

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 120 bis

ORIGÈNE

COMMENTAIRE SUR SAINT JEAN

TOME I

(Livres I-V)

Deuxième édition revue et corrigée

TEXTE CRITIQUE

AVANT-PROPOS, TRADUCTION ET NOTES

PAR

Cécile BLANC

*Cet ouvrage est publié avec le concours
du Centre National du Livre*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS-7^e
1996

La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours
de l'Institut des « Sources Chrétiennes »
(UPRES A 5035 du Centre National de la Recherche Scientifique)

1966, n° 120, 1^{re} édition

© Les Éditions du Cerf, 1996.

ISBN : 2-204-05382-1
ISSN : 0750-1978

INTRODUCTION

I

Éléments biographiques

Si les indications d'Eusèbe¹ sont exactes, 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 travail².

Il devait avoir au moins trente-trois ans. 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 Léonide³ et désorganisé l'enseignement de la catéchèse, dont il ne va pas tarder à se charger⁴, et, d'autre part, si nous suivons l'hypothèse de A. von Harnack⁵, Mammée séjourna à Antioche en 218.

L'invitation de l'impératrice montre la notoriété qu'Origène s'était déjà acquise. On connaissait sa vie austère : il

1. *Histoire Ecclésiastique*, livre VI, ch. XXI, 3-4; XXIII, 1.

2. *In Jo.* I, II, 13. 3. *Hist. Eccl.* VI, I. 4. *Ibid.* III, 3.

5. *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig 1958, t. II, 2; *Die Chronologie*, p. 30-31, n. 5 : certains fixent en 231 la date de l'entrevue d'Origène et de Mammée; mais il est impossible qu'Origène ait rédigé en une année — il quitte définitivement Alexandrie en 232 — tous les ouvrages mentionnés par Eusèbe au chapitre XXIV de son *Hist. Eccl.*

jeûnait, dormait peu et à même le sol, marchait pieds nus¹ ; on avait entendu parler des succès de sa catéchèse, du nombre de ses catéchisés promus martyrs², 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 Porphyre³. Il avait appris l'hébreu, avait collationné texte hébraïque et traductions grecques de l'Ancien Testament dans ces éditions monumentales qui reçurent le nom de « Hexaples » et de « Tétraples⁴ ». Il avait sans doute visité Rome sous Zéphyrin (vers 212)⁵, puis l'Arabie, d'où l'on avait eu recours à ses lumières⁶, enfin, ce qui est plus important pour nous, la Palestine, en 215, sous Caracalla, au moment des troubles d'Alexandrie⁷.

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 Stromates⁸. 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 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 déjà⁹, 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, Ambroise¹⁰,

1. *Hist. Eccl.* VI, III, 9-12. 2. *Ibid.* VI, IV-V. 3. *Ibid.* XIX, 7-8.
4. *Ibid.* XVI. 5. *Ibid.* XIV, 10. 6. *Ibid.* XIX, 15.
7. *Ibid.* XIX, 16. 8. *Ibid.* XXIV.
9. Peut-être dès son retour de Rome, d'après *Hist. Eccl.* VI, XV.
10. *Ibid.* XVII.

à l'instigation duquel il entreprit son Commentaire sur Jean¹. 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 copistes².

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 surtout pour répondre à l'attente des intelligences chrétiennes, que le manque d'une pensée ecclésiale risque de livrer à la glose.

À l'encontre des hérétiques, Origène ne cessera de proclamer, toutes les fois que le texte lui en fournira l'occasion, l'unité de Dieu³, la personnalité distincte du Fils en même temps que sa divinité⁴, l'unité de la révélation — car c'est le même Dieu qui se révèle à travers l'Ancien et le Nouveau Testament⁵ —, l'unité de la nature humaine : c'est par sa libre volonté que l'homme devient spirituel, psychique ou hylique⁶.

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 terrestre⁷.

1. *Ibid.* XXIII, 1-2. 2. I, IV, 21; V, I; VI, II, 6-9.
3. II, XXXIV, 199. 4. II, II, 16-17. 5. I, XIII, 82.
6. XX, V, 33-34. 7. XIII, XVIII, 112-113.

Origène s'attache donc à montrer à tous les chrétiens l'itinéraire à suivre, ses exigences, ses soutiens : car il est de foi, nous dit-il, que l'homme est doué de libre arbitre¹ ; il doit par conséquent s'efforcer de discerner le bon Esprit du mauvais², qui l'entraînerait dans la mort spirituelle³. Même alors, il ne serait pas perdu : Jésus est descendu dans notre mort⁴, pour nous délivrer du mal et de la mort⁵, et tous ceux qui reçoivent le Christ en eux ressuscitent d'entre les morts⁶. Les pécheurs repentants ont besoin de la force que leur communique l'appel de Jésus⁷ et, pour recevoir les dons divins, ils doivent avant tout les demander, ils doivent prier⁸. Il faut d'abord croire en Jésus-Christ, puis demeurer dans sa parole, pour enfin connaître la vérité⁹. 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 Pierre¹⁰.

Nul homme n'est par nature enfant de Dieu ; on le devient en aimant ses ennemis¹¹ ; 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 contemplative¹², qui est la conséquence de l'amendement de la vie morale¹³. C'est ainsi que l'on passe de la condition de serviteur à celle de disciple, puis d'enfant et de frère de Jésus¹⁴. Alors Jésus ne demeure plus avec les siens mais en eux¹⁵ et, puisque en chaque saint se trouve le Christ, grâce à ce Christ unique une multitude de christes vient à l'existence¹⁶.

1. XXXII, xvi, 189. 2. XXXII, xvii, 215. 3. XIX, xii, 78.
4. I, xxxi, 227. 5. Frg. 39. 6. I, xxvii, 181.
7. XXVIII, vii, 51-54. 8. XIII, i, 5. 9. XIX, xi, 64-68.
10. XIX, xiv, 86-87. 11. XX, xxxiii, 290-292. 12. I, xvi, 91.
13. II, xxxvi, 219. 14. XXXII, xxx, 371-375. 15. X, x, 45.
16. VI, vi, 42.

Jésus est honoré en ses saints¹ et le nom même du Père est glorifié par leurs œuvres².

Mais l'homme n'est pas seul pour accomplir cette formidable mutation. Il est aidé par la prière des anges³, par celle des saints défunts⁴, par les martyrs dont le sacrifice a vaincu la puissance adverse et procuré à l'ensemble des chrétiens une force inexprimable⁵. Bien plus, Dieu intervient dans la vie des hommes, et de manière diverse selon leurs caractères⁶. Il vient avec la verge à ceux qui ont besoin d'une direction rude et sévère⁷, il purifie l'âme pour la rendre apte à accueillir le Logos Dieu⁸. Elle n'est par elle-même capable d'aucun bien ; c'est son époux, le Christ, qui lui donne d'enfanter les vertus⁹, à commencer par la foi¹⁰ : ainsi, celui qui croit en Jésus-justice devient juste, en Jésus-force, devient fort, en Jésus-sagesse, devient sage¹¹ : les chrétiens deviennent tous parfaitement « fils », étant transformés, en connaissant le Père, comme maintenant seul le Fils connaît le Père¹².

Aussi, dès maintenant, n'est-il pas d'activité plus digne d'un chrétien, que de chercher à comprendre la Parole que Dieu lui a adressée¹³, cette Parole qui est Jésus-Christ et que l'on trouve dans l'Évangile, cachée sous le voile de la lettre¹⁴. Ceci explique le soin qu'apporte Origène à l'explication du moindre mot de l'Évangile.

1. I, xi, 73. 2. XXXII, xxix, 360. 3. XIII, lix, 412.
4. XIII, lviii, 403-404. 5. VI, liv, 282-283.
6. X, xxxi, 197-199. 7. I, xxxvi, 261. 8. II, xviii, 129.
9. Frg. 125. 10. XX, xxxii, 286. 11. XIX, xxiii, 155-158.
12. I, xvi, 92. 13. I, ii, 10.12.
14. H. de LUBAC, *Histoire et Esprit*, p. 336-338.

III

La gnose¹

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'exégèse². 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 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.

1. Nous employons ce terme pour parler de la ψευδώνυμος γνώσις dont S. Paul parle à Timothée (*1 Tim.* 6, 20), 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).

2. W. VÖLKER, *Herakleons Stellung*, p. 29.

Craignant de reconnaître plusieurs dieux¹, les uns affirmèrent que, dans son être, le Père ne diffère pas du Fils², qu'il n'y a entre Père et Fils qu'une différence de point de vue³ — on les appelle monarchianistes et modalistes —, les autres, ariens avant la lettre, nièrent la divinité du Christ⁴.

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 indépendant⁵. 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 justice⁷ qui va jusqu'à la méchanceté⁸. Marcion est donc logique en rejetant l'Ancien Testament. Mais le Nouveau, non plus, ne trouve pas grâce à ses yeux⁹ : 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 Romains¹⁰. S'il est perdu, à Marcion de

1. *In Jo.* II, II, 16. 2. II, XXIII, 149. 3. X, XXXVII, 246.

4. *Entretien avec Héraclide* 4, li. 8-9, SC 67, p. 61-63.

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, Harvey I, p. 274.

6. *Adv. haer.* III, 11, 7, Harvey II, p. 40.

7. *In Rom.* IV, 10, PG 14, 998D-999A ; cf. JÉRÔME, *Epist.* 121, 7, 1, PL 22, 1021.

8. E. AMMAN, art. *Marcion*, dans *DTC* IX, 2^e p., col. 2020.

9. *In Jo.* V, VII.

10. *Rom.* 2, 16. D'après EUSÈBE (*Hist. Eccl.* III, IV) et JÉRÔME (*De vir. ill.* 7), certains rapportaient cette expression à l'évangile de Luc (cf. K. H. SCHEKLE, *Paulus*, p. 84). Si, dans le *Commentaire des Romains* (II, 10, PG 14, 894B), Origène déclare qu'il s'agit de l'évangile que Paul prêche, il affirme ici (*In Jo.* I, IV, 25) qu'il n'y a pas d'évangile de Paul.

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 Alexandrie², Origène le cite³ beaucoup moins que le second et nous ne le rencontrerons pas dans l'*In Joannem*. Il en va tout autrement pour Valentin : Origène s'oppose souvent à ses doctrines, en rejetant, en particulier, les interprétations du valentinien Héracléon.

Au-dessus de tout et avant tout, il y a le Père, transcendant, éternel, inengendré. Il donne naissance au premier couple d'éons⁴, à la première syzygie, Intelligence et Vérité, qui émettra à son tour Logos et Vie⁵, 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 demiurge (créateur)⁷. C'est lui qui forme le monde visible, les âmes des animaux et des hommes, auxquels il transmet

1. G. BARDY, art. *Marcion*, dans *SDB* V, 864-874.

2. G. BAREILLE, art. *Basilide*, dans *DTC* II, 1^{re} 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, xxiv, 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 Logos (*In Jo.* II, viii, 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.

à son insu des germes spirituels issus du plérôme¹ : 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 sens², les psychiques, capables d'un salut de seconde zone³, enfin, les spirituels ou pneumatiques, sauvés par nature⁴. Dans le second, on reconnaît en un même homme un élément spirituel, enveloppé d'une âme psychique qui demeure dans un corps matériel⁵. Ce germe reçoit une première formation du Christ et du Saint-Esprit, une seconde du Sauveur-Lumière⁶.

Ce sont les valentiniens qu'Origène aura en vue quand il parlera de ceux qui imaginent des natures humaines différentes et immuables⁷. Et c'est pour s'opposer à eux qu'il montrera que Dieu donne les biens célestes aux hommes malgré leur nature inférieure⁸, car l'homme jadis ténèbres peut devenir lumière, donc spirituel⁹.

Parmi les écrits valentiniens, le *Traité sur la Résurrection* marque une approche de la gnose plus proche de la foi de l'Église : le demiurge devient instrument du Logos¹⁰. Et c'est dans la même ligne de pensée qu'il faut situer Héracléon¹¹. À part deux fragments cités par Clément

1. F. SAGNARD, *La gnose*, 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, Harvey I, p. 54.

5. F. SAGNARD, *op. cit.*, p. 420.

6. *Ibid.*, p. 388. 7. *In Jo.* II, xx, 135. 8. Frg. 38.

9. *In Jo.* II, xx, 134-135.

10. R. GÖGLER, *Zur Theologie*, p. 177.

11. R. GÖGLER, *Das Evangelium, Introduction*, p. 25-26. Pour Héracléon, nous nous devons de signaler, en plus de la thèse déjà citée de W. VÖLKER (ci-dessus, p. 12, n. 2), celles de Yvonne Janssens (1946) et de Jean Mouson (1949), que nous avons fait venir de Louvain et lues avec intérêt. Elles ont été partiellement publiées : Yvonne JANSSENS, « L'épisode de la Samaritaine chez Héracléon », dans *Sacra Pagina*, t. II, coll. *Bibliotheca Ephemeridum Lovaniensium*, vol. XIII, Louvain 1959, et

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 Alexandrie², Origène le cite³ beaucoup moins que le second et nous ne le rencontrerons pas dans l'*In Joannem*. Il en va tout autrement pour Valentin : Origène s'oppose souvent à ses doctrines, en rejetant, en particulier, les interprétations du valentinien Héracléon.

Au-dessus de tout et avant tout, il y a le Père, transcendant, éternel, inengendré. Il donne naissance au premier couple d'éons⁴, à la première syzygie, Intelligence et Vérité, qui émettra à son tour Logos et Vie⁵, 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 demiurge (créateur)⁷. C'est lui qui forme le monde visible, les âmes des animaux et des hommes, auxquels il transmet

1. G. BARDY, art. *Marcion*, dans *SDB V*, 864-874.

2. G. BAREILLE, art. *Basilide*, dans *DTC II*, 1^{re} 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*, xxiv, 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 Logos (*In Jo. II*, viii, 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.

à son insu des germes spirituels issus du plérôme¹ : 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 sens², les psychiques, capables d'un salut de seconde zone³, enfin, les spirituels ou pneumatiques, sauvés par nature⁴. Dans le second, on reconnaît en un même homme un élément spirituel, enveloppé d'une âme psychique qui demeure dans un corps matériel⁵. Ce germe reçoit une première formation du Christ et du Saint-Esprit, une seconde du Sauveur-Lumière⁶.

Ce sont les valentiniens qu'Origène aura en vue quand il parlera de ceux qui imaginent des natures humaines différentes et immuables⁷. Et c'est pour s'opposer à eux qu'il montrera que Dieu donne les biens célestes aux hommes malgré leur nature inférieure⁸, car l'homme jadis ténébres peut devenir lumière, donc spirituel⁹.

Parmi les écrits valentiniens, le *Traité sur la Résurrection* marque une approche de la gnose plus proche de la foi de l'Église : le demiurge devient instrument du Logos¹⁰. Et c'est dans la même ligne de pensée qu'il faut situer Héracléon¹¹. À part deux fragments cités par Clément

1. F. SAGNARD, *La gnose*, 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, Harvey I, p. 54.

5. F. SAGNARD, *op. cit.*, p. 420.

6. *Ibid.*, p. 388. 7. *In Jo.* II, xx, 135. 8. Frg. 38.

9. *In Jo.* II, xx, 134-135.

10. R. GÖGLER, *Zur Theologie*, p. 177.

11. R. GÖGLER, *Das Evangelium, Introduction*, p. 25-26. Pour Héracléon, nous nous devons de signaler, en plus de la thèse déjà citée de W. VÖLKER (ci-dessus, p. 12, n. 2), celles de Yvonne Janssens (1946) et de Jean Mouson (1949), que nous avons fait venir de Louvain et lues avec intérêt. Elles ont été partiellement publiées : Yvonne JANSSENS, « L'épisode de la Samaritaine chez Héracléon », dans *Sacra Pagina*, t. II, coll. *Bibliotheca Ephemeridum Lovaniensium*, vol. XIII, Louvain 1959, et

d'Alexandrie¹, Héracléon ne nous est malheureusement connu que par Origène : si celui-ci introduit une citation par « Il dit en propres termes² », 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'Origène³.

Les premiers livres de l'*In Joannem* 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 lui⁴ », 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 plérôme⁵ — est antérieur au Logos ; il ajoute que c'est le Logos qui pousse le démiurge à créer⁶. 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 siècles⁷ », c'est-à-dire les éons⁸, le gnostique, convaincu que la création d'un monde imparfait est 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 (*Jn* 1,

« 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 Lovanienses*, Annus XXX, Louvain 1954.

1. *Eclog. proph.* 25, 1 et *Stromates* IV, 9, 71-72.

2. *In Jo.* XX, xx, 168.

3. W. VÖLKER, *Herakleons Stellung*, p. 4.

4. *Jn* 1, 3 5. Voir ci-dessus p. 14.

6. *In Jo.* II, xiv, 100-104. 7. *Hébr.* 1, 2.

8. Pour le terme d'éon, voir ci-dessus p. 14, n. 4 et 7.

4) : « Ce qui fut fait en lui était vie » par : « dans les hommes spirituels¹ », « comme s'il pensait que le Logos était la même chose que les spirituels », ajoute Origène, à juste titre, semble-t-il, puisque Héracléon déclarera plus loin² 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 — développé par l'action du Logos.

Origène reproche aux disciples de Marcion de s'insurger contre la sainte Église du Christ³, de rejeter l'Ancien Testament et même le nouveau⁴, de se détourner du Créateur pour se livrer à la composition de fables⁵. Et, à Héracléon qui, lui du moins, semble prendre l'Évangile au sérieux, il reproche de faire violence au texte, de l'interpréter arbitrairement⁶, d'y ajouter de son propre cru⁷, de manquer de preuves scripturaires⁸, mais aussi de prendre un mot pour un autre⁹, de les interpréter à rebours du

1. *In Jo.* II, xxi, 137.

2. *In Jo.* XIII, xxv, 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, 9d 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.* 309c et *Crit.* 120e; MAXIME DE TYR, *loc. cit.*), et chez les stoïciens (cf. M. POHLENZ, *Die Stoa*, Göttingen 1948-1949, t. I, p. 197). Elle est attribuée également à des esprits aussi divers que Pythagore et Aristote (JULIEN, *Discours* 185ab). 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.

3. *In Jo.* V, viii. 4. *Ibid.* V, vii. 5. *Ibid.* II, xxviii, 171.

6. *Ibid.* II, xvii, 100-101. 7. *Ibid.* XIII, liii, 363.

8. *Ibid.* II, xiv, 103; xxi, 139. 9. *Ibid.* X, xxxvii, 248-250.

sens usuel¹, d'inventer², de ne pas tenir compte du contexte et de passer à côté de questions importantes³.

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'Église⁴, bien convaincu de l'importance extrême de sa foi⁵ et c'est en elle et par elle qu'il l'interprétera *secundum spiritalem sensum quem Spiritus donat Ecclesiae*⁶.

Malgré cela, certains⁷ 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.

IV

Un problème particulier : la préexistence

Au centre de la prédication chrétienne, il y a une personne, Jésus-Christ, et un fait, la résurrection. À 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

1. *Ibid.* II, xiv, 103. 2. *Ibid.* XIII, xv, 91-94.

3. *Ibid.* VI, xv, 92.

4. Pour répondre aux allégations de la gnose, Origène a cette formule : ὁ ἐκκλησιαστικὸς φήσει (VI, xi, 66.69, etc.).

5. Au livre XXXII, chap. xvi, Origène indique les principaux articles de la foi commune de l'Église et les graves lacunes qu'il faut éviter.

6. *In Lev. hom.* V, 5.

7. Dès l'antiquité et jusqu'à nos jours; ainsi : Porphyre d'après EUSÈBE (*Hist. Eccl.* VI, xix, 7), A. et M. CROISSET, *Histoire de la littérature grecque*, Paris 1899, t. V, p. 851; E. de FAYE, *Origène*, t. III, Paris 1928, p. 160.

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 Justin¹, 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

1. Cf. C. Celse III, 47; VII, 44; JUSTIN, *I Apol.* V, 3-4; XLVI, 2-4.

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 corporelle¹ — cependant cette existence extracorporelle est impersonnelle² — ; 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*³.

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*⁴. Mais c'est Empédocle, surtout, qui vit dans les âmes humaines des êtres divins mais coupables et, de ce fait, momentanément exilés du ciel,

1. *De gen. an.* II, 3, 736 b 5-6.27-28 ; *De an.* I, 4, 408 b 19-30.

2. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1919-1923, II, 2, p. 595.

3. C'est l'esprit qui ordonna toutes choses (*Phéd.* 97 b).

4. *DIOC. LAËRT.* VIII, 32.

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 déchu¹.

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, impalpable². Comme elle est immortelle, elle n'a pas de commencement³. Et Platon fait siennes les affirmations des anciens, assimilant le corps à un tombeau⁴ ou à une prison⁵. 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 ἐλομένου, θεὸς ἀνάτιος*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 Cicéron⁹

1. *Frg.* 115 dans H. DIELS, *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, t. I, Berlin 1901, 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, CUF) : *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* (CUF), p. x-xi.

affirmer l'origine divine de l'âme et un Plutarque¹ déclarer que la partie supérieure de l'âme, appelée par certains νοῦς, est, de fait, un δαίμων. À 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 divin² » 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 ailes³ 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 universelle⁴. »

Chez les Grecs, donc, la croyance en l'immortalité et en la préexistence va de pair avec l'affirmation de la responsabilité. Il n'en ira pas de même chez les Juifs. Lorsque Yahvé leur dit : « Voici que je mets devant toi la vie et le bien, la mort et le mal⁵ », 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 résurrection⁶ qu'espéraient, cependant, depuis les Maccabées, un grand nombre de Juifs⁷. Cependant, à la différence de la majorité de leurs coreligionnaires, les Esséniens attendaient l'immortalité de l'âme seule⁸. 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 terrestre⁹.

1. *Gen. Socr.* 22, 591 e.

2. *Enn.* IV, 8, 1 (trad. Bréhier, CUF).

3. Cf. PLATON, *Phèdre* 248 c. 4. *Enn.* IV, 8, 4.

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, VIII, 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'air¹. » « 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 étoiles². » « Certaines, dit-on, s'introduisent en des corps mortels et, après un nombre défini de révolutions, les abandonnent³ », qu'elles aient éprouvé l'attraction de la terre et de la matière⁴, le dégoût des biens du ciel⁵ ou, simplement, « l'envie de voir et de connaître⁶ ». « 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 célestes⁷. » « C'est pourquoi, tous ceux que Moïse

1. *De gigantibus* 6, trad. Mosès (OPA 7).

2. *De somniis* I, 137, trad. Savinel (OPA 19) ; cf. Pythagore, ci-dessus p. 20.

3. *De plantatione* 14, trad. Pouilloux (OPA 10).

4. *De somniis* I, 138.

5. *Quis rerum divinarum heres* 240 (OPA 15).

6. *De confusione linguarum* 77, trad. Kahn (OPA 13).

7. *De somniis* I, 139 ; cf. Platon, ci-dessus p. 21.

appelle sages sont décrits comme des étrangers résidant... (ils) estiment que leur patrie c'est l'espace céleste¹. » « 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 terre². » 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 objet³ 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 heureuse⁴, une constitution plus divine⁵.

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 corruptible⁶, pour affirmer que l'âme, ayant été créée, ne possède pas l'immortalité par nature : Dieu la donne à qui il veut⁷ : 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 lui⁸.

1. *De confusione linguarum* 77-78; cf. Empédocle, ci-dessus p. 20 et 21.

2. *De gigantibus* 12. 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 du II^e siècle*, Paris 1912, 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 ailes¹, mais ce n'est que pour désigner la perte du *pneuma* surnaturel qui la rendait immortelle².

— 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'immortalité³.

— Irénée combat la métempsychose⁴ 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 chair⁶. 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 spirituel⁷.

— Clément d'Alexandrie parle, à plusieurs reprises, de la patrie céleste, des hauteurs sublimes d'où l'homme est tombé⁸ : 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 supérieur⁹; ou,

1. *Ad Graecos* 20.

2. *Ibid.* 7, 34. Cf. G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma*, Paris 1945, p. 419-420.

3. *Ad Autolyicum* 2, 27-28.

4. *Adv. haer.* II, 50-55, Harvey I, p. 376-381.

5. *Frg. syr.* 26, Harvey II, p. 455. D'après G. BÜRKE, « Des Origenes Lehre vom Urstand des Menschen », *Zeitschrift für katholische Theologie* 72, Innsbruck 1950, p. 1, il affirmerait une certaine préexistence. Malheureusement l'auteur ne donne pas de références.

6. *Adv. haer.* V, 6, 1, Harvey II, p. 334.

7. *Ibid.* V, 8, 1, Harvey II, p. 340.

8. *Protr.* I, 2, 3; II, 27, 1; *Quis dives salvetur* 3, 6.

9. *Eclg.* 57. Cf. J. DANIELOU, *Les anges et leur mission*, Chevetogne 1952, p. 123.

encore : l'âme s'introduit ou est introduite dans le corps¹ — 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 ici² ». 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 Dieu³. »

— Tertullien, lui, rejette nettement toute préexistence⁴ ; il affirme que l'âme a été créée en même temps que le corps et par un même acte⁵.

— Les gnostiques, nous l'avons vu⁶, 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 VI⁷, 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 l'Écriture, et si plus tard il se demande encore dans le *Com-*

1. *Strom.* VI, 16, 135, 1. 2. *Eclog.* 17.

3. *Jn* 1, 6; *In Jo.* II, XXIX, 175-179.

4. *De anima* 24, 29-35; 25, 26.

5. *Ibid.* 27. 6. Ci-dessus p. 15. 7. XIV, 85-87.

*mentaire 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 tout cas 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 étoiles² 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 providence³.

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'autre⁴? Origène a fortement ressenti que seule la liberté de la création 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 contrainte⁵. S'il en était autrement, quelle dignité resterait-il à l'homme? Préférerais-tu jouir du bonheur éternel en dormant et sans rien faire⁶? Mais, si Dieu respecte le libre choix de l'homme, il ne cesse cependant de le solliciter, de le soutenir ; il lui donne son efficacité⁷.

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 tombaient dans la négligence, et c'est selon le mérite de chacune que Dieu les répartit dans les diverses demeures

1. II, dans *GCS* 33, p. 147-148. D'autres questions sont encore posées dans le *Contre Celse* (IV, 30).

2. Pour l'animation des astres, voir I, XVII, 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. 10-11 ; ci-dessous *Appendice XI*, p. 407-408.

et fit d'elles des vases d'or, d'argent, de bois ou d'argile¹. En effet, les termes d'ange et d'homme désignent le même objet²; trônes, principautés, vertus, dominations, ne sont pas des espèces de vivants, mais des fonctions³; l'ange, par exemple, a pour fonction d'ἀγγέλλειν⁴. 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 saints⁵, 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 opposée⁶. Cependant, l'âme qui vit sur la terre peut, en progressant, redevenir semblable aux anges⁷: et c'est ainsi que les anges deviennent des hommes et les hommes des anges⁸.

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-Baptiste⁹, ainsi peut-être ceux qui sont appelés les « frères de Jésus¹⁰ ». 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 terre¹¹.

Ajoutons que, si Origène considère généralement la préexistence comme probable, il repousse nettement métempsychose et réincarnation¹².

Au cours de notre traduction, nous aurons maintes occasions de revenir sur cette question. Dans ces premiers

1. *De princ.* II, 9, 6. 2. *In Jo.* II, xxiii, 144. 3. *Ibid.* 146.

4. C'est-à-dire de transmettre des messages de Dieu aux hommes et des hommes à Dieu: *C. Celse* V, 4.

5. I, xvii, 96-97 et la note. 6. XIII, L, 327. 7. II, xxii, 140.

8. X, xxx, 187; *In Math.* XV, 27, *GCS* 40, p. 429-430.

9. II, xxxi, 186. 10. X, ix, 40. 11. XX, xix, 162.

12. *C. Celse* III, 75; *In Luc. hom.* IV, *GCS* 49 (35), p. 27.

livres, nous rencontrerons la préexistence des saints¹, celle de l'âme du Christ², celle de Jean-Baptiste³, l'identité de l'homme et de l'ange⁴, le choix de Jacob « dès le sein de sa mère » expliqué par ses mérites antérieurs⁵. À 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 sens⁶.

Plus tard, lorsque l'Église aura eu le loisir d'approfondir la doctrine de l'âme, il sera facile de s'indigner des erreurs d'Origène. Mais, à son époque, 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.

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

1. I, xvii, 97. 2. I, xxxii, 236. 3. II, xxxi, 186.187.192.

4. II, xxiii, 144-148. 5. II, xxxi, 188-191.

6. Cf. ci-dessous *Appendice* XI, p. 407-408.

et fit d'elles des vases d'or, d'argent, de bois ou d'argile¹. En effet, les termes d'ange et d'homme désignent le même objet²; trônes, principautés, vertus, dominations, ne sont pas des espèces de vivants, mais des fonctions³; l'ange, par exemple, a pour fonction d'ἀγγέλλειν⁴. 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 saints⁵, 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 opposée⁶. Cependant, l'âme qui vit sur la terre peut, en progressant, redevenir semblable aux anges⁷; et c'est ainsi que les anges deviennent des hommes et les hommes des anges⁸.

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-Baptiste⁹, ainsi peut-être ceux qui sont appelés les « frères de Jésus¹⁰ ». 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 terre¹¹.

Ajoutons que, si Origène considère généralement la préexistence comme probable, il repousse nettement métempsychose et réincarnation¹².

Au cours de notre traduction, nous aurons maintes occasions de revenir sur cette question. Dans ces premiers

1. *De princ.* II, 9, 6. 2. *In Jo.* II, xxiii, 144. 3. *Ibid.* 146.

4. C'est-à-dire de transmettre des messages de Dieu aux hommes et des hommes à Dieu : *C. Celse* V, 4.

5. I, xvii, 96-97 et la note. 6. XIII, L, 327. 7. II, xxii, 140.

8. X, xxx, 187; *In Matth.* XV, 27, *GCS* 40, p. 429-430.

9. II, xxxi, 186. 10. X, ix, 40. 11. XX, xix, 162.

12. *C. Celse* III, 75; *In Luc. hom.* IV, *GCS* 49 (35), p. 27.

livres, nous rencontrerons la préexistence des saints¹, celle de l'âme du Christ², celle de Jean-Baptiste³, l'identité de l'homme et de l'ange⁴, le choix de Jacob « dès le sein de sa mère » expliqué par ses mérites antérieurs⁵. À 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 sens⁶.

Plus tard, lorsque l'Église aura eu le loisir d'approfondir la doctrine de l'âme, il sera facile de s'indigner des erreurs d'Origène. Mais, à son époque, 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.

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

1. I, xvii, 97. 2. I, xxxii, 236. 3. II, xxxi, 186.187.192.

4. II, xxiii, 144-148. 5. II, xxxi, 188-191.

6. Cf. ci-dessous *Appendice* XI, p. 407-408.

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 Logos », 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 très 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 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* ² », 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.

* * *

1. *Prov.* 8, 22.

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

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

Le contraste entre la présence éternelle du Logos 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 Logos 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 *logoi*, qui iront en se dégradant à partir du tout premier Logos, le Fils de Dieu. Et ceci nous paraîtra particulièrement difficile à transposer dans notre manière de penser, car, si le mot *Logos* 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 *logoi* auxquels ils adhèrent : les premiers adorent le Père et participent du Dieu Logos, les seconds ne connaissent le Christ que selon la chair, les troisièmes rendent un culte aux astres ou se sont attachés à des doctrines (= *logoi*) philosophiques de valeur, les quatrièmes servent les idoles ou ajoutent foi à des *logoi* totalement corrompus, niant la Providence et admettant une fin différente du bien.

* *

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

Il n'y a donc qu'un seul Logos au sens propre, comme il n'y a qu'une vérité. Et, puisque ce même Logos 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 entrouvert que Jean voit le cheval blanc, c'est-à-dire la voix porteuse du Logos (= la parole) de vérité — par opposition avec l'ombre du Logos qui seule est atteinte sur terre par la plupart des croyants. Ce Logos a reçu de Dieu le pouvoir de rétribuer et de juger selon l'équité même et la justice même, de combattre le mensonge et tous les ennemis de la raison (= du Logos). 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 Logos 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 envoyé¹ » ; au cours de sa vie terrestre le

1. Is. 48, 16.

Sauveur a déclaré que les blasphèmes commis contre lui seraient pardonnés et non ceux qui le seraient contre l'Esprit-Saint¹; on trouve enfin dans l'Évangile des Hébreux, l'expression : « Le Saint-Esprit, ma mère ». À 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. À la deuxième, que tout homme participe du Logos, tandis que les saints sont seuls à avoir reçu les dons de l'Esprit : leur chute en est d'autant plus grave. À la troisième, enfin, que quiconque fait la volonté du Logos 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 Logos, il faut cependant en exclure les attributs du Fils de Dieu, dont certains, comme la Sagesse, précèdent le Logos.

* * *

À 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.

À ce moment, Origène se heurte à une théorie d'Héracléon, d'après laquelle le Logos 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'éon² seraient plus anciennes que lui; Héracléon intervertissait d'autre part les rôles du Créateur et du Logos, faisant du Créateur l'instrument du Logos. Origène relève briève-

1. *Math.* 12, 32.

2. C'est-à-dire : monde spirituel, voir ci-dessus p. 14 et 16.

ment l'arbitraire de ces théories et revient plus longuement au problème du mal. Le logos (= 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 logos 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 « Paradoxes¹ », de même la vie est-elle le privilège 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 Logos 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, ténèbres 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. À ce propos, Origène expose la théorie selon laquelle est homme tout ce qui a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu². Puis

1. Cf. *infra*, II, xvi, 112 et note.

2. Cf. *supra*, p. 27-28.

il anticipe sur le verset suivant, en montrant la supériorité de la lumière en qui ne se trouve aucunes ténèbres, 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 » Logos et Vie, doivent se reconnaître confondus par ce verset, car comment la vie aurait-elle été produite dans son *σύζυγος*, le Logos? 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 aucunes ténèbres 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 de *Élisabeth*)¹.

* *

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,

1. Cf. *Appendice XII*, p. 408-409.

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 Logos Dieu, puisque, sur terre, le Logos s'est fait chair. Cependant, il est possible qu'avant le second avènement du Sauveur, Jean vienne proclamer le Logos, 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'Écclésiaste qui proscriit 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 consé-

quent, 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. 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

Cette nouvelle édition

En 1966, nous avons publié ces premiers tomes sans appareil critique, en adoptant, sauf exceptions, le texte de nos prédécesseurs, Brooke¹ et Preuschen². Ceux-ci avaient établi d'une manière apparemment définitive que les manuscrits actuellement connus dépendent tous du *Monacensis 191* (M).

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

2. E. PREUSCHEN, *Der Johanneskommentar*, Leipzig 1903, GCS n° 10, t. IV des œuvres d'Origène.

En vue de cette nouvelle édition, nous avons collationné le texte de ce manuscrit avec celui de Preuschen, mais c'est d'après Preuschen que nous citons le *Venetus Marcianus* 43, copié sur M, du XIV^e siècle (V).

On trouvera également dans l'apparat critique de Preuschen :

- le *Parisinus* 455, copié sur M, du XVI^e siècle, le seul que Huet ait connu et qu'il cite sous le nom de *Regius* ;
- le *Bodleianus Misc.* 58, copié sur V, du XVII^e siècle, que cite Delarue ;
- le *Barberinus gr.* V 52, copié sur V, de la fin du XV^e ou du XVI^e siècle, que Delarue cite, comme le suivant, avec la simple indication *Barberinus*, sans autre précision ;
- le *Barberinus gr.* VI 14, copié sur M, du XV^e siècle.

Preuschen a eu recours aux conseils de nombreux savants, mais surtout à ceux de Ulrich von Wilamowitz et de Paul Wendland. On en trouvera la trace dans son apparat critique.

Nous avons collationné, d'autre part, les anciennes éditions : celle de Huet¹, qui n'avait à sa disposition que le *Parisinus* et la traduction de Ferrarius, celle de Delarue², qui a utilisé le *Bodleianus* pour corriger son pré-décesseur et dont le texte a été repris par J. P. Migne et par C. H. E. Lommatzsch³, celle de Brooke enfin, qui a, le premier, publié le texte du *Monacensis* ; nous avons

1. P. D. HUET, Ὀριγένους τῶν εἰς τὰς θείας γραφὰς ἐξηγητικὰ ἅπαντα τὰ ἑλληνιστὶ εὐρισκόμενα, Rouen 1668, t. II.

2. C. V. DELARUE, Ὀριγένους τὰ εὐρισκόμενα πάντα, t. IV, Paris 1759.

3. Nous n'avons pu citer généralement l'édition de C. H. E. LOMMATZSCH (Ὀριγένους τὰ εὐρισκόμενα ἅπαντα, t. I et II, Berlin 1831) et les quelques corrections qu'elle apporte à celle de Delarue qu'à la suite de Preuschen et de ceux qui l'ont critiqué.

tenu compte des traductions latine de Ferrarius¹ et italienne de E. Corsini², des observations faites, en leur temps, par Klostermann³, Koetschau⁴ — qui est le seul à avoir relu le *Monacensis* après Brooke et Preuschen —, Winter⁵, Völker⁶ et, après notre première édition, par E. Corsini⁷ et P. Nautin⁸.

C'est finalement le texte de Preuschen que nous reprenons aujourd'hui, revu à la suite de notre propre lecture du *Monacensis*, des anciens éditeurs et critiques comme des plus récents.

Nous ne rendons compte de M et des éditeurs antérieurs à Preuschen que lorsque le texte a subi des modifications importantes. Pour faciliter la lecture, nous avons enlevé les membres de phrase que Preuschen avait mis entre crochets [], parce qu'il les jugeait superflus, mais nous les avons mentionnés dans l'apparat critique ; nous avons

1. A. FERRARIUS, *Origenis Adamantii in Evangelium Ioannis, tomi XXXII*, Venise 1551.

2. E. CORSINI, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, coll. *Classici della filosofia*, Turin 1968.

3. E. KLOSTERMANN, dans *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 166, 1904, p. 265-282.

4. P. KOETSCHAU, dans *TU* 28, 2, Leipzig 1905, p. 16-75.

5. F. A. WINTER, dans *Berliner philologische Wochenschrift*, 1905, col. 469-477 ; 499-507 ; 526-527.

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

7. E. CORSINI, « In margine a una traduzione dell' In Joannem di Origene », dans *Studi in onore di Alberto Pincherle : Studi e materiali di storia delle religioni* 38, I, Rome 1967, p. 146-169. Notre nouvelle édition était sous presse lorsque nous avons appris que E. Corsini prépare, lui aussi, une nouvelle édition de sa traduction et avons eu connaissance de son article, « Origene : Commento al vangelo di Giovanni (libri I-II). Postille a una traduzione », paru dans *Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara, Augustinianum* 35, 1995, p. 183-195.

8. P. NAUTIN, « Notes critiques sur l'In Joannem d'Origène », *Revue des Études grecques* 1972, p. 155-177.

également supprimé, lorsque le texte nous est apparu clair et que des corrections nous ont semblé inutiles, les mots supplémentaires, les croix et les astérisques qui y étaient insérés : par exemple, lorsque l'éditeur a voulu uniformiser les citations d'un même passage biblique.

Les nombreuses remarques faites par Koetschau au sujet de la lecture de M par Preuschen nous ont parfois paru pertinentes ; cependant, elles concernent souvent des bas de pages extrêmement détériorés par l'eau, où il est bien difficile de discerner autre chose que quelques jambages, souvent aussi des questions de graphie que Koetschau reproche à Preuschen d'avoir omises dans son appareil.

Comme dans notre première édition, nous avons joint les fragments des livres IV et V, que nous ont conservés Eusèbe, la *Philocalie* et l'*Apologie* de Pamphile. Mais nous avons remplacé le texte publié par Preuschen par celui de G. Bardy pour Eusèbe¹ et par celui de Madame Harl pour la *Philocalie*². Monsieur René Amacker, qui prépare pour *Sources Chrétiennes* une édition de l'*Apologie* de Pamphile, a eu la bonté de nous communiquer le texte des fragments empruntés à notre Commentaire : c'est ce texte que nous publions aujourd'hui³.

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 ABCD.

*
* *

1. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, VI, 25, 7-10, *SC* 41, p. 127.

2. *Philocalie* IV et V, *SC* 302, p. 270-272 et 284-298.

3. Pour l'apparat critique, on se reportera à l'édition de M. Amacker, à paraître dans *Sources Chrétiennes*.

Nous avons également revu avec soin notre première traduction, en tenant compte de celle de E. Corsini¹ et des remarques critiques qui nous ont été proposées, tout en nous efforçant à la fois de nous rapprocher davantage du texte et d'être plus lisible. Nous nous sommes toutefois efforcé de respecter, autant que possible, le style d'Origène, quitte à présenter, nous aussi, des longueurs, des répétitions, voire des lourdeurs : « Mieux vaut, disait-il, offenser les grammairiens que de laisser quelque inquiétude (*scrupulum*) aux lecteurs². »

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-même³, 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.

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. Voir *supra*, p. 41, n. 2.

2. *In Cant.* IV, *GCS* 33, p. 180.

3. *In Jo.* II, xxviii, 171.

Abréviations

- BLE* = Bulletin de Littérature Ecclésiastique, Toulouse.
CCL = Corpus Christianorum Latinorum, Leiden.
CUF = Collection des Universités de France, Paris.
DB = Dictionnaire de la Bible, Paris.
DEB = Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Paris-Turnhout, 1960.
DS = Dictionnaire de Spiritualité, Paris.
DTC = Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris.
GCS = Griechische Christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Berlin-Leipzig.
JTS = Journal of Theological Studies, Oxford.
Kittel = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart.
Lampe = G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford.
OPA = Œuvres de Philon d'Alexandrie, Paris.
Pauly = Pauly, Wissowa-Kroll, Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Stuttgart.
PG = Migne, Patrologie grecque, Paris.
PL = Migne, Patrologie latine, Paris.
RLAC = Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart.
RSR = Recherches de Science Religieuse, Paris.
SC = Sources Chrétiennes, Paris.
SDB = Supplément Dictionnaire de la Bible, Paris.
Vet. christ. = Vetera christianorum, Bari.

BIBLIOGRAPHIE

- ABEL F. M., *Géographie de la Palestine*, 2 tomes, Paris 1933.
- BARRETT C. K., *The Gospel according to St John*, Londres 1960.
- BLANC C., « L'angéologie d'Origène », *Studia Patristica* XIV = *TU* 117, Berlin 1976, p. 79-109.
- , « L'attitude d'Origène à l'égard du corps et de la chair », *Studia Patristica* XVIII, Oxford New York 1982, p. 843-858.
- , « Le Baptême d'après Origène », *Studia Patristica* XI = *TU* 108, Berlin 1972, p. 113-124.
- , « Le Commentaire d'Héracléon sur Jean 4 et 8 », *Augustinianum* XV, p. 81-124, Rome 1975.
- , « Dieu est pneuma : le sens de cette expression d'après Origène », *Studia Patristica* XVI, 2, Berlin 1985, p. 224-241.
- , « Jésus est fils de Dieu : l'interprétation d'Origène », *BLE* 1983, p. 5-18.
- , « Les nourritures spirituelles d'après Origène », *Didaskalia* VI, Coïmbra 1976, p. 3-19.
- , « Qui est Jésus-Christ? la réponse d'Origène », *BLE* 1979, p. 241-256.
- BORST J., *Beiträge zur sprachlich-stylistischen Würdigung des Origenes*, Freising 1913.
- BROOKE A. E., *The Commentary of Origen on S. John's Gospel*, 2 tomes, Cambridge 1896.
- , « The fragments of Herakleon », *Texts and Studies* I, 4, Cambridge 1891.
- BROWN R. E., *The Gospel according to John*, New York 1966.
- CORSINI E., *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, Rome 1968.
- , « In margine a una traduzione dell' In Joannem di Origene », dans *Studi in onore di Alberto Pincherle (Studi e materiali di storia delle religioni 38)* I, Rome 1967, p. 146-169.

- , « Origène : Commento al vangelo di Giovanni (libri I-II). Postille a una traduzione », paru dans *Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara. Augustinianum* 35, 1995, p. 183-195.
- CROUZEL H., *Origène et la « connaissance mystique »*, Paris-Bruges 1961.
- , *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.
- DIELS H., *Doxographi graeci*, Berlin 1879.
- DUPUIS J., *L'esprit de l'homme. Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Bruges 1967.
- FÖRSTER W., « Von Valentin zu Herakleon », *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 7, Giessen 1928.
- GÖGLER R., *Origenes — Das Evangelium nach Johannes*, Zürich-Köln 1959.
- , *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1953.
- GRUBER G., *Zoe, Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes*, Munich 1962.
- HARL M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958.
- HILGENFELD A., *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884.
- JANSSENS Y., « Héracléon, Commentaire sur l'évangile selon saint Jean », *Le Muséon* 72, Louvain 1959, p. 101-151; 277-299.
- LAGRANGE M. J., *L'évangile selon saint Jean*, Paris 1925.
- VON LOEWENICH W., *Das Johannesverständnis im zweiten Jahrhundert*, *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 13, Giessen 1932.
- de LUBAC H., *Histoire et Esprit : l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.
- MACDONALD J., *The theology of the Samaritans*, Londres 1964.
- MALDONAT J., *Commentarii in quatuor Evangelistas*, Brixiae 1598.
- MOUSON J., « Jean Baptiste dans les fragments d'Héracléon », *Ephemerides theologicae lovanienses* 30, 1954, p. 301-322.
- NAUTIN P., « Notes critiques sur l'In Joannem d'Origène (livres I-II) », *Revue des Études grecques*, LXXXV, 1972, p. 155-177.

