).

69. **Id.** — Tome II. Commentaire et tables (1960). Les 2 vol. . **49,50**

70. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Le Pédagogue**, t. I. H.-I. Marrou et M. Harl, prof. à la Sorbonne (1960) **16,80**

71. ORIGÈNE : **Homélies sur Josué.** A. Jaubert, agrégée de l'Université (1960) **30,00**

72. AMÉDÉE DE LAUSANNE : **Huit homélies mariales.** G. Bavaud, prof. à Fribourg, J. Deshusses et A. Dumas, O. S. B., à Hautecombe (1960) **15,00**

73. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Histoire ecclésiastique**, t. IV. Introduction générale de G. Bardy et tables de P. Périchon (1960) **24,00**

74. LÉON LE GRAND : **Sermons**, t. III. R. Dolle, O. S. B. (1961) **15,60**

75. S. AUGUSTIN : **Commentaire de la 1re Epître de S. Jean.** P. Agaësse, S. J., prof. à la Fac. de Philos. de Vals-près-le-Puy (1961) **18,00**

76. AELRED DE RIEVAULX : **La vie de recluse.** Ch. Dumont, O. C. S. O., à Scourmont (1961) **13,80**

77. DEFENSOR DE LIGUGÉ : **Le livre d'étincelles**, t. I. H. Rochais, O. S. B., à Ligugé (1961) **18,00**

78. GRÉGOIRE DE NAREK : **Le livre de Prières.** I. Kéchichian, S. J., à Beyrouth (trad. seule) (1961) **25,20**

79. JEAN CHRYSOSTOME : **Sur la Providence de Dieu.** A.-M. Malingrey (1961) **19,50**

80. JEAN DAMASCÈNE : **Homélies sur la Nativité et la Dormition.** P. Voulet, S. J. (1961) **14,70**

81. NICÉTAS STÉTHATOS : **Opuscules et lettres.** J. Darrouzès, A. A. (1961) **39,00**

82. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : **Exposé sur le Cantique des Cantiques.** J.-M. Déchanet, O. S. B. (1962). .. **21,00**

83. DIDYME L'AVEUGLE : **Sur Zacharie.** Texte inédit. L. Doutreleau, S. J. Tome I. Introduction et livre I (1962).

84. **Id.** — Tome II. Livres II et III (1962).

F

85. **Id.** — Tome III. Livres IV et V, Index (1962). Les 3 vol. **84,00**

86. DEFENSOR DE LIGUGÉ : **Le livre d'étincelles**, t. II. H. Rochais, O. S. B., à Ligugé (1962) **15,00**

87. ORIGÈNE : **Homélies sur S. Luc.** H. Crouzel, F. Fournier, et P. Périchon, S. J. (1962) **33,00**

88. **Lettres des premiers Chartreux**, tome I : S. BRUNO, GUIGUES, S. ANTHELME. Par un Chartreux (1962) **17,40**

89. **Lettre d'Aristée à Philocrate.** A. Pelletier, S. J., Dr ès lettres (1962) **24,00**

90. **Vie de sainte Mélanie.** Dr D. Gorce, Dr ès lettres (1962). **24,00**

91. ANSELME DE CANTORBÉRY : **Pourquoi Dieu s'est fait homme.** R. Roques, Dir. d'ét. à l'Éc. prat. des Hautes Études (1963) **33,00**

92. DOROTHÉE DE GAZA : **Œuvres spirituelles.** L. Regnault et J. de Préville, O. S. B., à Solesmes (1963) **42,00**

93. BAUDOUIN DE FORD : **Le sacrement de l'autel.** J. Morson, O. C. S. O., E. de Solms, O. S. B., J. Leclercq, O. S. B. Tome I (1963).

94. **Id.** — Tome II (1963). Les 2 vol. **36,00**

95. MÉTHODE D'OLYMPE : **Le banquet.** H. Musurillo, S. J., V.-H. Debidour, agrégé de l'Université (1963) **30,00**

96. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Catéchèses.** Mgr B. Krivochéine et J. Paramelle, S. J. Tome I. Introduction et Catéchèses 1-5 (1963) **38,70**

97. CYRILLE D'ALEXANDRIE : **Deux dialogues christologiques**, M. G. de Durand, O. P., prof. à l'Institut d'Et. Méd. de Montréal (1964) **45,00**

98. THÉODORET DE CYR : **Correspondance**, t. II. Y. Azéma (1964) **22,80**

99. ROMANOS LE MÉLODE : **Hymnes.** J. Grosdidier de Matons, agrégé de l'Université. Tome I. Introduction et Hymnes I-VIII (1964) **42,00**

100. IRÉNÉE DE LYON : **Contre les hérésies**, livre IV. A. Rousseau, O. C. S. O., avec la collaboration de B. Hemmerdinger, Ch. Mercier, L. Doutreleau. 2 vol. (1965) ... **96,00**

101. QUODVULTDEUS : **Livre des promesses et des prédictions de Dieu.** R. Braun, prof. à l'Univ. d'Aix-Marseille. Tome I (1964).

102. **Id.** — Tome II (1964). Les 2 vol. **48,00**

103. JEAN CHRYSOSTOME : **Lettre d'exil.** A.-M. Malingrey, Maître de Conf. à l'Univ. de Lille (1964) **15,00**

104. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Catéchèses.** B. Krivochéine et J. Paramelle. Tome II. Catéchèses 6-22 (1964) **39,00**

F

105. **La Règle du Maître.** A. de Vogüé, O. S. B., à La Pierre-qui-Vire. Tome I. Introduction et chap. 1-10 (1964).