- 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, Estudios Valentinianos, Analecta Gregoriana LXV*, Rome 1955.
- , *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, *ibid.* XCIX et C, Rome 1958.
- PRESTIGE J. L., *Dieu dans la pensée patristique*, trad. D. M., Paris 1955.
- RIUS-CAMPS J., *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Origenes*, Rome 1970.
- SAGNARD F., *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947.
- SCHELKE K. H., *Paulus, Lehrer der Väter*, Düsseldorf 1956.
- SCHNACKENBURG R., *Das Johannesevangelium*, Freiburg i. B. 1965 et 1971.
- SCHWYZER E.-DEBRUNNER A., *Griechische Grammatik*, Munich 1959.
- VÖLKER W., *Herakleons Stellung in seiner Zeit im Licht seiner Schriftauslegung*, diss. Halle 1922.
- WUTZ F., *Onomastica sacra, TU 41*, Leipzig 1914-1915.

Sigles de l'apparat critique

M	=	Monacensis 191
M ¹	=	deuxième main de M
V	=	Venetus 43
Br	=	Brooke
Cor	=	Corsini (1967)
Cor ²	=	Corsini 1995
Dlr	=	Delarue
Hu	=	Huet
Kl	=	Klostermann
Koe	=	Koetschau
Lomm	=	Lommatzsch
Nau	=	Nautin
Pr	=	Preuschen
We	=	Wendland
Wil	=	Wilamowitz
Wi	=	Winter

TEXTE ET TRADUCTION

ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ ΤΩΝ ΕΙΣ ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ
ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΕΞΗΓΗΤΙΚΩΝ

3 Pr.

ΤΟΜΟΣ Α΄

21 A I. 1. Ὅν τρόπον οἶμαι ὁ πάλαι « λαός » ἐπικληθεὶς
« θεοῦ »^a εἰς φυλάς διήρητο δυοκαίδεκα καὶ τὴν ὑπὲρ τὰς
λοιπὰς φυλάς τάξιν λευϊτικὴν, καὶ αὐτὴν κατὰ πλείονα
τάγματα ἱερατικά καὶ λευϊτικά τὸ θεῖον θεραπεύουσιν,
5 οὕτως νομίζω κατὰ « τὸν κρυπτὸν τῆς καρδίας ἄνθρω-
πον »^b πάντα τὸν Χριστοῦ λαόν, χρηματίζοντα ἐν κρυπτῶ
Ἰουδαῖον^c καὶ ἐν πνεύματι περιτετημένον, ἔχειν τὰς
ιδιότητας μυστικώτερον τῶν φυλῶν ὡς ἔστι γυμνότερον
10 λοιπῶν προφητῶν τοῖς ἀκούειν ἐπισταμένοις τὰ τοιαῦτα
ἀποσιωπησάντων. 2. Φησὶ δὲ οὕτως ὁ Ἰωάννης: « Καὶ
εἶδον ἄλλον ἄγγελον ἀναβαίνοντα ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου,
ἔχοντα σφραγίδα θεοῦ ζῶντος, καὶ ἔκραξε φωνῇ μεγάλῃ
B τοῖς τέσσαρσιν ἄγγέλοις, οἷς ἐδόθη αὐτοῖς ἀδικῆσαι τὴν

I, 14 hic et alibi saepissime M prachet numerum abbreviatum de more
Graecorum; sic et antiq. edd., Preuschen vero saepius numeros in
extenso scribit; ita et nos, ubique.

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

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 tribus¹,
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 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 cria d'une voix forte

1. Pour la supériorité de la tribu de Lévi, cf. *Testament des douze
patriarches*: Ruben VI, 5-12 et Lévi XXI, 1.5.

15 γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, λέγων· Μὴ ἀδικήσητε μήτε 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 τεσσαρά-
 20 υῖῶν Ἰσραὴλ· ἐκ φυλῆς Ἰούδα δώδεκα χιλιάδες ἐσφραγισ-
 μένοι, ἐκ φυλῆς Ῥουβὴμ δώδεκα χιλιάδες^d. » 3. Καὶ μετὰ
 τὸ διηρῆσθαι τὰς λοιπὰς φυλάς παρὲς τοῦ Δὰν ἐξῆς μετὰ
 πλείονα ἐπιφέρει· « Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ τὸ ἀρνίον ἐστὼς ἐπὶ
 τὸ ὄρος Σιών, καὶ μετ' αὐτοῦ αἱ ἑκατὸν τεσσαράκοντα
 4 Pr. 25 τέσσαρες | χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα
 τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.
 C Καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὡς φωνὴν ὑδάτων
 πολλῶν, καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης, καὶ ἡ φωνὴ ἦν
 ἤκουσα ὡς κιθαρῶδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις
 30 αὐτῶν. Καὶ ἤδουσιν ᾠδὴν καινὴν ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ
 ἐνώπιον τῶν τεσσάρων ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων· καὶ
 22 A οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδὴν εἰ μὴ αἱ ἑκατὸν τεσσαρά-
 κοντα τέσσαρες χιλιάδες, οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς·
 οὗτοι εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνησαν· παρθένοι
 35 γὰρ 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 οὐκ εὗρέθη
 ψεῦδος· ἄμωμοι γὰρ εἰσιν^e. »

4. Ὅτι δὲ ταῦτα παρὰ τῷ Ἰωάννῃ περὶ τῶν εἰς Χριστὸν
 40 πεπιστευκότων λέγεται, καὶ αὐτῶν ὑπαρχόντων ἀπὸ
 φυλῶν, καὶ μὴ δοκῆ τὸ σωματικὸν αὐτῶν γένος ἀνατρέχειν
 ἐπὶ τὸ σπέρμα τῶν πατριαρχῶν, ἐστὶν οὕτως ἐπιλογίσα-
 θαι· « Μὴ ἀδικήσητε, φησί, τὴν γῆν μήτε τὴν θάλασσαν
 μήτε τὰ δένδρα, ἄχρι σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ

d. Apoc. 7, 2-5 e. Apoc. 14, 1-5

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

aux quatre anges à qui il a été donné de faire du mal à la terre et à la mer : Attendez pour faire du mal à la terre, à la mer et aux 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...^d » 3. Puis, après avoir énuméré les autres tribus l'une après l'autre sauf Dan, il ajoute, à la suite d'autres développements : « Je regardai... et voici que l'Agneau se tenait debout sur la montagne de Sion et, avec lui, les cent quarante-quatre mille 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 de 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^e. »

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 patriarches¹ ; voici comment on peut le démontrer : « Attendez, dit le texte, pour faire du mal à la terre, à la mer et aux arbres que nous ayons marqué d'un sceau sur

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

- 45 ἡμῶν ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. Καὶ ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐσφραγισμένων, ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἐσφραγισμένων ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραὴλ. »
- B 5. (2) Οὐκοῦν οἱ ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραὴλ σφραγίζονται ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν, ἑκατὸν τεσσαράκοντα
- 50 τέσσαρες εἰσι χιλιάδες τὸν ἀριθμὸν αἵτινες ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἐν τοῖς ἐξῆς παρὰ τῷ Ἰωάννη λέγονται ἔχειν τὸ ὄνομα τοῦ ἀρνίου καὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν, οὐσαι παρθένοι καὶ μετὰ γυναικῶν οὐ μολυνθέντες.
- 55 6. Τίς ἂν οὖν ἄλλη εἴη ἡ σφραγὶς ἢ ἐπὶ τῶν μετώπων ἢ τὸ ὄνομα τοῦ ἀρνίου καὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ἐν ἀμφοτέροις τοῖς τόποις τῶν μετώπων λεγομένων ἔχειν πῆ μὲν τὴν σφραγίδα πῆ δὲ τὰ γράμματα περιέχοντα τὸ ὄνομα τοῦ ἀρνίου καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ;
- 60 7. Ἀλλὰ καὶ οἱ « ἀπὸ φυλῶν » εἰ οἱ αὐτοὶ εἰσι τοῖς « παρθένοις », ὡς προαπεδείξαμεν, σπάνιος δὲ ὁ ἐκ τοῦ κατὰ σάρκα Ἰσραὴλ^f πιστεύων, ὡς τάχα τολμῆσαι ἂν τινα
- C εἰπεῖν μὴ συμπληροῦσθαι ἀπὸ τῶν ἐκ τοῦ κατὰ σάρκα Ἰσραὴλ πιστευόντων μηδὲ τὸν τῶν ἑκατὸν τεσσαράκοντα
- 65 τεσσάρων χιλιάδων ἀριθμὸν, δῆλον ὅτι ἐκ τῶν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν τῷ θεῷ προσερχομένων λόγῳ συνίστανται αἱ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες μετὰ γυναικῶν οὐ
- 5 Pr. | μολυνομένων· ὥστε μὴ ἂν ἀποπεσεῖν τῆς ἀληθείας τὸν φάσκοντα ἀπαρχὴν ἐκάστης εἶναι φυλῆς τοὺς παρθένους
- 70 αὐτῆς. 8. Καὶ γὰρ ἐπιφέρεται· « Οὔτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ

f. Cf. I Cor. 10, 18

1. La même idée se retrouve dans les *Scholies sur l'Apocalypse* (XXI) : 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.

2. D'après les *Homélies sur les Nombres* (IX, 3), vierges et martyrs peuvent également être mis au premier rang, tandis que, dans celles sur *Josué* (II, 1) comme dans le *Commentaire sur les Romains* (IX, 1,

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 fils d'Israël. » 5. Donc, les fils de toutes les tribus d'Israël qui sont marqués du sceau sur le front sont au nombre de cent quarante-quatre mille. Dans la suite, Jean dit que ces cent quarante-quatre mille portent, gravés 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, « ceux des tribus » s'identifient avec les « vierges » et si les croyants venus de l'Israël selon la chair^f sont rares — on serait tenté de dire que le nombre de cent quarante-quatre mille n'est pas atteint par les croyants venus de l'Israël selon la chair —, il est clair alors que ce sont les gentils venus au Logos divin¹ 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 prémices².

8. La suite du texte porte en effet : « Ils ont été rachetés d'entre les hommes comme prémices pour Dieu et pour

PG 14, 1205 A), 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). — D'après IRÉNÉE (*Adv. haer.* I, 1, 16, Harvey 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.

τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ, καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὐρέθη ψεῦδος· ἄμωμοι γὰρ εἰσιν. »

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

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

25 A 5 Οἱ μὲν ἀπὸ τῶν φυλῶν δεκάτας καὶ ἀπαρχὰς ἀναφέρουσι τῷ θεῷ διὰ τῶν λευιτῶν 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 ἀπαρχὰς.

10 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
15 ἀνακειμένοι τῷ θείῳ λόγῳ καὶ πρὸς μόνη τῇ θεραπείᾳ τοῦ θεοῦ γινόμενοι γνησίως κατὰ τὴν διαφορὰν τῶν εἰς τοῦτο κινήματων λευῖται καὶ ἱερεῖς οὐκ ἀτόπως λεχθήσονται.

B 11. Τάχα δὲ οἱ <πάντων δια>φέροντες καὶ οἴονεῖ τὰ πρῶτα τῆς καθ' ἑαυτοὺς γενεᾶς ἔχοντες ἀρχιερεῖς ἔσονται

II, 18 <πάντων δια>φέροντες Pr : ≈ ≈ ≈ ≈ φέροντες M.

a. Cf. I Tim. 6, 11 b. Cf. II Cor. 12, 2

1. Littéralement : « au sujet de ceux qui proviennent des gentils ».

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

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 gentils¹.

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 homme².

Les membres des tribus³ offrent à Dieu, par l'intermédiaire des lévites et des prêtres, 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 du 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. Quant à ceux qui sont consacrés à la parole divine et réellement donnés au seul culte de Dieu, il sera légitime de les appeler lévites et prêtres à cause de l'excellence de leurs activités en ce domaine.

11. Quant à ceux qui sont supérieurs à tous les autres et qui occupent, pour ainsi dire, la première place parmi les

3. 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.

20 κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών, καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέχ^c. Ἐὰν γὰρ τις ἀνθυποφέρῃ πρὸς τοῦτο, νομίζων ἡμᾶς ἀσεβεῖν τὸ τοῦ ἀρχιερέως ὄνομα τάσσοντας ἐπ' ἀνθρώπων, ἐπεὶ πολλαχοῦ Ἰησοῦς μέγας ἱερεὺς προφητεύεται —
 25 ἔχομεν γὰρ « ἀρχιερέα μέγαν, διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ^d » —, λεκτέον πρὸς αὐτὸν ὅτι ὁ ἀπόστολος ἐπεσημῆνατο λέγων τὸν προφήτην εἰρηκέναι περὶ Χριστοῦ· « Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέχ^e », καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρών. Ἀφ' οὗ καὶ ἡμεῖς λαβόντες φαιμέν κατὰ μὲν τὴν τάξιν Ἀαρών ἀνθρώ-
 30 πους δύνασθαι εἶναι ἀρχιερεῖς, κατὰ δὲ τὴν τάξιν Μελχισεδέχ τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ.

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

Χρῆ δ' ἡμᾶς εἰδέναι οὐ ταῦτόν εἶναι ἀπαρχὴν καὶ
 πρωτογέννημα· μετὰ γὰρ τοὺς πάντας καρπούς ἀναφέρεται

c. Cf. Hébr. 7, 11 d. Hébr. 4, 14
 e. Hébr. 7, 17; 5, 6; cf. Ps. 109 (110). 4

1. D'après Huet, cette phrase se rapporterait au voyage d'Origène à Antioche (voir *Introduction*, p. 8). Pour R. GÖGLER, au contraire (*Das Evangelium...*, p. 96, n. 5), c'est Ambroise qui est absent d'Alexandrie, alors que, d'après R. CADIOUS (*La Jeunesse d'Origène, Histoire de l'École d'Alexandrie*, Paris 1935, p. 334), « il n'y a rien dans ces mots qui se

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 grands prêtres, 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 approuvé le prophète d'avoir dit au Christ : « Tu es prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédech^e », 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'autre¹? 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

rapporte à une absence d'Ambroise, comme on l'a supposé parfois ». — De fait Origène déclare ici que la séparation a eu lieu. Nous ne cherchons pas à être plus explicite que lui.

28 A ἡ ἀπαρχή, πρὸ δὲ πάντων τὸ πρωτογέννημα. 14. Τῶν
45 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 καρ-
ποὺς τῶν μέχρι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ὁ τέλειος ἐβλάστησε
50 λόγος.

III. 15. (5) Ἐὰν δὲ τις ἀνθυποφέρῃ διὰ τὴν ἔννοιαν τῆς
ἀναπτύξεως τῶν ἀπαρχῶν φάσκων μετὰ τὰ εὐαγγέλια τὰς
πράξεις καὶ τὰς ἐπιστολάς φέρεσθαι τῶν ἀποστόλων καὶ
B κατὰ τοῦτο μὴ ἂν ἔτι σφίζεσθαι τὸ προαποδοδομένον περὶ
5 ἀπαρχῆς, τὸ ἀπαρχὴν πάσης γραφῆς εἶναι τὸ εὐαγγέλιον,
λεκτέον ἦτοι νοῦν εἶναι σοφῶν ἐν Χριστῷ ὠφελημένων ἐν
ταῖς φερομέναις ἐπιστολαῖς, δεομένων, ἵνα πιστεύονται,
μαρτυριῶν τῶν ἐν τοῖς νομικοῖς καὶ προφητικοῖς λόγοις
κειμένων ὥστε σοφὰ μὲν καὶ <εὐ>πιστα λέγειν καὶ σφόδρα
10 ἐπιτετευγμένα τὰ ἀποστολικά, οὐ μὴν παραπλήσια τῷ
« Τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ^a ». 16. Καὶ κατὰ τοῦτο
ἐπίστησον εἰ, ἐπὶ λέγῃ ὁ Παῦλος « Πᾶσα γραφὴ
θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος^b », ἐμπεριλαμβάνει καὶ τὰ
ἑαυτοῦ γράμματα ἢ οὐ τό τε « Ἐγὼ λέγω, καὶ οὐκ ὁ
15 κύριος^c » καὶ τὸ « Ἐν πάσαις ἐκκλησίαις διατάσσομαι^d »
καὶ τὸ « Οἷα ἔπαθον ἐν Ἀντιοχείᾳ, ἐν Ἰκονίῳ, ἐν
Λύστροις^e » καὶ τὰ τοῦτοις παραπλήσια ἐνίστε ὑπ' αὐτοῦ

III, 9 <εὐ>πιστα Pr : ≈ ≈ πιστα M || 14 ἢ οὐ τό τε Will Pr : ἢ οὕτω το
M ἢ οὐ τό V Dlr Br ἢ οὕτω Hu.

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

1. D'où Origène a-t-il tiré cette affirmation? Le terme ἀπαρχή est employé dans l'Ancien Testament pour toutes sortes d'offrandes et, en particulier, pour le sacrifice des premiers-nés (Ex. 23, 19; Sir. 45, 20). Dans les Épîtres, il paraît désigner un commencement : il est assimilé à

prémices après la récolte, les premiers fruits, avant¹. 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, dans les épîtres 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, des témoignages déposés dans les paroles 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 ; est-ce que « Ce n'est pas le Seigneur, mais moi qui dis^c », « J'établis cette règle dans toutes les églises^d », « Les souffrances que j'ai endurées à Antioche, à Iconium, à Lystres^e » et d'autres expressions analogues, qu'il a parfois utilisées², ne semblent pas (revêtues)... de l'autorité apostolique, mais non

βίβλα en Rom. 11, 16, opposé à τέλος en I Cor. 15, 23-24. Voir l'article ἀπαρχή de G. DELLING, dans Kittel I, p. 483-484.

2. Le Monacensis est ici fortement détérioré. Les différentes propositions qui ont été faites pour le compléter n'en changent pas la signification.

7 Pr. γραφέντα τὴν | μὲν ἐξουσίαν * * * ἀποστολικὴν * * *,
20 οὐ μὴν τὸ εἰλικρινὲς τῶν ἐκ θείας ἐπιπνοίας λόγων.

17. Ἡ καὶ τούτῳ παραστατέον ὅτι ἡ παλαιὰ μὲν οὐκ
εὐαγγέλιον, οὐ δεικνύουσα « τὸν ἐρχόμενον » ἀλλὰ προ-
κηρύσσουσα, πᾶσα δὲ ἡ καινὴ τὸ εὐαγγέλιόν ἐστιν, οὐ
μόνον ὁμοίως τῇ ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου φάσκουσα: « Ἴδου ὁ
25 ἄμνός τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου^f », ἀλλὰ
καὶ ποικίλας δοξολογίας περιέχουσα καὶ διδασκαλίας τοῦ
δι' ὃν τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγέλιόν ἐστιν.

18. Ἔτι δὲ εἰ ὁ θεὸς ἔθετο ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἀποστόλους
καὶ προφήτας καὶ εὐαγγελιστὰς ποιμένας τε καὶ διδασκά-
30 λους^g, ἐπὶ ἀνέξετασθαι τί τὸ ἔργον τοῦ εὐαγγελιστοῦ, ὅτι
οὐ πάντως διηγήσασθαι τίνα τρόπον ὁ σωτὴρ τυφλὸν ἀπὸ
D γενετῆς ἰάσατο^h, ὁδωδότα νεκρὸν ἀνέστησενⁱ ἢ τι τῶν
παραδόξων πεποίηκεν, οὐκ ὀκνήσομεν, χαρακτηριζόμενου
29 A τοῦ εὐαγγελιστοῦ καὶ ἐν προτρεπτικῷ λόγῳ τῷ εἰς
35 πιστοποίησιν τῶν περὶ Ἰησοῦ, εὐαγγέλιόν πως εἰπεῖν τὰ
ὑπὸ τῶν ἀποστόλων γεγραμμένα.

19. Ἄλλ' ὅσον ἐπὶ τῇ δευτέρᾳ ἀποδόσει, τῷ ἀνθυποφέ-
ροντι διὰ τὸ μὴ ἐπιγεγράφθαι τὰς ἐπιστολάς εὐαγγέλιον ὡς
οὐ καλῶς πᾶσαν τὴν καινὴν διαθήκην εὐαγγέλιον ἡμῶν
40 ὀνομασάντων, λεκτέον ὅτι πολλαχοῦ τῶν γραφῶν δύο
τινῶν ἢ πλειόνων τῷ αὐτῷ ὀνόματι ὀνομαζομένων κυριώ-
τερον ἐπὶ τοῦ ἐτέρου τῶν λεγομένων κεῖται τὸ ὄνομα: οἷον
λέγοντος τοῦ σωτῆρος: « Μὴ καλέσητε διδάσκαλον ἐπὶ τῆς
γῆς^j » ὁ ἀπόστολός φησι τετάχθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ
45 διδασκάλους. 20. Οὐκ ἔσονται οὖν οὗτοι διδάσκαλοι ὅσον
ἐπὶ τῇ ἀκριβεῖ τῆς τοῦ εὐαγγελίου φωνῆς. Οὕτως οὐκ
ἔσται εὐαγγέλιον τὸ κατὰ τὰς ἐπιστολάς πᾶν γράμμα, ὅταν

f. Jn 1, 29 g. Cf. I Cor. 12, 28 h. Cf. Jn 9, 1
i. Cf. Jn 11, 39 s j. Matth. 23, 8

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

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 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. En outre, si 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 déjàⁱ 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.

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 seulement¹. Ainsi, bien que le Seigneur ait dit: « Ne donnez à personne sur terre le nom de maître^{j 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 consi-

2. Les manuscrits du Nouveau Testament sont partagés entre μὴ κληθῆτε « ne vous faites pas appeler », et μηδένα καλέσητε, « n'appellez personne ».

B παραβάλληται τῇ διηγήσει τῶν περὶ Ἰησοῦ πράξεων καὶ παθημάτων καὶ λόγων αὐτοῦ.

50 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 οἶονεὶ στοιχείων τῆς πίστεως τῆς ἐκκλησίας — ἐξ ὧν στοιχείων ὁ πᾶς συνέστηκε κόσμος ἐν Χριστῷ καταλλαγείς τῷ θεῷ, καθά φησιν ὁ Παῦλος: « Θεὸς ἦν ἐν 5 Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ^a »· οὗ κόσμου τὴν ἁμαρτίαν ἤρεν Ἰησοῦς· περὶ γὰρ τοῦ κόσμου τῆς ἐκκλησίας ὁ λόγος ἐστὶν ὁ γεγραμμένος: « Ἴδου ὁ ἄμνος τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου^b » — ἀπαρχὴν 8 Pr. τῶν εὐαγγελίων εἶναι τὸ προστεταγμένον ἡμῖν ὑπὸ σοῦ 10 κατὰ δύναμιν ἐρευνῆσαι, τὸ κατὰ Ἰωάννην, τὸν γενεαλογούμενον εἰπὼν καὶ ἀπὸ τοῦ ἀγενεαλογήτου ἀρχόμενον.

22. Ματθαῖος μὲν γὰρ τοῖς προσδοκῶσι τὸν ἐξ Ἀβραάμ καὶ Δαβὶδ Ἑβραίοις γράφων: « Βίβλος, φησί, γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ Δαβὶδ, υἱοῦ Ἀβραάμ^c », καὶ Μάρκος, 15 εἰδὼς δὲ γράφει, « ἀρχὴν » διηγεῖται « τοῦ εὐαγγελίου^d », τάχα εὐρισκόντων ἡμῶν τὸ τέλος αὐτοῦ παρὰ τῷ Ἰωάννῃ * * * * τὸν « ἐν ἀρχῇ » λόγον, θεὸν λόγον. Ἀλλὰ καὶ Λουκᾶς εἰ * * * * ἀλλὰ γε τηρεῖ τῷ ἐπὶ τὸ στήθος 18 D ἀναπεσόντι τοῦ Ἰησοῦ^e τοὺς μείζονας καὶ τελειότερους 20 περὶ Ἰησοῦ λόγους· οὐδεὶς γὰρ ἐκείνων ἀκράτως ἐφανέρωσεν αὐτοῦ τὴν θεότητα ὡς Ἰωάννης, παραστήσας αὐτὸν λέγοντα: « Ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου^f »· « Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ^g »· « Ἐγὼ εἰμι ἡ

IV, 11 εἰπὼν V Dlr Bg Pr: εἰπὼν M Hu σιωπῶν Kl Nau || 18 λουκᾶς εἰ M: λουκᾶς Pr.

a. II Cor. 5, 19 b. Jn 1, 29 c. Matth. 1, 1 d. Mc 1, 1
e. Jn 13, 25 f. Jn 8, 12

déré comme un évangile, si on le compare au récit des actions qui concernent Jésus, de ses souffrances et de ses paroles.

Pendant, 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'Église¹ — 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^a »; 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^b » — 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 attendent le fils d'Abraham et de David, dit: « Généalogie de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham^c »; et Marc, sachant bien ce qu'il écrit: « Début de l'Évangile^d » — dont nous trouvons sans doute chez Jean la fin, c'est-à-dire le Logos qui était au commencement, le Logos Dieu. Mais Luc aussi...² réserve à celui qui s'est renversé sur la poitrine de Jésus^e 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^f », « C'est moi le chemin,

1. Voir Appendice I, p. 401.

2. Lacunes. Preuschen croit discerner quelques lettres qui lui permettent de proposer un complément.

32 A ἀνάστασις^h » « Ἐγὼ εἰμι ἡ θύραⁱ » « Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν
 25 ὁ καλός^j » καὶ ἐν τῇ Ἀποκαλύψει « Ἐγὼ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ
 Ω, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος^k ».
 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 ἀναπεσῶν
 30 ἐπὶ τὸ στῆθος Ἰησοῦ μηδὲ λαβῶν ἀπὸ Ἰησοῦ τὴν Μαρίαν
 γινομένην καὶ αὐτοῦ μητέρα. Καὶ τηλικούτον δὲ γενέσθαι
 δεῖ τὸν ἐσόμενον ἄλλον Ἰωάννην, ὥστε οἰοῖναι τὸν Ἰωάννην
 δειχθῆναι ὄντα Ἰησοῦν ὑπὸ Ἰησοῦ. Εἰ γὰρ οὐδεὶς υἱὸς
 Μαρίας κατὰ τοὺς ὑγιῶς περὶ αὐτῆς δοξάζοντας ἢ Ἰησοῦς,
 35 φησὶ δὲ Ἰησοῦς τῇ μητρὶ « Ἴδε ὁ υἱὸς σου^l » καὶ οὐχί
 9 Pr. « Ἴδε καὶ οὗτος υἱὸς σου », ἵσον εἶρηκε τῷ « Ἴδε | οὗτός
 ἐστὶν Ἰησοῦς ὃν ἐγέννησας ». Καὶ γὰρ πᾶς ὁ τετελειωμένος
 B « ζῆ οὐκέτι, ἀλλ' ἐν αὐτῷ ζῆ Χριστός^m », καὶ ἐπεὶ « ζῆ »
 ἐν αὐτῷ « Χριστός », λέγεται περὶ αὐτοῦ τῇ Μαρίᾳ « Ἴδε ὁ
 40 υἱὸς σου » ὁ Χριστός.

24. Ἠλίκου τοίνυν νοῦ ἡμῖν δεῖ, ἵνα τὸν ἐν τοῖς
 ὀστρακίνοις τῆς εὐτελοῦς λέξεως θησαυροῦςⁿ ἐναποκειμέ-
 νον λόγον, τοῦ ὑπὸ πάντων τῶν ἐντυγχανόντων ἀναγινωσ-
 κομένου γράμματος καὶ ὑπὸ πάντων τῶν παρεχόντων τὰς
 45 σωματικὰς ἀκοὰς ἀκουομένου αἰσθητοῦ διὰ φωνῆς λόγου

g. Jn 14, 6 h. Jn 11, 25 i. Jn 10, 9 j. Jn 10, 11
 k. Apoc. 22, 13 l. Jn 19, 26 m. Cf. Gal. 2, 20
 n. II Cor. 4, 7

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

la vérité et la vie^z », « C'est moi la résurrection^h », « C'est moi la porteⁱ », « C'est moi le bon berger^j », et, dans l'Apocalypse : « C'est moi l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin, le premier et le dernier^k. » 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^l 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 Jésus² ; quand donc Jésus dit à sa mère : « Voici ton fils^l » et non : « Voici, cet homme est aussi ton fils », 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^m » 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'argileⁿ 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

virginité perpétuelle et que Tertullien la nie (G. JOUASSARD, « Marie à travers la patristique », dans *Maria* I, Paris 1949, p. 72-85), Origène y revient à plusieurs reprises 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, *GCS* 40, 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*, SC 87, p. 36-40), l'adjectif ὑγιῶς 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 ».

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^ο. »

50 25. Ἔστι δὲ προσαχθῆναι ἀπὸ τῶν ὑπὸ Παύλου λεγομένων περὶ τοῦ πᾶσαν τὴν καινὴν εἶναι τὰ εὐαγγέλια, ὅταν
C που γράφῃ « Κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου^ρ »· ἐν γράμμασι
C γὰρ Παύλου οὐκ ἔχομεν βιβλίον εὐαγγέλιον συνήθως
καλούμενον, ἀλλὰ πᾶν, ὃ ἐκήρυσσε καὶ ἔλεγε, τὸ εὐαγγέ-
55 λιον ἦν. Ἄ δὲ ἐκήρυσσε καὶ ἔλεγε, ταῦτα καὶ ἔγραφε· καὶ ἃ
ἔγραφεν ἄρα εὐαγγέλιον ἦν. 26. Εἰ δὲ τὰ Παύλου εὐαγγέ-
λιον ἦν, ἀκόλουθον λέγειν ὅτι καὶ τὰ Πέτρου εὐαγγέλιον ἦν
καὶ ἀπαξιαπλῶς τὰ συνιστάντα τὴν Χριστοῦ ἐπιδημίαν καὶ
κατασκευάζοντα τὴν παρουσίαν αὐτοῦ ἐμποιοῦντά τε
60 αὐτὴν ταῖς ψυχαῖς τῶν βουλομένων παραδέξασθαι τὸν
ἐστῶτα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούοντα^α καὶ εἰσελθεῖν
βουλόμενον εἰς τὰς ψυχὰς λόγον θεοῦ.

V. 27. (7) Τί δὲ βούλεται δηλοῦν ἡ « εὐαγγέλιον »
προσηγορία, καὶ διὰ τί ταύτην ἔχει τὴν ἐπιγραφὴν ταῦτα
D τὰ βιβλία, ἥδη καιρὸς ἐξετάσαι. Ἔστι τοίνυν τὸ εὐαγγέλιον
λόγος περιέχων ἀπαγγελίαν πραγμάτων κατὰ τὸ εὐλογον
5 διὰ τὸ ὠφελεῖν εὐφραίνοντων τὸν ἀκούοντα, ἐπὶν παρα-
δέξῃται τὸ ἀπαγγελλόμενον· οὐδὲν δ' ἦττον ὁ τοιοῦτος

ο. I Cor. 2, 16.12 p. Rom. 2, 16 q. Cf. Apoc. 3, 20

1. Si Dieu n'est pas vu par les yeux du corps (VI, III, 16), mais par le νοῦς (X, XLIII, 302), de même — n'importe qui peut le comprendre —, pour saisir la Parole de Dieu, son Logos, l'ouïe qui est capable de saisir les bruits qui retentissent dans l'air (*Contre Celse* I, 48) ne 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, XLIII, 405 à XLIV, 417). On trouvera toutes les références dans l'article de K. RAHNER : « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène », *Rev. d'Ascétique et de Mystique* XIII, 1932.

2. Littéralement : les évangiles.

prêtent les oreilles de leur corps¹? 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^ο. »

c) **Tout le
Nouveau Testament
est Évangile**

25. Pour montrer que tout le Nouveau Testament est Évangile², il faut citer le passage de Paul, où il dit : « Selon mon évangile^ρ ». 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 évangile. 26. Mais si les écrits de Paul étaient évangile, il s'ensuit que ceux de Pierre étaient aussi 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 Logos de Dieu, lequel se tient à la porte, frappe^α et désire entrer dans les âmes³.

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. L'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

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

λόγος εὐαγγέλιόν ἐστιν, ἂν καὶ πρὸς τὴν σχέσιν τοῦ ἀκούοντος ἐξετάζηται.

33 A "Ἡ εὐαγγέλιόν ἐστι λόγος περιέχων ἀγαθοῦ τῷ πιστεύ-
 10 οντι παρουσίαν ἢ λόγος ἐπαγγελλόμενος παρῆναι τὰγα-
 10 P. θὸν τὸ προσδοκώμενον. 28. Πάντες δὲ | οἱ προειρημένοι
 ἡμῶν ὄροι ἐφαρμόζουσι τοῖς ἐπιγραφόμενοις εὐαγγελίοις.
 "Ἐκαστον γὰρ εὐαγγέλιον, σύστημα ἀπαγγελλομένων
 ὠφελίμων τῷ πιστεύοντι καὶ μὴ παρεκδεξαμένῳ τυγχάνον
 15 ὠφέλειαν ἐμποιοῦν, κατὰ τὸ εὐλογον εὐφραίνει, διδάσκον
 τὴν δι' ἀνθρώπους τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως^a
 Χριστοῦ Ἰησοῦ σωτήριον αὐτοῖς ἐπιδημίαν. Ἄλλὰ καὶ ὅτι
 λόγος ἐστὶν ἕκαστον εὐαγγέλιον διδάσκων τὴν τοῦ ἀγαθοῦ
 πατρὸς ἐν υἱῷ τοῖς βουλομένοις παραδέξασθαι ἐπιδημίαν,
 20 παντὶ τῷ πιστεύοντι σαφές. 29. "Ὅτι δὲ καὶ ἀγαθὸν
 ἐπαγγέλλεται διὰ τῶν βιβλίων τούτων τὸ προσδοκηθέν,
 οὐκ ἀσαφές. Σχεδὸν γὰρ ὁ βαπτιστὴς Ἰωάννης τὴν παντός
 B τοῦ λαοῦ λαβῶν φωνὴν φησι πέμψας τῷ Ἰησοῦ· « Σὺ εἶ ὁ
 ἐρχόμενος, ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν^b », προσδοκώμενον γὰρ
 25 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 Ἰησοῦς^c. ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀπαγγελεῖ ἡμῶν
 30 ἅπαντα^c. » 30. Ἄλλὰ καὶ Σίμων καὶ Κλεόπας, ὁμιλοῦντες
 « πρὸς ἀλλήλους περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων^d » τῷ
 Ἰησοῦ, αὐτῷ τῷ Χριστῷ ἀναστάντι οὐδέπω γινώσκοντες

a. Cf. Col. 1, 15 b. Matth. 11, 3 c. Jn 4, 25 d. Lc 24, 14

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.

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 évangiles¹.

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 créature², 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 il viendra, il nous annoncera tout^c. » 30. Également Simon² et Cléopas, « s'entretenant de tout ce qui était arrivé^d » à Jésus, disent au Christ ressuscité, parce qu'ils ne savent pas encore qu'il s'est réveillé d'entre les morts :

2. Alors que Luc ne donne que le nom de Cléopas (24, 18), Origène indique habituellement aussi celui de son compagnon, Simon (*Contre Celse* II, 62.68; *In Jer. hom. XX (XIX)*, 8.9). Il lit peut-être, au verset 34, λέγοντες au lieu de λέγοντας : ce sont les deux disciples qui annoncent aux autres la résurrection. Cf. H. CROUZEL, *Origène et la connaissance*, p. 193-194.

ἐγγεῖρθαι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν φασί· « Σὺ μόνος παροικεῖς ἐν Ἱερουσαλήμ, καὶ οὐκ ἔγνως τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ἐν ταῖς
 C 35 ἡμέραις ταύταις; » 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
 40 αὐτόν. Ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν ὅτι αὐτὸς ἐστὶν ὁ μέλλων
 λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ^e. »

31. Πρὸς τοῦτος Ἄνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου
 εὐρῶν τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Σίμωνα λέγει· « Εὐρήκαμεν
 τὸν Μεσσίαν, ὃ ἐστὶ μεθερμηνευόμενον Χριστός^f. » Καὶ
 45 μετ' ὀλίγα ὁ Φίλιππος εὐρῶν τὸν Ναθαναὴλ λέγει αὐτῷ·
 « Ὃν ἔγραψεν Μωσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται
 εὐρήκαμεν, τὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ τὸν ἀπὸ
 Ναζαρέθ^g. »

VI. **32.** (8) Δόξαι δ' ἂν τις ἐνίστασθαι τῷ πρώτῳ ὄρω,
 D ἐπεὶ καὶ τὰ μὴ ἐπιγεγραμμένα εὐαγγέλια ὑποπίπτει αὐτῷ·
 ὁ γὰρ νόμος καὶ οἱ προφῆται « λόγοι » πιστεύονται εἶναι
 « περιέχοντες ἀπαγγελίαν πραγμάτων κατὰ τὸ εὐλογον διὰ
 11 Pr. 5 τὸ ὠφελεῖν εὐφραίνόντων τοὺς ἀκούοντας, ἐπὶ ἅν | παραδέ-
 ξωνται τὰ ἀπαγγελλόμενα ».

33. Λεχθεῖη δ' ἂν πρὸς τοῦτο ὅτι πρὸ τῆς Χριστοῦ
 ἐπιδημίας ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, ἅτε μηδέπω ἐληλυθότος
 τοῦ τὰ ἐν αὐτοῖς μυστήρια σαφηνίζοντος, οὐκ εἶχον τὸ
 10 ἐπάγγελμα τοῦ περὶ τοῦ εὐαγγελίου ὄρου· ὁ δὲ σωτὴρ
 ἐπιδημήσας καὶ τὸ εὐαγγέλιον σωματοποιηθῆναι ποιήσας
 36 A τῷ εὐαγγελίῳ πάντα ὡσεὶ εὐαγγέλιον πεποίηκεν. **34.** Καὶ
 οὐκ ἂν ἀπὸ σκοποῦ χρησαίμην τῷ παραδείγματι τοῦ

VI, 5 εὐφραίνόντων V Pr : εὐφραίνοντες M || 11 ποιήσας M edd. :
 θέλησας Pr.

e. Lc 24, 18-21 f. Jn 1, 41 g. Jn 1, 45

« 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^e. »

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^f », et, peu après, Phi-
 lippe, trouvant Nathanaël, lui dit : « Celui qu'ont décrit
 dans la Loi Moïse et les prophètes, nous l'avons trouvé,
 c'est Jésus, le fils de Joseph, de Nazareth^g. »

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
 écrits qui ne portent pas le titre d'évangiles. On croit, en
 effet, que la loi et les prophètes sont « des discours
 contenant une annonce d'événements qui, par les avanta-
 ges 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 devait éclairer les mystères qu'ils renferment
 n'était pas encore venu. Parce qu'il est venu et parce qu'il
 a réalisé 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

« Μικρὰ ζύμη ὄλον τὸ φύραμα ζυμοῖ^a ». « Ὅτι οὐχ ἐ * * * εἰ
15 * * * ἀλλὰ υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων τῇ θεϊότητι αὐτοῦ,
περιελὼν τὸ ἐν τῷ νόμῳ καὶ προφήταις κάλυμμα^b, πάντων
τὸ θεῖον ἀπέδειξε, φανερώς παραστήσας τοῖς βουλευθεῖσι
τῆς σοφίας αὐτοῦ γενέσθαι μαθηταῖς, τίνα τὰ ἀληθινὰ τοῦ
Μωσέως νόμου, ὧν ὑποδείγματι καὶ σκιᾶ^c ἐλάτρευον οἱ
20 πάλοι, καὶ τίς ἡ ἀλήθεια τῶν ἐν ταῖς ἱστορίαις πραγμάτων,
ἅτινα « τυπικῶς συνέβαινον ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ » δι' ἡμᾶς,
εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν^d.

35. Πᾶς γοῦν ᾧ Χριστὸς ἐπιδεδήμηκεν οὔτε ἐν Ἱερο-
σολύμοις οὔτε ἐν τῷ τῶν Σαμαρειτῶν ὄρει προσκυνεῖ τῷ
25 θεῷ ἀλλὰ μαθὼν ὅτι « πνεῦμα ὁ θεός », πνευματικῶς
B λατρεύων αὐτῷ « πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ^e » οὐκέτι δὲ
τυπικῶς προσκυνεῖ τὸν τῶν ὄλων πατέρα καὶ δημιουργόν.

36. Οὐκοῦν πρὸ τοῦ εὐαγγελίου, ὃ γέγονε διὰ τὴν
Χριστοῦ ἐπιδημίαν, οὐδὲν τῶν πάλοι εὐαγγέλιον ἦν. Τὸ δὲ
30 εὐαγγέλιον, ὅπερ ἐστὶ διαθήκη καινὴ, ἀποστήσαν ἡμᾶς
παλαιότητος τοῦ γράμματος^f τὴν μηδέποτε παλαιουμένην
καινότητα τοῦ πνεύματος, οἰκείαν τῆς καινῆς διαθήκης
τυγχάνουσαν, ἐν πάσαις ἀνακειμένην γραφαῖς τῷ φωτὶ τῆς
γνώσεως^g ἀνέλαμψεν. Ἐχρῆν δὲ τὸ ποιητικὸν τοῦ καὶ ἐν
35 τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ νομιζομένου εὐαγγελίου εὐαγγέλιον
ἐξαιρέτως καλεῖσθαι « εὐαγγέλιον ».

VI, 14 ὅτι οὐκ ε ≈ ≈ ≈ εἰ ≈ ≈ ≈ ἀλλὰ ≈ ≈ ≈ υἱοὺς M : ὅτι
≈ ≈ ≈ ≈ ≈ υἱοὺς P^{1x} ὅτι « ἔλθων ὁ προφητευθεὶς ὥραϊος εἶναι παρὰ
τοὺς υἱοὺς B^r ὅτι οὐκ ἔσχον εἰσορᾶν ἄλλως ἀλλὰ κεκαλυμμένη διὰ τοὺς
υἱοὺς con^j. P^{1pp}.

- a. Gal. 5, 9 b. Cf. II Cor. 3, 15 c. Hébr. 8, 5
d. I Cor. 10, 11 e. Jn 4, 24 f. Cf. Rom. 7, 6
g. Cf. Osée 10, 12 (LXX).

1. 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 pouvait le

levain fait lever toute la pâte^a » ; car...¹, 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 2}.

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 choses³.

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^g la nouveauté jamais vieillie de l'Esprit, nouveauté propre à l'alliance nouvelle et qui était déposée dans toutes les Écritures. Il fallait donc que l'Évangile, créateur de ce qu'on appelle évangile même dans l'ancienne alliance, fût tout spécialement désigné comme « l'Évangile ».

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

2. 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 (fig. 80) le πλήρωμα τοῦ χρόνου désignera la fin du monde.

3. Père et Créateur, une même personne ; la question sera discutée plus longuement au livre II (xiv, 102-104) : loin d'être inférieur au Logos comme le prétendent les gnostiques (voir Introduction, p. 13-17), le Créateur est son Père.

VII. 37. (9) Πλὴν οὐκ ἀγνοητέον Χριστοῦ ἐπιδημίαν καὶ πρὸ τῆς κατὰ σῶμα ἐπιδημίας τὴν νοητὴν γεγονέναι τοῖς τελειοτέροις καὶ οὐ νηπίοις οὐδὲ ὑπὸ παιδαγωγούς καὶ ἐπιτρόπους^a ἔτι τυγχάνουσιν, οἷς τὸ νοητὸν τοῦ χρόνου 5 πλήρωμα^b ἐνέστη, ὡς περ τοῖς πατριάρχαις καὶ Μωσῆϊ τῷ θεράποντι καὶ τοῖς τεθεαμένοις Χριστοῦ τὴν δόξαν |
 12 Pr. προφήταις. 38. Ὡς περ δὲ πρὸ τῆς ἐμφανούσας καὶ κατὰ σῶμα ἐπιδημίας ἐπεδήμησε τοῖς τελείοις, οὕτω καὶ μετὰ τὴν κεκηρυγμένην παρουσίαν τοῖς ἔτι νηπίοις, ἅτε « ὑπὸ 10 ἐπιτρόπους » τυγχάνουσι « καὶ οἰκονόμους » καὶ μηδέπω ἐπὶ τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου ἐφθακόσιν, οἱ μὲν πρόδρομοι Χριστοῦ ἐπιδημημάσιν παισὶ ψυχαῖς ἀρμόζοντες λόγοι, εὐλόγως ἂν κληθέντες « παιδαγωγοί »· αὐτὸς δὲ ὁ υἱὸς ὁ δεδοξασμένος « θεὸς λόγος » οὐδέπω, περιμένων τὴν δέουσαν 15 γενέσθαι προπαρασκευῆν τοῖς μέλλουσι χωρεῖν αὐτοῦ τὴν θεότητα ἀνθρώποις θεοῦ.

39. Καὶ τοῦτο δὲ εἰδέναι ἐχρῆν, ὅτι ὡς περ ἔστι « νόμος D σκιᾶν » περιέχων « τῶν μελλόντων ἀγαθῶν » ὑπὸ τοῦ κατὰ ἀλήθειαν καταγγελλομένου νόμου δηλουμένων, οὕτω καὶ 20 εὐαγγέλιον σκιᾶν μυστηρίων Χριστοῦ διδάσκει τὸ νομιζόμενον ὑπὸ πάντων τῶν ἐντυγχανόντων νοεῖσθαι. 40. Ὁ δὲ φησὶν Ἰωάννης εὐαγγέλιον αἰώνιον^c, οἰκείως ἂν λεχθὸς-μενον πνευματικόν, σαφῶς παρίστησι τοῖς νοοῦσιν τὰ πάντα ἐνώπιον^d περὶ αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ τὰ

VII, 4 ἔτι τυγχάνουσιν M Pr : ἐπιτυγχάνουσιν Hu Dlr Br falso legebat Pr apud M || 11 ἐφθακόσιν M : ἐφθ... <οἷς> Pr.

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

1. Cette façon de désigner Moïse se retrouve deux autres fois dans le *Commentaire sur Jean* (XX, xix, 335; frg. 70), où le nom de Moïse n'est même pas indiqué. M^{me} Harl nous a signalé, à ce propos, un passage du livre XIX (v, 27) où, précisément à propos de la manière dont Moïse et

3. *Évangile corporel — Évangile spirituel*

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 serviteur¹, les prophètes qui ont contemplé la gloire du Christ². 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, c'est vers ceux qui étaient restés de petits enfants, parce qu'ils étaient encore sous l'autorité de tuteurs et d'intendants et qu'ils n'étaient pas encore parvenus à la plénitude des temps³, que sont allés des précurseurs du Christ, des discours adaptés à des âmes-enfants et appelés, à juste titre, pédagogues. Mais le Fils glorifié lui-même, le Dieu Logos, 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 qu'il y a une loi qui renferme l'ombre des biens à venir révélés par la loi 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. À 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 claire-

les prophètes ont connu Dieu, Origène établit une distinction entre la connaissance du serviteur et celle du Fils : οὕτε ὁ θεράπων ἔγνω τὸν πατέρα, οὕτε ὁ υἱὸς τὸν κύριον.

2. Voir *Appendice II*, p. 401-402.

3. Voir note 2, p. 77.

25 παριστάμενα μυστήρια ὑπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ τά τε πράγματα, ὧν εἰκόνες ἦσαν αἱ πράξεις αὐτοῦ.

Τούτοις δὲ ἀκόλουθόν ἐστιν ἐκλαμβάνειν ὅτι ὃν τρόπον
37 A ἐν φανερῷ Ἰουδαῖός τις ἐστὶ καὶ περιτετημημένος^e καὶ ἐν

φανερῷ περιτομῇ καὶ ἄλλη ἐν κρυπτῷ^f, οὕτω χριστιανός

30 καὶ βάπτισμα. 41. Καὶ Παῦλος μὲν καὶ Πέτρος, ἐν φανερῷ

πρότερον ὄντες Ἰουδαῖοι καὶ περιτετημημένοι, ὕστερον καὶ

ἐν τῷ κρυπτῷ τοιοῦτοι τυγχάνειν ἀπὸ Ἰησοῦ εἰλήφασιν, τὸ

ἐν φανερῷ εἶναι Ἰουδαῖοι διὰ τὴν τῶν πολλῶν σωτηρίαν

κατ' οἰκονομίαν οὐ μόνον λόγοις ὁμολογοῦντες ἀλλὰ καὶ

35 διὰ τῶν ἔργων δεικνύοντες^g. Τὸ δ' αὐτὸ καὶ περὶ τοῦ

χριστιανισμοῦ αὐτῶν λεκτέον. 42. Καὶ ὡσπερ οὐκ ἐστὶν

ἄφελῆσαι δυνατὸν Παῦλον τοὺς κατὰ σάρκα Ἰουδαίους,

ἐὰν μή, ὅτε ὁ λόγος αἰρεῖ, περιτέμνη τὸν Τιμόθεον^h, καί,

ὅτε εὐλογόν ἐστι, ξυράμενονⁱ καὶ προσφορὰν ποιήσαντα

40 καὶ ἀπαξάπλῳ τοῖς Ἰουδαίοις Ἰουδαῖον γενόμενον, ἵνα

τοὺς Ἰουδαίους κερδήσῃ^j, οὕτως τὸν ἐκκείμενον εἰς

13 Pr. B πολλῶν ὠφέλειαν οὐκ ἐστὶ διὰ τοῦ ἐν κρυπτῷ χριστιανισ-

μοῦ μόνον δυνατὸν τοὺς στοιχειουμένους ἐν τῷ φανερῷ

χριστιανισμῷ βελτιῶσαι καὶ προαγαγεῖν ἐπὶ τὰ κρείττονα

45 καὶ ἀνωτέρω.

43. Διόπερ ἀναγκαῖον πνευματικῶς καὶ σωματικῶς

χριστιανίζειν καὶ ὅπου μὲν χρῆ τὸ σωματικόν κηρύσσειν

e. Cf. Rom. 2, 28 f. Cf. Rom. 2, 29 g. Cf. Jac. 2, 18
h. Act. 16, 3 i. Act. 21, 24 j. Cf. I Cor. 9, 20

1. On aurait aussi pu traduire : « dont ses actions étaient des images », si la fréquence du mot εἰκόν 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 (xiv, 87-88), car ceux mêmes qui adorent dès maintenant en esprit et en vérité n'adorent cependant pas comme dans le siècle à venir (xviii, 113). — Dans le *Commentaire sur les Romains* (I, 4, PG 14, 848 A; cf.

ment aussi les mystères révélés par ses paroles et les réalités que ses actions suggèrent¹.

On comprend par conséquent que, tout comme on peut être publiquement juif et circoncis^e et qu'il y a une circoncision publique² 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^{f 3} : 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^g. 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 faire⁴, il ne circoncisait Timothée^h, et si, lorsque c'est raisonnable, il ne se rasait la têteⁱ pour présenter son offrande, et si, en un mot, il ne se faisait juif avec les Juifs afin de gagner les Juifs^j, 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.

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

847 B), Origène revient à plusieurs reprises sur l'Évangile éternel, en qui le Logos s'est peut-être révélé aux anges.

2. Par ce qui est entre crochets dans le texte grec, Preuschen complète, dans son appareil, le texte qu'on lit dans M; quant à V, il porte καὶ περιτετημημένος, 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) 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, xxxvii, 267 et la note.

εὐαγγέλιον, φάσκοντα « μηδὲν εἰδέναι » <ἐν> τοῖς σαρκίνοις
 « ἢ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον^k », τοῦτο
 50 ποιητέον· ἐπὶ δὲ εὐρεθῶσι κατηρτισμένοι τῷ πνεύματι
 καὶ καρποφοροῦντες¹ ἐν αὐτῷ ἐρῶντές τε τῆς οὐρανόου
 σοφίας, μεταδοτέον αὐτοῖς τοῦ λόγου ἐπανελθόντος ἀπὸ
 τοῦ σεσαρκῶσθαι ἐφ' ὃ « ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν^m ».

C VIII. 44. (10) Ταῦτα δὲ ἐξετάζοντες περὶ τοῦ εὐαγγε-
 λίου οὐ μάτην εἰρηκέναι ἠγοούμεθα, οἶονεὶ αἰσθητὸν εὐαγγε-
 γέλιον νοητοῦ καὶ πνευματικοῦ τῆ ἐπινοία διακρίνοντες.
 45. Καὶ γὰρ νῦν πρόκειται τὸ αἰσθητὸν εὐαγγέλιον μετα-
 5 λαβεῖν εἰς πνευματικόν· τίς γὰρ ἡ διήγησις τοῦ αἰσθητοῦ,
 εἰ μὴ μεταλαμβάνοιτο εἰς πνευματικόν; Ἦτοι οὐδεμία ἢ
 ὀλίγη καὶ τῶν τυχόντων ἀπὸ τῆς λέξεως αὐτοῦς πεπει-
 κότων λαμβάνειν τὰ δηλούμενα. 46. Ἀλλὰ πᾶς ἀγὼν ἡμῶν
 ἐνέστηκε πειρωμένοις εἰς τὰ βάθη τοῦ εὐαγγελικοῦ νοῦ
 10 φθάσαι καὶ ἐρευνῆσαι τὴν ἐν αὐτῷ γυμνὴν τύπων ἀλήθειαν.

47. Τῶν δὲ εὐαγγελιζομένων ἐν ἀγαθῶν ἀπαγγελία
 νοουμένων, οἱ μὲν ἀπόστολοι τὸν Ἰησοῦν εὐαγγελίζονται·
 λέγονται μὲντοι ὡς ἀγαθὸν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐαγγελί-
 ζεσθαι, καὶ αὐτὴν πως οὖσαν Ἰησοῦν· Ἰησοῦς γὰρ φησιν·
 D 15 « Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις^a »· Ἰησοῦς δὲ τὰ τοῖς ἀγίοις
 ἀποκείμενα εὐαγγελίζεται τοῖς πτωχοῖς^b, παρακαλῶν
 αὐτοῦς ἐπὶ τὰς θείας ἐπαγγελίας.

VII, 48 εἰδέναι <ἐν> V Pr : εἶναι M.

k. Cf. I Cor. 2, 2 I. Cf. Col. 1, 10 m. Jn 1, 2

a. Jn 11, 25 b. Cf. Matth. 11, 5

1. C'est le sens le plus fréquent d'ἐπινοία chez Origène : aspect, attri-
 but de l'objet pensé (I, xxxv, 259; II, x, 76; xii, 89-90; VI, xix, 107; X,
 v, 21-vi, 27; XIX, xxiii, 155-158). On trouvera aussi, mais moins
 souvent, un autre sens, assez proche de celui d'ἐννοια (voir *infra*, p. 168,
 note 3) : notion, point de vue du sujet pensant (I, ix, 53; II, x, 66).

l'Évangile corporel et dire ne rien savoir parmi les hommes
 charnels que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié^k, on doit
 le faire. Mais, lorsqu'on les trouve instruits par l'Esprit,
 portant des fruits¹ en lui et amoureux de la Sagesse
 céleste, il faut les faire participer au Logos, revenu après
 l'incarnation à ce qu'il « était au commencement auprès de
 Dieu^m ».

VIII. 44. Nous pensons qu'il n'était pas inutile de dire
 cela en étudiant le (terme) « évangile » et de distinguer par
 l'aspect¹ l'évangile sensible de l'évangile intelligible et spi-
 rituel. 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 figure².

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^a. » Jésus, lui, annonce aux
 pauvres^b ce qui est préparé pour les saints et les invite à
 (recevoir) les promesses divines.

2. Le début de cette phrase a été traduit différemment par E. Corsini :
 « Nous avons concentré tous nos efforts dans la tentative de rejoindre les
 profondeurs », et par P. Nautin : « Mais tout notre effort, pour l'instant,
 doit être d'essayer de pénétrer jusqu'aux profondeurs... ». Pour l'exégèse
 spirituelle, voir ci-dessous I, xxxviii, 282 et *Appendice VII*, p. 405.

48. Καὶ μαρτυροῦσιν αἱ θεῖαι γραφαὶ τοῖς ὑπὸ τῶν ἀποστόλων εὐαγγελισμοῖς καὶ τῷ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, 40 A 20 ὁ μὲν Δαβὶδ περὶ τῶν ἀποστόλων, τάχα δὲ καὶ εὐαγγελιστῶν λέγων· « Κύριος δώσει ῥῆμα τοῖς εὐαγγελιζομένοις δυνάμει πολλῇ· ὁ βασιλεὺς τῶν δυνάμεων τοῦ ἀγαπητοῦ^c », ἅμα καὶ διδάσκων ὅτι οὐ σύνθεσις λόγων καὶ προφορὰ φωνῶν καὶ ἡσκημένη καλλιλεξία ἀνύει πρὸς τὸ 25 πείθειν, ἀλλὰ δυνάμεως θείας ἐπιχορηγία. — 49. Διόπερ καὶ ὁ Παῦλος πού φησι· « Γνώσομαι οὐ τὸν λόγον τῶν πεφουσιωμένων, ἀλλὰ τὴν δύναμιν· οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀλλ' ἐν δυνάμει^d » καὶ ἐν ἄλλοις· « Καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας 30 λόγοις ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως^e. » 14 Pr. 50. Ταύτη τῇ δυνάμει μαρτυροῦντες ὁ Σίμων | καὶ ὁ Κλεόπας φασίν· « Οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν τῇ B ὁδῷ, ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς^f; » Οἱ δὲ ἀπόστολοι, ἐπεὶ καὶ ποσότης ἐστὶ δυνάμεως ἐπιχορηγουμένης ὑπὸ θεοῦ 35 διαφέρουσα τοῖς λέγουσιν, εἶχον κατὰ τὸ παρὰ τῷ Δαβὶδ λεγόμενον· « Κύριος δώσει ῥῆμα τοῖς εὐαγγελιζομένοις δυνάμει πολλῇ^g », πολλὴν δύναμιν — 51. Ἡσαίας δὲ φάσκων· « Ὡς ὠραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων ἀγαθὰ^h », τὸ ὠραῖον καὶ ἐν καιρῷ γινόμενον τῶν ἀπο- 40 στόλων ὀδευόντων τὸν εἰπόντα· « Ἐγὼ εἶμι ἡ ὁδὸςⁱ » κήρυγμα νοήσας ἐπαινεῖ « πόδας » τοὺς διὰ τῆς νοητῆς ὁδοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ βαδίζοντας διὰ τε τῆς θύρας^j

VIII, 23 λέγων Koe Nau : λόγου edd. λογ et laceratum M.

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

1. Origène a déjà fait allusion (I, iv, 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. 372, n. 1 et p. 375, n. 1).

1. Puissance donnée aux apôtres

48. Les divines 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^c. » Il enseigne en même temps que ce n'est pas l'arrangement des 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 divine¹. — 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^d » 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^e ». 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^f? » 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^g. » — 51. En disant : « Qu'ils sont beaux les pieds des porteurs de bonnes nouvelles^h », Isaïe reconnaît la beauté et l'opportunité de la prédication des apôtres, qui marchent sur celui qui a dit² : « Je suis le cheminⁱ », et il loue les pieds qui s'avancent par le chemin spirituel (qui est) Jésus-Christ et pénètrent par la porte^j jusqu'à Dieu.

2. La même expression se trouve, mais plus explicite, dans un fragment sur les *Lamentations de Jérémie* (frg. 23, GCS 6, p. 246) : « nous marchons sur un chemin, le Sauveur qui a dit », alors que le *Commentaire sur Matthieu* évoque (XV, 12, GCS 40, p. 380) « l'homme qui se trouve en dehors de celui qui a dit... ».

εισιόντας πρὸς τὸν θεόν. « Ἀγαθὰ » δὲ εὐαγγελίζονται
C οὗτοι, ὧν ὠραίοι εἰσιν οἱ πόδες, τὸν Ἰησοῦν.

IX. 52. (11) Καὶ μὴ θαυμάσῃ τις, εἰ πληθυντικῶ
ὀνόματι τῶ τῶν ἀγαθῶν τὸν Ἰησοῦν ἐξειλήφαμεν εὐαγγε-
λλίσεσθαι. Ἐκλαθόντες γὰρ τὰ πράγματα καθ' ὧν τὰ
ὀνόματα κεῖται, ἃ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὀνομάζεται, συνήσομεν
5 πῶς πολλὰ ἀγαθὰ ἐστὶν ὁ Ἰησοῦς, ὃν εὐαγγελίζονται οὗτοι,
ὧν ὠραίοι εἰσιν οἱ πόδες.

53. Ἐν μὲν γὰρ ἀγαθὸν ζωῆ, Ἰησοῦς δὲ ζωῆ.

Καὶ ἕτερον ἀγαθὸν « φῶς τοῦ κόσμου^a », « φῶς »
τυγχάνον « ἀληθινόν » καὶ « φῶς τῶν ἀνθρώπων » ἅπερ
10 πάντα ὁ υἱὸς εἶναι λέγεται τοῦ θεοῦ.

Καὶ ἄλλο ἀγαθὸν καθ' ἐπίνοιαν παρὰ τὴν ζωὴν καὶ τὸ
φῶς ἢ ἀλήθεια καὶ τέταρτον παρὰ ταῦτα ἢ ἐπὶ ταύτην
φέρουσα ὁδὸς ἅπερ πάντα ὁ σωτὴρ ἡμῶν διδάσκει ἑαυτὸν
εἶναι λέγων· « Ἐγὼ εἰμι ἢ ὁδὸς καὶ ἢ ἀλήθεια καὶ ἢ
15 ζωῆ^b ».

54. Πῶς δὲ οὐκ ἀγαθὸν τὸ ἀποτιναξάμενον τὸν χοῦν
D καὶ τὴν νεκρότητα ἀναστῆναι, τούτου τυγχάνοντα ἀπὸ τοῦ
κυρίου καθὼ ἀνάστασις ἐστὶν, ὃς καὶ φησιν· « Ἐγὼ εἰμι ἢ
ἀνάστασις^c » ;

20 Ἀλλὰ καὶ ἢ θύρα, δι' ἧς τις εἰς τὴν ἄκραν εἰσέρχεται
μακαριότητα, ἀγαθόν· ὁ δὲ Χριστὸς φησιν· « Ἐγὼ εἰμι ἢ
θύρα^d ».

55. Τί δὲ δεῖ περὶ σοφίας λέγειν, ἣν « ἔκτισεν ὁ θεὸς
ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ^e », ἣ προσέχαιρεν ὁ
25 πατὴρ αὐτῆς, ἐνευφραϊνόμενος τῶ πολυποικίλῳ νοητῶ
κάλλει αὐτῆς ὑπὸ νοητῶν ὀφθαλμῶν μόνων βλεπομένῳ καὶ
εἰς ἔρωτα τὸν τὸ θεῖον κάλλος κατανοοῦντα οὐράνιον
41 A προκαλουμένῳ ; Ἀγαθὸν γὰρ ἢ σοφία τοῦ θεοῦ, ὅπερ μετὰ
τῶν προειρημένων εὐαγγελίζονται ὧν « ὠραίοι οἱ πόδες ».

a. Cf. Jn 8, 12
e. Prov. 8, 22

b. Jn 14, 6

c. Jn 11, 25

d. Jn 10, 9

Ces messagers, dont les pieds sont beaux, annoncent des
biens, Jésus.

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 saisissons 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 vérita-
ble », « 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 et l'état cadavérique et ressuscitent,
recevant ce don du Seigneur, en tant qu'il est la résur-
rection ? car il dit : « C'est moi la résurrection^c. »

Mais la porte par laquelle on parvient à la plus haute
béatitude est aussi un bien — et le Christ dit : « C'est moi
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
intelligible aux aspects très divers, qui n'est vue que des
yeux de l'intelligence 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.

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

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

35 Μακάριοι μὲν οὖν οἱ χωρήσαντες ταῦτα τὰ ἀγαθὰ καὶ
παραδεξάμενοι ἀπὸ τῶν ὤραίων τοὺς πόδας καὶ εὐαγγελι-
ζομένων αὐτά.

58. Πλὴν κἀν Κορίνθιός τις ὢν, κρίνοντας Παύλου
μηδὲν εἰδέναι παρ' αὐτῶ ἢ « Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον
40 ἐσταυρωμένον^g », τὸν δι' ἡμᾶς ἄνθρωπον μανθάνων παρα-
δέξεται, « ἐν ἀρχῇ » τῶν ἀγαθῶν γίνεται, ὑπὸ τοῦ
ἀνθρώπου Ἰησοῦ « ἄνθρωπος » γινόμενος « θεοῦ » καὶ ἀπὸ
τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἀποθνήσκων τῇ ἁμαρτίᾳ· καὶ γὰρ
B ἐκεῖνος « ὁ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ^h ».

45 59. Ἀπὸ δὲ τῆς ζωῆς αὐτοῦ, ἐπεὶ Ἰησοῦς « ὁ ζῆ, ζῆ τῶ
θεῶ », πᾶς ὁ σύμμορφος γενόμενος τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ
λαμβάνει τὸ ζῆν τῶ θεῶ.

Τίς δὲ διστάξει, εἰ αὐτοδικαιοσύνη ἀγαθὸν ἐστὶ καὶ
αὐτοαγιασμός καὶ αὐτοαπολύτρωσις; ἅπερ καὶ αὐτὰ οἱ
50 Ἰησοῦν εὐαγγελιζόμενοι εὐαγγελίζονται, λέγοντες αὐτὸν
γεγονέναι ἡμῖν δικαιοσύνην ἀπὸ θεοῦ καὶ ἁγιασμόν καὶ
ἀπολύτρωσιν¹.

X. 60. Παρέσται δὲ ἀπὸ τούτων τῶν γεγραμμένων
περὶ αὐτοῦ δυσεξαριθμητῶν παριστάντα πῶς πλῆθος
ἀγαθῶν ἐστὶν Ἰησοῦς, καταστοχάζεσθαι τῶν ὑπαρχόντων
μὲν ἐν αὐτῶ, εἰς ὃν « εὐδόκησεν » ἅπαν τὸ πλῆρωμα τῆς
5 θεότητος κατοικῆσαι σωματικῶς^a, οὐ μὴν ὑπὸ γραμμάτων
κεχωρημένων. 61. Καὶ τί λέγω « ὑπὸ γραμμάτων », ὅτε

X, 1 τῶν γεγραμμένων Dir Br Pr : τὰ γεγραμμένα M Hu || 2
δυσεξαριθμητῶν Dir Pr : δυσεξαριθμητὰ M Br || 3 Ἰησοῦς Pr : ἰησοῦς ἀπὸ
τῶν δυσεξαριθμητῶν καὶ γεγραμμένων M edd.

f. Cf. Rom. 1, 16 g. Cf. I Cor. 2, 2 h. Rom. 6, 10

i. I Cor. 1, 30

a. Cf. Col. 1, 19; 2, 9

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

57. Nous ne devons pas non plus passer sous silence le
Dieu Logos 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 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^g, 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 Dieu¹ et, par la
mort de Jésus, mourant au péché: car c'est (de) lui (qu'il
est dit): « Ce qui est mort, est mort au péché une fois pour
toutes^h. » 59. C'est de la vie de ce Jésus, puisque « ce qui
vit, vit pour Dieu² », que quiconque est devenu conforme
à sa résurrection reçoit de vivre pour Dieu.

Qui doutera que la justice même, la sanctification même,
la rédemption même 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,
rédemption¹.

X. 60. À partir de ces textes innombrables qui le
concernent, il sera possible de montrer comment Jésus est
une multitude de biens 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^a. 61. Que dis-
je « dans des écrits »? alors que Jean déclare à propos du

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

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

καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου φησὶν ὁ Ἰωάννης. ὅτι « Οὐδὲ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία^b » ;

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

63. Οὐχ οἴοι τε δὲ ἦσαν οἱ ἀπόστολοι, ὧν « ὠραῖοι οἱ πόδες », καὶ οἱ τούτων ζηλωταὶ εὐαγγελίζεσθαι τὰ ἀγαθὰ, μὴ πρότερον Ἰησοῦ αὐτοῖς αὐτὰ εὐαγγελισαμένου, ὡς ὁ Ἡσαίας φησὶν : « Αὐτὸς ὁ λαλῶν πάρεμι ὡς ὦρα ἐπὶ τῶν ὀρέων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοῆν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθὰ, ὅτι ἀκουστήν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου λέγων Σιών· Βασιλεύσει σου ὁ θεός^c. »

64. Τίνα γὰρ τὰ ὄρη, ἐφ' ὧν αὐτὸς ὁ λαλῶν παρεῖναι ὁμολογεῖ ἢ οἱ μηδενὸς τῶν ἐπὶ γῆς ὑψηλοτάτων καὶ μεγίστων ἤττονες ; Οὐστὶνας ζητεῖσθαι δεῖ ὑπὸ τῶν ἱκανῶν διακόνων τῆς καινῆς διαθήκης^d, ἵνα τηρήσωσι τὴν λέγουσαν ἐντολήν : « Ἐπ' ὄρος ὑψηλὸν ἀνάβηθι ὁ εὐαγγελιζόμενος Σιών, ὑψώσον τῇ ἰσχύϊ τὴν φωνήν σου ὁ εὐαγγελιζόμενος Ἱερουσαλήμ^e ».

65. Οὐ θαυμαστὸν δὲ εἶ τοῖς μέλλουσιν εὐαγγελίζεσθαι τὰ ἀγαθὰ Ἰησοῦς εὐαγγελίζεται τὰ ἀγαθὰ, 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 ἀγαθὰ,

b. Jn 21, 25 c. Is. 52, 6-7 d. Cf. II Cor. 3, 6 e. Is. 40, 9

1. Ou : l'heure propice.

2. De même, XIII, III, 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*

monde entier : « Je ne pense pas que le monde entier pourrait contenir les livres écrits (sur lui)^b. »

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 de son Père qui est bon d'être lui-même des biens, 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 les biens si Jésus ne les leur avait d'abord annoncés, comme le dit Isaïe : « Moi qui te parle, je suis présent comme le printemps¹ sur les montagnes, comme les pieds de celui qui annonce la paix, comme le porteur de bonnes nouvelles, car je ferai entendre ton salut, Sion : Dieu régnera sur toi^c. » **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 grand² ? Les serviteurs capables de la nouvelle alliance^d 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^e. »

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

Cantique connaît encore deux autres interprétations : les collines figurent l'Ancien Testament, les montagnes le Nouveau ; les montagnes désignent, au pluriel, le mystère de la sainte Trinité, au singulier, celui du Dieu unique (III, GCS 33, p. 205.214).

μαθητευθείς τῷ ἀγαθῷ πατρὶ ἀνατέλλοντι « τὸν ἥλιον ἐπὶ
 35 πονηροῦς καὶ ἀγαθοῦς » καὶ βρέχοντι « ἐπὶ δικαίους καὶ
 ἀδίκους^f », τοὺς τὴν ψυχὴν πτωχοῦς οὐχ ὑπερηφανεῖ.
 66. Καὶ τούτοις γὰρ εὐαγγελίζεται, ὡς αὐτὸς μαρτυρεῖ
 B λαβὼν τὸν Ἡσαΐαν καὶ ἀναγνούς· « Τὸ πνεῦμα κυρίου ἐπ'
 ἐμέ, οὗ ἕνεκεν ἔχρισέ με εὐαγγελισασθαι πτωχοῖς, ἀπέσ-
 40 ταλκέ με κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεςιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλε-
 ψιν »· « πτύξας » γὰρ τὸ βιβλίον καὶ « ἀποδοὺς τῷ ὑπηρέτῃ
 ἐκάθισε » καὶ πάντων ἐνατενιζόντων αὐτῷ φησι· « Σήμερον
 πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὡσὶν ὑμῶν^g. »

XI. 67. (12) Ἀναγκαῖον δὲ εἰδέναι ὅτι ἐμπεριλαμβάνε-
 ται τῷ τηλικούτῳ εὐαγγελίῳ καὶ πᾶσα ἡ εἰς Ἰησοῦν
 γινομένη πρᾶξις ἀγαθῆ, ὡσπερ καὶ τῆς τὰ πονηρὰ ἔργα
 πεποικηκίας καὶ μετανοηκίας εὐωδίας δεδυνημένης διὰ
 C 5 τὴν ἀπὸ τῶν κακῶν γνησίαν μετᾶστασιν καταχέαι τοῦ
 Ἰησοῦ^a καὶ παντὶ τῷ οἴκῳ τὴν τοῦ μύρου πνοὴν εἰς
 αἴσθησιν πάντων^b τῶν ἐν αὐτῷ ἐμπεποικηκίας. 68. Διὸ
 καὶ γέγραπται· « Ὅπου ἂν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν
 πᾶσι τοῖς ἔθνεσι, λαληθήσεται καὶ ὁ ἐποίησεν αὕτη εἰς
 10 μνημόσυνον αὐτῆς^c. »

Σαφὲς δὲ ὅτι εἰς Ἰησοῦν γίνεται τὰ εἰς τοὺς μαθητευθέν-
 τας αὐτῷ ἐπιτελούμενα· δεικνὺς γοῦν τοὺς εὔπεπονθότας
 φησὶ τοῖς πεποικηκόσι· « Τούτοις ὁ ἐποίησατε ἐμοὶ ἐποι-
 ἦσατε^d »· ὥστε πᾶσα πρᾶξις ἀγαθῆ ἢ εἰς τὸν πλησίον ὑφ'
 15 ἡμῶν ἐπιτελουμένη εἰς τὸ εὐαγγέλιον ἀναφέρεται, τὸ ἐν

XI, 11 γίνεται M K1 Nau : γίνεται <καὶ> Pr.

f. Matth. 5, 45

g. Lc 4, 18-21

a. Cf. Lc 7, 37

b. Cf. Jn 12, 3

c. Matth. 26, 13

d. Matth. 25, 40

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^f », ne méprise pas ceux dont l'âme est pauvre.
 66. À eux aussi 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 accom-
 plie devant vous^g. »

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^a et répandre dans toute la maison
 l'odeur de la myrrhe que percevaient tous^b 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^c. »

Il est évident que toutes les bonnes actions accomplies 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^d. » C'est pourquoi
 toute bonne action accomplie en faveur de notre prochain
 est notée dans l'Évangile, qui est écrit sur les tablettes du

ταῖς πλαξί τοῦ οὐρανοῦ γραφόμενον καὶ ὑπὸ πάντων τῶν ἡξιωμένων τῆς τῶν ὅλων γνώσεως ἀναγιγνωσκόμενον.

69. Ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου μέρος ἐστὶ τοῦ |
 17 Pr. εὐαγγελίου εἰς κατηγορίαν τῶν πραξάντων τὰ εἰς Ἰησοῦν
 D 20 ἀμαρτανόμενα. 70. Ἡ γοῦν Ἰούδα προδοσία καὶ ἡ τοῦ
 ἀσεβοῦς λαοῦ καταβόησις φάσκοντος « Αἶρε ἀπὸ τῆς γῆς
 τὸν τοιοῦτον^e » καὶ « Σταύρου, σταύρου αὐτὸν^f » καὶ οἱ
 ἐμπαιγμοὶ τῶν αὐτὸν τῇ ἀκάνθη στεφανωσάντων^g καὶ τὰ
 25 τούτοις παραπλήσια ἐγκατατέτακται τοῖς εὐαγγελίοις.
 71. Ἀκόλουθον δὲ τούτοις ἐστὶ νοῆσαι ὅτι πᾶς ὁ τῶν
 Ἰησοῦ προδότης Ἰησοῦ προδότης εἶναι λελογίσται. Πρὸς
 45 A γοῦν τὸν ἐτι διώκοντα Σαῦλον <εἶπεν>· « Σαοῦλ, Σαοῦλ, τί
 με διώκεις; » καὶ « Ἐγὼ εἰμι Ἰησοῦς, ὃν σὺ διώκεις^h ».
 72. Τίνες δὲ τὰς ἀκάνθας ἔχουσιν, αἷς τὸν Ἰησοῦν
 30 ἀτιμάζοντες στεφανοῦσιν; Οἱ « ὑπὸ μεριμνῶν καὶ πλούτου
 καὶ ἡδονῶν τοῦ βίου » συμπνιγόμενοι λαβόντες τὸν λόγον
 τοῦ θεοῦ « οὐ τελεσφοροῦσινⁱ ». 73. Διόπερ φυλακτέον
 μήποτε καὶ ἡμεῖς, ὡς ταῖς ἰδίαις ἀκάνθαις στεφανοῦντες
 τὸν Ἰησοῦν, ἀναγραφόμενοι τοιοῦτοι ἀναγιγνωσκώμεθα
 35 παρὰ τοῖς τὸν ἐν πᾶσι καὶ παρὰ πᾶσι λογικοῖς ἢ ἀγίοις
 Ἰησοῦν μανθάνουσι, τίνα τε τρόπον μύρω ἀλείφεται καὶ
 δειπνίζεται καὶ δοξάζεται ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων ἀτιμάζεται
 καὶ ἐμπαίζεται καὶ τύπτεται.

74. Ἀναγκαίως δὴ ταῦθ' ἡμῖν εἴρηται δεικνύουσιν ὡς αἱ
 40 ἀγαθαὶ ἡμῶν πράξεις καὶ αἱ ἀμαρτίαι τῶν πταιόντων τῶ
 B εὐαγγελίῳ ἐγκατατάσσονται ἦτοι « εἰς ζωὴν αἰώνιον ἢ εἰς
 ὀνειδισμόν καὶ εἰς αἰσχύνην αἰώνιον^j ».

XI, 25-26 τῶν ἰησοῦ M : τῶν <μαθητῶν> ἰησοῦ Pr τῶν μαθητῶν We.

e. Act. 22, 22 f. Jn 19, 15 g. Cf. Matth. 27, 29
 h. Act. 9, 4-5 i. Cf. Lc 8, 14 j. Dan. 12, 2

1. Cette idée reparaitra plus loin (I, xxxi, 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

ciel¹, et lue par tous ceux qui sont jugés dignes de connaître toutes choses.

69. Mais, en contrepartie, les fautes commises contre 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 : « Ôte de la terre un pareil individu^e » et « Crucifie-le, crucifie-le^f », les moqueries de ceux qui le couronnèrent d'épines^g et les autres actes du même genre sont consignés dans les évangiles. 71. Il faut en conclure que quiconque trahit les disciples de Jésus est compté comme un traître à Jésus. À Saul encore persécuteur il (dit) : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? » et « C'est moi, Jésus, que tu persécutes^h. » 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 maturitéⁱ. 73. C'est pourquoi il nous faut prendre garde, nous aussi, de peur que, après avoir été notés parmi ceux qui couronnent Jésus de leurs propres épines, nous ne soyons reconnus comme tels par ceux qui cherchent à connaître comment Jésus, présent en tout et, en particulier, auprès de tous les êtres doués de raison ou saints, 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^j ».

l'avenir... Les signes célestes révèlent la puissance de Dieu, car tous les événements, de l'origine du monde (αἰών) à sa consommation, sont 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, xxxi, 188-190 et p. 338, 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).

XII. 75. (13) Εἰ δὲ ἐν ἀνθρώποις εἰσὶν οἱ τετιμημένοι διακονία τῇ τῶν εὐαγγελιστῶν καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς εὐαγγελίζεται ἀγαθὰ καὶ πτωχοῖς εὐαγγελίζεται, οὐκ ἔδει τοὺς πεπονημένους ὑπὸ τοῦ θεοῦ « πνεύματα ἀγγέλους » καὶ 5 τοὺς ὄντας « πυρὸς φλόγα », « λειτουργοῦς^a » τοῦ τῶν ὄλων πατρὸς, ἔστερῆσθαι τοῦ καὶ αὐτοῦ εἶναι εὐαγγελιστάς.

76. Διὰ τοῦτο καὶ ἄγγελος ἐπιστὰς τοῖς ποιμέσι φησί, δόξαν ποιήσας περιλάμπειν αὐτούς· « Μὴ φοβεῖσθε, ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην ἣτις ἔσται παντὶ 10 τῷ λαῷ, ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτὴρ, ὃς ἐστὶ Χριστὸς κύριος, ἐν πόλει Δαβὶδ^b »· ὅτε καὶ μηδέπω ἀνθρώπων συνιέντων τὸ τοῦ εὐαγγελίου μυστήριον οἱ κρείττονες C αὐτῶν, οὐράνιος τυγχάνοντες στρατιά θεοῦ, αἰνοῦντες τὸν 18 Pr. θεὸν λέγουσι· « Δόξα | ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, 15 ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία^c. » 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 20 ἀνάπαυσιν^d αὐτῶν καὶ ἐν ὑψίστοις διὰ Χριστοῦ μελλόντων δοξάζειν τὸν θεόν. 78. Ἀλλὰ καὶ θαυμάζουσιν οἱ ἄγγελοι τῶν ἐπὶ γῆς ἐσομένην διὰ Ἰησοῦν εἰρήνην, τοῦ πολεμικοῦ χωρίου, εἰς ὃ ἐκπεσῶν « ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἑωσφόρος, ὁ πρῶτ' ἀνατέλλων^e » ὑπὸ Ἰησοῦ συντρίβεται.

a. Cf. Hébr. 1, 7. Ps. 103 (104), 4

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

e. 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, 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. *ἀστὴρ-ἄστρον*, dans *Kittel*, t. I, 1933, p.

D. LES ANGES, L'ANCIEN TESTAMENT ET L'ÉVANGILE

I. 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^a du Père de 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^b. » 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)^c. » 77. À 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^d et vont glorifier Dieu par le Christ au plus haut des cieux. 78. Et les anges admirent la paix qui, par Jésus, va régner sur terre, ce lieu de bataille sur lequel est tombée du haut du ciel, pour être écrasée par Jésus, l'étoile du matin qui paraît à l'aube^e 1.

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.

XIII. 79. (14) Πρὸς τοῖς εἰρημένοις καὶ τοῦτο περὶ εὐαγγελίου ἰστέον, ὅτι πρῶτως τῆς κεφαλῆς τοῦ ὄλου τῶν
 D σωζομένων σώματος, Χριστοῦ Ἰησοῦ, ἐστὶ τὸ εὐαγγέλιον,
 ὡς φησὶν ὁ Μάρκος· « Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Χριστοῦ
 5 Ἰησοῦ^a ». Ἦδη δὲ καὶ τῶν ἀποστόλων τυγχάνει· διὸ λέγει
 48 A ὁ Παῦλος· « Κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου^b ». 80. Πλὴν ἡ ἀρχὴ
 τοῦ εὐαγγελίου — ἐστὶ γὰρ αὐτοῦ μέγεθος ἀρχὴν καὶ τὰ
 ἐξῆς καὶ μέσα καὶ τέλη ἔχοντος — ἦτοι πᾶσά ἐστιν ἡ
 10 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 Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ·
 15 Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου,
 ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου. Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ
 ἐρήμῳ· Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς
 τρίβους αὐτοῦ^c. » 82. Ὅθεν θαυμάζειν μοι ἔπεισι, πῶς
 δυσὶ θεοῖς προσάπτουσιν ἀμφοτέρως τὰς διαθήκας οἱ
 ἑτεροδόξοι, οὐκ ἔλαττον καὶ ἐκ τούτου τοῦ ῥητοῦ ἐλεγχό-
 20 μενοι.

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

XIV. 83. Οὐ μίαν δὲ καὶ βραχεῖαν πιστεύονται διακο-
 νίαν εὐαγγελικὴν ἄγγελοι οὐδὲ μόνην τὴν πρὸς τοὺς
 49 A ποιμένας γεγεννημένην· ἀλλὰ γὰρ ἐπὶ τέλει μετέωρος καὶ

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

1. Dans le *C. Celse* (II, 4), Origène dira de même que la Loi est le début de notre doctrine (δόγμα), c'est-à-dire de l'Évangile.

2. 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

XIII. 79. Outre ce que je viens
 a) **Jean-Baptiste ou l'Ancien Testament** de dire, il faut encore savoir que l'Évangile est d'abord l'Évangile du Christ Jésus, tête de tout le corps des rachetés — Marc dit en effet : « Début de l'Évangile du Christ Jésus^a » —, mais 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 Jean¹.

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 messenger devant ta face, pour te frayer la route. Voix de celui qui crie dans le désert : préparez le chemin du Seigneur, rendez droits ses sentiers². » 82. Je me demande donc comment font les hérétiques pour attribuer les deux testaments à des dieux différents, car ce texte les convainc encore davantage³ 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 divinité⁴?

XIV. 83. Le ministère de porter
 b) **Les anges à la fin du monde** 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

3. Littéralement : pas moins.

4. Voir notre *Introduction*, p. 14-18.

ἰπτάμενος ἄγγελος εὐαγγέλιον ἔχων εὐαγγελιεῖται πᾶν
 5 ἔθνος, τοῦ ἀγαθοῦ πατρὸς οὐ πάντη καταλιπόντος τοὺς
 ἀποπεπτωκότας αὐτοῦ. **84.** Φησὶ γοῦν ἐν τῇ Ἀποκαλύψει
 ὁ τοῦ Ζεβεδαίου Ἰωάννης: « Καὶ εἶδον ἄγγελον πετόμενον
 19 Pr. ἐν μεσουρανήματι, ἔχοντα εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελί-
 σασθαι ἐπὶ τοὺς καθημένους ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπὶ πᾶν ἔθνος
 10 καὶ φυλὴν καὶ γλώσσαν καὶ λαόν, λέγων ἐν φωνῇ μεγάλῃ·
 C 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 παραθρομέ-
 5 θα τὸ ἐκ Πράξεων περὶ τοῦ τῆς Αἰθιοπίων βασιλίδος
 εὐνοῦχου εἰρημένον καὶ Φιλίππου· « Ἀρξάμενος γάρ,
 φησὶν, ὁ Φίλιππος ἀπὸ τῆς Ἡσαίου γραφῆς τῆς Ὡς
 πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐνώπιον τοῦ
 κείροντος ἄφρονος, εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν κύριον
 10 Ἰησοῦν^a. » Πῶς γὰρ ἀρχόμενος ἀπὸ τοῦ προφήτου εὐαγ-
 γελίζεται Ἰησοῦν, εἰ μὴ τῆς ἀρχῆς τοῦ εὐαγγελίου μέρος τι
 ὁ Ἡσαίας ἦν; **86.** Ἄμα δὲ καὶ τὰ ἐν πρώτοις ἡμῖν
 D εἰρημένα περὶ τοῦ δύνασθαι εὐαγγέλιον εἶναι πᾶσαν θείαν
 γραφὴν ἐντεῦθεν δύναται δηλοῦσθαι· καὶ γὰρ εἰ ὁ εὐαγγελι-
 15 ζόμενος « ἀγαθὰ εὐαγγελίζεται », πάντες δὲ οἱ πρὸ τῆς
 σωματικῆς Χριστοῦ ἐπιδημίας Χριστὸν εὐαγγελίζονται
 ὄντα « τὰ ἀγαθὰ », ὡς ἀπεδείξαμεν, πάντων πως εἰσὶν οἱ
 λόγοι τοῦ εὐαγγελίου μέρος.

87. Ὅπερ εὐαγγέλιον λεγόμενον λαλεῖσθαι ἐν ὄλω τῷ
 20 κόσμῳ^b ἡμεῖς ἐκλαμβάνομεν ἀπαγγέλλεσθαι ἐν ὄλω τῷ

XIV, 10 φυλὴν edd. : φυλακὴν M.

XV, 1 ἀρχὴν Pr : ἀρχὴ M edd. || 9 εὐηγγελίσατο M : εὐαγγελίσατο Pr.

a. Apoc. 14, 6-7

a. Act. 8, 32.35 b. Cf. Mc 16, 15

ciel avec l'Évangile, l'annoncera à toutes les nations, car le
 Père qui est bon n'abandonne pas complètement ceux qui
 sont tombés loin de lui. **84.** Jean, fils de Zébédée, dit en
 effet dans l'Apocalypse : « Et je vis un ange voler au
 milieu du ciel tenant un 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 interpréta-
 tion sans preuve nous emprunterons aux Actes le passage
 concernant l'eunuque de la reine d'Éthiopie et Philippe :
 « Commencant 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^a. » Peut-il commencer par le prophète pour annon-
 cer 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 haut¹, à savoir que toute Écriture divine
 peut être 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 montré², les paroles de tous font,
 d'une certaine manière, partie de l'Évangile.

87. Et, s'il est dit qu'on a parlé de cet Évangile dans le
 monde entier^b, nous devons comprendre qu'il a été

1. I, iv, 25-vii, 37.

2. I, ix, 52-x, 62.

κόσμῳ, οὐ μόνον τῷ περιγεῖω τόπῳ ἀλλὰ καὶ παντὶ τῷ συστήματι τῷ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς ἢ ἐξ οὐρανῶν καὶ γῆς.

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

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

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος^a.

20 Pr. XVI. 90. (16) Οὐ μόνον Ἕλληνες πολλὰ φασι σημαίνόμενα εἶναι ἀπὸ τῆς « ἀρχῆς » προσηγορίας· ἀλλὰ γὰρ εἶ

c. Cf. Éphés. 1, 21
a. Jn 1, 1

1. Voir *Appendice III*, p. 402-403.

2. On lira avec intérêt l'article bien documenté de E. FRÜCHTEL, « *Αρχή* und das erste Buch des Johanneskommentars des Origenes », *Studia Patristica XIV* (= *TU 117*), Berlin 1976, p. 122-144.

annoncé dans le monde entier, non seulement à ce lieu terrestre, mais encore à tout l'ensemble du ciel et de la terre ou des cieux et de la terre¹.

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 afin de 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 le 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^c; 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.

Au commencement était le Logos
ou Dans le principe était le Logos^a

I. EXPLICATION DE « EN ARCHÈ »

A. SENS DU TERME « ARCHÈ² »

XVI. 90. Ce n'est pas seulement pour les Grecs que le mot « commencement » (ou « principe ») a beaucoup de

τις τηρήσαι συνάγων πάντοθεν τοῦτο τὸ ὄνομα καὶ ἀκριβῶς ἐξετάζων βούλοιο κατανοεῖν ἐν ἐκάστῳ τόπῳ
5 τῶν γραφῶν ἐπὶ τίνος τέτακται, εὐρήσει καὶ κατὰ τὸν θεῖον λόγον τὸ πολύσημον τῆς φωνῆς.