106. **Id.** — Tome II. Chap. 11-95 (1964). Les 2 vol. **64,80**

107. **Id.** — Tome III. Concordance et Index orthographique. J.-M. Clément, J. Neufville et D. Demeslay, O. S. B. (1965) **35,10**

108. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Le Pédagogue**, tome II. Cl. Mondésert et H.-I. Marrou (1965) **24,00**

109. JEAN CASSIEN : **Institutions cénobitiques.** J.-C. Guy, S. J. (1965) **39,00**

110. ROMANOS LE MÉLODE : **Hymnes.** J. Grosdidier de Matons. Tome II. Hymnes IX-XX (1965) **37,50**

111. THÉODORET DE CYR : **Correspondance**, t. III. Y. Azéma (1965) **25,20**

112. CONSTANCE DE LYON : **Vie de S. Germain d'Auxerre.** R. Borius (1965) **16,20**

113. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Catéchèses.** B. Krivochéine et J. Paramelle. T. III. Catéchèses 23-34, Actions de grâces 1-2 (1965) **39,00**

114. ROMANOS LE MÉLODE : **Hymnes.** J. Grosdidier de Matons. Tome III. Hymnes XXI-XXXI (1965). **37,50**

115. MANUEL II PALÉOLOGUE : **Entretiens avec un musulman. 7e Controverse.** A. Th. Khoury, doct. ès lettres (1966) **27,00**

116. AUGUSTIN D'HIPPONE : **Sermons pour la Pâque.** S. Poque, agr. de l'Univ. (1966) **24,00**

117. JEAN CHRYSOSTOME : **A Théodore.** J. Dumortier, prof. aux Fac. cath. de Lille (1966) **33,00**

118. ANSELME DE HAVELBERG : **Dialogues**, Livre I. G. Salet (1966) **13,50**

119. GRÉGOIRE DE NYSSE : **Traité de la Virginité.** M. Aubineau, chargé de rech. au C.N.R.S. (1966) **58,50**

120. ORIGÈNE : **Commentaire sur S. Jean.** C. Blanc. Tome I. Livres I-V (1966).

SOUS PRESSE :

CYRILLE DE JÉRUSALEM : **Catéchèses mystagogiques.** A. Piédagnel.

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Traités théologiques et éthiques.** 2 vol. J. Darrouzès.

S. Éphrem : **Commentaire sur le Diatessaron.** L. Leloir.

Gertrude d'Helfta : **Œuvres spirituelles.** Tome I. **Les Exercices.** Par J. Hourlier, O.S.B.

Gertrude d'Helfta : **Œuvres spirituelles.** Tomes II et III. **Le Héraut.** Par les moines de l'Abbaye de Saint-Paul de Wisques.

Sulpice Sévère : **Vie de S. Martin.** 3 vol. J. Fontaine.

Expositio totius mundi et gentium. J. Rougé.

Jean Chrysostome : **La Virginité.** H. Musurillo et B. Grillet.

Origène : **Contre Celse,** Livres I-IV. 2 vol. M. Borret.

Méliton de Sardes : **Sur la Pâque.** O. Perler.

Romanos le Mélode : **Hymnes,** t. IV, J. Grosdidier de Matons.

Isaac de l'Étoile : **Sermons.** 2 vol. A. Hoste et G. Salet.

SOURCES CHRÉTIENNES

Également aux Éditions du Cerf :

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de
R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.

Texte grec et traduction française.

Volumes déjà parus :

		F
1.	**Introduction générale, De opificio mundi.** R. Arnaldez (1961)	15,60
2.	**Legum allegoriae.** C. Mondésert (1962)	24,60
3.	**De cherubim.** J. Gorez (1963)	7,80
4.	**De sacrificiis Abelis et Caini.** A. Méasson (1966)	21,00
5.	**Quod deterius potiori insidiari soleat.** I. Feuer (1965)	12,00
7-8.	**De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis.** A. Mosès (1963)	15,00
9.	**De agricultura.** J. Pouilloux (1961)	9,60
10.	**De plantatione.** J. Pouilloux (1963)	11,70
11-12.	**De ebrietate. De sobrietate.** J. Gorez (1962)	14,70
13.	**De confusione linguarum.** J.-G. Kahn (1963)	15,00
14.	**De migratione Abrahami.** J. Cazeaux (1965)	21,00
18.	**De mutatione nominum.** R. Arnaldez (1964)	12,90
19.	**De somniis.** P. Savinel (1962)	21,00
20.	**De Abrahamo.** J. Gorez (1966)	15,00
21.	**De Iosepho.** J. Laporte (1964)	12,60
23.	**De Decalogo.** V. Nikiprowetzky (1965)	12,90
26.	**De virtutibus.** R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel et P. Delobre (1962)	15,00
27.	**De praemiis et poenis. De exsecrationibus.** A. Beckaert (1961)	12,60
29.	**De vita contemplativa.** F. Daumas et P. Miquel (1964)	12,00

Sous presse :

15. **Quis rerum divinarum heres sit.** M. Harl.
31. **In Flaccum.** A. Pelletier.

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES
PRESSES DE L'IMPRIMERIE
DARANTIERE A DIJON, LE
VINGT-NEUF JUIN M CM LXVI

Numéro d'édition 5.551
Dépôt légal 2e trimestre 1966