C 91. Ἡ μὲν γὰρ τις ὡς μεταβάσεως, αὐτὴ δέ ἐστιν ἡ ὡς ὁδοῦ καὶ μήκους· ὅπερ δηλοῦται ἐκ τοῦ « Ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια^b ». Τῆς γὰρ « ἀγαθῆς ὁδοῦ »
10 μεγίστης τυγχανούσης, κατὰ μὲν τὰ πρῶτα νοητέον εἶναι τὸ πρακτικόν, ὅπερ παρίσταται διὰ τοῦ « Ποιεῖν τὰ δίκαια », κατὰ δὲ τὰ ἐξῆς τὸ θεωρητικόν, εἰς δὲ καταλήγειν οἴμαι καὶ τὸ τέλος αὐτῆς ἐν τῇ λεγομένῃ « ἀποκαταστάσει » διὰ τὸ μηδένα καταλείπεσθαι τότε ἐχθρόν, εἶγε
15 ἀληθές τὸ « δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν, ἄχρι οὗ θῆ πάντας τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ· ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος^c ». 92. Τότε γὰρ μία πράξις ἔσται τῶν πρὸς θεὸν διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν λόγον φθασάντων ἢ τοῦ κατανοεῖν τὸν θεόν, ἵνα γένωνται οὕτως ἐν τῇ γνώσει τοῦ
20 πατρὸς μορφωθέντες^d πάντες ἀκριβῶς υἱός, ὡς νῦν μόνος D ὁ υἱὸς ἔγνωκε τὸν πατέρα. 93. εἰ γὰρ ἐπιμελῶς τις ἐξετάζοι, πότε γινώσκονται, οἷς ἀποκαλύπτει ὁ ἐγνωκὼς τὸν πατέρα υἱός, τὸν πατέρα^e, καὶ βλέπει τὸ νῦν « δι' ἐσόπτρου καὶ ἐν αἰνίγματι^f » τὸν βλέποντα βλέπειν,
25 οὐδέπω ἐγνωκότα « καθὼς δεῖ γινῶναι^g », οὐκ ἂν ἀμάρτοι λέγων μηδένα ἐγνωκέναι, κἂν ἀπόστολος κἂν προφήτης τις

XVI, 16 ἔσχατος M Koe : ἔσχατος δὲ V edd.

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

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, xxvi, 219; VI, xviii, 103), voir aussi I, xxx, 208 l'opposition entre les ἠθικά μαθήματα et les μυστικά θεωρήματα.

2. Le rétablissement de toutes choses, la fin du monde.

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 contemplative¹, où débouche, je pense, cette voie à son terme, dans ce qu'on appelle l'« apocatastase² », 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, c'est la mort^c ». 92. Alors ceux qui seront parvenus à Dieu par le Logos qui est auprès de lui n'auront plus qu'une seule activité³, considérer Dieu, afin que tous deviennent parfaitement un fils, étant transformés^d 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^e, et si l'on considère que celui qui voit maintenant voit « dans un miroir et d'une manière confuse^f » et qu'il ne connaît pas encore « comme il faut connaître^g », on ne se trompera pas en disant que nul ne connaît le Père, qu'il soit apôtre ou prophète, mais

3. Une idée analogue se retrouve dans le *Commentaire sur Matthieu* (XVI, 11, CCS 40, p. 509) : ceux dont le Christ aura touché les yeux ne feront plus que le suivre pour être conduits par lui à la vue du Père. Au livre X (ix, 42), Origène reviendra sur la plénitude de contemplation promise aux disciples.

ἦ, τὸν πατέρα, ἀλλ' ὅταν γένωνται ἐν ὧς ὁ υἱὸς καὶ ὁ
52 A πατήρ ἐν εἰσιν^h.

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

Εἰ γὰρ « ἀρχή » ὡς μεταβάσεώς ἐστι καὶ ὁδοῦ καὶ μήκους, « ἀρχή δὲ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαιαⁱ », 35 ἔστιν εἰδέναι, εἰ πᾶσα ὁδὸς ἀγαθὴ πως « ἀρχὴν » μὲν ἔχει
21 Pr. « τὸ ποιεῖν | τὰ δίκαια », μετὰ δὲ τὴν ἀρχὴν τὴν θεωρίαν, καὶ τίνα τρόπον τὴν θεωρίαν.

XVII. 95. (17) Ἔστι δὲ « ἀρχή » καὶ ἡ ὡς γενέσεως, ἣ δόξει ἂν ἐπὶ τοῦ « Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν^a »· οἶμαι δὲ σαφέστερον ἐν τῷ Ἰωβ τοῦτο καταγγέλλεσθαι τὸ σημαινόμενον κατὰ τὸ « Τοῦτ' ἔστιν 5 ἀρχὴ πλάσματος κυρίου, πεποιημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ^b ».

96. Ὑπολάβοι γὰρ ἂν τις τῶν ἐν γενέσει τῇ τοῦ κόσμου τυγχάνοντων « ἐν ἀρχῇ » πεποιῆσθαι « τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν »· βέλτιον δὲ ὡς πρὸς τὸ δεύτερον ῥητόν, πολλῶν 10 ὄντων τῶν ἐν σώμασι γεγενημένων πρῶτον τῶν ἐν σώματι τὸν καλούμενον εἶναι δράκοντα, ὀνομαζόμενον δὲ που καὶ « μέγα κῆτος », ὅπερ ἐχειρώσατο ὁ κύριος^c.

97. Καὶ ἀναγκαῖον ἐπιστῆσαι εἰ αὐτὸν πάντη καὶ ἀσώματον ζῶν ζώντων ἐν μακαριότητι τῶν ἁγίων, ὁ 15 καλούμενος δράκων ἄξιος γεγένηται, ἀποπεσῶν τῆς καθαρᾶς ζωῆς, πρὸ πάντων ἐνδεθῆναι ὕλη καὶ σώματι, ἵνα διὰ

XVI, 29 δὲ Pr : καὶ M || 35 εἰ M : ὅτι Pr.

h. Cf. Jn 17, 21 i. Prov. 16, 7 (LXX)

a. Gen. 1, 1 b. Job 40, 19 (LXX)

c. Cf. Job 3, 8; II Pierre 2, 4

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

que les hommes le connaîtront quand ils seront un comme le Fils et le Père sont un^h.

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 justiceⁱ », il est possible de savoir si 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^a. » Je pense que ce sens est indiqué encore plus clairement dans Job : « Il est le commencement de la création¹ du Seigneur, fait pour être la risée de ses anges^b. »

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^c.

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,

d'Origène, puisqu'il l'oppose une fois à τὰ εἶδη et αἰ οὐσίαι (I, XIX, 115) et, une autre, à τὰ κτισθέντα (XX, XXVI, 235).

τοῦτο χρηματίζων ὁ κύριος διὰ λαίλαπος καὶ νεφῶν λέγει·
« Τοῦτ' ἔστιν ἀρχὴ πλάσματος κυρίου, πεποιημένον ἐγκα-
ταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ^d ».

C 20 98. Δυνατὸν μέντοι γε τὸν δράκοντα μὴ ἀπαξαπλῶς
εἶναι ἀρχὴν πλάσματος κυρίου, ἀλλὰ πολλῶν ἐν σώματι
« ἐγκαταπαίζεσθαι » πεποιημένων « ὑπὸ τῶν ἀγγέλων »,
τοῦτον ἀρχὴν τῶν τοιούτων εἶναι, δυναμένων τινῶν
ὑπάρχειν ἐν σώματι οὐχ οὕτως· καὶ γὰρ ἡ ψυχὴ τοῦ ἡλίου
25 ἐν σώματι καὶ πᾶσα ἡ κτίσις, περὶ ἧς ὁ ἀπόστολος φησι·
« Πᾶσα ἡ κτίσις στενάζει καὶ συναδίνει ἄχρι τοῦ νῦν^e. »
99. Καὶ τάχα περὶ ἐκείνης ἐστὶ τὸ « Τῆς ματαιότητι ἡ
κτίσις ὑπετάγη οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα τῇ
ἐλπίδι^f », ἕνα μάταια τὰ κατὰ σώματα ἢ καὶ τὸ ποιεῖν τὰ

XVII, 29 ἕνα μάταια τὰ κατὰ σώματα ἢ Koe in transl. Cor. : ἕνα ἐν
ματαιότητι τὰ σώματα ἢ Bodl Dlr Br ἕνα ματαιότης τὰ σώματα ἢ Pt (M
valde evanescens).

d. Job 40, 19 (LXX) e. Rom. 8, 22 f. Rom. 8, 20

1. 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, xxiii, 144), la préexistence, qui lui est connexe (cf. notre *Introduction*, p. 18-29 et ci-dessous II, xxix, 175 à xxxi, 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, xxii, 149-150) ; il est devenu matériel pour le bien de ceux qui avaient désormais besoin de cette vie matérielle (XIX, xx, 132-133 ; cf. XX, xxii, 182) ; on peut y demeurer pour deux motifs bien différents : soit qu'on se soit détaché des réalités supérieures (XIX, xx, 130), soit que, comme Jean-Baptiste, on ait voulu imiter le Christ incarné par amour envers les hommes (II, xxxi, 187). — La création qui sera rétablie dans sa splendeur lorsque ce monde sera détruit (I, xxvi, 178) n'est pas interprétée partout de la même manière : ci-dessous (I, xxvi, 172-177), elle est distincte de l'homme, alors que dans l'*In Romanos* (VII, 4, PG 14, 1111 C-1112 B) 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, *Appendice* III, p. 402-403.

2. L'*In Joannem* revient à plusieurs reprises sur la chute du diable, qu'il soit appelé « le dragon » comme ici (cf. VI, xlviij, 248-251), ou « le

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^{d 1} ».

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)² ; mais des êtres peuvent aussi être munis d'un corps dans d'autres conditions : en effet, l'âme du soleil est liée à un corps³, comme aussi toute la création dont l'apôtre dit : « Toute la création gémit et endure jusqu'à présent les douleurs de l'enfantement^e ». 99. C'est peut-être à son sujet qu'il est écrit : « La création a été assujettie à la vanité contre son gré⁴, mais à cause de celui qui l'a soumise à l'espoir^{f 5} », attendu que

diable » (XX, xxii, 182, où la pensée est extrêmement proche de celle qui est exprimée ici), ou enfin « un des archontes » (XXXII, xviii, 233). Pour la chute des anges, voir également *Contre Celse* (V, 55), *In Matthaëum* (XV, 27, GCS 40, p. 429-432) et notre article, « L'angélogologie d'Origène », *Studia Patristica* XIV (= TU 117), p. 79-109.

3. Les étoiles sont animées, conviction générale à l'époque et qu'on ne trouve pas seulement chez les païens (PLATON, *Lois* 898 e à 899 a), qui vont souvent jusqu'à les déifier (CIC., *De nat. deor.* II, xxi, 54) ; DIOGÈNE LAËRCE ne raconte-t-il pas (II, 12-13) qu'Anaxagore, condamné à mort parce qu'il aurait dit que le soleil n'était qu'une masse de fer rougie au feu, ne dut la vie qu'à Périclès, qui obtint que la sentence fût commuée en exil assorti d'une amende. C'est aussi la conviction des Juifs — dans l'Ancien Testament (voir W. FOERSTER, art. ἀστὴρ-ἄστρον dans *Kittel*, t. I, 1933, p. 501) comme chez PHILON (*De officio mundi* 73) — et des 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. On peut donc se demander si le doute exprimé à la fin de la préface du *De principiis* (I, *praef.* 10 : *De sole autem et luna et stellis, utrum animantia sint an sine anima manifeste non traditur*) provient d'Origène ou de son traducteur.

4. Voir ci-dessous I, xxvi, 178.

5. 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.

30 σωματικά, ἕπερ ἀναγκαῖόν <ἐστι> τῷ ἐν σώματι * * *
 ὑπάρχη. Ὁ ἐν σώματι οὐχ ἐκὼν ποιεῖ τὰ σώματος· διὰ
 τοῦτο τῇ ματαιότητι ἢ κτίσις ὑπετάγη οὐχ ἐκούσα.

D 100. Καὶ <ὁ> οὐχ ἐκὼν ποιῶν τὰ σώματος, ὁ ποιεῖ, ποιεῖ
 53 A διὰ τὴν ἐλπίδα, ὡς εἰ λέγοιμεν Παῦλον θέλει « ἐπιμένειν
 35 τῇ σαρκί » οὐχ ἐκόντα ἀλλὰ διὰ τὴν ἐλπίδα· προτιμῶντα
 22 Pr. γὰρ καθ' αὐτὸ | « τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι » οὐκ
 ἄλογον ἦν βούλεσθαι « ἐπιμένειν τῇ σαρκί^g » διὰ τὴν
 ἐτέρων ὠφέλειαν καὶ προκοπὴν τὴν ἐν τοῖς ἐλπιζομένοις οὐ
 μόνον αὐτοῦ ἀλλὰ καὶ τῶν ὠφελουμένων ὑπ' αὐτοῦ.

40 101. Κατὰ τοῦτο δὲ τὸ ὡς γενέσεως σημαίνονμενον τὴν
 ἀρχὴν καὶ τὸ ὑπὸ τῆς σοφίας ἐν παροιμίαις λεγόμενον
 ἐκδέξασθαι δυνησόμεθα· « Ὁ θεὸς γάρ, φησὶν, ἔκτισέν με
 ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ^h ». Δύναται μέντοι γε
 καὶ ἐπὶ τὸ πρῶτον ἀνάγεσθαι, τουτέστι τὸ ὡς ὁδοῦ, διὰ τὸ
 45 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
 B δημιουργημάτων ὁ δημιουργὸς καὶ ἀπαξαπλῶς ἀρχὴ τῶν
 ὄντων ὁ θεός. Παραμυθῆσεται δὲ διὰ τοῦ « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ
 50 λόγος », λόγον νοῶν τὸν υἱόν, παρὰ τὸ εἶναι ἐν τῷ πατρὶ
 λεγόμενον εἶναι ἐν ἀρχῇ.

103. (18) Τρίτον δὲ τὸ ἐξ οὗ οἶον τὸ ἐξ ὑποκειμένης
 ὕλης, ἀρχὴ παρὰ τοῖς ἀγέννητον αὐτὴν ἐπισταμένοις, ἀλλ'
 οὐ παρ' ἡμῖν τοῖς πειθομένοις, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα
 55 ἐποίησεν ὁ θεός, ὡς ἡ μήτηρ τῶν ἑπτὰ μαρτύρων ἐν

XVII, 30-31 ἀναγκαῖόν ἐστι τῷ ἐν σώματι ≈ ≈ ≈ ὑπάρχη. Ὁ ἐν
 σώματι Koe : ἀναγκαῖόν ≈ ≈ ≈ τῷ ἐν σώματι ≈ ≈ ≈ ≈ ≈ ὑπάρχη. Ὁ ἐν
 σ. Pr (M valde evanescens) || 33 καὶ <ὁ> οὐχ V Pr : καὶ οὐχ M.

g. Cf. Phil. 1, 24.23 h. Prov. 8, 22 i. II Macc. 7, 28

1. Traduit d'après la conjecture proposée en note par Preuschen, et
 remplaçant προπίπτων par προβάλλων. M^{me} Harl nous a suggéré de
 garder προπίπτων et de le traduire par « avancer 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^g » 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^h. » 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
 que¹ 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
 Logos », en considérant le Logos comme le Fils, dont il est
 dit qu'il est dans le principe parce qu'il est dans le Père.

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 créée, 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 Maccabées¹, la mère

Μακκαβαίκοις¹ καὶ ὁ τῆς μετανοίας ἄγγελος ἐν τῷ Ποιμένι ἐδίδαξε.

104. (19) Πρὸς τούτους ἀρχὴ καὶ τὸ « καθ' οἷον » κατὰ τὸ εἶδος, οὕτως· εἶπερ εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἀρχὴ αὐτοῦ ὁ πατὴρ ἐστίν. Ὁμοίως δὲ καὶ Χριστὸς ἀρχὴ τῶν κατ' εἰκόνα γενομένων θεοῦ. 105. Εἰ γὰρ 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 οὐ ἐστίν εἰκὼν, ἀλλὰ κατὰ τὴν εἰκόνα· ἀρμύσει δὲ τὸ « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος » εἰς τὸ αὐτὸ παράδειγμα.

XVII, 58 καθ' οἷον M : καθ' <δ> οἷον Pr.

1. HERMAS, *Pasteur*, Mand. I, 1; Vis. I, 1, 16 : la citation du *Pasteur* se retrouve dans une formule de foi au livre XXXII (xvi, 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, CUF). « Il subsiste quelque chose d'où naît tout ce qui naît » (Ἄει γὰρ ἔστι τι ὃ ὑποκείται, ἐξ οὗ γίνεται τὸ γινόμενον : ARIST., *Phys.* I, 7, 190 b 3-4). — D'après IRÉNÉE (*Adv. haer.* II, 9, 2 à II, 10, 2; Harvey 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), 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

des sept martyrs et, dans le *Pasteur*, l'ange de la repentance¹.

4. Idée originelle ou modèle

104. Est en outre appelé principe ce « selon quoi » (une chose est telle), selon son idée originelle² : 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 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'image³. « Dans le principe était le Logos » conviendra à cette même démonstration.

Grecs qui suivent des écoles de philosophie de bon renom et de valeur (II, III, 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; cf. *C. Celse* IV, 60).

2. 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, XIX, 115; II, XI, 84), l'espèce (I, XXXI, 210.226; II, XIII, 93), enfin, d'après *II Cor.* 5, 7, la vue de Dieu (X, XLIII, 306; XIII, LIII, 353-360).

3. Idée d'origine biblique (*Gen.* I, 26-27; *Col.* I, 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, 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 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 » (*Idéa* : *Legum allegoriae* I, 53).

XVIII. 106. (20) Ἔστιν ἀρχὴ καὶ ὡς μαθήσεως καθ' ὃ τὰ στοιχεῖα φαμεν ἀρχὴν εἶναι γραμματικῆς. Κατὰ τοῦτο φησιν ὁ ἀπόστολος ὅτι « Ὁφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρεῖαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τίνα τὰ 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 ἄρξασθαι τῆς περι | αὐτοῦ ἀληθείας ἡ ἀνθρω- 23 Pr. πότης 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 56 A καὶ δύναμις θεοῦ^c, πρὸς ἡμᾶς δὲ « ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο », ἵνα σκηνώσῃ ἐν ἡμῖν^d, οὕτω μόνον πρῶτον αὐτὸν χωρῆσαι 15 δυναμένους. 108. Καὶ τάχα διὰ τοῦτο οὐ μόνον πρωτότοκός ἐστιν πάσης κτίσεως, ἀλλὰ καὶ « Ἀδάμ », <δ> ἐρμηνεύεται « ἄνθρωπος ». Ὅτι δὲ Ἀδάμ ἐστι, φησὶν ὁ Παῦλος « Ὁ ἔσχατος Ἀδάμ εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν^e ».

(21) Ἔστι δὲ ἀρχὴ καὶ ὡς πράξεως, ἐν ᾗ πράξει ἐστὶ τι 20 τέλος μετὰ τὴν ἀρχήν. Καὶ ἐπίστησον εἰ ἡ σοφία ἀρχὴ τῶν

XVIII, 13 δὲ M Nau : δὲ <τὸ> Pr || 16 <δ> add. Pr || 19 ὡς V Pr : ὡς ἡ M edd.

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

1. On peut voir ici, avec R. CADIU (*Les dictionnaires antiques dans l'œuvre d'Origène*, *Revue des Études grecques*, 1932, 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 (xxxvii, 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, xvii, 103), la cause formelle (I, xvii, 104-105), la cause efficiente (I, xix, 110-111), il faut reconnaître que certaines définitions ne sauraient entrer dans cette catégorie : ainsi, les éléments d'une science (I, xviii, 106-107), le début d'une route (I, xvi, 91-94) et

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. Le principe, en tant que principe de science, 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 son 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 Logos 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 ».

6. *Principe d'une action*

On peut aussi parler de principe en tant que principe d'une action et, dans cette action, de sa fin qui suit le principe¹. Mais, puisque la Sagesse est le principe des

celui d'une production (I, xvii, 95-101) — car il s'agit de l'objet produit et non de son auteur. BASILE (*Homélies sur l'Hexaéméron*) s'est-il inspiré d'Aristote ou d'Origène pour distinguer, dans son commentaire du premier verset de la *Genèse*, les différents sens du mot *archè*? J. C. M. van WINDEN (« Some observations on the patristic interpretation of Genesis 1, 1 », dans *Vigiliae Christianae* 17, Amsterdam 1963) a

πράξεων οὐσα τοῦ θεοῦ οὕτω δύναται νοεῖσθαι ἀρχή.

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

Καὶ σαφές ὅτι οὐκ ἐπὶ τοῦ ὡς μεταβάσεως ἢ ὡς ὁδοῦ
B 5 καὶ μήκους· οὐκ ἄδηλον δὲ ὅτι οὐδὲ ἐπὶ τοῦ ὡς γενέσεως.

110. Πλὴν δυνατὸν ὡς τὸ « ὑφ' οὗ », ὅπερ ἐστὶ ποιοῦν, εἶγε « ἐνετείλατο ὁ θεὸς καὶ ἐκτίσθησαν^a ». Δημιουργὸς γάρ πως ὁ Χριστὸς ἐστίν, ὃ λέγει ὁ πατήρ· « Γενηθήτω φῶς^b » καὶ « Γενηθήτω στερέωμα^c ». **111.** Δημιουργὸς δὲ
10 ὁ Χριστὸς ὡς ἀρχή, καθ' ὃ σοφία ἐστὶ, τῷ σοφία εἶναι καλούμενος ἀρχή. Ἡ γὰρ σοφία παρὰ τῷ Σαλομῶντί φησιν· « Ὁ θεὸς ἐκτίσεν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ^d », ἵνα « ἐν ἀρχῇ ἦ ὁ λόγος », ἐν τῇ σοφίᾳ· κατὰ μὲν

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

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 :

BASILE	AMBROISE	ORIGÈNE
πρώτη κίνησις	<i>causa efficiens</i>	τὸ ὑφ' οὗ (I, 110-111)
ἔθεν γίνεται τι	<i>causa materialis</i>	τὸ ἐξ οὗ (I, 103)
τέχνη	<i>causa formalis</i>	τὸ καθ' ὃ (I, 104-105)
τέλος	<i>causa finalis</i>	τέλος? (ici même)

Au livre II, Origène s'exprimera différemment, distinguant la cause première, τὸ ὑφ' οὗ, et la cause instrumentale, τὸ δι' οὗ, attribuant la première au Père et la seconde au Fils (x, 72 et xiv, 102 : voir notre note *ad loc.*). La question a été étudiée dans son ensemble par J. PÉPIN, *Théologie cosmique et Théologie chrétienne*, Paris 1964, p. 348-355.

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

2. Phrase difficile, pour laquelle nous avons sollicité des conseils. Voici les traductions qui nous ont été suggérées : le P. H. Crouzel a proposé : « 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 a proposé : « selon la réalité substantielle que possède la

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 Logos ».

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 Sagesse¹, 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 Logos était dans le principe », (c'est-à-dire) dans la Sagesse : car la Sagesse est considérée dans la formation de la pensée qui a présidé à toutes choses et dans celle de leurs notions², et le Logos

vision idéale de l'universalité des choses et les notions qui s'y rapportent ». Les critiques parues à la suite de la publication de ce premier volume nous ont valu de nouvelles suggestions : le P. A. Orbe : « par sagesse on entend la composition de la théorie (générale) et des idées (particulières) sur l'univers (*Gregorianum* XLIX, 1968, fasc. II, p. 375) ; M. P. Nautin : « la notion de sagesse évoquant l'existence de la contemplation et des Idées relatives à l'univers ». M. P. E. Ménard traduit σύστασις par « réalité substantielle », « consistance », et θεωρία par « vision » (*Rev. des Sciences rel. de Strasbourg*, 1966, p. 79-80). — Comme on le voit, les principales divergences concernent les mots σύστασις (formation, organisation, réalité substantielle) et θεωρία (pensée, vision).

τὴν σύστασιν τῆς περὶ τῶν ὄλων θεωρίας καὶ νοημάτων
15 τῆς σοφίας νοουμένης, κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὰ λογικὰ
κοινωνίαν τῶν θεωρημένων τοῦ λόγου λαμβανομένου.

112. Καὶ οὐ θαυμαστόν εἰ, ὡς προειρήκαμεν, πολλὰ ὦν
ἀγαθὰ ὁ σωτὴρ ἐνεπινοούμενα ἔχει ἐν αὐτῷ πρῶτα καὶ
C δεύτερα καὶ τρίτα. Ὁ γοῦν Ἰωάννης ἐπήνεγκε φάσκων
20 περὶ τοῦ λόγου· « Ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν^e ». 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 ἕτέρα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὅς φησιν·
« Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ^f ». Ὡσπερ οὖν
25 ἡ ζωὴ γέγονεν ἐν τῷ λόγῳ, οὕτως ὁ λόγος ἦν ἐν ἀρχῇ.

113. Ἐπίστησον δέ, εἰ οἶόν τέ ἐστι καὶ κατὰ τὸ
24 Pr. σημαίνονμενον τοῦτο ἐκδέχασθαι ἡμᾶς τὸ « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ
λόγος », ἵνα κατὰ τὴν σοφίαν καὶ τοὺς τύπους τοῦ
συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ νοημάτων τὰ πάντα γίνηται.

30 114. Οἶμαι γάρ, ὥσπερ κατὰ τοὺς ἀρχιτεκτονικούς
D τύπους οἰκοδομεῖται ἡ τεκταίνεται οἰκία καὶ ναῦς, ἀρχὴν
τῆς οἰκίας καὶ τῆς νεῶς ἐχόντων τοὺς ἐν τῷ τεχνίτη
τύπους καὶ λόγους, οὕτω τὰ σύμπαντα γεγονέναι κατὰ
τοὺς ἐν τῇ σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ θεοῦ τῶν ἐσομένων
35 λόγους· « Πάντα γὰρ ἐν σοφίᾳ ἐποίησε^g ».

115. Καὶ λεκτέον ὅτι κτίσας, ἵν' οὕτως εἴπω, ἔμψυχον
57 A σοφίαν ὁ θεός, αὐτῇ ἐπέτρεψεν ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῇ τύπων

e. Jn 1, 4 f. Jn 14, 6 g. Ps. 103 (104), 24

1. On relèvera cette première approche d'une définition des ἐπίνοιαι de Sagesse et de Logos, la Sagesse étant davantage « en soi » et le Logos plus tourné vers les créatures : le Logos 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 de certains — à condition toutefois de ne pas oublier qu'il n'y a pas, pour Origène, succession chronologique, mais ordre logique (II, XXI, 131) et que la

dans la communication des considérations de cette pensée aux êtres doués de raison¹.

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 Logos, Jean a affirmé : « Ce qui fut fait en lui était vie^e ». Le vie fut donc faite dans le Logos : mais le Logos ne diffère pas du Christ, le Dieu Logos 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^f. » Comme la vie a été faite dans le Logos, ainsi le Logos était dans le principe.

113. Vois si nous ne pouvons pas interpréter le texte : « Dans le principe était le 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 Logos.

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 créatures², car « il a tout créé dans sa Sagesse^g ».

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

distinction entre attributs n'implique aucune division de l'être (I, xxviii, 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 « Logos » en tant qu'elle se penche vers les créatures.

2. Voir *Appendice IV*, p. 403.

τοῖς οὖσι καὶ τῇ ὕλῃ <παρασχεῖν καὶ> τὴν πλάσιν καὶ τὰ εἶδη, ἐγὼ δὲ ἐφίστημι εἰ καὶ τὰς οὐσίας.

116. Οὐ χαλεπὸν μὲν οὖν παχύτερον εἰπεῖν ἀρχὴν τῶν ὄντων εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, λέγοντα· « Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, τὸ Α καὶ τὸ Ω, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος^h ». Ἀναγκαῖον δὲ εἶδέναι ὅτι οὐ κατὰ πᾶν ὃ ὀνομάζεται ἀρχὴ ἐστὶν αὐτός. 117. Πῶς γὰρ καθ' ὃ ζωὴ ἐστὶ δύναται εἶναι ἀρχή, ἥτις ζωὴ γέγονεν ἐν τῷ λόγῳ, δηλονότι ἀρχῆ τυγχάνοντι αὐτῆς; Ἔτι δὲ σαφέστερον ὅτι καθ' ὃ « πρωτοτοκός » ἐστὶν « ἐκ τῶν νεκρῶν¹ », οὐ δύναται εἶναι ἀρχή. 118. Καὶ ἐὰν ἐπιμελῶς ἐξετάζωμεν αὐτοῦ πάσας τὰς ἐπινοίας, μόνον κατὰ τὸ εἶναι σοφία ἀρχὴ ἐστὶν, οὐδὲ κατὰ τὸ εἶναι λόγος ἀρχὴ τυγχάνων, εἶγε « ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ » ἦν. 50 ὡς εἰπεῖν ἂν τινα τεθαρρηκότως <ὡς> πρεσβύτερον πάντων Β τῶν ἐπινοουμένων ταῖς ὀνομασίαις τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως ἐστὶν ἡ σοφία.

XX. 119. Ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντῃ ἐν ἐστὶ καὶ ἀπλοῦν ὁ δὲ σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλὰ, ἐπεὶ « προέθετο » αὐτὸν « ὁ θεὸς ἱλαστήριον^a » καὶ ἀπαρχὴν πάσης τῆς κτίσεως, πολλὰ γίνεται ἢ καὶ τάχα πάντα ταῦτα, καθὰ χρῆζει αὐτοῦ ἢ 5 ἐλευθεροῦσθαι δυναμένη πᾶσα κτίσις.

XIX, 51 <ὡς> add. Pr.

XX, 4 καθὰ χρῆζει Pr : καθαρῶς M.

h. Apoc. 22, 13 i. Col. 1, 18 a. 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 IV^e 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 ἐν. » 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

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^h ». 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 Logos, qui est évidemment son principe? Il est encore plus clair qu'il ne saurait être principe comme « premier-né d'entre les morts¹ ». 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 Logos, puisque « le Logos 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 Sagesse¹.

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^a » 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 délivrance².

comprenons pas l'Un par la science..., car la science est un discours (*logos*) et le discours est multiple » (*Enn.* VI, 9, 4, 5-6, trad. Bréhier, CUF). 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, XVIII, 126; *C. Celse* II, 64 : Ὁ Ἰησοῦς εἰς ὧν πλεονα τῇ ἐπινοίᾳ ἦν; voir note Borret *ad loc.*). Les textes les plus importants nous semblent être, à côté de celui-ci, *In Jo.* I, XXXIV, 244 et XIX, XXII, 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 καταλαμβανομένου^b, οὐκ ἂν, εἰ μὴ γεγόνεισαν ἐν τῷ σκότῳ οἱ |
25 Pr-10 ἄνθρωποι, γενόμενος ἀνθρώπων φῶς.

121. Τὸ δ' ὅμοιον ἔστι νοῆσαι καὶ ἐπὶ τοῦ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐκ τῶν νεκρῶν^c. Εἰ γὰρ καθ' ὑπόθεσιν ἡ γυνή C μὴ ἠπάτητο καὶ ὁ Ἀδὰμ μὴ παραπεπτῶκει^d, κτισθεὶς δὲ ὁ ἄνθρωπος ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ κεκρατῆται τῆς ἀφθαρσίας, οὐτ' 15 ἂν « εἰς χοῦν θανάτου^e » καταβεβῆκει οὐτ' ἂν ἀπέθανεν οὐκ οὔσης ἁμαρτίας, ἧ διὰ τὴν φιλανθρωπίαν αὐτὸν ἐχρῆν ἀποθανεῖν ταῦτα δὲ μὴ ποιήσας οὐκ ἐγένετο « πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν ».

122. Ἐξεταστέον δέ, μήποτε καὶ ποιμὴν οὐκ ἂν ἐγένετο 20 τοῦ ἀνθρώπου μὴ παρασυμβληθέντος « τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνόητοις μὴδ' ὁμοιωθέντος αὐτοῖς^f ». Εἰ γὰρ « ἀνθρώπους καὶ κτήνη σφῶζει ὁ θεός^g », σφῶζει ἃ σφῶζει κτήνη ποιμένα αὐτοῖς χαρισάμενος τοῖς μὴ χωροῦσι τὸν βασιλέα.

123. Βασανιστέον οὖν συναγαγόντα τὰς ὀνομασίας τοῦ 25 υἱοῦ, ποῖαι αὐτῷ ἐπιγεγόνασιν οὐκ ἂν ἐν μακαριότητι ἀρξαμένων καὶ μεινάντων τῶν ἀγίων γενομένῳ τὰ τσοάδε.

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 προσεῖληφε.

30 124. Καὶ μακάριοί γε ὅσοι δεόμενοι τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοιοῦτοι γεγόνασιν, ὡς μηκέτι αὐτοῦ χρῆξιν ἱατροῦ τοῦς 60 A κακῶς ἔχοντας θεραπεύοντος μηδὲ ποιμένοιο μηδὲ ἀπολυτρώσεως, ἀλλὰ σοφίας καὶ λόγου καὶ δικαιοσύνης, ἧ εἶ τι

XX, 17 ἐγένετο M Nau : <ἂν> ἐγένετο Pr || 25 αὐτῷ Kl Cor : αὐτῶν M edd. || 26 γενομένῳ Kl : γενόμενοι M edd.

b. Cf. Jn 1, 5 c. Cf. Col. 1, 18; Apoc. 1, 5.
d. Cf. Gen. 3 e. Ps. 21 (22), 16 f. Ps. 48 (49), 13
g. 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^b; 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^c : car si, par hypothèse, la femme ne s'était pas laissé tromper, si Adam n'était pas tombé^d 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^e », 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^f ». Car, si « Dieu sauve les hommes et les bêtes^g », 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 lui sont survenues après coup, car, si les saints étaient demeurés dans la béatitude première¹, il ne serait pas devenu tant de choses. Peut-être ne resterait-il que la Sagesse, sans doute aussi le Logos 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 Logos, la Justice et tout ce qui concerne les

1. Pour Origène, tous les hommes étaient saints dans la préexistence : voir *Introduction*, p. 27-28.

ἄλλο τοῖς διὰ τελειότητα χωρεῖν αὐτοῦ τὰ κάλλιστα
35 δυναμένους.

Τοσαῦτα περὶ τοῦ « Ἐν ἀρχῇ ».

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

Θαυμάζειν μοι πολλάκις ἐπέρχεται σκοποῦντι τὰ ὑπό
B τινων πιστεύειν εἰς τὸν Χριστὸν βουλομένων λεγόμενα περὶ
5 αὐτοῦ, τί δήποτε δυσεξαριθμητῶν 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
10 μόνῃς τῆς λόγος προσηγορίας ἰστάμενοι οἴοντι « λόγον »
μόνον φασὶν εἶναι τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ, καὶ οὐχὶ
ἀκολούθως τοῖς λοιποῖς τῶν ὀνομαζομένων ἐρευνῶσι τοῦ
26 Pr. σημαινομένου τὴν δύναμιν ἐκ τῆς « λόγος » | φωνῆς.

126. Ὁ δὲ φημι θαυμάζειν τῶν πολλῶν — σαφέστερον
γὰρ ἐρῶ — τοιοῦτόν ἐστι. Φησί που ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ·
15 « Ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου^a »· καὶ ἐν ἄλλοις· « Ἐγὼ
εἰμι ἡ ἀνάστασις^b »· καὶ πάλιν· « Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ
ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ^c »· γέγραπται δὲ καὶ τὸ « Ἐγὼ εἰμι ἡ
C θύρα^d »· εἴρηται καὶ τὸ « Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός^e »·
καὶ πρὸς τὴν Σαμαρεῖτιν φάσκουσιν· « Οἶδαμεν ὅτι

XXI, 13 θαυμάζειν Pr : θαυμάζειν τὴν M.

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

hommes capables, par leur perfection, de recevoir le
meilleur de lui-même.

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

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

A. ÉNUMÉRATION DE CES TITRES

XXI. 125. Voyons plus attentivement quel est ce Logos
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
Logos, comme s'ils disaient que le Christ de Dieu est
Logos sans plus et ils ne cherchent pas, comme pour les
autres noms, la signification du mot « Logos ».

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 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

20 Μεσσίας ἔρχεται, ὁ λεγόμενος Χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν πάντα » ἀποκρίνεται· « Ἐγὼ εἰμι ὁ καλῶν σοί^f. » **127.** Πρὸς τούτοις, ὅτε ἔνιψε τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν, κύριος καὶ διδάσκαλος αὐτῶν εἶναι διὰ τούτων ὁμολογεῖ· « Ὑμεῖς φωνεῖτέ με· Ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος, 25 καὶ καλῶς λέγετε· εἰμι γάρ^g ». **128.** Ἀλλὰ καὶ υἱὸν εἶναι θεοῦ σαφῶς ἑαυτὸν καταγγέλλει λέγων· « Ὁν ὁ πατὴρ ἡγάσασκε καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον ὑμεῖς λέγετε ὅτι· Βλασφημεῖς, ὅτι εἶπον· Υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι^h; » καὶ « Πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς 30 δοξάσῃ σεⁱ. » **129.** Εὐρίσκομεν δὲ καταγγέλλοντα ἑαυτὸν D καὶ βασιλέα, ὡς ἐπὶ ἀποκρινόμενος τῷ Πιλάτῳ πρὸς τὸ « Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; » λέγει· « Ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπηρετοὶ οἱ ἐμοὶ 35 ἡγωνίζοντο ἄν, ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν^j. » **130.** Ἀνέγνωμεν καὶ τὸ « Ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, καὶ ὁ πατὴρ μου ὁ γεωργὸς ἔστι^k » καὶ πάλιν· « Ἐγὼ εἰμι ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα^l. » **131.** Συναριθμείσθω τούτοις καὶ τὸ « Ἐγὼ 61 A 40 εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς » καὶ πάλιν· « Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς^m » καὶ « ζῶν διδοὺς τῷ κόσμῳⁿ ».

Καὶ ταῦτα μὲν ἐπὶ τοῦ παρόντος ὑποπεσόντα ἀπὸ τῶν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις κειμένων παρεθέμεθα, τοσαῦτα αὐτὸν 45 λέγοντος εἶναι τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

XXII. **132.** Ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Ἰωάννου Ἀποκαλύψει λέγει· « Ἐγὼ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρός, καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων^a. » Καὶ πάλιν· « Γέγονα ἐγὼ τὸ Α καὶ Ω, καὶ ὁ 5 πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος^b ».

f. Jn 4, 25-26 g. Jn 13, 13 h. Jn 10, 36 i. Jn 17, 1
j. Jn 18, 33.36 k. Jn 15, 1 l. Jn 15, 5 m. Jn 6, 35.51
n. Jn 6, 33
a. Apoc. 1, 17-18 b. Apoc. 22, 13

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 disciples, il reconnut par ces mots qu'il était leur seigneur et leur maître : « Vous m'appellez Maître et Seigneur et vous avez raison : je le suis^g ». **128.** Mais il se proclama aussi clairement Fils de Dieu en disant : « À 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^h », et « Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils afin que ton Fils te glorifieⁱ ». **129.** Nous le voyons se proclamer roi lorsque, répondant à la question de Pilate : « Es-tu le roi des Juifs? », il dit : « 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^j. » **130.** Nous avons lu aussi : « C'est moi la vraie vigne et mon Père est le vigneron^k » et « C'est moi la vigne, et vous, les sarments^l ». **131.** À cela s'ajoute « C'est moi le pain de vie », « C'est moi le pain vivant descendu du ciel^m » et « qui donne la vie au mondeⁿ ».

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^a » et, plus loin, « C'est moi l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin^b ».

133. Ἔστι δὲ οὐκ ὀλίγα τὸν μετὰ παρατηρήσεως ἐντυγχάνοντα ταῖς ἀγίαις βίβλοις καὶ ἀπὸ τῶν προφητῶν
 27 Pr. παραπλήσια λαβεῖν, ὅσον ὅτι | « βέλος ἐκλεκτὸν » ἐαυτὸν
 καλεῖ καὶ « δοῦλον τοῦ θεοῦ » καὶ « φῶς τῶν ἐθνῶν ».
 10 **134.** Λέγει δὴ οὕτω Ἡσαΐας· « Ἐκ κοιλίας μητρός μου
 B 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,
 15 Ἰσραήλ, καὶ ἐν σοὶ δοξασθήσομαι^c. » **135.** Καὶ μετ' ὀλίγα·
 « Καὶ ὁ θεὸς μου ἔσται μοι ἰσχύς. Καὶ εἶπέ μοι· Μέγα σοὶ
 ἔστι τοῦτο κληθῆναί σε παῖδά μου, τοῦ στήσαι τὰς φυλάς
 Ἰακώβ καὶ τὴν διασπορὰν τοῦ Ἰσραήλ ἐπιστρέψαι· ἰδοὺ
 τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν, τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως
 20 ἐσχάτου τῆς γῆς^d. » Ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ Ἱερεμῖα οὕτως αὐτὸν
 ἀρνίῳ ὁμοιοῖ· « Ἐγὼ ὡς ἀρνίον ἄκακον ἀγόμενον τοῦ
 θύεσθαι^e. »

136. Ταῦτα μὲν οὖν καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια αὐτὸς
 C ἐαυτὸν φησιν· ἔστι δὲ καὶ παρὰ τοῖς εὐαγγελίοις καὶ παρὰ
 25 τοῖς ἀποστόλοις καὶ διὰ τῶν προφητῶν μυρίας ὅσας
 προσηγορίας συναγαγεῖν, ἃς καλεῖται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ· ἦτοι
 τῶν τὰ εὐαγγέλια γραψάντων τὴν ἰδίαν διάνοιαν τῶν περὶ
 τοῦ ὃ τί ποτὲ ἔστιν ἐκτιθεμένων, ἢ τῶν ἀποστόλων ἐξ ὧν
 μεμαθήκασι δοξολογούντων αὐτόν, ἢ τῶν προφητῶν
 30 προκηρυσσόντων αὐτοῦ τὴν ἐσομένην ἐπιδημίαν καὶ τὰ
 περὶ αὐτοῦ ἀπαγγελλόντων διαφόροις ὀνόμασιν.

137. Ὅσον ὁ Ἰωάννης αὐτὸν « ἀμνὸν θεοῦ » ἀναγορεύει
 λέγων· « Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ
 κόσμου^f »· καὶ « ἄνδρα » διὰ τούτων· « Οὗτός ἐστιν ὑπὲρ
 35 οὗ ἐγὼ εἶπον ὅτι ὀπίσω μου ἔρχεται ἄνθρωπος ὃς ἔμπροσθέν
 μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν· καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν^g. »

XXII, 29 ἢ Pr : καὶ M edd.

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

c) **Chez les prophètes** **133.** Il n'y a pas peu de pas-
 sages analogues que le lecteur
 attentif des saints Livres peut trouver chez les prophètes :
 (le 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^c. » **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^d. »
 Dans Jérémie aussi, il se compare à un agneau par ces
 mots : « Je suis comme un agneau innocent qu'on mène à
 la boucherie^e. »

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 le nomme
 « agneau de Dieu » en disant :
 « Voici l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde^f » 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^g. »

138. Ἐν δὲ τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ ὁ Ἰωάννης « πα-
D ράκλητον » περὶ τῶν ψυχῶν ἡμῶν πρὸς τὸν πατέρα φησὶν
αὐτὸν εἶναι λέγων· « Καὶ ἐάν τις ἁμάρτη, παράκλητον
40 ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον^h ».

139. Ἐπιφέρει δὲ ὅτι « καὶ ἰλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρ-
τιῶν ἡμῶν¹ » ἢ παραπλησίως ὁ Παῦλος λέγει αὐτὸν εἶναι
« ἰλαστήριον », φάσκων· « Ὃν προσέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον
διὰ πίστεως ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, διὰ τὴν πάρεσιν τῶν
45 προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ¹ ».

140. Κεκήρυκται δὲ κατὰ τὸν Παῦλον σοφία εἶναι καὶ
64 A δύναμις θεοῦ, ὡς ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους, ὅτι Χριστὸς
28 Pr. δύναμις ἐστὶ καὶ | θεοῦ σοφία^k. πρὸς τούτοις, ὅτι καὶ
« ἁγιασμός » ἐστὶ καὶ « ἀπολύτρωσις »· « Ὃς ἐγενήθη
50 γάρ, φησί, σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ
ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις¹ ».

141. Ἀλλὰ καὶ ἀρχιερέα μέγαν διδάσκει ἡμᾶς αὐτὸν
τυγχάνειν, πρὸς Ἑβραίους γράφων· « Ἐχοντες οὖν ἀρχιε-
ρέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανοῦς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ
55 θεοῦ, κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας^m ».

XXIII. 142. Οἱ δὲ προφητῆται παρὰ ταῦτα καὶ ἑτέροις
ὀνόμασιν αὐτὸν καλοῦσιν· ὁ μὲν Ἰακώβ ἐν τῇ πρὸς τοὺς
υἱοὺς εὐλογία Ἰούδα· τὸ γὰρ « Ἰούδα, σὲ αἰνέσαισαν οἱ
ἀδελφοί σου· αἱ χεῖρές σου ἐπὶ νώτου τῶν ἐχθρῶν σου·
5 σκύμνος λέοντος Ἰούδα· ἐκ βλαστοῦ, υἱέ μου, ἀνέβης·
ἀναπεσὼν ἐκοιμήθης ὡς λέων καὶ ὡς σκύμνος· τίς ἐγερεῖ
B αὐτόν^a; » Οὐ κατὰ τὸν ἐνεστηκότα δὲ καιρὸν ἐστὶ πρὸς
λέξιν παραστῆσαι πῶς τὰ τῷ Ἰούδα λεγόμενα περὶ
Χριστοῦ ἐστίν. 143. Ἀλλὰ καὶ ἀνθυποφορὰ εὐλόγως ἐπε-
10 νεχθῆναι δυναμένη ἢ « Οὐκ ἐκλείψει ἀρχῶν ἐξ Ἰούδα, καὶ

XXIII, 4 ἐχθρῶν σου M edd. : ἐχθ. σου <προσκυνήσουσίν σοι οἱ υἱοὶ τοῦ
πατρός σου> add. de se Pr juxta LXX || 10 ἢ (ἢ M) M Hu Koe : om. Dlr
Br Pr.

h. I Jn 2, 1 i. I Jn 2, 2 j. Rom. 3, 25 k. Cf. I Cor. 1, 24
l. I Cor. 1, 30 m. Hébr. 4, 14
a. Gen. 49, 8-9

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^h. » 139. Il
ajoute qu'« il est victime de propitiation pour nos
péchés¹ », 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 Dieu¹. »

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^k. Il ajoute qu'il est pour nous
sanctification et rédemption : « Lui qui est devenu pour
nous de par Dieu sagesse, justice, sanctification,
rédemption¹. »

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^m. »

3. Titres que lui donnent les prophètes

XXIII. 142. Outre ces noms, les prophètes lui en
confèrent d'autres encore : 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 ; 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^a? » Il ne nous appartient pas
d'exposer en ce moment dans le détail comment ces
paroles dites à Juda concernent le Christ. 143. Mieux
vaudra aussi résoudre ailleurs, dans un contexte plus
favorable, l'objection qui peut raisonnablement nous être

ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ^b » ἐν ἄλλοις εὐκαιρότερον λυθήσεται.

144. Οἶδε δὲ τὸν Χριστὸν Ἰακώβ καὶ Ἰσραὴλ ὀνομαζόμενον Ἡσαΐας λέγων· « Ἰακώβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἢ ψυχῆ 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, ἕως ἂν ἐκβάλῃ ἐκ νίκους τὴν κρίσιν, καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν^c ». **145.** Ὅτι γὰρ ὁ Χριστός ἐστι, περὶ οὗ ταῦτα προφητεύεται, σαφῶς ὁ Ματθαῖος δηλοῖ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, μνησθεὶς ἀπὸ μέρους τῆς περικοπῆς, εἰπών· « Ἴνα πληρωθῇ τὸ εἰρημένον· Οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κράξει^d » καὶ τὰ ἐξῆς.

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

147. Ἔτι δὲ ὁ Ἡσαΐας « ῥάβδον » καὶ « ἄνθος » ὀνομάζει τὸν Χριστὸν | ἐν τῷ « Ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαὶ καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναθήσεται, καὶ ἐπαναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλήs καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας, καὶ ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ^f ».

148. Καὶ « λίθος » δὲ ἐν τοῖς ψαλμοῖς ὁ κύριος ἡμῶν εἶναι λέγεται οὕτως· « Λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας· παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη, καὶ ἔστι θαυμαστή ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν^g ».

149. Δηλοῖ δὲ τὸ εὐαγγέλιον καὶ ἐν ταῖς Πράξεσιν ὁ Λουκᾶς, οὐκ ἄλλον ἢ τὸν Χριστὸν εἶναι τὸν λίθον· τὸ μὲν εὐαγγέλιον οὕτως· « Οὐδέποτε ἀνέγνωτε· Λίθος ὃν ἀπεδο-

b. Gen. 49, 10 c. Is. 42, 1-4; Matth. 12, 20

d. Matth. 12, 17-19 e. Éz. 34, 23 f. Is. 11, 1-3

g. Ps. 117 (118), 22-23

faite, selon laquelle : « on ne viendra pas à manquer de chef en Juda ni de commandant de sa race^b. »

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^c. » **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^d », etc.

146. Le Christ est encore appelé David, lorsque Ézéchiël, prophétisant contre les (mauvais) bergers, ajoute de la part de Dieu : « Je susciterai, pour les faire paître, David, mon serviteur^e » ; en effet, ce n'est pas le patriarche David qui se lèvera pour conduire les saints, mais le Christ.

147. Isaïe appelle aussi le Christ « 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^f. »

148. D'après les Psaumes, notre Seigneur est une pierre : « La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtaient est devenue tête d'angle ; c'est là l'œuvre du Seigneur ; elle est admirable à nos yeux^g. » **149.** Les évangiles et les Actes¹ montrent que cette pierre n'est autre que le Christ. Les évangiles en ces termes : « N'avez-vous jamais lu : La

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

κίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν
 65 A γωνίας; πᾶς ὁ πεσὼν ἐπὶ τὸν λίθον τοῦτον συνθλασθήσε-
 45 ται· ἐφ' ὃν δ' ἂν πέσῃ, λικμήσει αὐτόν^h » **150.** ἐν δὲ ταῖς
 Πράξεσιν ὁ Λουκᾶς γράφει· « Οὗτός ἐστιν ὁ λίθος ὁ
 ἐξουδενωθεὶς ὑφ' ὑμῶν τῶν οἰκοδόμων, ὁ γενόμενος εἰς
 κεφαλὴν γωνίαςⁱ ».

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

XXIV. 151. Καὶ ἐστὶν ἄξιον ἐπιστῆσαι τοῖς τὰ τοσαῦ-
 τα τῶν ὀνομαζομένων παραπεμπομένοις καὶ τούτῳ ὡς
 ἐξαιρέτῳ χρωμένοις καὶ πάλιν ἐπ' ἐκείνοις μὲν διήγησιν
 ζητοῦσιν, εἴ τις αὐτοῖς προσάγοι αὐτά, ἐπὶ δὲ τούτῳ ὡς
 5 σαφὲς προσιεμένοις τὸ τί ποτὲ ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος
 ὀνομαζόμενος, καὶ μάλιστα ἐπεὶ συνεχῶς χρῶνται τῷ
 B « Ἐξηρεύεατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν^a », οἰόμενοι
 προφορὰν πατρικὴν οἰοῦναι ἐν συλλαβαῖς κειμένην εἶναι τὸν
 υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο ὑπόστασιν αὐτῶ, εἰ ἀκριβῶς
 10 αὐτῶν πυνθανοίμεθα, οὐ διδάσιν οὐδὲ οὐσίαν αὐτοῦ
 σαφηνίζουσιν, οὐδέπω φαμέν τοιάνδε ἢ τοιάνδε, ἀλλ' ὅπως
 ποτὲ οὐσίαν. **152.** Λόγον γὰρ ἀπαγγελλόμενον υἱὸν εἶναι
 νοῆσαι καὶ τῷ τυχόντι ἐστὶν ἀμήχανον. Καὶ λόγον τοιοῦτον

h. Matth. 21, 42.44; Lc 20, 18 i. Act. 4, 11
 a. Ps. 44 (45), 2

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

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

3. Il s'agit des valentiniens auxquels s'adresse IRÉNÉE : *Vos autem generationem eius ex Patre diuinitates, et uerbi hominum per linguam factam prolationem transferentes in Verbum Dei (Adv. haer. II, 42, 3-4, Harvey I, p. 355; cf. R. GÖGLER, Das Evangelium, p. 125, n. 46 et A. ORBE, En los albores, p. 200)*, mais aussi des modalistes (cf.

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^h. » **150.** Dans les Actes, Luc écrit : « C'est lui la pierre que vous, les bâtisseurs, avez dédaignée et qui est devenue tête d'angleⁱ. »

4. Logos

Un des noms attribués au Sauveur, mais qu'il n'a pas prononcé lui-même et que Jean¹ a noté, est « Le Logos qui était dans le principe, le Dieu Logos 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 Logos donné au Fils de Dieu. Surtout, comme ils ne cessent de citer « Mon cœur a prononcé une bonne parole (*logos*)^{a 2} », ils pensent que le Fils de Dieu est une expression du Père qui se trouve, pour ainsi dire, dans des syllabes³ 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 soit⁴. **152.** Il est sans doute impossible au premier venu de comprendre qu'une parole

A. BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1994, p. 138).

4. Selon le contexte, la traduction d'οὐσία et de ὑπόστασις variera : ces termes n'ayant pas encore acquis, à l'époque d'Origène, la précision qu'ils auront après Nicée. Voir nos *Appendices VIII et IX*, p. 405 et 406.

καθ' αὐτὸν ζῶντα καὶ ἦτοι οὐ κεχωρισμένον τοῦ πατρὸς
 15 καὶ κατὰ τοῦτο τῷ μὴ ὑφεστάναι οὐδὲ υἷὸν τυγχάνοντα ἢ
 καὶ κεχωρισμένον καὶ οὐσιωμένον ἀπαγγελλέτωσαν ἡμῖν
 θεὸν λόγον.

153. Λεκτέον οὖν ὅτι ὡσπερ καθ' ἕκαστον τῶν προει-
 ρημένων ὀνομάτων ἀπὸ τῆς ὀνομασίας ἀναπτυκτέον τὴν
 30 Pr. 20 ἔννοιαν τοῦ ὀνομαζομένου | καὶ ἐφαρμοστέον μετὰ ἀποδεί-
 C ξεως πῶς ὁ υἷὸς τοῦ θεοῦ τοῦτο τὸ ὄνομα εἶναι λέγεται,
 οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ « λόγον » αὐτὸν ὀνομάζεσθαι ποιητέον.

154. Τίς γὰρ ἡ ἀποκλήρωσις ἐφ' ἑνὸς μὲν ἐκάστου μὴ
 ἴστασθαι ἐπὶ τῆς λέξεως, ἀλλὰ φέρε εἰπεῖν ζητεῖν πῶς
 25 αὐτὸν ἐκδεκτέον « θύραν » καὶ τίνα τρόπον « ἄμπελον » τίνι
 τε αἰτία « ὁδόν », ἐπὶ δὲ μόνου τοῦ « λόγον » αὐτὸν
 ἀναγεγράφθαι τὸ παραπλήσιον οὐ ποιητέον;

155. Ἴνα τοίνυν μᾶλλον δυσωπητικώτερον παραδεξώ-
 μεθα τὰ λεχθησόμενα εἰς τὰ περὶ τοῦ πῶς λόγος ἐστὶν ὁ
 30 υἷὸς τοῦ θεοῦ, ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν προτε-
 θέντων ὀνομάτων αὐτοῦ. 156. Καὶ ὅτι μὲν δόξει τισὶ
 σφόδρα παρεκβατικὸν εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐκ ἀγνοοῦμεν.
 D πλὴν ἐπιστήσαντι καὶ πρὸς τὸ προκείμενον χρήσιμον ἔσται
 τὸ βασανίσαι τὰς ἐννοίας καθ' ὧν τὰ ὀνόματα κεῖται, καὶ
 35 πρὸ ὁδοῦ τῶν ἐπιφερομένων ὑπάρξει ἡ κατανόησις τῶν
 πραγμάτων.

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

prononcée soit un fils : qu'ils viennent donc nous annoncer
 comme le Dieu Logos une telle Parole ayant la vie en elle-
 même — qu'elle ne soit pas distincte de son Père et, par
 conséquent, ne puisse être Fils, puisqu'elle n'a pas
 d'existence propre, ou qu'elle soit séparée de lui et douée
 d'existence.

153. Concluons que, de même que pour chacun des
 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 « Logos ». 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 uniquement quand il est appelé Logos!

155. Afin de mieux admettre ce que nous allons dire sur
 la manière dont le Fils de Dieu est Logos et pour couvrir
 davantage ces gens de confusion, 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 notre sujet actuel
 bénéficiera au contraire, si l'on y prend garde, 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 connaissons alors davantage non seulement
 en tant qu'il est Logos mais aussi en tant qu'il est toute
 autre chose.

XXV. 158. (24) Ἐλεγεν οὖν ἑαυτὸν εἶναι « φῶς τοῦ
 68 A κόσμου^a »· καὶ τὰ παρακείμενα ταύτῃ τῇ ὀνομασίᾳ
 συνεξεταστέον, δόξαντα ἂν τισιν οὐχὶ παρακείμενα μόνον
 ἀλλὰ καὶ τὰ αὐτὰ τυγχάνειν. 159. Ἔστι δὲ « τὸ φῶς τῶν
 5 ἀνθρώπων » καὶ « τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν » καὶ « φῶς ἐθνῶν »·
 φῶς μὲν ἀνθρώπων ἐν τῇ τοῦ προκειμένου εὐαγγελίου
 ἀρχῇ· « Ὁ γέγονε γάρ, φησίν, ἐν αὐτῷ ζῶη ἦν, καὶ ἡ ζῶη
 ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,
 καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβε^b »· « φῶς δὲ ἀληθινόν » ἐν
 10 τοῖς ἐξῆς τῆς αὐτῆς γραφῆς ἐπιγέγραπται· « Ἦν τὸ φῶς
 τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν
 κόσμον^c ». « Φῶς δὲ ἐθνῶν » ἐν τῷ Ἡσαΐα, ὡς προείπομεν
 παρατιθέμενοι τὸ « Ἴδοὺ τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν, τοῦ
 εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς^d ».
 15 160. Φῶς δὲ κόσμου αἰσθητὸν ὃ ἡλιός ἐστιν, καὶ μετὰ
 B τοῦτον οὐκ ἀπαδόντως ἡ σελήνη καὶ οἱ ἀστέρες τῷ αὐτῷ
 ὀνόματι προσαγορευθήσονται. 161. Ἀλλὰ φῶς μὲν αἰσθη-
 τὸν τυγχάνοντες οἱ γεγονέναι παρὰ Μωσεί λέγόμενοι τῇ
 τετάρτῃ ἡμέρᾳ^e, καθὼ φωτίζουσι τὰ ἐπὶ γῆς, οὐκ εἰσι φῶς
 20 ἀληθινόν· ὃ δὲ σωτὴρ ἐλλάμπων τοῖς λογικοῖς καὶ ἡγεμο-
 31 Pr. νικοῖς, ἵνα αὐτῶν ὁ νοῦς τὰ ἴδια ὀρατὰ βλέπη, τοῦ νοητοῦ
 κόσμου ἐστὶ φῶς· λέγω δὲ τῶν λογικῶν ψυχῶν τῶν ἐν τῷ
 αἰσθητικῷ κόσμῳ, καὶ εἴ τι παρὰ ταῦτα συμπληροῖ τὸν
 25 κόσμον, ἀφ' οὗ ὁ σωτὴρ εἶναι ἡμᾶς διδάσκει, τάχα μέρος
 αὐτοῦ τὸ κυριώτατον καὶ διαφέρον τυγχάνων καὶ, ὡς ἐστιν

XXV, 19 ἡμέρα M edd. : ἡμ. <φωστῆρες> Kl Cor Nau sed. Gen. 1, 14
 V. notam

a. Jn 8, 12; 9, 5 b. Jn 1, 4-5 c. Jn 1, 9 d. Is. 49, 6
 e. Cf. Gen. 1, 14-16

1. Ci-dessus I, xxii, 133.

2. Littéralement : ceux dont il est dit qu'ils furent créés le quatrième jour. Il paraît inutile d'ajouter, comme le voudraient plusieurs philolo-

I. Ceux qu'il se donne lui-même

XXV. 158. Il a dit qu'il était
 a) Dans les évangiles « 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 et la vie était la lumière des hommes ; et la
 lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres n'ont pu
 l'atteindre^b » ; dans la suite du même texte, il est appelé
 « la lumière véritable » : « la lumière véritable qui éclaire
 tout homme venant en ce monde^c » ; « lumière des
 nations » dans Isaïe, comme nous l'avons dit¹ en citant :
 « Je t'ai établi lumière des nations pour être un moyen de
 salut jusqu'aux extrémités de la terre^d. »

160. Le soleil est certes 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)² créés le quatrième jour d'après Moïse^e, ne
 sont pas la lumière véritable. Mais le Sauveur qui illumine
 les êtres doués de raison³ 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 intelli-
 gible, c'est-à-dire des âmes douées de raison 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

gues, le mot « luminaires » : les lecteurs d'Origène ne pouvaient ignorer
 les récits de la Genèse au sujet de la création.

3. De *logos*.

εἰπεῖν, ἥλιος ἡμέρας μεγάλης κυρίου ποιητής^f. **162.** Δι' ἣν ἡμέραν φησὶ τοῖς τοῦ φωτὸς αὐτοῦ μεταλαμβάνουσιν· « Ἐργάζεσθε ἕως ἡμέρας ἐστίν· ἔρχεται νύξ ὅτε οὐκέτι οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. Ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾧ, φῶς
30 εἴμι τοῦ κόσμου^g. »

C Ἐπεὶ δὲ καὶ τοῖς μαθηταῖς φησιν· « Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου^h » καὶ « Λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπωνⁱ », **163.** τὸ ἀνάλογον σελήνη καὶ ἄστρους ὑπολαμβάνομεν εἶναι περὶ τὴν νόμφην ἐκκλησίαν καὶ τοὺς
35 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 μὲν, οὐ μὴν
40 φωτίζειν ἑτέρους δυναμένους, τὸν κόσμον, οὐ κόσμου φῶς οἱ ἀπόστολοι ἦσαν.

164. Ὁ δὲ σωτήρ, « φῶς » ὢν « τοῦ κόσμου », φωτίζει οὐ σώματα ἀλλὰ ἀσωμάτω δυνάμει τὸν ἀσώματον νοῦν, ἵνα ὡς ὑπὸ ἡλίου ἕκαστος ἡμῶν φωτιζόμενος καὶ τὰ ἄλλα
D 45 δυνηθῆ βλέπειν νοητά. **165.** Ὡσπερ δὲ ἡλίου φωτίζοντος ἀμαυροῦται τὸ δύνασθαι φωτίζειν σελήνην καὶ ἀστέρας,

XXV, 31 ἐπεὶ M : ἔτι Pr || 33 τὸ Kl : τὸ δ' M edd.

f. Apoc. 16, 14 g. Jn 9, 4-5 h. Matth. 5, 14
i. Matth. 5, 16

1. Au livre XXXII (xxiv, 316), Origène reconnaît en Jésus « l'homme dont le nom est Orient » (*Zach.* 6, 12) et le « soleil de justice » (*Mal.* 3, 20). Voir les *Appendices X* et *XI* de notre tome V.

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 si courant, a son origine dans l'Écriture. Israël est la fiancée de Yahvé (*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

le grand jour du Seigneur^f. **162.** À 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^g. »

Puisqu'il dit aussi à ses disciples : « Vous êtes la lumière du monde^h » et « Que votre lumière brille devant les hommesⁱ », **163.** nous pensons qu'il se passe pour l'Épouse, l'Église², 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 lumière³. 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'intelligence incorporelle 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 intelligents⁴. **165.** De même que la lumière du soleil réduit à néant l'éclat de la lune et des étoiles, de même

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*, SC 37 bis, p. 13-16).

3. 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 *Appendice III*, p. 402-403.

4. M. MARTINEZ (*Teologia de la luz en Origenes*, 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.

οὕτως οἱ ἔλλαμπόμενοι ὑπὸ Χριστοῦ καὶ τὰς αὐγὰς αὐτοῦ
 κειωρηκότες οὐδὲν τινων διακονουμένων ἀποστόλων καὶ
 προφητῶν δέονται — τολμητέον γὰρ λέγειν τὴν ἀλήθειαν
 50 — οὐδὲ ἀγγέλων, προσθήσω δὲ ὅτι οὐδὲ τῶν κρειττόνων
 69 A δυνάμεων, αὐτῷ τῷ πρωτογεννήτῳ μαθητευόμενοι φωτὶ.
166. Τοῖς δὲ μὴ χωροῦσι τὰς ἡλιακὰς Χριστοῦ ἀκτῖνας οἱ
 ἅγιοι διακονοῦντες παρέχουσι φωτισμὸν πολλῶ τοῦ
 προειρημένου ἐλάττονα, μόγις καὶ τοῦτον χωρεῖν δυναμέ-
 55 νοις καὶ ὑπ' αὐτοῦ πληρουμένοις.

XXVI. 167. Ἔστι δὲ ὁ Χριστός, φῶς τυγχάνων κόσ-
 μου, φῶς ἀληθινὸν πρὸς ἀντιδιαστολὴν αἰσθητοῦ, οὐδενὸς
 αἰσθητοῦ ὄντος ἀληθινοῦ. Ἄλλ' οὐχὶ ἐπεὶ οὐκ ἀληθινὸν τὸ
 αἰσθητὸν, ψεῦδος τὸ αἰσθητὸν· δύναται γὰρ ἀναλογίαν
 5 ἔχειν τὸ αἰσθητὸν πρὸς τὸ νοητὸν, οὐ μὴν τὸ ψεῦδος ὑγιῶς
 παντὸς κατηγορεῖσθαι τοῦ οὐκ ἀληθινοῦ.

168. Ζητῶ δὲ εἰ ταῦτόν ἐστι τὸ « φῶς τοῦ κόσμου^a »
 τῷ « φωτὶ τῶν ἀνθρώπων », καὶ ἡγοῦμαι πλείονα δύναμιν
 παρίστασθαι τοῦ φωτὸς ὅτε « φῶς τοῦ κόσμου » προσαγο-
 32 Pr. 10 ρεῦεται ἢ περ « φῶς τῶν ἀνθρώπων^b »· ὁ γὰρ « κόσμος »
 B κατὰ μίαν 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· « Θεάτρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ
 15 ἀνθρώποις^c ».

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^d », ἧς « ἡ ἀποκαταδοκία » « τὴν ἀποκάλυψιν τῶν

a. Cf. Jn 8, 12 b. Cf. Jn 1, 4 c. I Cor. 4, 9
 d. Rom. 8, 21

1. 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. 112, n. 1) combien, pour

ceux qui sont éclairés par le Christ et qui accueillent en eux ses rayons n'ont nul besoin du ministère des apôtres ni des prophètes — car il faut oser dire la vérité — ni 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 du 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 véritable¹. N'étant pas véritable, 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^a » 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^b », 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^c. »

170. Mais demande-toi si le monde est, en un sens, la création libérée « de l'esclavage de la corruption en vue de la liberté de la gloire des enfants de Dieu^d » et dont

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 certitude et vérité, et le devenir, qui est aussi le sensible, comporte non pas le mensonge, mais l'opinion, la conjecture (δέξα : cf. *Rép.* VI, 507-509).

20 υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται^e. **171.** « Ἐπίστησον » δὲ προσεθήκαμεν διὰ τὸ παρακεῖσθαι τὸ δυνάμενον τῷ « Ἐγὼ φῶς εἰμι τοῦ κόσμου^f » συνεξετάζεσθαι ἐπὶ τῶν μαθητῶν ὑπὸ Ἰησοῦ λεγόμενον· « Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου^g ». **172.** Εἰσὶ γὰρ οἱ ὑπολαμβάνοντες μερίζοντας εἶναι τοὺς ἀνθρώπους τοὺς τῷ Ἰησοῦ γνησίως μεμαθητευμένους τῶν ἄλλων κτισμάτων, οἱ μὲν φύσει τοιοῦτους γεγεννημένους, οἱ δὲ καὶ ἐν λόγῳ τῷ κατὰ τὸν χαλεπώτερον ἀγῶνα. **173.** Πλείους γὰρ οἱ πόννοι καὶ ἐπισηφῆς ἢ ζωὴ τῶν ἐν σαρκὶ καὶ αἵματι^h παρὰ τοὺς ἐν αἰθερίῳ σώματι, οὐκ ἂν τῶν ἐν οὐρανῷ φωστήρων ἐν τῷ ἀναλαβεῖν τὰ γήινα σώματα ἀκινδύνως καὶ πάντως ἀναμαρτήτως διανυσάντων τὴν ἐνταῦθα ζωὴν· οἱ δὲ τῷ λόγῳ τούτῳ παριστάμενοι ταῖς τὰ μέγιστα περὶ ἀνθρώπων ἀποφαινομέναις χρήσονται λέξεσι τῶν γραφῶν τὸ ἀνυπέροχον τῆς ἐπαγγελίας ὅτι τὸν ἀνθρώπον φθάνει φασκούςαις, οὐ μὴν ταῦτόν τοῦτο καὶ περὶ τῆς κτίσεως ἦ, ὡς ἐδεξάμεθα, κόσμου ἀπαγγελούσαις. **174.** Τὸ γὰρ « Ὡς ἐγὼ καὶ σὺ ἐν ἐσμεν, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἐν ὧσιⁱ » καὶ « Ὅπου εἰμι ἐγὼ, ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται^j » σαφῶς περὶ ἀνθρώπων ἀναγέ-
D 40 γραπται· περὶ δὲ τῆς κτίσεως, ὅτι ἐλευθεροῦται « ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ^k »· καὶ προσθήσουσιν ὅτι οὐχί, εἰ ἐλευθεροῦται, ἤδη καὶ κοινωνεῖ « τῆς δόξης τῶν τέκνων

e. Rom. 8, 19 · f. Jn 8, 12 · g. Matth. 5, 14
h. Cf. Matth. 16, 17; I Cor. 15, 50, etc. · i. Jn 17, 21
j. Jn 12, 26 · k. Rom. 8, 21

1. Origène fait-il allusion aux valentiniens pour qui l'âme pneumatique est supérieure à toute autre créature? Voir IRÉNÉE, *Adv. haer.* 1, 1, 10-11, Harvey 1, p. 51-52.

2. P. Nautin traduit : « pour la simple raison que leur combat est plus pénible ». Mais ce n'est pas le seul cas où le *logos* désigne un principe, une loi morale, la ligne de conduite qu'un homme s'est fixée délibérément. Déjà DÉMOCRITE parle de vivre κατὰ λόγον : selon le *logos*

« l'attente impatiente aspire à la révélation des fils de Dieu^e ». **171.** Nous avons ajouté « demande-toi », parce que, à côté de « Je suis la lumière du monde^f », nous trouvons cette parole de Jésus aux disciples : « Vous êtes la lumière du monde^g », qui peut être examinée en même temps. **172.** Certains pensent que les hommes qui ont été authentiquement enseignés par Jésus sont supérieurs aux autres créatures, qu'ils soient tels, selon les uns¹, par nature ou, selon les autres, d'après leur ligne de conduite caractérisée par un combat assez pénible² : **173.** plus nombreuses sont en effet les peines et plus dangereuse (ou risquée) l'existence de ceux qui sont dans la chair et le sang^h que celle de ceux qui sont dans des corps éthérés, car, s'ils assumaient des corps 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 nousⁱ » et « Là où je suis, mon serviteur sera aussi^j » ; de la création il est dit (seulement) qu'« elle est libérée de l'esclavage de la corruption en vue de la liberté de la gloire des enfants de Dieu^k ». Ils ajouteront que, si elle est délivrée, elle ne participe pas pour autant à la « gloire des

(*fig.* 53). ARISTOTELE reconnaît que la loi a autorité, parce qu'elle est un *logos* dû à la réflexion (*E. N.* 1180a, 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 inereditum* 780 c).

τοῦ θεοῦ ». **175.** Οὐκ ἀποσιωπήσουσι δὲ οὗτοι καὶ τὸ τὸν
 45 πρωτότοκον πάσης κτίσεως διὰ τὴν πρὸς τὸν ἄνθρωπον
 72 A ὑπὲρ πάντα τιμὴν ἄνθρωπον μὲν γεγονέναι, οὐ μὴν ζῶν τι
 τῶν ἐν οὐρανῷ· ἀλλὰ καὶ δεύτερον καὶ διάκονον καὶ δοῦλον
 τῆς γνώσεως Ἰησοῦ τὸν ἐν τῇ ἀνατολῇ φανέντα ἀστέρα
 δεδημιουργῆσθαι, ἥτοι ὅμοιον ὄντα τοῖς λοιποῖς ἀστροῖς ἢ
 50 τάχα καὶ κρεῖττονα, ἅτε τοῦ πάντων διαφέροντος γενόμε-
 νον σημεῖον.

33 Pr. **176.** Καὶ εἰ τὰ καυχήματα τῶν ἁγίων ἐστὶν | ἐν
 θλίψεσιν, εἰδότες « ὅτι ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ
 δὲ ὑπομονὴ δοκιμὴν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα, ἡ δὲ ἐλπίς οὐ
 55 καταισχύνει ¹ », οὔτε ὑπομονὴν οὔτε δοκιμὴν οὔτε ἐλπίδα
 ἔξει ἢ μὴ τεθλιμμένη κτίσις τὴν ἴσιν ἀλλ' ἑτέραν, ἐπεὶ « τῇ
 ματαιότητι ἢ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα ἀλλὰ διὰ τὸν
 ὑποτάξαντα, ἐπ' ἐλπίδι ^m ».

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

1. Rom. 5, 3-5 m. Rom. 8, 20 n. II Cor. 5, 4

1. C'est-à-dire un astre, d'après I, xvii, 98 et note.

2. Le terme ἀνατολή a souvent, dans la tradition biblique, une valeur messianique. Il désigne à la fois l'aube et l'orient. C'est un de ces cas où le français oblige à une précision que l'auteur n'a pas voulue. Voir notre *Appendice 'Ανατολή*, SC 385, p. 378.

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 ¹ », 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 ^m ».

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 ⁿ, 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 primordial ³, qu'elle reprendra lors de la destruction du monde ⁴, lorsqu'elle sera libérée et affranchie de la vanité des corps.

3. Précédent et supérieur : προηγούμενος a les deux sens. Ici l'état de vie précédent est en même temps l'état de vie supérieur.

4. Pour les sens du mot *cosmos*, voir p. 108. n. 1 et *Appendice III*, p. 402-403.

70 **179.** Ἄλλ' ἐπεὶ πλείονα καὶ οὐ κατὰ τὸ προκειμένον
 πρόβλημα δοκοῦμεν εἰρηκέναι, ἐπανελευσόμεθα ἐπὶ τὸ ἐξ
 ἀρχῆς, ὑπομιμνήσκοντες διὰ τί « φῶς τοῦ κόσμου » ὁ
 σωτὴρ λέγεται καὶ « φῶς ἀληθινόν » καὶ « φῶς τῶν
 ἀνθρώπων ». Ἀποδέδοται μὲν γὰρ ὅτι διὰ τὸ φῶς τοῦ
 75 κόσμου τὸ αἰσθητὸν λέγεται « φῶς ἀληθινόν », καὶ ὅτι ἦτοι
 C ταυτόν ἐστι τὸ « φῶς τοῦ κόσμου » « τῷ φωτὶ τῶν
 ἀνθρώπων » ἢ ἐπιδέχεται ἐξέτασιν ὡς οὐ ταυτόν. **180.** Ἀ-
 ναγκαιῶς δὲ διὰ τοὺς μηδὲν ἐξειληφότας ἐκ τοῦ λόγον εἶναι
 τὸν σωτῆρα ταῦτα ἠρεύνηται, ἵνα πειθώμεθα μὴ κατὰ
 80 ἀποκλήρωσιν ἴστασθαι μὲν ἐπὶ τῆς « λόγος » ἐννοίας καὶ
 προσηγορίας χωρὶς μεταλήψεως τῆς δυναμένης μεταλαμ-
 βάνεσθαι, ἀνάγειν δὲ καὶ ἀλληγορεῖν τὴν « φῶς τοῦ
 κόσμου » φωνὴν καὶ τὰ λοιπὰ τῶν πολλῶν ἃ παρεθέμεθα.
 D **XXVII. 181.** (25) Ὡσπερ δὲ παρὰ τὸ φωτίζειν καὶ
 καταλάμπειν τὰ ἡγεμονικὰ τῶν ἀνθρώπων ἢ ἀπαξαπλῶς
 τῶν λογικῶν, « φῶς » ἐστὶν « ἀνθρώπων » καὶ « φῶς
 ἀληθινόν » καὶ « φῶς τοῦ κόσμου », οὕτως ἐκ τοῦ ἐνεργεῖσ-
 5 θαι τὴν ἀπόθεσιν πάσης νεκρότητος καὶ ἐμφύεσθαι τὴν
 κυρίως καλουμένην ζωὴν, ἐκ νεκρῶν ἀνισταμένων τῶν
 αὐτὸν γνησίως κεχωρηκότων, καλεῖται « ἡ ἀνάστασις ^a ».
182. Τοῦτο δὲ οὐ μόνον ἐπὶ τοῦ παρόντος ἐνεργεῖ τοῖς
 34 Pr. δυναμένοις λέγειν· « Συνετάφημεν τῷ | Χριστῷ διὰ τοῦ
 73 A 10 βαπτίσματος » καὶ συνανέστημεν αὐτῷ· ἀλλὰ πολλῶ μᾶλ-
 λον ὅτε ἄκρως πᾶσάν τις ἀποθέμενος νεκρότητα καὶ τὴν
 αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ <έν> καινότητι ζωῆς περιπατεῖ^b. « τὴν οὖν
 νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι πάντοτε ἐνταῦθα

XXVI, 80-81 καὶ προσηγορίας Lomm. Br : καὶ προσήκοι τῷ M edd. ἢ
 προσήκειν <αὐ>τῷ Pr^{app}.

XXVII, 4 ἐκ τοῦ Pr : ἐκ τοῦ διὰ τοῦ M || 12 <έν> add. Pr.

a. Jn 11, 2 b. Rom. 6, 4

1. Ci-dessus I, xxvi, 167.

2. Voir Appendice V, p. 403-404.

179. Mais puisque nous donnons l'impression d'en avoir trop dit et en dehors du sujet qui nous était proposé, revenons 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 montré¹, 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 Logos, 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 de Logos 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 intelligences² des hommes et, en général, de tous les êtres doués de raison, de même est-il appelé « la résurrection^a » parce qu'il fait rejeter 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 lui³, mais encore bien plus pour quiconque marche dans une vie renouvelée^b après avoir déposé absolument toute mort,

3. Citation assez fréquente chez Origène (*C. Celse* II, 69; *In Jer. hom.* I, 16; *In Matth.* ser. LXXVII, GCS 38, p. 184), bien qu'elle ne se trouve pas dans les épîtres pauliniennes. Nous pensons avec K. H. SCHELKLE (*Paulus*, p. 206), qu'il y a là une contamination de *Rom.* 5, 3 par *Col.* 2, 13 : συνηγερόθημεν.

περιφέρομεν » — ὅτε ἀξιολόγως ὠφελήμεθα — « ἵνα ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τοῖς σώμασιν ἡμῶν φανερωθῆ^c ».

183. (26) Ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν σοφίᾳ πορεία καὶ πρακτικὴ τῶν σωζομένων ἐν αὐτῷ γινομένη κατὰ τὰς περὶ ἀληθείας ἐν λόγῳ θεῷ διεξόδους καὶ πράξεις τὰς κατὰ τὴν ἀληθῆ δικαιοσύνην, παρίστησιν ἡμῖν νοεῖν πῶς αὐτός ἐστιν ἡ ὁδός^d, ἐφ' ἣν ὁδὸν οὐδὲν αἴρειν δεῖ, οὔτε πῆραν οὔτε ἱμάτιον, ἀλλ' οὐδὲ ῥάβδον ἔχοντα ὀδεύειν χρῆ, οὐδὲ ὑποδήματα ὑποδεδέσθαι κατὰ τοὺς πόδας^e. **184.** αὐτάρκης γὰρ ἀντὶ παντός ἐφοδίου αὕτη ἡ ὁδός, καὶ ἀνευδεῆς B τυγχάνει πᾶς ὁ ταύτης ἐπιβαίνων, κεκοσμημένος ἐνδύματι
25 ᾧ πρέπει κεκοσμηῆσθαι τὸν ἐπὶ τὴν κλήσιν τοῦ γάμου ἀπιόντα^f, οὐδενός γε χαλεποῦ δυναμένου ἀπαντῆσαι κατὰ ταύτην τὴν ὁδόν. Ἀμήχανον γὰρ ὁδοῦς ὄψεως ἐπὶ πέτρας εὔρειν^g, κατὰ τὸν Σαλομῶνα, φημί δ' ἐγώ, ὅτι καὶ οὐ δῆποτε θηρίου. **185.** Διὸ οὐδὲ χρεῖα ῥάβδου ἐν ὁδῷ οὐδὲ
30 ἔχνη τῶν ἐναντίων ἐχούση καὶ ἀνεπιδέκτω διὰ τὸ στερρόν, δι' ὅπερ καὶ πέτρα λέγεται, τῶν χειρόνων τυγχανούση.

186. (27) Ἀλήθεια^h δὲ ὁ μονογενὴς ἐστὶ πάντα ἐμπεριεληφώς τὸν περὶ τῶν ὄλων κατὰ τὸ βούλημα τοῦ πατρὸς μετὰ πάσης τρανότητος λόγον καὶ ἐκάστῳ κατὰ τὴν ἀξίαν
35 αὐτοῦ, ἣ ἀληθεία ἐστὶ, μεταδιδούς. **187.** Ἐὰν δέ τις ζητῆ, C εἰ πᾶν ὃ τί ποτε ἐγνωσμένον ὑπὸ τοῦ πατρὸς κατὰ τὸ « βᾶθος τοῦ πλοῦτου καὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως » αὐτοῦⁱ ἐπίσταται ὁ σωτὴρ ἡμῶν, καὶ φαντασίᾳ τοῦ δοξάζειν τὸν πατέρα ἀποφαίνεται τινα γινωσκόμενα ὑπὸ
40 τοῦ πατρὸς ἀγνωεῖσθαι ὑπὸ τοῦ υἱοῦ, <οὐ> διαρκούντος

XXVII, 26 γε We Kl Nau : τε M edd. || 40 <οὐ> add. Nau : del. Cor².
V. *notam.*

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 Hébr.)
h. Jn 14, 6 i. Rom. 11, 33

1. Origène montrera aux livres VI (xix, 104-107) et XXXII (vii, 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.

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 des sauvés dans la Sagesse et leur action, qui s'effectuent en lui selon des cheminements à la recherche de la vérité dans une parole divine et des actes inspirés par la justice véritable, nous permettent de comprendre comment il est le chemin^{d 1} : sur 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.** le chemin lui-même suffit, en effet, pour toutes provisions de route; 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 une pierre des traces de serpent^g et, ajouterai-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^h, car, selon la volonté du Père, il embrasse avec une clarté souveraine toute la science² 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 science¹ » notre Sauveur le sait et, sous prétexte de glorifier le Père, il déclarera que le Père connaît certaines choses que le Fils ignore, car il ne pourrait pas être à la hauteur des perceptions du dieu inengendré³. Mais il faut réfléchir au fait que le Sau-

2. Le *logos*; on peut aussi interpréter : l'explication, la raison d'être, la loi...

3. La correction de P. Nautin nous paraît seule capable de donner une cohérence à ce texte, qui a été interprété de diverses manières : G. BARDY

ἐξισωθῆναι ταῖς καταλήψεις τοῦ ἀγεννήτου θεοῦ, ἐπιστα-
τέον αὐτόν ἐκ τοῦ ἀλήθειαν εἶναι τὸν σωτήρα καὶ
προσακτέον ὅτι, εἰ ὀλόκληρός ἐστιν ἡ ἀλήθεια, οὐδὲν
45 ἀληθὲς ἀγνοεῖ, ἵνα μὴ σκάζῃ λείπουσα ἡ ἀλήθεια οἷς οὐ
γινώσκει, κατ' ἐκείνους τυγχάνουσιν ἐν μόνῳ τῷ πατρὶ, ἢ
δεικνύτω τις ὅτι ἐστὶν ἃ γινωσκόμενα τῆς ἀληθείας
προσηγορίας οὐ τυγχάνοντα ἀλλὰ ὑπὲρ αὐτὴν ὄντα.

D 188. (28) Σαφὲς δὲ ὅτι κυρίως τῆς εἰλικρινοῦς καὶ
35 Pr. 50 ἀμιγοῦς πρὸς τι ἕτερον ζωῆς¹ ἢ | ἀρχῇ ἐν τῷ πρωτοτόκῳ
πάσης κτίσεως τυγχάνει· ἀφ' ἧς οἱ μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ
λαμβάνοντες τὴν ἀληθῶς ζῶσι ζώην, τῶν παρ' αὐτόν
νομιζομένων ζῆν ὡσπερ οὐκ ἐχόντων τὸ ἀληθινὸν φῶς,
οὕτως οὐδὲ τὸ ἀληθινὸν ζῆν.

55 189. (29) Καὶ ἐπεὶ ἐν τῷ πατρὶ οὐκ ἔστι γενέσθαι ἢ
76 A παρὰ τῷ πατρὶ μὴ φθάσαντα πρῶτον κάτωθεν ἀναβαίνοντα
ἐπὶ τὴν τοῦ υἱοῦ θεότητα, δι' ἧς τις χειραγωγηθῆναι
δύναται καὶ ἐπὶ τὴν πατρικὴν μακαριότητα, « θύρα^k » ὁ
σωτὴρ ἀναγέγραπται.

j. Cf. Jn 14, 6 k. Cf. Jn 10, 7

(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. GROUZEL (*Théologie de l'Image*, p. 115) : « alors qu'il (le Fils) a une compréhension égale à celle du Dieu inengendré » ; R. GÖCLER (*Das Evangelium*, p. 129) : « « der (le Fils) doch durch sein Begreifen des unzeugten Gottes diesem gleichgesetzt zu werden vermag ». C'est également le point de vue de H. J. VOCT (« Beobachtungen zum Johanneskommentar des Origenes » dans *Theologische Quartalschrift*, Tübingen 1990, p. 206), les trois derniers faisant de διαρκοῦντος ἐξισωθῆναι ταῖς καταλήψεις τοῦ ἀγεννήτου θεοῦ une proposition concessive pour pouvoir la mettre dans la bouche d'Origène ; il semble pourtant évident qu'Origène ne reprend la parole qu'à partir de ἐπιστατέον αὐτόν. M. P. Hadot, nous a 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*

veur 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 seul¹. Qu'on 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 vie¹ 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 lumière².

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^{k 3} ».

cognoscere Patrem, tantum pater superextendit se ne cognitus filio sit (*Contra Constantium* 13, PL 10, 592 A).

1. Cette affirmation semble contredite — ou, du moins, affaiblie — par une question posée au livre XXXII (xxviii, 350) : le Père n'est-il pas glorifié en lui-même plus qu'en son Fils, si la connaissance (περιωπή, γνώσις, 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, xxiii, 151). — La participation de toute vérité à l'unique Vérité, dont elle reçoit son empreinte, sera analysée plus loin : VI, vi, 37-39 ; voir aussi XX, xxviii, 246.

2. 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 ».

3. Origène reviendra fréquemment sur la nécessité de la médiation du Logos : II, xxxiv, 209 ; XIII, xx, 119 ; XX, ix, 64-65.

60 **190.** Φιλάνθρωπος δὲ ὢν καὶ τὴν ὄπως ποτὲ ἐπὶ τὸ
βέλτιον ἀποδεχόμενος τῶν ψυχῶν ῥοπήν τῶν ἐπὶ τὸν λόγον
μὴ σπευδόντων ἀλλὰ δίκην προβάτων οὐκ ἐζητασμένον
ἀλλὰ ἄλογον τὸ ἡμερον καὶ πρᾶον ἐχόντων ποιμὴν¹
γίνεται· « Ἀνθρώπους γὰρ καὶ κτήνη σφᾶζει ὁ κύριος^m »·
65 καὶ ὁ Ἰσραὴλ δὲ καὶ ὁ Ἰούδας σπείρεται σπέρμα οὐ μόνον
ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ κτηνῶνⁿ.

XXVIII. 191. (30) Πρὸς τούτοις ἐπισκοπητέον ἐξ
ἀρχῆς τὴν Χριστὸς προσηγορίαν καὶ προσληπτέον τὴν
βασιλεύς, ἵνα τῇ παραθέσει ἢ διαφορᾷ νοηθῇ. Λέγεται δὴ
B ἐν τῷ τεσσαρακοστῷ τετάρτῳ ψαλμῷ ὁ ἡγαπηκῶς δι-
5 καιοσύνην καὶ ἀνομίαν μεμισηκῶς παρὰ τοὺς μετόχους
αἰτίαν τοῦ κεχρίσθαι τὸ οὕτω δικαιοσύνην προσεληλυθέναι
ἐσχηκέναι καὶ τὴν ἀνομίαν μεμισηκέναι^a, ὡς οὐχ ἅμα τῷ
εἶναι τὴν χρίσιν συνυπάρχουσαν καὶ συγκτισθεῖσαν λαβῶν,
ἥτις χρίσις βασιλείας ἐπὶ γεννητοῖς ἐστὶ σύμβολον, ἔσθ'
10 ὅτε δὲ καὶ ἱερωσύνης· ἄρ' οὖν ἐπιγεννητὴ ἐστὶν ἡ τοῦ υἱοῦ
τοῦ θεοῦ βασιλεία καὶ οὐ συμφυῆς αὐτῷ; **192.** Καὶ πῶς
οἶδόν τε τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐκ ὄντα βασιλέα,
ὑστερον βασιλέα γεγονέναι διὰ τὸ ἡγαπηκέναι δικαιοσύνην,
καὶ ταῦτα τυγχάνοντα δικαιοσύνην; μήποτε δὲ λανθάνει
15 ἡμᾶς ὁ μὲν ἄνθρωπος αὐτοῦ Χριστὸς ὢν, κατὰ τὴν ψυχὴν
διὰ τὸ ἀνθρώπινον καὶ τεταραγμένον καὶ περίλυπον
C γεγεννημένον^b μάλιστα νοούμενος, ὁ δὲ βασιλεὺς κατὰ τὸ
θεῖον. **193.** Παραμυθοῦμαι δὲ τοῦτο ἐξ ἑβδομηκοστοῦ
πρώτου ψαλμοῦ λέγοντος· « Ὁ θεός, τὸ κρίμα σου τῷ
20 βασιλεῖ δός, καὶ τὴν δικαιοσύνην σου τῷ υἱῷ τοῦ
βασιλέως, κρίνειν τὸν λαόν σου ἐν δικαιοσύνη καὶ τοὺς
πτωχοὺς σου ἐν κρίσει^c »· σαφῶς γὰρ εἰς Σαλομῶντα

1. Cf. Jn 10, 11 m. Ps. 35 (36), 7

n. Jér. 38, 27 (LXX) (31, 27 Hébr.)

a. Cf. Ps. 44 (45), 8 b. Cf. Jn 12, 27; Matth. 26, 38

c. Ps. 71 (72), 1-2

1. La raison.

2. Cf. les λόγοι σπερματικοί, dont il sera davantage question au début
du livre XX, chap. I à V.

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 Logos¹, mais dont le
caractère est doux et bon sans qu'elles l'aient recherché,
mais d'une manière instinctive comme les bêtes, il est ber-
ger¹, car « le Seigneur sauve les hommes et les bêtes^m » :
Israël et Juda ne reçoivent pas seulement une semence²
d'homme, mais aussi une semence de bétailⁿ.

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 dif-
fèrent. D'après le Psaume 44, celui qui a aimé la justice et
haï l'injustice^a, plus que ses compagnons, mérité l'onction
par cette recherche de la justice et cette haine de l'injus-
tice^a : 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 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 Christ³, si on le considère dans son âme qui, à
cause de son humanité, a ressenti trouble et affliction^b —
et qu'il est roi selon la divinité. **193.** Je peux confirmer
cela d'après le texte du Psaume 71 : « Ô Dieu, donne ton
jugement au roi et ta justice au fils du roi, pour juger ton
peuple avec justice et tes pauvres dans un juste juge-
ment^c » : car il est certain que ce psaume, attribué à Salo-

3. Pour IRÉNÉE, au contraire (*Adv. haer.* III, 19, 4, Harvey 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).

- 36 Pr. ἐπιγεγραμμένος ὁ ψαλμὸς περὶ Χριστοῦ προφητεύεται.
194. Καὶ ἄξιον ἰδεῖν τίνι βασιλεῖ τὸ κρίμα εὐχεται δοθῆναι
 25 ὑπὸ θεοῦ ἢ προφητεία καὶ τίνι υἱῷ βασιλέως καὶ ποίου
 βασιλέως τὴν δικαιοσύνην. **195.** Ἦγοῦμαι οὖν « βασιλέα »
 μὲν λέγεσθαι τὴν προηγουμένην τοῦ πρωτοτόκου πάσης
 κτίσεως φύσιν, ἣ δίδεται διὰ τὸ ὑπερέχειν τὸ κρίνειν τὸν
 δὲ ἄνθρωπον, ὃν ἀνείληφεν, ὑπ' ἐκείνης μορφούμενον κατὰ
 30 δικαιοσύνην <καὶ> ἐκτυπούμενον, « υἱὸν τοῦ βασιλέως ».
 D **196.** Καὶ προσάγομαι εἰς τὸ τοῦθ' οὕτως ἔχειν παραδέξασ-
 θαι ἀπὸ τοῦ εἰς ἓνα λόγον συνῆχθαι ἀμφοτέρα καὶ τὰ
 ἐπιφερόμενα οὐκέτι ὡς περὶ δύο τινῶν ἀπαγγέλλεσθαι ἀλλ'
 ὡς περὶ ἑνός. **197.** Πεποίηκε γὰρ ὁ σωτὴρ « τὰ ἀμφοτέρα
 35 ἓν^d », τάχα τὴν ἀπαρχὴν τῶν γινομένων ἀμφοτέρων <ἐν>
 ἐν ἑαυτῷ πρὸ πάντων ποιήσας « ἀμφοτέρων » δὲ λέγω καὶ
 77 A ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων, ἐφ' ὧν ἀνακέκραται τῷ ἁγίῳ πνεύματι
 ἢ ἐκάστου ψυχῆ καὶ γέγονεν ἕκαστος τῶν σφριζομένων
 πνευματικός.
 40 **198.** Ὡστερ οὖν εἰσὶ τινες ποιμαινόμενοι ὑπὸ Χριστοῦ
 διὰ τὸ σφῶν αὐτῶν, ὡς προειρήκαμεν, πρᾶον μὲν καὶ
 εὐσταθὲς ἀλογώτερον δέ, οὕτω καὶ βασιλευόμενοι κατὰ τὸ
 λογικώτερον προσιέναι τῇ θεοσεβείᾳ. **199.** Καὶ βασιλευο-
 μένων διαφοραί, ἦτοι μυστικώτερον καὶ ἀπορρητότερον
 45 καὶ θεοπρεπέστερον βασιλευομένων ἢ ὑποδεέστερον.
200. Καὶ εἶπομι' ἂν τοὺς μὲν τεθεωρηκότας τὰ ἔξω

XXVIII, 35 τάχα τὴν ἀπαρχὴν Mondésert : κατὰ τὴν ἀπαρχὴν M Hu Br
 Pr (qui id incomprehensibile iudicat) Nau κατὰ del. Dlr. V. *notam* || <ἐν>
 ἐν Dlr : ἐν M Pr.

d. Éphés. 2, 14

1. Nous avons conscience de l'insuffisance de notre traduction de ὑπερέχειν. Par crainte d'un anachronisme, nous n'avons pas osé le traduire par « transcendance », quoique les arguments avancés par J. L. PRESTICE (*Dieu dans la pensée patristique*, p. 44 s.) nous paraissent valables.

mon, 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 supériorité¹, 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 Logos² 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^d », ayant peut-être³, avant tout, fait en lui-même les prémices de deux choses qui deviennent une. Mais (l'expression) « des deux » concerne aussi les hommes, car l'âme de chacun est unie⁴ 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 dit⁵, 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

2. 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 Logos, 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.

3. P. Nautin, qui refuse de corriger le texte, traduit : « le faisant en lui-même avant tous, en prémices de ceux qui deviendraient l'une et l'autre chose ».

4. Nous indiquons plus loin, p. 176, n. 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, xi, 80.

5. Ci-dessus I, xxvii, 190.

σωμάτων, καλούμενα παρὰ τῷ Παύλῳ « ἀόρατα » καὶ « μὴ
βλεπόμενα^e », ἔξω παντὸς αἰσθητοῦ λόγῳ γεγενημένους,
βασιλευμένους ὑπὸ τῆς προηγουμένης φύσεως τοῦ μονο-
50 γενοῦς· τοὺς δὲ μέχρι τοῦ περὶ τῶν αἰσθητῶν λόγου
ἐφθακότας καὶ διὰ τούτων δοξάζοντας τὸν πεποιηκότα καὶ
B αὐτοῦς ὑπὸ λόγου βασιλευμένους ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ
βασιλεύεσθαι.

Μηδεὶς δὲ προσκοπτέτω διακρινόντων ἡμῶν τὰς ἐν τῷ
55 σωτῆρι ἐπινοίας, οἰόμενος καὶ τῇ οὐσίᾳ ταύτων ἡμᾶς
ποιεῖν.

XXIX. 201. (31) Πάνυ δὲ καὶ τοῖς τυχοῦσιν σαφές,
πῶς ἐστὶ διδάσκαλος καὶ σαφηνιστὴς τῶν εἰς εὐσέθειαν
συντεινόντων ὁ κύριος ἡμῶν καὶ κύριος δούλων τῶν
ἐχόντων « πνεῦμα δουλείας εἰς φόβον^a ». Προκοπτόντων δὲ
5 καὶ ἐπὶ τὴν σοφίαν σπευδόντων καὶ ταύτης ἀξιουμένων —
ἐπεὶ « ὁ δοῦλος οὐκ οἶδε τί θέλει ὁ κύριος αὐτοῦ^b » — οὐ
μένει κύριος, γινόμενος αὐτῶν « φίλος ». 202. Καὶ αὐτὸς
C τοῦτο διδάσκει, ὅπου μὲν <ἔτε> ἔτι δούλοι ὑπῆρχον οἱ
ἀκρωμένοι φάσκων· « Ὑμεῖς φωνεῖτέ με ὁ διδάσκαλος καὶ
10 ὁ κύριος, καὶ καλῶς λέγετε, εἰμὶ γάρ^c ». ὅπου δέ· « Οὐκέτι
37 Pr. ἡμᾶς λέγω δούλους, ἔτι ὁ δοῦλος οὐκ οἶδε, | τί τὸ θέλημα
τοῦ κυρίου αὐτοῦ· ἀλλὰ λέγω ὑμᾶς φίλους^d », ἔτι διαμε-
μενήκατε « μετ' ἐμοῦ ἐν πᾶσι τοῖς πειρασμοῖς μου^e ».
15 203. Οἱ οὖν κατὰ φόβον βιοῦντες, ὃν ἀπαιτεῖ ἀπὸ τῶν οὐ
καλῶν δούλων ὁ θεὸς — ὡς ἀνέγνωμεν ἐν τῷ Μαλαχία·

XXIX, 8 <ἔτε> add. Pr.

e. Cf Col. 1, 16; Rom. 1, 20; II Cor. 4, 18

a. Rom. 8, 15 b. Jn 15, 15 c. Jn 13, 13 d. Jn 15, 15

e. Lc 22, 28

1. Jusqu'au *logos*. Il nous paraît ici préférable de traduire par « science » plutôt que par « principe », car, si Origène parle bien du *logos*

ceux qui ont contemplé les réalités incorporelles, que Paul appelle « invisibles » et « non vues^e », ayant été établis par le Logos 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 science¹ des êtres sensibles et qui louent par eux leur Créateur, étant, eux aussi, sous le règne du Logos, c'est le Christ qui règne sur eux².

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^a ». 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^b » —, il devient leur ami. 202. Lui-même nous l'apprend en disant tantôt — alors que ses auditeurs étaient encore des esclaves — : « Vous m'appellez maître et seigneur et vous dites bien, car je le suis^c », tantôt : « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ne connaît pas la volonté de son seigneur, mais je vous appelle amis^d », parce que « vous êtes restés avec moi dans toutes mes épreuves^e ». 203. Ceux donc qui vivent dans cette crainte que Dieu revendique de la part des mauvais serviteurs, comme nous le lisons dans Malachie : « Si je suis seigneur,

comme du principe d'un être (ci-dessus xxvii, 186 et ci-dessous I, xxxiv, 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.

2. Cette distinction entre les chrétiens, d'après la manière dont ils adhèrent au Fils unique de Dieu, sera reprise au livre II (iii, 22-33).

« Εἰ κύριός εἰμι ἐγώ, ποῦ ἐστὶν ὁ φόβος μου^f; » — δοῦλοι τυγχάνουσι κυρίου τοῦ σωτῆρος αὐτῶν καλουμένου.

204. (32) Ἄλλὰ διὰ τούτων πάντων οὐ σαφῶς ἡ εὐγένεια παρίσταται τοῦ υἱοῦ, ὅτε δὲ τὸ « Υἱός μου εἰ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε^g » λέγεται πρὸς αὐτὸν ὑπὸ τοῦ D θεοῦ, ὃ ἀεὶ ἐστὶ τὸ « σήμερον », — οὐκ ἔνι γὰρ ἐσπέρα θεοῦ, ἐγὼ δὲ ἡγοῦμαι, ὅτι οὐδὲ πρῶτα, ἀλλ' ὁ συμπαρεκτείνων τῇ ἀγενήτῳ καὶ ἀιδίῳ αὐτοῦ ζωῆ, ἐν' οὕτως εἶπω, χρόνος ἡμέρα ἐστὶν αὐτῷ σήμερον, ἐν ᾗ γεγενήται ὁ υἱός —, ἀρχῆς γενέσεως αὐτοῦ οὕτως οὐχ εὕρισκομένης ὡς οὐδὲ τῆς ἡμέρας.

XXX. 205. (33) Προσθετέον τοῖς εἰρημένοις πῶς ἐστὶν ὁ υἱός « ἀληθινὴ ἀμπελος^a ». Τοῦτο δὲ δῆλον ἔσται τοῖς συνιεῖσιν ἀξίως χάριτος προφητικῆς τὸ « Οἶνος εὐφραίνει καρδίαν ἀνθρώπου^b ». **206.** Εἰ γὰρ ἡ καρδία τὸ διανοητικόν ἐστὶ, τὸ δὲ εὐφραῖνον αὐτὸ ὁ ποτιμώτατός ἐστι λόγος, ἐξιστῶν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπικῶν καὶ ἐνθουσιᾶν ποιῶν καὶ μεθύειν μέθην οὐκ ἀλόγιστον ἀλλὰ θεῖαν, ἣν οἶμαι καὶ Ἰωσήφ τοὺς ἀδελφοὺς μεθύειν ποιῶ^c, εὐλόγως ὁ τὸν εὐφραίνοντα καρδίαν ἀνθρώπου^d οἶνον φέρων « ἀμπελός » ἐστὶν « ἀληθινὴ » διὰ τοῦτο « ἀληθινὴ », ἐπεὶ βότρυς ἔχει τὴν ἀλήθειαν καὶ κλήματα τοὺς μαθητάς, μιμητάς αὐτοῦ καὶ αὐτοὺς καρποφοροῦντας τὴν ἀλήθειαν. **207.** Ἔργον δὲ διαφορὰν παραστῆσαι ἄρτου καὶ ἀμπέλου, ἐπεὶ οὐ μόνον ἀμπελος ἀλλὰ καὶ ἄρτος ζωῆς^e εἶναι φησιν. **208.** Ὅρα δὲ

f. Mal. 1, 6 g. Ps. 2, 7

a. Jn 15, 1 b. Ps. 103 (104), 15 c. Cf. Gen. 43, 34

d. Ps. 103 (104), 15 e. Jn 6, 48

1. Le livre XXXII (x, 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 discursive, est souvent pour Origène, comme pour les stoïciens, synonyme de ἡγεμονικόν (voir *Appendice V*, p. 403-404). 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.

où est la crainte qui m'est due^f ? », ceux-là sont les esclaves du Sauveur qui est appelé leur Seigneur¹.

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^g », 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. À ce qui a été dit, ajoutons comment le Fils est « la vraie vigne^a ». Ce sera clair pour ceux qui, sans porter atteinte à la grâce qu'ont reçue les prophètes, comprennent (le verset) : « Le vin réjouit le cœur de l'homme^b » : **206.** si le cœur, c'est la pensée² et si ce qui le réjouit, c'est le logos le plus délectable, qui arrache aux préoccupations humaines, communique une exaltation qui vient de Dieu et suscite une ivresse, non déraisonnable mais divine³, comme celle, je pense, dont Joseph a enivré ses frères^c, la vigne qui donne « le vin qui réjouit le cœur de l'homme^d » 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 revient⁴ 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^e.

3. D'après le livre X (xii, 66) de notre Commentaire, le Logos montre sa beauté propre en réjouissant d'une sobre liqueur ceux que leur bonne santé rend capables de s'adonner au festin. Pour d'autres références dans l'œuvre d'Origène, voir notre note *ad loc.* et notre article « Les nourritures spirituelles d'après Origène », dans *Didaskalia VI*, Coïmbra 1976, p. 11. Avant Origène, PHILON avait parlé d'une ivresse divine plus sobre que la sobriété même (*Leg. all.* III, 82; cf. I, 84). Voir, à ce propos, H. LEWY, *Sobria ebrietas*, Giessen 1929.

4. Ou : C'est un travail que d'établir. Voir VI, LI, 267.

15 μήποτε, ὡσπερ ὁ ἄρτος τρέφει καὶ ἰσχυροποιεῖ καὶ
στηρίζειν λέγεται καρδίαν ἀνθρώπου, ὁ δὲ οἶνος ἤδει καὶ
εὐφραίνει καὶ διαχεῖ, οὕτως τὰ μὲν ἠθικὰ μαθήματα, ζωὴν
περιποιῶντα τῷ μανθάνοντι καὶ πράττοντι, ἄρτος ἐστὶ τῆς
B ζωῆς — οὐκ ἂν ταῦτα γεννήματα λέγοιτο τῆς ἀμπέλου —,
20 τὰ δὲ εὐφραίνοντα καὶ ἐνθουσιᾶν ποιοῦντα ἀπόρρητα καὶ
μυστικὰ θεωρήματα, τοῖς κατατρυφῶσι τοῦ κυρίου ἐγγιγ-
μενα καὶ οὐ μόνον τρέφεσθαι ἀλλὰ καὶ τρυφᾶν ποθοῦσιν,
ἐστιν ἀπὸ τῆς ἀληθινῆς ἀμπέλου ἐρχόμενα, « οἶνος »
καλούμενα. |

38 Pr. XXXI. 209. (34) Πρὸς τούτοις δὲ <ἐπιστατέον> τῷ
πῶς « πρῶτος καὶ ἔσχατος^a » <εἶναι> ἐν τῇ Ἀποκαλύψει
ἀναγέγραπται, ἕτερος κατὰ τὸ πρῶτος εἶναι τυγχάνων τοῦ
A καὶ τῆς ἀρχῆς, καὶ κατὰ τὸ ἔσχατος οὐχ ὁ αὐτὸς τῷ Ω
5 καὶ τῷ τέλει.

210. Ἦγοῦμαι τοίνυν τῶν λογικῶν ζώων ἐν πολλοῖς
εἶδεσι χαρακτηριζομένων, εἶναι τι πρῶτον αὐτῶν καὶ
δεύτερον καὶ τρίτον καὶ τὰ καθεξῆς ἕως ἔσχατου. 211. Καὶ
C τὸ μὲν ἀκριβὲς εἰπεῖν τί πρῶτον καὶ ποῖον τὸ δεύτερον καὶ
10 ἐπὶ τίνος ἀληθὲς τὸ τρίτον καὶ οὕτως μέχρι τοῦ τελευταίου
φθάσαι οὐ πάνυ τι ἀνθρώπινον, ἀλλὰ ὑπὲρ τὴν ἡμετέραν
ἐστὶ φύσιν. Στῆναι δὲ καὶ περιλαλῆσαι τὰ εἰς τὸν τόπον ὡς
οἳοί τε ἔσμεν πειρασόμεθα.

212. Εἰσὶ τινες θεοὶ ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστίν, ὡς αἱ
15 προφητεῖαι φασιν· « Ἐξομολογεῖσθε τῷ θεῷ τῶν θεῶν^b »

XXXI, 1 <ἐπιστατέον> Pr^{app} || 2 <εἶναι> addidi scd. I, xxxvi, 266; II,
III, 25, xxii, 143.

a. Apoc. 22, 13 b. Ps. 135 (136), 2

1. Le vin représente la Sagesse. Au livre XX (XLIII, 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. Dans les *Séries sur Matthieu* (85, GCS 38, p. 197), il demandera ce que le corps et le sang du Dieu Logos

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 pas 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 « vin¹ ».

b) Dans l'Apocalypse XXXI. 209. De plus, (il faut expliquer) comment il est écrit dans l'Apocalypse (qu'il est) « le premier et le dernier^a » : 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 doués de raison 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, 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 prophéties : « Célébrez le Dieu des dieux^b » et « Le Dieu des dieux, le Seigneur, a parlé et il a convoqué la

peuvent être d'autre qu'un Logos qui nourrit et qui réjouit le cœur. D'après les *Homélies sur le Cantique* (II, 7) enfin, c'est en recevant le vin de joie, le vin de l'Esprit-Saint, que l'âme introduit dans sa demeure l'Époux, le Logos, la Sagesse, la Vérité.

καὶ « Θεὸς θεῶν ἐλάλησε κύριος, καὶ ἐκάλεσε τὴν γῆν^c ». θεὸς δὲ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον « οὐκ ἔστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων^d ». ζῶντες ἄρα εἰσὶ καὶ οἱ θεοί, ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστι. **213.** Καὶ ὁ ἀπόστολος δὲ γράφων ἐν τῇ πρὸς
20 Κορινθίους: « Ὡσπερ εἰσὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί^e » κατὰ τὰ προφητικά τὸ τῶν θεῶν ἐξείληφεν ὄνομα ὡς τυγχάνοντων.

214. Εἰσὶ δὲ παρὰ τοὺς θεούς, ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστιν, ἕτεροὶ τινες οἱ καλοῦνται « θρόνοι » καὶ ἄλλοι λεγόμενοι
D 25 « ἀρχαί, κυριότητές τε καὶ ἐξουσίαι^f » παρὰ τούτους ἄλλοι.

215. Διὰ δὲ τὸ « Ὑπὲρ πᾶν ὄνομα ὀνομαζόμενον οὐ μόνον ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι^g » καὶ ἄλλα
81 A πιστεύειν εἶναι λογικά, ὧν ἐν τι γένος ἐκάλει Σαβαὶ <ὁ>
30 Ἑβραῖος, παρ' ὃ ἐσχηματίσθαι τὸν Σαβαώθ, ἄρχοντα ἐκείνων τυγχάνοντα, οὐχ ἕτερον τοῦ θεοῦ. Καὶ ἐπὶ πᾶσι θνητὸν λογικὸν ὁ ἄνθρωπος.

216. Ὁ τοίνυν τῶν ὄλων θεὸς πρῶτόν τι τῇ τιμῇ γένος λογικὸν πεποίηκεν, ὅπερ οἶμαι τοὺς καλουμένους θεούς,

c. Ps. 49 (50), 1 d. Matth. 22, 32 e. I Cor. 8, 5
f. Cf. Col. 1, 16 g. 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, Harvey 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 l'*In Jo.*, ci-dessous, p. 396-398), par participation (μετουσίᾳ) et non par nature (οὐσίᾳ) comme le Sauveur (*In Ps.* 136, 2, PG 12, col. 1656). Ils ne le demeurent que si Dieu leur reste présent (*Sel. in Ps.* 4, 6, PG 12, col. 1161 B).

2. Le *De principiis* précise (I, 5, 1, SC 252, trad. Crouzel-Simonetti) : « en plus de ceux que (Paul) a commémorés, ceux qui sont nommés en ce

terre^c. » Selon l'Évangile, Dieu n'est pas « le Dieu des morts, mais des vivants^d » ; 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^e », a, selon les écrits prophétiques, employé le nom de dieux comme celui d'être réels¹.

214. À côté des dieux dont Dieu est le Dieu, certains sont appelés « trônes » et d'autres, différents de ceux-ci, « dominations », « principautés » et « puissances^f ».

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^g », il faut croire qu'il existe encore d'autres êtres doués de raison, différents de ceux-ci et que nous n'avons pas coutume de nommer² : l'Hébreu a donné à l'une de ces espèces le nom de « Sabai », d'où vient « Sabaoth », le maître des Sabai³, qui ne diffère pas de Dieu. Après tous les autres vient l'homme, qui est un être doué de raison et mortel.

216. Donc le Dieu de l'univers a créé une race douée de raison, la première en dignité, constituée, je pense, par

siècle, il y en a d'autres, qui n'ont pas été maintenant énumérés et d'autres encore, qui ne sont pas nommés dans ce siècle, mais le seront dans le futur. »

3. Le P. DANIELOU pensait que cette interprétation provenait d'un milieu juif helléniste (art. *Origène*, SDB, t. VI, col. 891). Origène connaît 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. Celse* V, 45). Il rapporte souvent des interprétations recueillies auprès de Juifs ; il a interrogé tantôt un Hébreu, tantôt plusieurs, souvent des rabbins (*doctor* ou *magister* d'après Rufin), parfois des juifs convertis à la foi chrétienne. À plusieurs reprises il dit, comme ici, l'hébreu. Peut-être a-t-il eu, à Alexandrie et à Césarée, des contacts privilégiés avec l'un d'eux. Une seule fois, il donne le nom de sa source : Ἰούλλος, ὁ πατριάρχης. On trouvera toutes les références dans l'étude approfondie de G. BARDY, « Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène » (*Revue Biblique* 34, 1925, p. 217-252).

35 και δεύτερον ἐπὶ τοῦ παρόντος καλείσθωσαν « θρόνοι », και τρίτον χωρὶς διστάσεως « ἀρχαί ». Οὕτω δὲ τῶ λογικῶ καταβατέον ἐπὶ ἔσχατον λογικόν, τάχα οὐκ ἄλλο τι τοῦ ἀνθρώπου τυγχάνον. **217.** Ὁ τοίνυν σωτὴρ θεϊότερον πολλῶ ἢ Παῦλος γέγονε « τοῖς πᾶσι πάντα », ἵνα « πάντα »
 40 ἢ « κερδήσῃ^h » ἢ τελειώσῃ, και σαφῶς γέγονεν ἀνθρώποις ἀνθρωπος και ἀγγέλοις ἄγγελος. **218.** Καὶ περὶ μὲν τοῦ
 39 Pr. ἀνθρώπου αὐτὸν γεγονέναι οὐδεὶς τῶν πεπιστευκότων διστάζει· περὶ δὲ τοῦ ἄγγελου πειθώμεθα τηροῦντες τὰς
 B τῶν ἀγγέλων ἐπιφανείας και λόγους, ὅτε τῇ τῶν ἀγγέλων
 45 ἐξουσίᾳ φαίνεται ἔν τισι τόποις τῆς γραφῆς ἀγγέλων λεγόντων, ὡσπερ ἐπὶ τοῦ « Ὁφθῆ ἄγγελος κυρίου ἐν πυρὶ φλογὸς βάτου. Καὶ εἶπεν· Ἐγὼ θεὸς Ἀβραάμ και Ἰσαὰκ και Ἰακώβⁱ ». Ἀλλὰ και ὁ Ἡσαίας φησὶ· « Καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος^j ». **219.** Πρῶτος
 50 οὖν και ἔσχατος ὁ σωτὴρ, οὐχ ὅτι οὐ τὰ μεταξὺ, ἀλλὰ τῶν ἄκρων, ἵνα δηλωθῇ, ὅτι « τὰ πάντα » γέγονεν αὐτός. Ἐπίστησον δὲ πότερον ἀνθρωπός ἐστι τὸ « ἔσχατον » ἢ τὰ καλούμενα καταχθόνια, ὧν εἰσι και οἱ δαίμονες, ἦτοι πάντες ἢ τινες. **220.** Ζητητέον τὰ εἰς ἃ και αὐτὰ γενόμενος
 55 ὁ σωτὴρ διὰ τοῦ προφήτου Δαβὶδ φησὶ· « Καὶ ἐγενόμην

XXXI, 44 τῇ — ἐξουσία conjecti : τῆς — ἐξουσίας M edd. τις — ἐν ἐξουσίᾳ Pr^{pp} <τι> τῆς — ἐξουσίας Koe Cor <τι πέρα> τῆς — ἐξουσίας Nau <διὰ> τῆς — ἐξουσίας Cor².

h. I Cor. 9, 22 i. Ex. 3, 2 j. Is. 9, 6 (LXX)

1. Le Logos prend différentes formes selon ce qui convient à chacun ; jamais son apparition ne dépasse les capacités de celui auquel il se manifeste (*In Matt.* XII, 36, *GCS* 40, p. 152). C'est pourquoi certains l'ont trouvé sans forme ni beauté (*C. Celse* IV, 16 ; cf. *Is.* 53, 2-3).

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*, Bonn 1941, p. 87). — Pour comprendre la position propre à Origène il importe de se

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 doué de raison, 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^h » ou de les faire parvenir tous à la perfection¹ : il est certain qu'il s'est fait homme pour les hommes et ange pour les anges². **218.** Qu'il se soit fait homme, aucun croyant ne le met en doute. Qu'il s'est aussi fait ange, nous nous en convainçons en considérant les apparitions et les discours des anges, lorsque, en certains passages de l'Écriture, il se manifeste par la puissance des anges et qu'il y a des anges qui parlent³, comme par exemple : « L'ange du Seigneur lui apparut dans une flamme de feu au milieu du buisson et dit : Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob¹. » Isaïe dit aussi : « Son nom est l'ange du grand conseil^j. » **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

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 *Introd.*, p. 27-29 et P. NEMESHEGYI, *La Paternité de Dieu*, p. 81).

3. 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 Logos de Dieu dans l'ange de Yawhé. La plupart des anciens Pères l'avaient suivi (cf. P. RICHARD, art. « Fils de Dieu » dans *DTC* V, 2^e p., col. 2356-2357) ; on trouvera de très nombreuses citations dans G. AEBY, *Les missions divines de Justin à Origène*, Fribourg (Suisse) 1958.

ὡσεὶ ἄνθρωπος ἀδοθήθητος, ἐν νεκροῖς ἐλεύθερος^k », ὡσπερ
 C 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
 60 ψυχὴ αὐτοῦ εἰς τὸν ἄδην¹. Οὕτως μὲν οὖν « πρῶτος καὶ
 ἔσχατος ».

221. Εἰ δέ ἐστι γράμματα θεοῦ, ὡσπερ ἔστιν, ἅπερ
 ἀναγινώσκοντες οἱ ἅγιοι φασιν ἀνεγνωκέσαι τὰ ἐν ταῖς
 84 A πλαξὶ τοῦ οὐρανοῦ, τὰ στοιχεῖα ἐκεῖνα, ἵνα δι' αὐτῶν τὰ
 65 οὐράνια ἀναγνώσθῃ, αἱ ἐννοιαὶ τυγχάνουσιν κατακερματι-
 ζόμεναι εἰς Α καὶ τὰ ἐξῆς μέχρι τοῦ Ω^m, 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, ἐστὶ γέγραπται
 70 γοῦν· « Ὁ θεὸς ἐκτίσέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα
 αὐτοῦⁿ »· καθ' ὃ δὲ λόγος ἐστίν, οὐκ ἔστιν ἀρχή· « Ἐν
 ἀρχῇ γὰρ ἦν ὁ λόγος^o ». 223. Οὐκοῦν αἱ ἐπινοιαὶ αὐτοῦ
 ἔχουσιν ἀρχὴν καὶ δευτέρον τι παρὰ τὴν ἀρχὴν καὶ τρίτον
 καὶ οὕτως μέχρι τέλους· ὡσεὶ ἔλεγεν « ἀρχὴ εἰμι καθ' ὃ
 75 σοφία εἰμι », δεύτερον δέ, εἰ οὕτω τύχοι, « καθ' ὃ ἀόρατός
 εἰμι », καὶ τρίτον « καθ' ὃ ζωὴ », ἐπεὶ « ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ
 ζωὴ ἦν^p ».

224. Καὶ εἴ τις ἱκανὸς βασανίζων τὸν νοῦν τῶν γραφῶν
 ὁρᾶν, τάχα εὐρήσει πολλὰ τῆς τάξεως καὶ τὸ τέλος· οὐκ

k. Ps. 87 (88), 5-6 l. Cf. Act. 2, 27; Ps. 15 (16), 10
 m. Cf. Apoc. 1, 8 n. Prov. 8, 22 o. Jn 1, 1 p. Jn 1, 4

1. Ceci est expliqué dans le *Commentaire sur Matthieu* (XVI, 8, GCS 40, 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 (cf. Frg. 30 *In Rom.*, JTS XIII, p. 364-365).

2. Voir ci-dessus I, xi, 68 et la note.

3. L'emploi d'ἐννοια qui nous a paru le plus fréquent dans l'*In*

dire, par l'intermédiaire du prophète David : « Je suis comme un homme privé de tout secours, libre parmi les morts^k » ; de même 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'Hadès¹. 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 ciel², les lettres qui doivent permettre de connaître les réalités célestes, ce sont les notions concernant³ le Fils de Dieu, réparties à partir d'alpha et la suite jusqu'à oméga^m. 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 œuvresⁿ ». En tant que Logos, il n'est pas commencement, car « Dans le commencement était le Logos^o ». 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^p ».

224. Si quelqu'un est capable de scruter les Écritures avec soin pour en discerner le sens, il trouvera sans doute

Joannem concerne le sens d'un mot, l'idée, la notion qu'il recouvre : I, ιι, 15; xxiii, 150; xxiv, 154; xxvi, 180. Mais il signifie aussi pensée, intuition, et se rapporte, tout comme ἐπινοια (ci-dessus p. 82, n. 1), tantôt au sujet pensant (I, xxxvii, 270; XIII, xli, 273), tantôt, comme ici, à l'objet pensé.

80 οἶμαι γὰρ ὅτι πάντα. Σαφέστερον δὴ ἀρχὴ καὶ τέλος δοκεῖ
 B κατὰ τὴν συνήθειαν ὡς ἐπὶ ἠνωμένου λέγεσθαι, οἷον ἀρχὴ
 οἰκίας ὁ θεμέλιος καὶ τέλος ἡ στεφάνη. **225.** Καὶ ἐφαρμοσ-
 40 Pr. τέον γε διὰ τὸ « ἀκρογωνιαῖον^a » εἶναι | « λίθον » τὸν
 Χριστὸν τῷ ἠνωμένῳ παντὶ σώματι τῶν σφισσομένων τὸ
 85 παράδειγμα <τοῦ>το. « Πάντα » γὰρ καὶ « ἐν πᾶσι^r »
 Χριστὸς ὁ μονογενὴς, ὡς μὲν ἀρχὴ ἐν ᾧ ἀνείληφεν
 ἀνθρώπων, ὡς δὲ τέλος ἐν τῷ τελευταίῳ τῶν ἁγίων
 δηλονότι τυγχάνων καὶ ἐν τοῖς μεταξύ, ἢ ὡς μὲν ἀρχὴ ἐν
 Ἄδᾶμ, ὡς δὲ τέλος ἐν τῇ ἐπιδημίᾳ, κατὰ τὸ εἰρημένον· « Ὁ
 90 ἔσχατος Ἄδᾶμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν^s ». Πλὴν τοῦτο τὸ
 C ῥητὸν ἐφαρμόσει καὶ τῇ ἀποδόσει τοῦ « πρώτος καὶ
 ἔσχατος ». **226.** (35) Τηρήσαντες μέντοι τὰ εἰρημένα περὶ
 « πρώτου καὶ ἔσχατου » καὶ περὶ « ἀρχῆς καὶ τέλους »,
 ὅπου μὲν εἰς εἶδη λογικῶν ἀνηνέγκαμεν, ὅπου δὲ εἰς
 95 διαφόρους ἐπινοίας τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τὸν λόγον, καὶ
 ἔχομεν τὴν διαφορὰν « πρώτου » καὶ « ἀρχῆς », καὶ « ἔσχα-
 του » 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^t. Ἐπει
 100 γὰρ οὐκ ὠφελήμεθα ἀπὸ τῆς προηγουμένης ζωῆς αὐτοῦ
 γενόμενοι ἐν ἁμαρτίᾳ, κατέβη ἐπὶ τὴν νεκρότητα ἡμῶν,
 ἵνα ἀποθανόντος αὐτοῦ τῇ ἁμαρτίᾳ^u « τὴν νέκρωσιν τοῦ
 Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες », τὴν μετὰ τὴν
 νεκρότητα ζωὴν αὐτοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων <ἐν>
 105 τάξει χωρῆσαι δυνηθῶμεν· οἱ γὰρ τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ
 D πάντοτε ἐν τῷ σώματι περιφέροντες καὶ τὴν ζωὴν τοῦ
 Ἰησοῦ ἔξουσιν ἐν τοῖς σώμασιν αὐτῶν φανερούμεν^v.

XXXI, 80 ὅτι Pr : εἰ M edd. Koe Nau || δὴ ἀρχὴ καὶ τέλος Koe : δ' ἢ
 ἀρχὴ καὶ τέλος M edd. δ' ἢ ἀρχὴ καὶ <τὸ> τέλος Pr || 85 <τοῦ>το We
 Nau : τὸ M edd. || 104 <ἐν> add. Pr del. Nau.

q. Cf. Éphés. 2, 20 r. I Cor. 15, 28 s. I Cor. 15, 45
 t. Cf. Apoc. 1, 18 u. Cf. Rom. 6, 10 v. Cf. II Cor. 4, 10

beaucoup de renseignements sur l'ordre (de ces attributs) et leur fin, je ne pense pas, en effet, qu'il trouvera tout. (Les mots) « commencement » et « fin » paraissent sans aucun doute employés habituellement pour un objet ramené à l'unité (ou : unifié) : ainsi les 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 cet exemple à l'ensemble du corps des rachetés, devenu un seul (tout). Car le Christ Fils unique est « tout en tous^r » : 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^s ». 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 doués de raison, 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^t. En effet, parce que, étant dans le péché, nous ne retirions aucun profit de sa vie prééminente, il est descendu dans notre mort afin que, Jésus étant mort au péché^u, « 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^v.

XXXII. 228. (36) Καὶ ταῦτα μὲν ἀπὸ τῶν τῆς καινῆς διαθήκης βιβλίων ἐλέγετο ὑπ' αὐτοῦ περὶ ἑαυτοῦ.

85 A Ἐν δὲ τῷ Ἰσαΐα ἔφασκεν ὑπὸ τοῦ πατρὸς τεθεῖσθαι αὐτοῦ « τὸ στόμα ὡς μάχαιραν ὀξεῖαν » καὶ κεκρύφθαι
5 « ὑπὸ τὴν σκέπη τῆς χειρὸς αὐτοῦ », βέλει ἐκλεκτῷ ὠμοιωμένος « καὶ ἐν τῇ φαρέτρᾳ » τοῦ πατρὸς κεκρυμμένος, « δούλος » τοῦ θεοῦ τῶν ἔθλων ὑπ' αὐτοῦ καλούμενος καὶ « Ἰσραὴλ » καὶ « φῶς ἐθνῶν^a ». 229. Μάχαιρα μὲν οὖν ὀξεῖά ἐστι τὸ στόμα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἐπεὶ « ζῶν τυγχάνει
10 ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργῆς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον καὶ διῆκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἀρμῶν τε καὶ μυελῶν, καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας^b » ἄλλως τε καὶ ἐλθὼν οὐκ εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν, τοῦτ' ἐστὶν ἐπὶ τὰ σωματικὰ καὶ
15 αἰσθητά, βαλεῖν ἀλλὰ μάχαιραν^c, καὶ διακόπτων τὴν, ἵν' οὕτως εἴπω, ἐπιπλαθῇ φιλίαν ψυχῆς καὶ σώματος, ἵν' ἡ
B ψυχὴ ἐπιδιδούσῃ αὐτὴν τῷ στρατευομένῳ κατὰ τῆς
41 Pr. σαρκὸς^d | πνεύματι φιλιωθῇ τῷ θεῷ, μάχαιραν ἢ ὡς μάχαιραν ὀξεῖαν κατὰ τὸν προφητικὸν λόγον ἔσχε τὸ
20 στόμα· ἀλλὰ καὶ βλέπων τοσοῦτους τετρωμένους τῇ θεῖᾳ ἀγάπῃ ὁμοίως τῇ ὁμολογούσῃ τοῦτο πεπονθέναι ἐν τῷ Ἄισματι τῶν ἀσμάτων διὰ τοῦ « Ὅτι τετρωμένη ἀγάπης ἐγώ^e » τὸ τῶσαν βέλος τὰς τῶν τοσοῦτων εἰς ἀγάπην θεοῦ ψυχὰς οὐκ ἄλλο τι εὐρήσει ἢ τὸν εἰπόντα· « Ἐθηκέ με
25 ὡς βέλος ἐκλεκτόν. »

230. (37) Ἐτι δὲ πᾶς ὁ συνιείς πῶς τοῖς μαθητευομένοις ὁ Ἰησοῦς γεγένηται οὐχ ὡς « ὁ ἀνακείμενος ἀλλ' ὡς ὁ διακονῶν^f », μορφήν δούλου ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἐλευθερίας τῶν δουλευσάντων τῇ ἀμαρτίᾳ λαβῶν^g, οὐκ ἀγνοήσει

a. Is. 49, 2.3.6 b. Hébr. 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

1. La même interprétation du « glaive acéré » se retrouve, partiellement dans les mêmes termes, au fragment 214 sur Matthieu (GCS 41, p. 102).

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 serrée dans le carquois 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 acéré¹. Voyant tant d'hommes blessés de l'amour divin, tout comme (l'épouse) qui, dans le Cantique des Cantiques, confesse en ces termes avoir ressenti cette blessure : « Je suis blessée d'amour^e », on trouvera que la flèche qui a blessé tant d'âmes de l'amour de Dieu, n'est autre que celui qui a déclaré : « Il a fait de moi une flèche choisie². »

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 esclaves du péché^g, n'ignorera pas comment le Père lui dit : « Tu

2. 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.

XXXII. 228. (36) Καὶ ταῦτα μὲν ἀπὸ τῶν τῆς καινῆς διαθήκης βιβλίων ἐλέγετο ὑπ' αὐτοῦ περὶ ἑαυτοῦ.

85 A Ἐν δὲ τῷ Ἡσαΐα ἔφασκεν ὑπὸ τοῦ πατρὸς τεθεῖσθαι αὐτοῦ « τὸ στόμα ὡς μάχαιραν ὀξεῖαν » καὶ κεκρύφθαι
 5 « ὑπὸ τὴν σκέπην τῆς χειρὸς αὐτοῦ », βέλει ἐκλεκτῶ ὠμοιωμένος « καὶ ἐν τῇ φαρέτρᾳ » τοῦ πατρὸς κεκρυμμένος, « δοῦλος » τοῦ θεοῦ τῶν ὄλων ὑπ' αὐτοῦ καλούμενος καὶ « Ἰσραὴλ » καὶ « φῶς ἐθνῶν^a ». 229. Μάχαιρα μὲν οὖν ὀξεῖά ἐστὶ τὸ στόμα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἐπεὶ « ζῶν τυγχάνει
 10 ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργῆς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον καὶ διῖκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἀρμῶν τε καὶ μυελῶν, καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας^b »· ἄλλως τε καὶ ἐλθὼν οὐκ εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν, τοῦτ' ἐστὶν ἐπὶ τὰ σωματικὰ καὶ
 15 αἰσθητὰ, βαλεῖν ἀλλὰ μάχαιραν^c, καὶ διακόπτων τὴν, ἵν' οὕτως εἶπω, ἐπιπλαθῇ φιλίαν ψυχῆς καὶ σώματος, ἵν' ἡ ψυχὴ ἐπιδιδούσῃ αὐτὴν τῷ στρατευομένῳ κατὰ τῆς
 41 Pr. σαρκὸς^d | πνεύματι φιλιωθῇ τῷ θεῷ, μάχαιραν ἢ ὡς μάχαιραν ὀξεῖαν κατὰ τὸν προφητικὸν λόγον ἔσχε τὸ
 20 στόμα· ἀλλὰ καὶ βλέπων τοσοῦτους τετρωμένους τῇ θείᾳ ἀγάπῃ ὁμοίως τῇ ὁμολογούσῃ τοῦτο πεπονθέναι ἐν τῷ Ἄισματι τῶν ἁσμάτων διὰ τοῦ « Ὅτι τετρωμένη ἀγάπης ἐγώ^e » τὸ τῶσαν βέλος τὰς τῶν τοσοῦτων εἰς ἀγάπην θεοῦ ψυχὰς οὐκ ἄλλο τι εὐρήσει ἢ τὸν εἰπόντα· « Ἐθηκέ με
 25 ὡς βέλος ἐκλεκτόν. »

230. (37) Ἔτι δὲ πᾶς ὁ συνιείς 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 λαβῶν^g, οὐκ ἄγνοήσει

- a. Is. 49, 2.3.6 b. Hébr. 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

1. La même interprétation du « glaive acéré » se retrouve, partiellement dans les mêmes termes, au fragment 214 sur Matthieu (GCS 41, p. 102).

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 serrée dans le carquois 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 acéré¹. Voyant tant d'hommes blessés de l'amour divin, tout comme (l'épouse) qui, dans le Cantique des Cantiques, confesse en ces termes avoir ressenti cette blessure : « Je suis blessée d'amour^e », on trouvera que la flèche qui a blessé tant d'âmes de l'amour de Dieu, n'est autre que celui qui a déclaré : « Il a fait de moi une flèche choisie². »

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 esclaves du péché^g, n'ignorera pas comment le Père lui dit : « Tu

2. 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.

C 30 τίνα τρόπον ὁ πατήρ φησι πρὸς αὐτὸν τὸ « Δουλός μου εἶ
 σύ » καὶ μετ' ὀλίγα « Μέγα σοὶ ἐστὶ τοῦτο κληθῆναι σε
 παῖδά μου ^h ». **231.** Τολμητέον γὰρ εἰπεῖν πλείονα καὶ
 θειοτέραν καὶ ἀληθῶς κατ' εἰκόνα τοῦ πατρὸς τὴν
 ἀγαθότητα φαίνεσθαι τοῦ Χριστοῦ, ὅτε « ἑαυτὸν ἐταπεινω-
 35 σε γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυ-
 ροῦ », ἢ εἰ « ἀρπαγμὸν ἠγῆσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ⁱ », καὶ μὴ
 βουληθεὶς ἐπὶ τῇ τοῦ κόσμου σωτηρίᾳ γενέσθαι δοῦλος.
232. Διὰ τοῦτο διδάξει ἡμᾶς βουλόμενος μέγα δῶρον
 εἰληφέναι ἀπὸ τοῦ πατρὸς τὸ οὕτως δεδουλευκέναι φησί·
 40 « Καὶ ὁ θεός μου ἐστὶ μοι ἰσχύς. Καὶ εἶπέ μοι· Μέγα σοὶ
 ἐστὶ τοῦτο κληθῆναι σε παῖδά μου. » Μὴ γενόμενος γὰρ
 δοῦλος οὐκ ἂν ἔστησε « τὰς φυλάς τοῦ Ἰακώβ » οὐδὲ « τὴν
 D διασπορὰν τοῦ Ἰσραὴλ » ἐπέστρεψεν, ἀλλ' οὐδὲ γεγόνει ἂν
 εἰς « φῶς ἐθνῶν », τοῦ « εἶναι εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου
 45 τῆς γῆς ^j ».

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 ἀμνός τοῦ θεοῦ, ἵνα ἄρῃ « τὴν
 50 ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου ^k », ὁ πᾶσι τοῦ λόγου χορηγός,
 ὁμοιωθεὶς ἀμνῷ « ἐνώπιον τοῦ κείροντος » ἀφώνῳ, ὅπως
 88 A τῷ θανάτῳ αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες καθαρθῶμεν, ἀναδιδομένῳ
 τρόπῳ φαρμάκου ἐπὶ τὰς ἀντικειμένας ἐνεργείας καὶ τὴν
 τῶν βουλομένων ἀναδέξασθαι τὴν ἀλήθειαν ἀμαρτίαν·
 55 ἀτονῆσαι γὰρ ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ τὰς πολεμούσας τῷ

h. Is. 49, 3.6 i. Phil. 2, 8.6 j. Is. 49, 5.6
 k. Is. 53, 7; Jn 1, 29

1. Le texte d'Isaïe porte d'abord δοῦλος puis παῖς.
 2. Origène reviendra à plusieurs reprises sur la nécessité de l'incarnation (X, vi, 26; XXXII, x, 74).
 3. Il ne fait pas de doute que, pour Origène, ἀρνίον désigne un animal plus jeune que ἀμνός, puisque, au livre VI (LI, 265), il distingue trois âges (ἡλικίαι) : κριός, ἀμνός, ἀρνίον. Nous verrons alors comment il interprète la parole du Baptiste.

es mon esclave » et, peu après, « C'est une grande chose pour toi d'être appelé mon serviteur ^{h 1} ». **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 ⁱ » et de refuser de devenir esclave 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 esclave, 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 ^{j 2} ».

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 esclave, c'est peu, si on le compare avec un agnelet innocent ou un agneau ³. Car l'Agneau de Dieu est comme un agnelet innocent emmené au sacrifice pour ôter le péché du monde ^k; pour que nous soyons tous purifiés par sa mort, celui qui donne ⁴ à tous la parole est devenu semblable à un agneau muet devant le tondeur, donné à la manière d'un charme magique ⁵ 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

4. Χορηγός : voir en XXVIII, 1, 6, notre note sur l'emploi de ce terme (SC 290, p. 61, n. 4).

5. 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, XXI, 220 et la note.

τῶν ἀνθρώπων γένοι πεποιήκε δυνάμεις, καὶ ἐξελεύσεσθαι τὴν ἐν ἐκάστῳ τῶν πιστευόντων ζωὴν τῇ ἁμαρτία ἀπάτω δυνάμει. **234.** Ἐπει δὲ ἕως πᾶς ἐχθρὸς αὐτοῦ καταργηθῆ
 42 Pr. καὶ τελευταῖός γε ὁ θάνατος¹, αἶρει τὴν ἁμαρτίαν, ἵνα ὁ
 60 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 αἶρειν οὐχὶ δὲ καὶ αἴρων ἤδη, καὶ οὐχὶ ὁ ἄρας μὲν οὐχὶ δὲ καὶ αἴρων ἔτι· **235.** τὸ γὰρ αἶρειν ἐνεργεῖ ἀπὸ ἐνός ἐκάστου τῶν ἐν τῷ
 65 κόσμῳ, ἕως ἀπὸ πάντος τοῦ κόσμου ἀφαιρεθῆ ἡ ἁμαρτία B καὶ παραδῶ ἑτοιμον βασιλείαν τῷ πατρὶ ὁ σωτὴρ^m, τῷ μὴ εἶναι μηδὲ τὴν τυχούσαν ἁμαρτίαν χωροῦσαν τὸ ὑπὸ πατρὸς βασιλεύεσθαι καὶ πάλιν ἐπιδεχομένην τὰ πάντα τοῦ θεοῦ ἐν ὅλῃ ἑαυτῇ καὶ πάσῃ, ὅτε πληροῦται τὸ « ἵνα
 70 γένηται ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσινⁿ ».

236. Ἄλλὰ καὶ « ἀνὴρ » πρὸς τούτοις λέγεται « ὀπίσω Ἰωάννου ἐρχόμενος, ἔμπροσθεν αὐτοῦ γεγεννημένος καὶ πρὸ αὐτοῦ ὢν^o », ἵνα διδαχθῶμεν καὶ τὸν ἄνθρωπον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τὸν τῇ θεότητι αὐτοῦ ἀνακεκραμένον πρεσβύτερον
 75 εἶναι τῆς ἐκ Μαρίας γενέσεως, ὅτινα ἄνθρωπὸν φησιν ὁ βαπτιστὴς ὅτι « οὐκ ἤδει^p ». **237.** Πῶς δὲ οὐκ ἤδει ὁ σκιρτήσας ἐν ἀγαλλιάσει ἔτι βρέφος τυγχάνων ἐν τῇ κοιλίᾳ

XXXII, 63 ἔτι Pr : ἐπὶ M || 64 ἀπὸ M : ἐπὶ Pr.

1. Cf. I Cor. 15, 26 m. Cf. I Cor. 15, 24 n. I Cor. 15, 28 o. Jn 1, 30 p. Jn 1, 31

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 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, LVII, 295-296).

2. Origène imagine une préexistence de l'âme de Jésus comme de toutes les âmes humaines (voir notre *Introduction*, p. 27-29. — Le terme grec servant à désigner cette union de l'homme à la divinité est très fort :

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 mort¹, 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 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 monde¹ jusqu'à ce que le péché soit supprimé du monde entier et que le Sauveur remette à son Père un royaume prêt^m 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 tousⁿ. »

236. Mais il est encore appelé « un homme qui vint après Jean, mais se trouvait devant lui et était avant lui^o », afin que nous apprenions que l'homme uni² à la divinité du Fils de Dieu a existé avant de naître de Marie; de cet homme le Baptiste dit : « Je ne le connaissais pas^p. » **237.** Mais comment ne le connaissait-il pas, lui qui, alors

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. Dans le *De principiis* (II, 6, 3, SC 252, trad. Crouzel-Simonetti), Origène explique cette union d'une âme humaine avec son Créateur : « cette âme, adhérant à lui depuis sa création... d'une manière inséparable et indissociable, comme à la Sagesse et à la Parole de Dieu, à la Vérité et à la vraie Lumière, le recevant tout entier en elle tout entière et se changeant en sa lumière et en sa splendeur est devenue avec lui dans son principe un seul esprit. De cette substance de l'âme, servant d'intermédiaire entre un Dieu et la chair, naît le Dieu-homme... il n'était pas contre nature, pour elle, d'assumer un corps. Et, de même, il n'était pas contre nature que cette âme, substance raisonnable, puisse contenir Dieu, puisqu'elle s'était déjà toute changée en lui. C'est pourquoi... elle est appelée elle-même, avec la chair qu'elle a assumée, Fils de Dieu et Puissance de Dieu, Christ et Sagesse de Dieu; et réciproquement, le Fils de Dieu par qui tout a été créé est nommé Jésus-Christ et Fils de l'homme. »

τῆς Ἑλισάβητ, ὅτε « ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ » τῆς
 Μαριάς « εἰς τὰ ἄτα » τῆς Ζαχαρίου γυναικός^α; **238.** Ἐ-
 C 80 πίστησον οὖν, εἰ δύναται τὸ « οὐκ ἦδειν » κατὰ τὰ πρὸ
 σώματος λέγειν· εἰ δὲ καὶ οὐκ ἦδει μὲν αὐτὸν πρὸ τοῦ
 ἦκειν εἰς σῶμα, ἔγνω δὲ ἔτι ὄντα ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς μητρός,
 τάχα μανθάνει τι περὶ αὐτοῦ ἕτερον παρ' ὃ ἐγίνωσκεν, ὅτι
 85 ἔσφ' ἂν ἐν τῷ πνεῦμα καταβάν μείνη ἐπ' αὐτόν, « οὗτός
 ἔστιν ὃ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ^ρ ». **239.** Καὶ
 γὰρ εἰ ἦδει αὐτὸν ἔτι ἐκ κοιλίας μητρός, οὔτι γε ἐγίνωσκε
 πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ τάχα δὲ καὶ ἠγνόει, ὅτι « οὗτός ἐστιν
 ὃ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ », ὅτε τεθέαται « τὸ
 πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν ». Πλὴν « ἄνδρα »
 90 αὐτὸν τυγχάνοντα καὶ πρῶτον οὐκ ἦδει ὁ Ἰωάννης.

XXXIII. **240.** (38) Οὐδὲν δὲ τῶν προειρημένων ὀνο-
 μάτων τὴν περὶ ἡμῶν πρὸς τὸν πατέρα προστασίαν αὐτοῦ
 δηλοῖ, παρακαλοῦντος ὑπὲρ τῆς ἀνθρώπων φύσεως καὶ
 89 A 5 « τὸ ἱλαστήριον »· ὁ μὲν « παράκλητος » ἐν τῇ Ἰωάννου
 λεγόμενος ἐπιστολῇ· Ἐὰν γάρ τις ἁμάρτη, παράκλητον
 43 Pr. οὗτος ἱλασμός | ἐστὶ περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν^α· καὶ ὁ
 ἱλασμός ἐν τῇ αὐτῇ ἐπιστολῇ λεγόμενος ἱλασμός εἶναι
 10 « περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν », ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τῇ πρὸς
 Ῥωμαίους « ἱλαστήριον »· « Ὅν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστή-
 ριον διὰ πίστεως^β »· οὐ ἱλαστηρίου εἰς τὰ ἐσώτατα καὶ
 ἄγια τῶν ἁγίων σκιά τις ἐτύγχανεν τὸ χρυσοῦν ἱλαστήριον,
 ἐπικείμενον τοῖς δυσὶ Χεσουβείμ^γ.

XXXII, 81-82 τοῦ ἦκειν Pr : τοῦ τότε ἦκειν M edd.

q. Lc 1, 41-44

r. Cf. Jn 1, 33; Matth. 3, 11

a. I Jn 2, 1-2

b. Rom. 3, 25

c. Cf. Ex. 25, 17-19

1. Voici, résumée, la très belle interprétation proposée par le *Commen-
 taire sur les Romains* (III, 8, PG 14, 947 B à 949 A; SCHERER, *Le
 commentaire d'Origène sur Rom. III, 5-V, 7*, Inst. Franç. d'Arch. Or., Le
 Caire 1957, p. 158) : Le propitiatoire représente le Christ, l'or pur, son

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^α? **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 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^ρ. **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 demeurer 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 défen-
 seur, 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^α. » Il est donc affirmé, dans cette même épître,
 qu'il est victime de propitiation : « victime de propitiation
 pour nos péchés » et, d'une manière analogue, « propitia-
 toire » dans l'Épître aux Romains : « Celui que Dieu a
 destiné à être propitiatoire par la foi^β ». De ce propitiatoi-
 re-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^γ 1.

âme. La longueur (deux coudées et demie) est 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.

15 **241.** Πῶς δ' ἂν παράκλητος καὶ ἰλασμός καὶ ἰλαστήριον
χωρὶς δυνάμεως θεοῦ ἐξαφανιζούσης ἡμῶν τὴν ἀσθένειαν
γενέσθαι οἷός τε ἦν, ἐπιρροεύσης ταῖς τῶν πιστευόντων
B ψυχαῖς, ὑπὸ Ἰησοῦ διακονουμένης, ἧς πρῶτός ἐστιν,
αὐτοδύναμις θεοῦ, δι' ὃν εἶποι τις ἂν « Πάντα ἰσχύω ἐν τῷ
20 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 κεχωρηκένας^e. Χριστὸν δὲ ὁμολο-
γούντες ἀληθῶς εἶναι « δύναμιν θεοῦ », πάντα τὰ ὅπου
25 ποτὲ δυνατούμενα μετέχειν αὐτοῦ, καθ' ὃ « δύναμις » ἐστὶ,
πεπιστευκάμεν.

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 ὄλων τὴν ὑπόστασιν ἔχει ἡ σοφία αὐτοῦ κατὰ
5 τὰ ἀνά λόγον τοῖς ἀνθρωπίνους ἐννοήμασι φαντάσματα.
C **244.** Εἰ δέ τις οἷός τέ ἐστιν ἀσώματον ὑπόστασιν ποικίλων
θεωρημάτων περιεχόντων τοὺς τῶν ὄλων λόγους ζῶσαν
καὶ οἰονεῖ ἔμφυχον ἐπινοεῖν, εἴσεται τὴν ὑπὲρ πᾶσαν κτίσιν
σοφίαν τοῦ θεοῦ καλῶς περὶ αὐτῆς λέγουσαν « Ὁ θεὸς

d. Phil. 4, 13 e. Cf. Act. 8, 10.20

a. Cf. I Cor. 1, 24

1. *Logoi* : quand « Dieu vit que cela était bon » (Gen. 1, 10.12.18. 21.25), il considérait les *logoi* des créatures (XIII, XLII, 280-283); ces *logoi*, présents dans le Fils de Dieu, en tant qu'il est Sagesse, et selon lesquels est né (γεγέννηται) tout ce que Dieu a créé dans sa Sagesse (XIX, XXII, 147), comment ne pas les rapprocher de ces autres *logoi* qui inspirent la construction d'une maison ou d'un navire (I, XIX, 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, *Origène et la connaissance*, p. 55).

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, le Christ Jésus^d. » **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 quelque façon que ce soit, possède de la puissance participative 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 principes¹ de l'univers, existence vivante et comme animée, il connaîtra la Sagesse de Dieu² qui est au-dessus de toute créature et qui dit d'elle-même à bon droit : « Dieu m'a

2. Le Fils unique est, nous l'avons vu (I, xx, 119 et la note), une multitude de biens, et la Sagesse est le premier de ces biens (I, xxxix, 289), faisant partie de son être même, tandis que d'autres attributs ont été assumés pour le bien des créatures (II, xviii, 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 (xxii, 146-147; voir aussi note précédente).

- 10 ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ^b ». Δι' ἣν κτίσιν δεδύνηται καὶ πᾶσα κτίσις ὑφ' ἑστέαναι, οὐκ ἀνένδοχος οὐσα θείας σοφίας, καθ' ἣν γεγένηται· πάντα γὰρ κατὰ τὸν προφήτην Δαβὶδ ἐν σοφίᾳ ἐποίησεν ὁ θεός^c. **245.** Ἀλλὰ πολλὰ μὲν μετοχῇ σοφίας γεγένηται, οὐκ ἀντιλαμβανόμενα αὐτῆς, ἢ ἔκτισται, σφόδρα δὲ ὀλίγα οὐ μόνον τὴν περὶ αὐτῶν καταλαμβάνει σοφίαν ἀλλὰ καὶ περὶ πολλῶν ἐτέρων, Χριστοῦ τῆς πάσης τυγχάνοντος σοφίας. **246.** Ἐκαστος δὲ τῶν σοφῶν καθ' ὅσον χωρεῖ σοφίας, τοσοῦτον μετέχει
- D Χριστοῦ, καθ' ὃ σοφία ἐστίν· ὡσπερ ἕκαστος τῶν δυνάμιν
20 ἐχόντων κρείττονα ὅσον εἴληχε τῆς δυνάμεως, τοσοῦτον
44 Pr. Χριστοῦ, καθ' ὃ δὴ δυνάμις ἐστὶ, κεκοινώνηκεν.
- 247.** Τὸ παραπλήσιον δὲ καὶ περὶ ἀγιασμοῦ καὶ ἀπολυτρώσεως νοητέον· αὐτὸς μὲν γὰρ ἀγιασμός, ὅθεν οἱ ἅγιοι ἀγιάζονται, ἡμῖν ὁ Ἰησοῦς γεγένηται καὶ ἀπολύτρωσις·
25 ἕκαστος δὲ ἡμῶν ἐκείνω τῷ ἀγιασμῷ ἀγιάζεται καὶ καθ' ἐκείνην τὴν ἀπολύτρωσιν ἀπολυτροῦται. **248.** Ἐπίστησον δὲ εἰ μὴ μάτην τὸ « ἡμῖν » παρὰ τῷ ἀποστόλῳ προσκαλεῖται λέγοντι· « ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἀγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις^d »· καὶ εἰ μὴ ἐν ἄλλοις

XXXIV, 23 αὐτὸς edd. Koe : αὐτὸ M Pr.

b. Prov. 8, 22 c. Cf. Ps. 103 (104), 24 d. I Cor. 1, 30

1. Nous ne pouvions traduire par un même mot les différents 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 (xxviii, 353), c'est-à-dire : « les autres êtres doués de raison 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

établie¹ 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 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 supérieure², 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, 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^d ». Si, en par-

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. PRESTICE fait observer (p. 129) que l'un de ces termes (créé-incréé) ne signifie pas le contraire de l'autre : « Il est *agenētos* 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 *genētos* 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. »

2. R. GÖGLER (*Das Evangelium*, p. 124, n. 24) fait ici remarquer qu'il n'est pas question de domination sur autrui, mais de valeur morale. Nous penserions plutôt qu'il s'agit de toute sorte de puissance, de quelque ordre qu'elle soit.

30 περὶ τοῦ Χριστοῦ, καθ' ὃ « σοφία » ἐστίν, ἀπολελυμένως ἐλέγετο καὶ καθ' ὃ « δύναμις », ὅτι « Χριστὸς θεοῦ δύναμις ἐστὶ καὶ θεοῦ σοφία », κἀν ὑπενοήσαμεν μὴ καθάπαξ αὐτὸν εἶναι « σοφίαν » μηδὲ « δύναμιν θεοῦ », ἀλλὰ « ἡμῖν »· νῦν δὲ ἐπὶ μὲν τῆς « σοφίας » καὶ « δυνάμεως » πρὸς τῶν
 35 « ἡμῖν » καὶ τὸ ἀπόλυτον ἀναγράφεται, ἐπὶ δὲ τοῦ « ἁγιασμοῦ » καὶ τῆς « ἀπολυτρώσεως » ἡ αὐτὴ ἀπόφασις οὐκ εἴρηται. **249.** Διόπερ ἔρα, ἐπεὶ « ὁ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιάζομενοι ἐξ ἑνὸς πάντες^e », εἰ αὐτοῦ τοῦ ἡμετέρου ἁγιασμοῦ « ἁγιασμός » ἐστὶν ὁ πατήρ, ὡσπερ Χριστοῦ
 40 ὄντος ἡμετέρας κεφαλῆς ὁ πατήρ αὐτοῦ ἐστὶ κεφαλή^f. **250.** Ἀπολύτρωσις δὲ ἡμῶν ὁ Χριστὸς τῶν διὰ τὸ
 B ἡχμαλωτεῦσθαι ἀπολυτρώσεως δεδημένων· αὐτοῦ δὲ τὴν ἀπολύτρωσιν οὐ ζητῶ τοῦ πεπειραμένου κατὰ πάντα καθ' ὁμοίότητα « χωρὶς ἁμαρτίας^g » καὶ μηδέποτε ὑπὸ τῶν
 45 ἐχθρῶν εἰς αἰχμαλωσίαν κεκρατημένου.

251. (40) Ἄπαξ δὲ διασταλέντων τοῦ « ἡμῖν » καὶ τοῦ ἀπλῶς, ἡμῖν μὲν καὶ οὐχ ἀπλῶς τοῦ « ἁγιασμοῦ » καὶ τῆς « ἀπολυτρώσεως », καὶ ἡμῖν δὲ καὶ ἀπλῶς τῆς « σοφίας » καὶ τῆς « δυνάμεως », οὐκ ἀνεξέταστον ἑατέον τὸν περὶ τῆς
 50 δικαιοσύνης λόγον. Καὶ ὅτι μὲν « ἡμῖν » δικαιοσύνη ὁ Χριστὸς δῆλον ἐκ τοῦ « Ὅς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις ». **252.** Ἐὰν δὲ μὴ εὐρίσκωμεν ἀπλῶς αὐτὸν « δικαιοσύνην », ὡσπερ
 C ἀπλῶς « σοφίαν » καὶ « δύναμιν θεοῦ », βασιανιστέον εἰ καὶ
 55 αὐτῶ τῶ Χριστῶ ὡσπερ « ἁγιασμός » ὁ πατήρ, οὕτω καὶ « δικαιοσύνη » ὁ πατήρ· καὶ γὰρ οὐκ ἀδικία παρὰ τῶ θεῶ, καὶ δίκαιος καὶ ὅσιος κύριος καὶ ἐν δικαιοσύνῃ τὰ κρίματα αὐτοῦ^h. δίκαιος δὲ ὢν δικαίως τὰ πάντα διέπει.

e. Hébr. 2, 11 f. Cf. I Cor. 11, 3 g. Cf. Hébr. 4, 15
 h. Cf. Apoc. 16, 5.7

1. En tant que Fils, le Logos doit au Père tout ce qu'il est (voir XX, XLIV, 419-421) ou, comme le dit le fragment 69, le Père est sa racine et sa source.

lant 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^e », le Père n'est pas la sanctification de notre sanctification, comme il est le chef de notre chef, le Christ^f. **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 nous ressembler, a éprouvé toutes nos infirmités, hormis le péché^g, 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 sanctification¹; 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^h. Étant juste, il gouverne toutes choses avec justice.

XXXV. 253. Τὸ δὲ σῆναν τοὺς ἀπὸ τῶν αἰρέσεων εἰς τὸ ἕτερον εἰπεῖν τὸν δίκαιον τοῦ ἀγαθοῦ, μὴ τρανωθῆν δὲ παρ' αὐτοῖς, οἰηθεῖσι δίκαιον μὲν εἶναι τὸν δημιουργόν, ἀγαθὸν δὲ τὸν τοῦ Χριστοῦ πατέρα, οἶμαι μετ' ἐξετάσεως
 5 ἀκριβῶς βασανισθὲν δύνασθαι λέγεσθαι ἐπὶ τοῦ πατρὸς |
 45 Pr. καὶ τοῦ υἱοῦ· τοῦ μὲν υἱοῦ τυγχάνοντος δικαιοσύνης, ὃς ἔλαβεν ἐξουσίαν κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστὶ^a καὶ κρινεῖ τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ^b. τοῦ δὲ πατρὸς τοὺς
 D ἐν τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ υἱοῦ παιδευθέντας μετὰ τὴν Χριστοῦ
 10 βασιλείαν εὐεργετοῦντος, τὴν « ἀγαθός » προσηγορίαν ἔργοις δεῖξοντος, ὅταν γένηται ὁ θεὸς « τὰ πάντα ἐν πᾶσιν^c ».

254. Καὶ τάχα τῇ αὐτοῦ δικαιοσύνῃ ὁ σωτὴρ εὐτρεπίζει τὰ πάντα καιροῖς ἐπιτηδεῖοις καὶ λόγῳ καὶ τάξει καὶ
 15 κολάσει καὶ τοῖς, ἔν' οὕτως εἶπω, πνευματικοῖς αὐτοῦ ἱατρικοῖς βοηθήμασι πρὸς τὸ χωρῆσαι ἐπὶ τέλει τὴν ἀγαθότητα τοῦ πατρὸς· ἦντινα νοήσας πρὸς τὸν μονογενῆ
 93 A λέγοντα « Διδάσκαλε ἀγαθέ » φησί· « Τί με λέγεις ἀγαθόν; Οὐδεὶς ἀγαθός εἰ μὴ εἰς ὁ θεός, ὁ πατήρ^d ». 255. Τὸ δ'
 20 ὅμοιον ἐν ἐτέροις ἐδείξαμεν καὶ ἐπὶ τοῦ μείζονά τινά εἶναι τοῦ δημιουργοῦ, δημιουργὸν μὲν ἐκλαβόντες τὸν Χριστόν, μείζονα δὲ τούτου τὸν πατέρα.

Αὐτὸς δὲ ὁ τὰ τοσαῦτα τυγχάνων, « ὁ παράκλητος », « ὁ ἰλασμός », « τὸ ἰλαστήριον », συμπαθήσας « ταῖς ἀσθενείαις
 25 ἡμῶν » τῷ πεπειρᾶσθαι « κατὰ πάντα » τὰ ἀνθρώπινα

XXXV, 1 σῆναν Br Pr : δ ἦν ἂν M κινήσαν Hu Dlr.

a. Jn 5, 27 b. Cf. Act. 17, 31 c. I Cor. 15, 28
 d. Mc 10, 18

1. Voir notre *Introduction*, p. 13-15.

2. C'est-à-dire : quand le Christ aura remis le royaume à Dieu, son Père (I Cor. 15, 24-28).

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 bon¹; 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^a et qu'il juge la terre avec justice^b; quant au Père, après le règne du Christ², 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^c ».

254. Et c'est sans doute par sa justice que le Sauveur 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^d. » 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 Créateur³ 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

3. Ci-dessus I, xix, 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, xxxiv, 252; II, ii, 18; II, x, 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, 2^e 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, ii, 14-17).

« καθ' ὁμοίότητα χωρὶς ἁμαρτίας^e », « μέγας » ἐστὶν « ἀρχιερεὺς », οὐχ ὑπὲρ ἀνθρώπων μόνων ἀλλὰ καὶ παντὸς λογικοῦ τὴν ἀπαξ θυσίαν^f προσενεχθεῖσαν ἑαυτὸν ἀνευγκών « χωρὶς γὰρ θεοῦ ὑπὲρ παντὸς ἐγεύσατο θανάτου », ὅπερ ἐν τισὶ κεῖται τῆς πρὸς Ἑβραίους ἀντιγράφοις « χάριτι θεοῦ^g ». **256.** Εἶτε δὲ « χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντὸς ἐγεύσατο θανάτου », οὐ μόνον ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν λοιπῶν λογικῶν εἶτε « 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 φάσκεν ἁμαρτημάτων γεγεῦσθαι θανάτου, οὐκ ἔτι δὲ καὶ ὑπὲρ ἄλλου τινὸς παρὰ τὸν ἀνθρωπινὸν ἐν ἁμαρτήμασι γεγενημένου, οἷον ὑπὲρ ἄστρον, οὐδὲ τῶν ἄστρον πάντως καθαρῶν ὄντων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὡς ἐν τῷ Ἰωβ ἀνέγνωμεν « Ἄστρα δὲ οὐ καθαρὰ ἐνώπιον αὐτοῦ^h », εἰ μὴ ἄρα ὑπερβολικῶς τοῦτο εἴρηται. **258.** Διὰ τοῦτο « μέγας » ἐστὶν « ἀρχιερεὺς », ἐπειδήπερ πάντα ἀποκαθίστησι τῇ τοῦ πατρὸς βασιλείᾳ, οἰκονομῶν τὰ ἐν ἐκάστῳ τῶν γενητῶν ἐλλιπῆ ἀναπληρωθῆναι πρὸς τὸ χωρησαὶ δόξαν πατρικῆν.

e. Hébr. 4, 15 f. Cf. Hébr. 9, 28 g. Hébr. 2, 9
h. Job 25, 5

1. Ce texte semble réfuter d'avance les accusations de JÉRÔME (*Epist.* 124, 12, *PL* 22, 1070-1071; *Apologia adversus Rufinum*, *PL* 23, 414) et de JUSTINIEN (fragment cité dans *De princ.*, *CCS* 22, 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*, Bonn 1941, 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, *SC* 71, p. 222 s.) exposent clairement qu'il s'agit des deux faces du même sacrifice; d'autre part la *X^e Homélie sur Luc* (3, *SC* 87, p. 182)

éprouvé toutes (les misères) humaines hormis le péché^e », est le « grand prêtre » qui s'offre lui-même en une unique offrande^f non seulement pour les hommes mais aussi pour tout être doué de raison¹, car « il a goûté la mort pour tous saut être doué de Dieu » ou, selon certains manuscrits de l'Épître aux Hébreux, « par la grâce de Dieu^{g,2} ». **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 doués de raison. Si c'est : « 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 exemple³; 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^h » —, 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, veillant⁴ à combler les déficiences de chaque créature pour qu'elle devienne capable de recevoir en elle la gloire du Père.

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, *Histoire et esprit*, p. 291-294.

2. Cette variante, qui sera de nouveau signalée au livre XXVIII, (xviii, 154), se retrouve dans les manuscrits de l'Épître aux Hébreux.

3. Origène souligne ici le caractère universel de la rédemption. Nous avons vu plus haut (I, xvii, 98 et la note) que les astres ont une âme et qu'ils sont faillibles.

4. Οἰκονομῶν, voir t. V, *Appendice I*, *SC* 385, p. 363.

C 259. Οὗτος ὁ ἀρχιερεὺς κατὰ τινα ἐτέραν παρὰ τὰ εἰρημένα ἐπίνοιαν « Ἰούδας » ὀνομάζεται, ἵνα οἱ ἐν κρυπτῷ
 46 Pr. Ἰουδαῖοι μὴ ἀπὸ τοῦ υἱοῦ | Ἰακώβ Ἰούδα Ἰουδαῖοι
 χρηματίζωσιν, ἀλλὰ ἀπὸ τούτου, ὄντες αὐτοῦ ἀδελφοὶ καὶ
 50 αἰνοῦντες αὐτόν, ἀντιλαμβανόμενοι τῆς ἐλευθερίας, ἣν
 ἤλευθέρωνται ὑπ' αὐτοῦ ῥυσθέντες ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν, αὐτοῦ
 τὰς χεῖρας αὐτοῦ τῷ νώτῳ αὐτῶν ἐπιθέντος καὶ ὑποτάξαν-
 τος αὐτοῦς¹.

260. Ἀλλὰ καὶ πτερνίσας τὴν ἀντικειμένην ἐνέργειαν
 55 μόνος τε ὄρων τὸν πατέρα καί, ὅτε ἀνθρώπος γεγένηται,
 Ἰακώβ ἐστι καὶ Ἰσραήλ· ἀφ' οὗ, ὡσπερ γινόμεθα φῶς,
 φωτὸς ὄντος τοῦ κόσμου, οὕτως Ἰακώβ καλουμένου
 Ἰακώβ καὶ Ἰσραήλ ὀνομαζομένου Ἰσραήλ.

D XXXVI. 261. (41) Ἐπεὶ δὲ παραλαμβάνει τὴν βασι-
 λείαν ἀπὸ βασιλέως, ὃν ἑαυτοῖς ἐβασίλευσαν οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ
 καὶ οὐ διὰ τοῦ θεοῦ ἄρξαντες αὐτόν καὶ μὴ γνωρίσαντες τῷ
 θεῷ^a, πολέμους τε τοῦ κυρίου πολεμῶν^b ἐτοιμάζει εἰρήνην
 5 τῷ υἱῷ αὐτοῦ, λαῶ, τάχα δὴ διὰ τοῦτο « Δαβὶδ »
 προσαγορεύεται καὶ μετὰ ταῦτα « ῥάβδος » τοῖς δεομένοις
 96 A ἐπιπόνου καὶ σκληροτέρας ἀγωγῆς καὶ μὴ ἐμπαρесьχηκόσιν
 ἑαυτοῦς τῇ ἀγάπῃ καὶ τῇ πραότητι τοῦ πατρός. 262. Διὰ
 τοῦτο ἐὰν « ῥάβδος » καλῆται, ἐξελεύσεται^c. οὐ γὰρ μένει
 10 ἐν αὐτῷ, ἀλλ' ἔξω τῆς προηγουμένης καταστάσεως εἶναι
 δοκεῖ. 263. Ἐξεληθῶν δὲ καὶ γενόμενος « ῥάβδος » οὐ μένει

XXXVI, 1 ἐπεὶ M : ἔτι Pr || 5 δὴ K1 : δὲ M Pr.

i. Gen. 49, 8

a. Cf. Osée 8, 4 b. Cf. I Sam. 25, 28 c. Is. 11, 1

1. Juda : Ἰούδας ; juif : Ἰουδαῖος.

2. Voir Appendice VI, p. 404.

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 juifs¹ 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 ont reçue, étant sauvés par lui de leurs ennemis : lui, en effet, pose les mains sur le dos des ennemis et les soumet¹.

260. Mais aussi, puisqu'il supprime 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 Israël², parce qu'il se nomme Israël.

XXXVI. 261. Puisque (le Christ) reçoit le royaume des mains du roi que les enfants d'Israël se sont donné — car ils l'ont établi sans Dieu et sans le lui recommander^{a 3} —, et puisque, en livrant les batailles du Seigneur^b, 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 rameau⁴ 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^c, car il ne demeure pas en lui-même, mais il paraît quitter sa condition prééminente. 263. Puis, après avoir surgi et être devenu un

3. Dans une *Homélie sur le Livre des Juges* (IV, 3), Origène rapproche ce verset d'Osée de l'élection de Saül : bien qu'irrité par la demande des anciens qui réclamaient un roi, ce fut Dieu qui le leur désigna (*I Sam.* 8). Il a été suivi par JÉRÔME (*In Osee* II, 8, 4). D'après la *TOB*, il ne s'agirait pas de l'institution royale « légitime », mais des « règnes instaurés par des coups d'état » successifs. Selon la Bible de Crampon, « le double crime d'Israël, c'est, en se séparant de Juda et du sanctuaire de Jérusalem, de s'être fait des rois et des dieux de son propre choix ».

4. Ici : bâton qui sert à châtier.

« ῥάβδος », ἀλλὰ μετὰ τὴν « ῥάβδον » « ἄνθος » γίνεται ἀναβαῖνον, καὶ πέρας τοῦ εἶναι « ῥάβδος » τὸ « ἄνθος » ἀποδεικνύεται τοῖς διὰ τοῦ αὐτὸν γεγονέναι « ῥάβδον »
 15 ἐπισκοπῆς τετευχόσιν· ἐπισκέπεται γὰρ ὁ θεὸς « ἐν ῥάβδῳ », τῷ Χριστῷ, « τὰς ἀνομίας αὐτῶν », ὧν ἐπισκέπεται. Τὸ δὲ ἔλεος οὐ διασκεδάσει ἀπ' αὐτοῦ^d. αὐτὸν γὰρ ἔλεεῖ, ὅτε οὐδὲ βούλεται ὁ υἱὸς ἔλεεῖσθαι ὁ πατὴρ ἔλεεῖ.
 Ἔστι δὲ καὶ μὴ ἐπὶ τῶν αὐτῶν λαμβάνειν « ῥάβδον » αὐτὸν
 20 γίνεσθαι καὶ « ἄνθος », ἀλλὰ « ῥάβδον » μὲν τοῖς δεομένοις
 B κολάσεως, « ἄνθος » δὲ τοῖς σωζομένοις· βέλτιον δ' οἶμαι τὸ πρότερον. **264.** Πλὴν τοῦτο προσθετέον κατὰ τὸν τόπον, ὅτι τάχα διὰ τὸ τέλος, εἴ τι μὲν γίνεται « ῥάβδος », ἔσται πάντως « ἄνθος », οὐ μὴν εἴ τι « ἄνθος », ἐκεῖνῳ
 25 πάντως καὶ « ῥάβδος »· εἰ μὴ ἄρα, ἐπεὶ ἐστὶν ἄνθος τελειότερον τοῦ ἄνθους, καὶ τοῦ ἀνθεῖν ἐπὶ τῶν μηδέπω
 47 Pr. τελείως καρποφορούντων ὀνομαζομένου, οἱ τέλειοι | τὸ ὑπὲρ τὸ ἄνθος χωροῦσι τοῦ Χριστοῦ, οἱ δὲ ῥάβδου αὐτοῦ πεπειραμένοι ἅμα τῇ ῥάβδῳ οὐ τῆς τελειότητος αὐτοῦ
 30 ἀλλὰ τοῦ ἄνθους τοῦ πρὸ τῶν καρπῶν αὐτοῦ μεταλήφονται.

265. Τελευταῖον πρὸ τοῦ « λόγου » ἦν « λίθος » ὁ Χριστός, « ἀποδοκιμαζόμενος ὑπὸ τῶν οἰκοδόμων καὶ εἰς κεφαλὴν γωνίας » κατατασσόμενος^e. ἐπεὶ γὰρ λίθοι
 35 ζῶντες^f οἰκοδομοῦνται ἐπὶ θεμελίῳ ἑτέροις λίθοις « τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀχρογωνιαίου αὐτοῦ
 C Χριστοῦ Ἰησοῦ^g » τοῦ κυρίου ἡμῶν, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν

d. Ps. 88 (89), 33-34 e. Ps. 117 (118), 22; Matth. 21, 42
 f. I Pierre 2, 5 g. Cf. Éphés. 2, 20

1. 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.

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 châtement; en effet, Dieu visitera avec ce rameau, c'est-à-dire dans le Christ, les iniquités de ceux qu'il châtera, mais il ne lui retirera pas sa miséricorde^d, il le¹ 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 châtement et fleur pour les sauvés. Mais je pense que la première interprétation est la meilleure. **264.** À 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. À 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 même temps qu'au rameau, mais seulement à la fleur qui précède les fruits².

265. Enfin, la dernière expression pour désigner le Christ avant celle de Logos est « la pierre rejetée par ceux qui bâtissaient et devenue tête d'angle^e ». En effet, les pierres vivantes^f sont édifiées sur le fondement d'autres pierres vivantes, « les apôtres et les prophètes, et notre Seigneur Jésus-Christ en est la pierre angulaire^g », parce

2. L'*In Joannem* reviendra à plusieurs reprises sur la diversité des interventions de Dieu dans la vie des hommes suivant leurs caractères (VI, LVIII, 298-299; X, xxxi, 197-199; XIII, xxxvii, 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, GCS 40, p. 639-640). Voir notre *Introduction*, p. 10-11.

μέρος τῆς ἐκ « λίθων ζώντων » « ἐν χώρᾳ ζώντων^h » οἰκοδομῆς « λίθος » προσαγορεύεται.

40 266. Ταῦτα δὲ ἡμῖν πάντα εἴρηται τὸ τῶν πολλῶν ἀποκληρωτικὸν καὶ ἀβασάνιστον ἐλέγξει βουλομένοις, ὅτι τοσοῦτων ὀνομάτων εἰς αὐτὸν ἀναφερομένων ἴστανται ἐπὶ μόνῃς τῆς « λόγος » ὀνομασίας, οὐκ ἐξετάζοντες, τί δήποτε λόγος εἶναι θεὸς ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν πατέρα, δι' οὗ τὰ πάντα
45 ἐγένετοⁱ, ἀναγράφεται « <ὁ> υἱὸς τοῦ θεοῦ ».

D XXXVII. 267. (42) "Ὡσπερ τοίνυν παρὰ τὴν ἐνέργειαν ἐκ τοῦ φωτίζειν τὸν κόσμον, οὗ φῶς ἐστὶ, « φῶς κόσμου^a » προσαγορεύεται, καὶ παρὰ τὸ ποιεῖν ἀποτίθεσθαι τὴν νεκρότητα τοὺς γνησίως αὐτῷ προσιόντες καὶ ἀναλαμβάνειν καινότητα ζωῆς ἀνισταμένους « ἀνάστασις^b » καλεῖται, καὶ παρ' ἐτέραν πρᾶξιν ποιμὴν καὶ διδάσκαλος καὶ βασιλεύς, βέλος τε ἐκλεκτὸν καὶ δοῦλος, πρὸς τούτοις παράκλητος καὶ ἰλασμός καὶ ἰλαστήριον, οὕτως καὶ λόγος,
97 A καὶ πᾶν ἄλογον ἡμῶν περιαιρῶν καὶ κατὰ ἀλήθειαν
10 λογικοὺς κατασκευάζων, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ πράττοντας μέχρι τοῦ ἐσθίειν καὶ τοῦ πίνειν^c, εἰς δόξαν θεοῦ ἐπιτελοῦντας διὰ τὸν λόγον καὶ τὰ κοινότερα καὶ τελειότερα τοῦ βίου ἔργα.

XXXVII, 12 κοινότερα Pr : κοινωνικώτερα M || τελειότερα M Koe
Nau : <τά> τελειότερα Pr.

h. Ps. 141 (142), 6 i. Cf. Jn 1, 1-3
a. Jn 9, 5 b. Jn 11, 25 c. Cf. I Cor. 10, 31

1. Il est la pierre sur laquelle Moïse est invité à se tenir (Ex. 33, 21 ; In Jo. XX, xxvii, 240).

2. Le monde spirituel, comme on l'a vu ci-dessus, I, xxv, 261-264.

3. Ces différents attributs ont déjà été vus : lumière (xxv, 158-xxvi, 180), résurrection (xxvii, 181-182), berger (xxvii, 190), maître (xxix,

qu'il fait partie de cet édifice de « pierres vivantes » dans la terre des vivants^h : il porte donc le nom de pierre¹.

4. Logos

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 Logos sans rechercher pourquoi il est écrit que le Fils de Dieu est le Logos Dieu qui était au commencement auprès du Père et par qui tout a été créé¹.

XXXVII. 267. De même que, pour son activité qui est d'illuminer le monde² dont il est la lumière, il est appelé « la lumière du monde^a » 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^b », et, pour d'autres œuvres, berger, maître, roi, flèche choisie, serviteur, comme aussi intercesseur, propitiation, propitiatoire³, de même Logos, parce qu'il nous délivre de tout ce qui est contraire à la raison et fait de nous des êtres vraiment raisonnables⁴ qui font tout pour la gloire de Dieu, jusqu'au boire et au manger^c, et qui, par le Logos, accomplissent, pour la gloire de Dieu, tous les actes de cette vie, des plus vils aux plus sublimes.

201), roi (xxviii, 191-200), flèche (xxxii, 228-229), serviteur (xxxii, 230-232), intercesseur, propitiation, propitiatoire (xxxiii, 240).

4. Opposé à la raison : sans *logos* ; raisonnable : *logikos*. Contrairement au mot *uerbum*, le terme de *logos* désigne couramment la raison (cf. ci-dessus I, vii, 42) : TERTULIEN 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 déraisonnable (ἄλογος ou παρὰ λόγον : XX, xxxvi, 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.

268. Εἰ γὰρ μετέχοντες αὐτοῦ^d ἀνιστάμεθα καὶ φωτι-
 15 ζόμεθα, τάχα δὲ καὶ ποιμαίνόμεθα 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
 20 πάντες ἄνθρωποι, καθ' ὃ λόγος ἐστὶ. Διόπερ ζητεῖσθαι οὐκ
 ἔξω τῶν ζητούντων ὑπὸ τῶν εὐρεῖν αὐτὸν προαιρουμένων
 διδάσκει ἡμᾶς ὁ ἀπόστολος, λέγων· « Μὴ εἴπης ἐν τῇ
 καρδίᾳ σου· Τίς ἀναθήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἐστι |
 48 Pr. Χριστὸν καταγαγεῖν· ἢ· Τίς καταθήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον;
 B τοῦτ' ἐστὶ Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν. Ἀλλὰ τί λέγει ἢ
 25 γραφή; Ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστὶ σφόδρα ἐν τῷ στόματί
 σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου^e » 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 εἶχον· νῦν δὲ
 30 πρόφασιν οὐκ ἔχουσιν περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν^f », οὐκ
 ἄλλο νοητέον ἢ ὅτι ὁ λόγος φησίν, οἷς οὐδέπω συμπεπλή-
 ρωται μὴ εἶναι ἁμαρτίαν, τούτους δὲ ἐνόησεν αὐτῆς
 τυγχάνειν, οἱ ἂν μετεσχηκότες ἤδη αὐτοῦ πράττωσι παρὰ
 τὰς ἐννοίας τὰς ἐξ ὧν οὗτος ἐν ἡμῖν συμπληροῦται, καὶ
 35 μόνως οὕτως ἀληθὲς τὸ « Εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς,
 ἁμαρτίαν οὐκ εἶχον. »

271. Φέρε γὰρ ἐπὶ Ἰησοῦ τοῦ ὄρατοῦ, ὡς οἱ πολλοὶ
 C οἰήσονται, τοῦτ' ἐξεταζέσθω· πῶς δὴ ἀληθὲς τὸ μὴ ἔχειν
 ἁμαρτίαν τούτους, οἷς οὐκ ἐλήλυθε; Πάντες γὰρ οἱ πρὸ τῆς
 40 ἐπιδημίας τοῦ σωτήρος ἔσονται ἁμαρτίας πάσης ἀπολελυ-
 μένοι, ἐπεὶ οὐκ ἐληλύθει ὁ βλεπόμενος κατὰ σάρκα Ἰησοῦς.
272. Ἀλλὰ καὶ πάντες, οἷς οὐδαμῶς ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ,

XXXVII, 38 δὴ M Koe : δὲ edd.

d. Cf. Hébr. 3, 14 e. Rom. 10, 6-8; Deut. 30, 12-14
 f. Jn 15, 22

268. Si c'est en participant de lui^d 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 clair que c'est par l'action de Dieu que nous sommes
 doués de raison, lorsqu'il détruit en nous toute déraison et
 toute mort, en tant qu'il est la raison (le Logos) 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 Logos. 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^e. » 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^f », on
 ne peut comprendre qu'une chose : le Logos 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. »

271. Eh bien, examine ce texte, en le rapportant à Jésus
 visible, comme la plupart des gens l'imagineront : com-
 ment serait-il vrai que ceux pour qui il n'est pas encore
 venu n'ont pas de péché? Alors tous ceux qui ont pré-
 cédé 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

οὐχ ἔξουσιν ἁμαρτίαν, καὶ δῆλον ὅτι οἱ μὴ ἔχοντες ἁμαρτίαν κρίσει οὐχ ὑπόκεινται.

- 45 **273.** Λόγος δὲ ὁ ἐν ἀνθρώποις, οὗ μετέχειν εἰρήκαμεν τὸ γένος ἡμῶν, διχῶς λέγεται, ἥτοι κατὰ τὴν συμπλήρωσιν τῶν ἐννοιῶν, ἥτις ἐν παντὶ τῶ ὑπερβεβηκότι τὸν παῖδα τυγχάνει, ὑπεξαιρουμένων τῶν τεράτων, ἧ κατὰ τὴν ἀκρότητα, ἥτις ἐν μόνοις τοῖς τελείοις εὐρίσκεται.
- 50 **274.** Κατὰ μὲν οὖν τὸ πρότερον τὸ « Εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἶχουσαν· νῦν δὲ πρόφασιν D οὐκ ἔχουσιν περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν » τὰ ῥητὰ ἐκδεκτέον· κατὰ δὲ τὸ δεύτερον· « Πάντες ὅσοι πρὸ ἐμοῦ ἦλθον, κλέπται εἰσὶ καὶ λησταί, καὶ οὐκ ἤκουσεν αὐτῶν τὰ 55 πρόβατα³ ». **275.** Πρὸ γὰρ τῆς τελειώσεως τοῦ λόγου πάντα ψεκτὰ τὰ ἐν ἀνθρώποις, ἅτε ἐνδεῆ καὶ 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 60 λόγος ».

g. Jn 10, 8

1. Les stoïciens affirment que, à sa naissance, le ἡγεμονικόν (cf. ci-dessus I, xxvii, 181 et *Appendice V*, p. 403-404), est comme une page blanche où vont s'inscrire les ἐννοιαὶ 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, *GCS* 40, 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, xxiv, 156) ; arrivé à l'âge de raison, tout homme est fils de Dieu ou fils du diable (XX, xiii, 107). Et le *De principiis* (I, 3, 6), qui, on s'en souvient (cf. *supra*, p. 8), est contemporain des premiers livres de notre Commentaire, affirme, de son côté, que c'est par leur participation au

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 logos 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'enfance¹ et écarté le monde du merveilleux², 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 écoutés³. » **275.** En effet, tant que le logos n'a pas atteint sa perfection, tout est répréhensible chez les hommes, parce que plein de 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 sens³ que le Logos s'est fait chair et selon le second⁴ que le Logos était Dieu.

λόγος (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. GÖGLER 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, xxv, 318 ; de même dans les *Homélies sur Luc* et sur *Jérémie*, dans le *C. Celse* et le *Commentaire sur Matthieu*). Si les τέρατα peuvent susciter la foi, c'est une foi inférieure (XIII, lxiv, 450 ; XX, xxx, 269). Et Origène de donner la 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.

3. C'est-à-dire : pour tout adulte.

4. C'est-à-dire : pour les parfaits.

276. Τοῦτῳ δ' ἀκόλουθόν ἐστι ζητεῖν <εἶ τι> ἔστι μεταξὺ τοῦ « ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο » καὶ « θεὸς ἦν ὁ λόγος » ἐν τοῖς ἀνθρωπίνους ἰδεῖν, οἷον ἀναστοιχειουμένου τοῦ λόγου ἀπὸ τοῦ γεγονέναι αὐτὸν σάρκα καὶ κατὰ βραχὺ
 100 A 49 Pr. 65 λεπτυνομένου, ἕως γένηται, | ὅπερ ἦν ἐν ἀρχῇ, θεὸς λόγος ὁ πρὸς τὸν πατέρα· οὗ λόγου τὴν δόξαν εἶδεν ὁ Ἰωάννης ἀληθῶς μονογενοῦς ὡς ἀπὸ πατρός^h.

XXXVIII. 277. Δύναται δὲ καὶ ὁ λόγος ὁ 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, ἐγνωκῶς 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 ὃς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ^a » καὶ καθ' ὃ « λόγος » ἐστὶ, « μεγάλης »
 10 τυγχάνει « βουλῆς ἀγγελος » ὢν, οὗ ἐγενήθη « ἡ ἀρχὴ ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ^b »· ἐβασίλευσε γὰρ διὰ τοῦ πεπονθέναι τὸν σταυρόν^c.

B Ἐν δὲ τῇ Ἀποκαλύψει ἐπὶ λευκοῦ ἵππου καθέζεσθαι^d λέγεται λόγος πιστὸς καὶ ἀληθινός, ὡς οἶμαι, παριστάς τὸ
 15 σαφὲς τῆς φωνῆς, ὃ ἡχεῖται ὁ ἡμῖν ἐπιδημῶν ἀληθείας λόγος. 279. Οὐ τοῦ παρόντος δὲ καιροῦ δεῖξαι, ὅτι ἐπὶ τῆς

XXXVIII, 1 ὁ υἱὸς M Pr : υἱὸς edd. || 15 δ ἡχεῖται M : φ ὁχεῖται Pr.

h. Jn 1, 14

a. Matth. 11, 27 b. Is. 9, 5 c. Cf. Phil. 2, 9

d. Apoc. 19, 11

1. 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, *Théologie de l'Image*, p. 247-252, où l'on trouvera la bibliographie antérieure.

2. Parole. C'est l'explication commune à tous les premiers Pères : Dieu s'est révélé par son Fils, qui est son Logos (IGNACE, *Magn.* 8, 2); on

276. Il s'ensuit qu'il faut chercher s'il existe, dans les affaires humaines, un état intermédiaire entre « le Logos s'est fait chair » et « le Logos était Dieu » : comme si, après avoir été chair, le Logos était revenu à son état primitif, en perdant peu à peu de sa pesanteur¹ jusqu'à ce qu'il soit de nouveau ce qu'il était au commencement, le Dieu Logos auprès du Père. Jean a contemplé la gloire de ce Logos, vraiment Fils unique, comme venu du Père^h.

b) Il révèle le Père XXXVIII. 277. Or il est possible que le Fils soit aussi le Logos parce qu'il révèle les secrets de son Père, qui est Intelligence d'une façon analogue au Fils appelé Logos². Car, de même qu'en nous la parole (*logos*) est le messenger des vues de l'intelligence, de même le Logos de Dieu, parce qu'il connaît le Père dont nulle créature ne peut approcher³ 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^a. » En tant qu'il est Logos, il est le messenger du grand conseil, dont il est né; l'empire a été posé sur son épaule^b; il est devenu roi parce qu'il a souffert la croix^c.

Dans l'Apocalypse il est dit que le Logos fidèle et véritable est assis sur un cheval blanc^d pour prouver, je pense, la netteté de la voix que fait retentir le Logos de vérité venant à nous. 279. Il n'est pas opportun de

l'appelle Logos, parce qu'il transmet aux hommes le message (*ὁμιλία*) du Père (JUSTIN, *Dial.* 128, 2); le Père se révèle par son Logos qui est son Fils (IRÉNÉE, *Adv. haer.* II, 30, 9, Harvey I, p. 368); et, plus proche encore de notre texte : ce divin *Logos* est fils authentique du *Noûs* (CLÉM., *Protr.* X, 98, 4).

3. H. CROUZEL, qui traduit *προσβάλλειν* par « s'élançer 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).

φωνῆς πολλαχοῦ τῆς γραφῆς, ἐν ἧ ἔστι τὰ προκειμένα, δι' ὧν ὠφελοῦμεθα θεῶν μαθημάτων ἀκροώμενοι, κεῖται ἡ « ἵππος » προσηγορία. Μόνον δὲ ἐνός καὶ δευτέρου
 20 ὑπομνηστέον, τοῦ « Ψευδῆς ἵππος εἰς σωτηρίαν^e » καὶ « Οὗτοι ἐν ἄρμασι καὶ οὗτοι ἐν ἵπποις, ἡμεῖς δὲ ἐν ὀνόματι κυρίου θεοῦ ἡμῶν μεγαλυνθησόμεθα^f. »

280. Τὸ δὲ « Ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν, λέγω ἐγὼ τὰ ἔργα μου τῷ βασιλεῖ^g » ἐν τεσσαρακοστῷ
 25 τετάρτῳ ψαλμῷ ἀναγεγραμμένον, συνεχέστατα ὑπὸ τῶν πολλῶν φερόμενον ὡς νενοημένον, ἡμῖν οὐκ ἀβασάνιστον ἑατέον. Ἔστω γὰρ τὸν πατέρα ταῦτα λέγειν. **281.** Τίς οὖν
 C ἡ καρδία αὐτοῦ, ἵνα ἀκολούθως τῇ καρδίᾳ « ὁ ἀγαθὸς λόγος » φανῆ; Εἰ γὰρ ὁ « λόγος » οὐ δεῖται διηγήσεως, ὡς
 30 ἐκεῖνοι ὑπολαμβάνουσι, δῆλον ὅτι οὐδ' ἡ « καρδία » ὅπερ ἐστὶν ἀτοπώτατον, νομίζειν τὴν καρδίαν ὁμοίως τῇ ἐν
 <τῷ> ἡμετέρῳ σώματι εἶναι μέρος τοῦ θεοῦ. **282.** Ἄλλ' ὑπομνηστέον αὐτοὺς ὅτι ὡσπερ χεῖρ καὶ βραχίον καὶ
 35 δάκτυλος ὀνομάζεται θεοῦ, οὐκ ἐρειδόντων ἡμῶν τὴν διάνοιαν εἰς ψιλὴν τὴν λέξιν, ἀλλ' ἐξεταζόντων πῶς ταῦτα ὑγιᾶς ἐκλαμβάνειν καὶ ἀξίως θεοῦ δεῖ, οὕτως καὶ καρδίαν τοῦ θεοῦ τὴν νοητικὴν αὐτοῦ καὶ προθετικὴν περὶ τῶν ὄλων δύναμιν ἐκληπτέον, τὸν δὲ « Λόγον » τῶν ἐν ἐκείνῃ τὸ ἀπαγγελτικόν. **283.** Τίς δὲ ἀπαγγέλλει τὴν βουλὴν τοῦ

XXVIII, 17 προκειμένα V edd. : σημαίνόμενα Koe Cor M evanescens || 31-32 τῇ ἐν <τῷ> ἡμετέρῳ Pr : τῷ ἐν ἡμετέρῳ M.

e. Ps. 32 (33), 17 f. Ps. 19 (20), 8 g. Ps. 44 (45), 2

1. Cf. *supra*, p. 134, n. 2.

2. Voir *Appendice VII*, p. 405.

3. C'est dans le cœur de l'homme que se situe la raison qui le guide (ἡγεμονικόν), identifiée à la raison discursive (διανοητικόν) : *Appendice V*, p. 403-404; le *Contre Celse* (VI, 69) reconnaîtra une sorte d'identité entre le cœur et l'intelligence (νοῦς). — Il est intéressant 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^e » 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^f. »

c) **Interprétation de « Mon cœur a exhalé une bonne parole »** **280.** Quant à ces mots : « Mon cœur a exhalé une bonne parole (logos) ; je déclare : mes œuvres sont pour le roi^g », 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-là¹ 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 Dieu², 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 » (*Logos*) comme le messager de ce qui est dans ce cœur³. **283.** Mais

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-dessous p. 396-399) a traduit par *uoluntas*?

50 Pr. 40 πατὴρς | τοῖς τῶν γενητῶν ἀξίους καὶ παρ' αὐτοὺς
γεγενημένος ἢ ὁ σωτῆρς;

D Τάχα δὲ καὶ οὐ μάτην τὸ « ἐξηρεύξατο »· μυρία γὰρ
ἕτερα ἐδύνατο λέγεσθαι ἀντὶ τοῦ « ἐξηρεύξατο »· « προέβα-
λεν ἡ καρδιά μου λόγον ἀγαθόν », « ἐλάλησεν ἡ καρδιά μου
45 λόγον ἀγαθόν »· ἀλλὰ μήποτε ὡσπερ πνεύματός τινος
ἀποκρύπτου εἰς φανερόν πρόδοδος ἐστὶν ἡ ἐρυγή τοῦ
ἐρευγομένου, οἶονεὶ 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 »
101 A 50 καλουμένῳ « τοῦ ἀοράτου θεοῦ^h ».

Καὶ ταῦτα μὲν, ἵνα συμπεριφερόμενοι τῇ τῶν πολλῶν
ἐκδοχῇ παραδεξώμεθα ἀπὸ τοῦ πατρός λέγεσθαι τὸ
« Ἐξηρεύξατο ἡ καρδιά 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 ἀγαθόν περὶ προφητείας τῆς περὶ
5 Χριστοῦ, συνέχειν αὐτὸν οὐ δυνάμενος, τὸ « Ἐξηρεύξατο ἡ
καρδιά μου λόγον ἀγαθόν, λέγω ἐγὼ τὰ ἔργα μου τῷ
βασιλεῖ· ἡ γλῶσσά μου κάλαμος γραμματέως δεξυγράφου·
ῥαῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων »· εἶτα πρὸς
αὐτὸν τὸν Χριστόν· « Ἐξεχύθη ἡ χάρις ἐν χεῖρεσί σου^a »;

XXXVIII, 41 γεγενημένος Pr : γεγενημένος M.

h. Col. 1, 15

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 Logos, tantôt sur l'aspect intelligence (I, xxxviii, 277), tantôt sur l'aspect volonté que les Anciens ne distinguaient pas toujours — voir, par exemple, les sens du mot ἡγεμονικόν : *Appendice V*, p. 403). L'auteur ajoute : si la procession du Fils était purement mentale, il lui manquerait l'existence personnelle; si elle était purement volitive, il lui

quel messenger 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 Logos¹, qui est appelé pour cette raison « l'image du Dieu invisible^h ».

Nous avons dit cela pour nous rallier à l'interprétation courante² 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

manquerait le caractère de « pensée concrète du Père » et, donc, celui de Fils (*Hacia la primera teologia*, p. 450-452).

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 des Psaumes : Études sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit Vindobonensis 8*, CEA, Paris 1936, 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.

10 **285.** Πῶς γάρ, εἰ ὁ πατήρ ταῦτ' ἔλεγεν, ἐπεφέρετο τῷ
 B « Ἐξεχύθη ἡ χάρις ἐν χεῖλεσί 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^b » ;

15 **286.** Ἄνθυπενέγκοι δὲ <ἄν> τις βουλόμενος ἐκ τοῦ
 πατρὸς τὰ ἐν τῷ ψαλμῷ ἀπαγγέλλεσθαι τὸ « Ἄκουσον,
 θύγατερ, καὶ ἴδε καὶ κλῖνον τὸ οὖς σου, καὶ ἐπιλάθου τοῦ
 λαοῦ σου καὶ τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς σου^c »· οὐ γὰρ ὁ
 προφήτης πρὸς τὴν ἐκκλησίαν ἔρεῖ τὸ « Ἄκουσον, θύγα-
 20 **287.** Οὐ χαλεπὸν δὲ δεῖξαι καὶ ἀπὸ ἐτέρων ψαλμῶν,
 ὅτι προσώπων γίνονται ἐπὶ πλεῖον ἐναλλαγὰί, ὥστε καὶ
 ἐνθάδε δύνασθαι ἀπὸ τοῦ « Ἄκουσον, θύγατερ » τὸν πατέρα
 λέγειν.

288. Παραθετέον δὴ εἰς τὴν περὶ τοῦ λόγου ἐξέτασιν
 25 καὶ τὸ « Τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν,
 C καὶ τῷ πνεύματι αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν^d »· ἅπερ
 τινὲς ἡγοῦνται ἐπὶ τοῦ σωτήρος καὶ τοῦ ἁγίου τάσσεσθαι
 πνεύματος, δυνάμενα δηλοῦν τὸ λόγῳ θεοῦ τοὺς οὐρανοὺς
 ἐστερεῶσθαι, ὡς εἰ λέγομεν λόγῳ ἀρχιτεκτονικῶ τὴν
 30 οἰκίαν καὶ λόγῳ ναυπηγικῶ τὴν ναῦν γεγονέναι, οὕτως οὖν
 51 *Pr.* λόγῳ θεοῦ τοὺς | οὐρανοὺς, θειοτέρου τυγχάνοντας σώμα-
 τος καὶ διὰ τοῦτο καλουμένου « στερεοῦ », οὐκ ἔχοντος τὸ
 ἐπιπολὺ ῥευστὸν καὶ εὐδιάλυτον τῶν λοιπῶν καὶ κατω-
 35 ρέτως τῷ θείῳ λόγῳ.

XXXIX, 15 ἀνθυπενέγκοι δὲ <ἄν> τις We W1 : ἀνθυπενέγκη (-κη Hu)
 δὲ τις M Hu ἀνθυπενέγκοι δὲ τις V edd.

a. Ps. 44 (45), 2-3 b. Ps. 44 (45), 8 c. Ps. 44 (45), 11
 d. Ps. 32 (33), 6

1. Voir ci-dessus I, XIX, 114 et *Appendice IV*, p. 403.

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,*

répandue sur tes lèvres^a. » **285.** En effet, si ces paroles venaient du Père, comment, après avoir dit : « La grâce est 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^b » ?

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^c » : 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 « Logos », il faut citer encore : « Par le Logos du Seigneur les cieux ont été affermis et par le souffle de sa bouche toute leur armée^d. » 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 logos de Dieu ; comme si nous disions que la maison a été construite par la parole de l'architecte, ou le bateau par la parole de l'armateur¹, ainsi c'est par la Parole de Dieu que les cieux ont été affermis, ayant un corps plus divin qui porte, pour ce motif, le nom de « firmament² », 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 Logos divin.

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 (Paiménide dans *DIELS, Doxographi*, p. 335 ; cf. HULTSCH, art. « Astronomie » dans *Pauly II*, 2, 1896, col. 1836). On la retrouve chez PHILON (*De Opificio mundi* 36) qui voit dans le firmament le corps le plus parfaitement solide qui existe.

289. Ἐπει οὖν πρόκειται τὸ « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος » σαφῶς ἰδεῖν, « ἀρχῇ » δὲ μετὰ μαρτυριῶν τῶν ἐκ τῶν παροιμιῶν^e ἀποδέδοται εἰρησθαι ἢ σοφία, καὶ ἔστι προεπινοουμένη ἢ σοφία τοῦ αὐτὴν ἀπαγγέλλοντος λόγου, νοητέον τὸν λόγον ἐν τῇ ἀρχῇ, τοῦτ' ἔστι τῇ σοφία, ἀεὶ
 40 εἶναι· ὄντα δὲ ἐν τῇ σοφία, καλουμένη « 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 σοφία, εἶναι « πρὸς τὸν θεόν ».
 45 290. Ἐπιφέρει γοῦν καὶ 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 θεόν » « ἐν ἀρχῇ ἦν ». Καὶ « πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο^f »
 104 A ὄντος « ἐν τῇ ἀρχῇ »· « πάντα » γὰρ « ἐν σοφία » ὁ θεὸς
 50 κατὰ τὸν Δαβὶδ ἐποίησε^g.

291. Καὶ ἔτι εἰς τὸ παραδέξασθαι τὸν λόγον ἰδίαν περιγραφὴν ἔχοντα, οἷον τυγχάνοντα ζῆν καθ' ἑαυτὸν, λεκτέον καὶ περὶ δυνάμεων, οὐ μόνον δυνάμεως· Τάδε γὰρ λέγει κύριος τῶν δυνάμεων^h· πολλαχοῦ κεῖται, λογικῶν τινων θείων ζώων δυνάμεων ὀνομαζομένων, ὧν ἡ ἄνωτέρω καὶ κρείττων Χριστὸς ἦν, οὐ μόνον σοφία θεοῦ ἀλλὰ καὶ δύναμιςⁱ προσαγορευόμενος. 292. Ὡσπερ οὖν δυνάμεις θεοῦ πλείονές εἰσιν, ὧν ἑκάστη κατὰ περιγραφὴν, ὧν διαφέρει ὁ σωτὴρ, οὕτως καὶ λόγος — εἰ καὶ ὁ παρ'

e. Cf. Prov. 8, 22 f. Jn 1, 3 g. Cf. Ps. 103 (104), 24
 h. Cf. Ps. 23 (24), 10; 58 (59), 6; 79 (80), 5.8
 i. Cf. I. Cor. 1, 24

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, II, 18; XIII, xxxiv, 219).

CONCLUSION

289. Puisque notre propos était de voir nettement le sens de « Dans le principe était le Logos » et qu'il a été montré, à l'aide des témoignages des Proverbes^c, que la Sagesse est appelée « principe » et que la notion de la Sagesse précède celle du Logos qui l'annonce, il faut donc comprendre que le Logos 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^f » alors qu'il demeurerait dans le principe, car, selon David, « Dieu a tout créé dans sa Sagesse^g. »

291. Et, pour admettre que le Logos a une individualité propre en tant qu'il vit par lui-même¹, 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^h », car il y a des vivants, doués de raison 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 puissanceⁱ. 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 logos qui est en

60 ἡμῖν οὐκ ἔστι κατὰ περιγραφὴν ἐκτὸς ἡμῶν — νοηθήσεται
ὁ Χριστὸς διὰ τὰ προεξητασμένα, ἐν ἀρχῇ, τῇ σοφίᾳ, τὴν
ὑπόστασιν ἔχων.

Τοῦθ' ἡμῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος ἀρκέσει εἰς τὸ « Ἐν ἀρχῇ
B ἦν ὁ λόγος. »

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 logos doué d'existence personnelle dans le principe, la Sagesse.

Ces considérations nous suffiront, pour le moment, à expliquer « Dans le principe était le Logos. »

ΤΩΝ ΕΙΣ ΤΟ ΚΑΤΑ
ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΕΞΗΓΗΤΙΚΩΝ

ΤΟΜΟΣ Β'

104 C Καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος^a.

1. Αὐτάρκως κατὰ τὴν παροῦσαν δύναμιν, ἱερὸ ἀδελφὲ Ἀμβρόσιε καὶ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μεμορφωμένε, ἐν τοῖς πρὸ τούτων διαλαβόντες τί ἐστὶν εὐαγγέλιον καὶ τίς ἡ ἀρχή, ἐν ἧ 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 πρὸς τινὰς, οἷον « λόγος κυρίου, ὃς ἐγενήθη πρὸς Ὡση^b, τὸν τοῦ Βεηρεὶ », καὶ « ὁ λόγος ὁ

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 », *Biblische Zeitschrift*, Freiburg i. B., 1927, frg. 1, p. 74-75), « formé selon lui (le Christ) » (*In Jo.* VI, vi, 42), « formé selon moi (le Logos) » (XIII, xvii, 101). Un des passages les plus frappants concerne la formation de Jean-Baptiste encore dans le sein de sa mère (VI, xlix, 252). Qu'on se souvienne aussi de la nécessité pour le vrai chrétien de devenir, comme le disciple bien-aimé, un autre Jésus (I, iv, 23). Voir H. CROUZEL, *Théologie de l'Image*, p. 227-230.

COMMENTAIRE SUR L'ÉVANGILE
SELON JEAN

LIVRE II

Et le Logos était auprès de Dieu
et le Logos était Dieu^a

1. PRÉSENCE DU LOGOS AUPRÈS DE DIEU
ET AUPRÈS DES HOMMES

1. 1. Autant que nous en étions capables, saint frère Ambroise, formé selon l'Évangile¹, nous avons expliqué dans ce qui précède ce qu'est un évangile, quel est le principe dans lequel était le Logos et quel est le Logos qui était dans le principe; à la suite de cela, nous allons examiner maintenant comment « le Logos était auprès de Dieu ».

2. Mais, pour cela, il sera utile d'établir un rapprochement avec un Logos qui, selon les Écritures, est venu à certains hommes, par exemple : « un Logos du Seigneur qui vint à Osée, fils de Béeri^b », « le Logos venu à

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 (xlii, 398) : « Le Logos envoyé aux prophètes, c'est celui qui était au commencement auprès de Dieu. »

10 γενόμενος πρὸς Ἡσαΐαν, υἱὸν Ἀμώς, περὶ τῆς Ἰουδαίας
καὶ περὶ Ἱερουσαλήμ^c», καὶ «ὁ λόγος ὁ γενόμενος πρὸς
Ἱερεμίαν περὶ τῆς ἀβροχίας^d». 3. Πῶς οὖν λόγος κυρίου
53 A ἐγενήθη πρὸς Ὡσηέ, καὶ ὁ λόγος ἐστὶν ὁ γενόμενος πρὸς
Ἡσαΐαν, υἱὸν Ἀμώς, καὶ πάλιν «ὁ λόγος πρὸς Ἱερεμίαν
15 περὶ τῆς ἀβροχίας», ἐπισκοπητέον, ἵν' ὡς παρακείμενον
εὐρεθῆναι δυναθῆ, πῶς «ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν».

4. Ὁ μὲν οὖν πολὺς ἀπλούστερον ἐκλήφεται τὰ περὶ
τῶν προφητῶν εἰρημένα ὡς λόγου κυρίου ἢ τοῦ λόγου
γενομένου πρὸς αὐτούς. Μήποτε δέ, ὡς φαμεν τόνδε τινὰ
20 πρὸς τόνδε γίνεσθαι, οὕτως ὁ νῦν θεολογούμενος «υἱὸς
λόγος» ἐγενήθη πρὸς Ὡσηέ, ἀποσταλεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς
πρὸς αὐτόν· κατὰ μὲν τὴν ἱστορίαν πρὸς τὸν υἱὸν τοῦ
Βηθεὶ, προφήτην Ὡσηέ, κατὰ δὲ μυστικὸν λόγον πρὸς
τὸν σωζόμενον — Ὡσηέ γὰρ ἐρμηνεύεται «σωζόμενος»
25 — υἱὸν Βηθεὶ, ὃς ἐρμηνεύεται «φρέατα»· πηγῆς γὰρ ἐκ
53 Pr. βάθους | ἀναβλυστανούσης, σοφίας θεοῦ, ἕκαστος τῶν
B σωζομένων υἱὸς γίνεται. 5. Καὶ οὐδὲν θαυμαστόν οὕτως
υἱὸν φρεάτων εἶναι τὸν ἅγιον, ἀπὸ τῶν ἀνδραγαθημάτων
πολλαχοῦ υἱὸν ὀνομαζόμενον, παρὰ μὲν τὸ λάμπειν αὐτοῦ
30 «τὰ ἔργα ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων» φωτός^e, παρὰ δὲ τὸ
ἔχειν τὴν «εἰρήνην τοῦ θεοῦ τὴν ὑπερέχουσαν πάντα
νοῦν^f» εἰρήνης· ἔτι δὲ διὰ τὴν ἀπὸ τῆς σοφίας ὠφέλειαν,

c. Is. 2, 1 d. Jér. 14, 1

e. Cf. Jn 12, 36; I Thess. 5, 5; Matth. 5, 16

f. Cf. Lc 10, 6; Phil. 4, 7

1. Il n'y a qu'un Logos de Dieu, le Fils (II, iv, 37-40). Nous avons vu plus haut que Moïse et les prophètes ont connu le Logos de Dieu (I, vii, 37 et la note) et que, d'après certains passages des Écritures, il est apparu avec la puissance des anges (I, xxxi, 218 et la note).

2. Θεολογεῖν est d'un emploi fréquent pour désigner la divinité du Christ. On trouvera de nombreuses références chez LAMPE.

3. Origène est ici d'accord avec les modernes : D. DEDEN, art. « Osée », dans *DEB* : « Yahvé sauve » et M. NOTH, *Die israelitischen Personenna-*

Isaïe, fils d'Amos, au sujet de la Judée et de Jérusalem^c » et encore « le Logos venu à Jérémie au sujet de la sécheresse^d ». 3. Comment un Logos du Seigneur est venu à Osée, comment il y eut aussi le Logos qui vint à Isaïe, fils d'Amos, et encore le Logos qui vint à Jérémie au sujet de la sécheresse, il faut le rechercher, afin que, en les comparant, on puisse trouver comment le Logos était auprès de Dieu¹.

4. La plupart des gens prendront superficiellement les paroles relatives aux prophètes, concernant un logos (parole) du Seigneur ou le Logos venant jusqu'à eux. Mais est-ce que, de même que nous disons qu'un tel va trouver un tel, le Fils-Logos, dont on parle maintenant comme d'un Dieu², 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 « sauvé³ » —, fils de Béeri, qui veut dire « puits⁴ »; car chacun des sauvés devient le fils d'une source jaillissant des profondeurs, la Sagesse de Dieu⁵. 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^e », (fils) de la paix, parce qu'il possède la « paix de Dieu qui surpasse toute intelligence^f », enfant de la sagesse, à cause du profit qu'il retire de la Sagesse : « car,

men, 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 Logos de Dieu qui dégage les puits de l'âme comme ceux de l'Écriture (*In Gen. hom. XIII, SC 7 bis*, voir particulièrement p. 323-329, mais il faudrait lire cette homélie en entier).

« τέκνον σοφίας » : « ἐδικαιώθη γάρ, φησίν, ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς »². 6. Οὕτως οὖν ὁ πάντα ἐρευνῶν θεῖος πνεύματι καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ^h, ὥστε ἀποφθέγγασθαι αὐτόν : « Ὡ βάθος πλοῦτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦⁱ », δύναται εἶναι « φρεάτων υἱός », πρὸς ὃν ὁ λόγος τοῦ κυρίου γίνεται. 7. Ὁμοίως λόγος καὶ πρὸς Ἡσαΐαν ἔρχεται, διδάσκων τὰ ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἀπαντησόμενα τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Ἱερουσαλήμ· ὡσαύτως δὲ καὶ πρὸς Ἱερεμίαν θεῖος μετεωρισμῶ ἐπαρθέντα· ἐρμηνεύεται γὰρ « μετεωρισμὸς Ἰαώ ».

8. Ἀλλὰ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους πρότερον οὐ χωροῦντας τὴν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, λόγου τυγχάνοντος, ἐπιδημίαν ὁ λόγος γίνεται : « πρὸς δὲ τὸν θεόν » οὐ γίνεται, ὡς πρότερον οὐκ ὦν 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 ταῦτόν ῥῆμα τὸ « ἦν » τοῦ λόγου κατηγορεῖται, ὅτε « ἐν ἀρχῇ » καὶ ὅτε « πρὸς τὸν θεόν 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 θεόν » ἐπὶ τὸ « πρὸς τὸν θεόν » εἶναι γινόμενος : πρὸ γὰρ παντός χρόνου καὶ αἰῶνος « ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος », καὶ « ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν ».

I, 49 δε¹ Pr : δε¹ M.

g. Lc 7, 35; Matth. 11, 19 h. Cf. I Cor. 2, 10 i. Rom. 11, 33

1. Origène est ici assez proche de l'exégèse moderne : M. NORTON voit dans ce nom (*op. cit.*, p. 201) une prière pour « être relevé » du malheur et de la détresse. Parmi les interprétations antiques, F. WURTZ cite — à côté de celle que nous avons ici — ὑψηλὸς κύριος οὐ 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*).

est-il dit, la Sagesse a été justifiée par ses enfants² ». 6. Ainsi donc celui qui, par l'Esprit divin, sonde tout jusqu'aux profondeurs de Dieu^h, au point de pouvoir s'écrier : « Ô profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieuⁱ », celui-là peut être le fils des puits et le Logos du Seigneur vient à lui. 7. De même, le Logos 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 Yahvé¹ ».

8. Mais, si le Logos vient chez les hommes qui auparavant n'avaient pas de place pour supporter la présence du Fils de Dieu, qui est le Logos, 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 Logos était auprès de Dieu » et non : « Le Logos vint auprès de Dieu. » 9. Et le même terme « il était » est employé pour le Logos 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 Logos était dans le principe et le Logos était auprès de Dieu.

2. Il est de l'essence du Logos 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 (*Rep.* VI, 508 d e; *Soph.* 248 a; *Tim.* 37 c-38 b; voir *supra*, p. 142, n. 1). — On aura remarqué que c'est ce même verbe γίνομαι qui est utilisé pour les attributs que le Fils de Dieu a assumés pour la rédemption du monde (I, XIX, 112-117; XX, 119; XXXI, 217; XXXII, 230).

- D 10. Ἐπει τοίνυν εἰς εὔρεσιν τοῦ « Καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν » παρεθέμεθα λέξεις προφητικὰς, πῶς ἐγένετο πρὸς Ὡσηὲ καὶ Ἡσαΐαν καὶ Ἰερεμίαν, παρατηρήσαμεν τε οὐ τὴν τυχοῦσαν διαφορὰν τοῦ « ἐγενήθη » καὶ « ἐγένετο »
- 108 A 60 πρὸς τὸ « ἦν », προσθήσομεν, ὅτι ἐν μὲν τῷ πρὸς τοὺς προφῆτας γίνεσθαι φωτίζει τοὺς προφῆτας τῷ φωτὶ τῆς γνώσεως¹, ποιῶν αὐτοὺς ἅτε ἔμπροσθεν βλέποντας ὄρα, ἃ πρὸ αὐτοῦ οὐ κατενόουν· πρὸς δὲ τὸν θεὸν τυγχάνων ὁ
- 54 Pr. λόγος θεὸς ἐστίν | ἀπὸ τοῦ εἶναι πρὸς αὐτόν.
- 65 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 ἄν κωλυθέντος τοῦ εἰρμοῦ πρὸς τὸ καθ' αὐτὸ ἰδεῖν ἐκάστου τῶν ἀξιωμάτων τὴν δύναμιν· ἐν γὰρ ἀξίωμα τὸ « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος » καὶ δεύτερον τὸ « Ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν » καὶ ἕξῃς « καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος ».

12. Ἄλλ' ἐπεὶ τάχα τάξιν τινὰ δηλοῖ τὸ πρῶτον τετάχθαι τὸ « ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος » καὶ τούτοις ἕξῃς τὸ B « καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν » καὶ τρίτον τὸ « καὶ 75 θεὸς ἦν ὁ λόγος », διὰ τοῦτο, ἵνα δυνηθῇ ἀπὸ τοῦ « πρὸς τὸν θεόν » εἶναι ὁ λόγος νοηθῆναι γινόμενος θεός, λέγεται· « Καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν », ἔπειτα· « Καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. »

1, 63-64 τυγχάνων — ἐστίν conit. P¹pp² : τὸ θεὸς ἐστὶ τυγχάνων M edd.
 II 73 καὶ τούτοις Kl Nau : κατὰ (<καὶ> P¹pp²) τὸ οὕτως M edd.

j. Cf. Os. 10, 12 (LXX)

c) Son rôle
 près des hommes
 et près de Dieu

10. Maintenant donc que, pour trouver (le sens de) « Et le Logos 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 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 connaissance¹ en leur faisant apercevoir, comme de leurs yeux, ce qu'auparavant ils ne saisissaient pas ; mais, étant auprès de Dieu, il est Dieu par le fait (même) qu'il est auprès de lui.

11. C'est peut-être parce que Jean a vu un tel ordre dans le Logos qu'il n'a pas placé « Le Logos était Dieu » avant « Le Logos 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 Logos », la seconde « Le Logos était auprès de Dieu », puis, « et le Logos 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 Logos », puis, à la suite de cela, « le Logos était auprès de Dieu » (littéralement : auprès du Dieu) et, en troisième lieu, « le Logos 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 Logos est Dieu, il est dit : « Le Logos était auprès de Dieu » (du Dieu) et, ensuite, « Le Logos était Dieu ».

II. 13. (2) Πάνυ δὲ παρατηρημένως 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 θεοῦ 5 προσηγορίας ὅπου μὲν τιθεὶς ὅπου δὲ αἴρων. 14. Τίθησιν μὲν γὰρ τὸ ἄρθρον, ὅτε ἡ « θεός » ὀνομασία ἐπὶ τοῦ ἀγενήτου τάσσεται τῶν ὄλων αἰτίου, σιωπᾶ δὲ αὐτό, ὅτε ὁ C λόγος « θεός » ὀνομάζεται. Ὡς δὲ διαφέρει κατὰ τούτους τοὺς τόπους « ὁ θεός » καὶ « θεός », οὕτως μήποτε διαφέρῃ 10 « ὁ λόγος » καὶ « λόγος »; 15. Ὅν τρόπον γὰρ ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός « ὁ θεός » καὶ οὐχ ἁπλῶς « θεός », οὕτως ἡ πηγὴ τοῦ ἐν ἐκάστῳ τῶν λογικῶν λόγου « ὁ λόγος », τοῦ ἐν ἐκάστῳ λόγου οὐκ ἂν κυρίως ὁμοίως τῷ πρώτῳ ὀνομασθέντος καὶ λεχθέντος « ὁ λόγος ».

15 16. Καὶ τὸ πολλοὺς φιλοθέους εἶναι εὐχομένους ταρασσόν, εὐλαβουμένους δύο ἀναγορευσαὶ θεοὺς καὶ παρὰ τοῦτο περιπίπτοντας ψευδέσι καὶ ἀσεβέσι δόγμασιν, ἧτοι ἀρνούμενους ιδιότητα υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρὸς ὁμολο- 109 A γοῦντας θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος παρ' αὐτοῖς « υἱὸν » 20 προσαγορευόμενον, ἢ ἀρνούμενους τὴν θεότητα τοῦ υἱοῦ τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ιδιότητα καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρὸς, ἐντεῦθεν

II, 5 αἴρων Pr : διαρῶν M.

1. 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, *OPA* 19). 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 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

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 Logos, il place « le » et devant le mot Dieu, tantôt il le met et tantôt il le supprime. 14. Il met l'article lorsque le nom de Dieu désigne l'Inengendré, cause de l'univers, il le laisse de côté lorsque le Logos est appelé Dieu¹ : est-ce que la différence qui se trouve en ces passages entre le Dieu et un Dieu ne se retrouve pas également entre le Logos et un Logos? 15. Car, de même que le Dieu souverain est « le Dieu » et non simplement un dieu, de même, la source du logos qui se trouve en chacun des logikoi² est « le Logos », tandis que le logos qui est en chacun ne saurait, comme le premier Logos, être nommé et appelé au sens propre « le Logos ».

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,

vous tous » (M. E. BOISMARD, *Le Prologue de saint Jean*, Paris 1953, 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 (VII, 45-46; xv, 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.

2. *Logikos* : à la fois raisonnable et spirituel. Voir *supra*, p. 195, n. 4.

λύεσθαι δύναται. 17. Λεκτέον γὰρ αὐτοῖς, ὅτι τότε μὲν αὐτόθεος ὁ θεός ἐστι, διόπερ καὶ ὁ σωτὴρ φησιν ἐν τῇ πρὸς
 25 τὸν πατέρα εὐχῇ· « Ἴνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν^a ». πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκεῖνου θεότητος θεοποιούμενον οὐχ « ὁ θεός » ἀλλὰ « θεός » κυριώτερον ἂν λέγοιτο, οὗ πάντως « ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως^b », ἅτε πρῶτος τῶ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι σπάσας
 30 τῆς θεότητος εἰς ἑαυτὸν, ἐστὶ τιμιώτερος, τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτὸν θεοῖς — ὧν ὁ θεός θεός ἐστι κατὰ τὸ λεγόμενον· « Θεός θεῶν κύριος ἐλάλησε, καὶ ἐκάλεσε τὴν
 55 Pr. γῆν^c » — διακονήσας | τὸ γενέσθαι θεοῖς, ἀπὸ τοῦ θεοῦ
 B ἀρυσά<μενος> εἰς τὸ θεοποιηθῆναι αὐτούς, ἀφθόνως κἀκεί-
 35 νοις κατὰ τὴν αὐτοῦ χρηστότητα μεταδιδούς.

18. Ἀληθινὸς οὖν θεός ὁ θεός^d, οἱ δὲ κατ' ἐκεῖνον μορφούμενοι θεοὶ ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου· ἀλλὰ πάλιν τῶν πλείονων εἰκόνων ἢ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεὸν ἐστι λόγος, ὃς « ἐν ἀρχῇ » ἦν, τῶ εἶναι « πρὸς τὸν θεὸν » ἀεὶ

a. Jn 17, 3 b. Cf. Col. 1, 15 c. Ps. 49 (50), 1
 d. Cf. Jn 17, 3

1. Voir notre *Introd.*, p. 13 s. 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 « substance », A. ORBE rend ce texte plus difficile (*Hacia*, p. 433-435). Comme nous le montrerons plus loin (*Appendice VIII*, p. 405), ce mot désigne souvent un être réel, l'existence qui lui est propre.

2. 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, x, 76) comme à ceux des hommes et de tous les êtres doués de raison, les *logikoi*, avec le divin Logos (I, xxxvii, 269.273 ; II, xxiv, 156). Et c'est par participation au Fils de Dieu, en tant qu'il est vérité (XX, xxviii, 246), vie (II, vi, 53 ; xxiv, 156), puissance (I, xxxiii, 242 ; xxxiv, 246), sagesse (I, xxxiv, 246), sainteté (frg. 10), lumière (II, xxv, 158), Dieu

voici comment on peut le résoudre¹ : 17. Il faut leur dire d'une part que le Dieu (avec article), c'est Dieu même et c'est aussi 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 de Dieu même, est déifié par participation² à sa divinité, il serait plus juste de ne pas l'appeler « le dieu » mais « un dieu » : c'est d'une façon absolue que le premier-né de toute créature^b, 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^c » — 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^d. 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 Logos³ qui est auprès de Dieu, qui était dans le principe, qui, parce qu'il est auprès de

(XIX, iv, 25) et toutes autres choses (II, xxxvii, 227), que nous deviendrons, à notre rang, vrais, vivants, puissants, sages, saints, lumière, « dieux », etc.

3. Nous avons rencontré la même idée ci-dessus, I, xvii, 104-105. Origène dira plus loin (XXXII, xxix, 359) : le Père est vu dans le Logos 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*.

40 μένων « θεός », οὐκ ἂν δ' αὐτὸ ἐσχηκῶς εἰ μὴ πρὸς <τὸν>
θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας θεός, εἰ μὴ παρέμενε τῇ
ἀδιαλείπτῳ θεᾷ τοῦ πατρικοῦ βᾶθους.

C III. 19. (3) Ἄλλ' ἐπεὶ εἰκὸς προσκόψειν τινὰς τοῖς
εἰρημένους, ἐνὸς μὲν ἀληθινοῦ θεοῦ τοῦ πατρὸς ἀπαγγελο-
μένου παρά δὲ τὸν ἀληθινὸν θεὸν θεῶν πλειόνων τῇ μετοχῇ
τοῦ θεοῦ γινομένων, εὐλαβουμένους τὴν τοῦ πατρὸς κτίσιν
5 ὑπερέχοντος δόξαν ἐξιῶσαι τοῖς λοιποῖς τῆς « θεός »
προσηγορίας τυγχάνουσι, πρὸς τῇ ἀποδεδομένη διαφορᾷ,
καθ' ἣν ἐφάσκομεν πᾶσι τοῖς λοιποῖς θεοῖς διάκονον εἶναι
τῆς θεότητος τὸν θεὸν λόγον, καὶ ταύτην παραστατέον.

20. Ὁ γὰρ ἐν ἐκάστῳ λόγος τῶν λογικῶν τοῦτον τὸν λόγον
10 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 πατήρ πρὸς εἰκόνα καὶ εἰκόνας τῆς
εἰκόνας, — διὸ καὶ « κατ' εἰκόνα » λέγονται εἶναι οἱ
ἄνθρωποι, οὐκ « εἰκόνες ^a » — οὕτως ὁ αὐτόλογος πρὸς τὸν
D 15 ἐν ἐκάστῳ λόγον.

II, 40 <τὸν> add. Br Koe.

a. Cf. Gen. 1, 26

1. 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 un fragment conservé par l'*Apologie* de Pamphile (*infra* p. 396), Origène dira : *Unigenitus enim natura filius et semper et inseparabiliter filius est*. Au livre XX (xviii, 152-159), il conciliera 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 » (*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*).

2. On gardera présente à l'esprit, au cours de tout ce développement, l'identification du logos et de la raison. — Pour « les dieux », voir ci-dessus I, xxxi, 212-214 et la note.

3. Ce sens de *logos*, rapport, proportion (qui a donné notre mot « analogie »), reviendra plus loin : II, xxiii, 151 ; xxvi, 166.

Dieu, demeure toujours Dieu, car il ne serait pas Dieu¹ s'il n'était auprès de Dieu et il ne demeurerait pas Dieu s'il ne persévérât pas dans la contemplation ininterrompue des profondeurs du Père.

3. EMPLOI DES MOTS « DIEU » ET « LOGOS² »

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 ravalier 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 Dieu Logos est, pour tous les autres dieux, le ministre de leur divinité, remarquons encore celle-ci : 20. le logos qui est en chacun des êtres doués de raison a avec le Logos demeurant dans le principe auprès de Dieu, qui est le Logos Dieu, les mêmes rapports³ que le Dieu Logos a avec Dieu⁴. Car ce que le Père, Dieu même et vrai Dieu, 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 Logos même⁵ l'est à l'égard du logos qui est en chaque (créature).

4. Sur ce point, Origène restera nettement subordinatianiste, soit que, au livre XIII (xxv, 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 Matthæum* (XV, 10, GCS 40, 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, xxxv, 255 et la note.

5. P. 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 par « vérité en soi », etc.

Ἀμφότερα γὰρ πηγῆς ἔχει χώραν, ὁ μὲν πατὴρ θεότητος, ὁ δὲ υἱὸς λόγου. **21.** Ὡσπερ 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 ὅπως ὑπάρξῃ ὁ ἐν ἀρχῇ λόγος ὁ πρὸς τὸν θεὸν ὢν, ὁ θεὸς λόγος.

22. Ὅς γὰρ οὐ χωρεῖ τοῦτον τὸν λόγον, τὸν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν, ἦτοι αὐτῷ γενομένῳ σαρκὶ προσέξει, ἢ μεθέξει τῶν μετεσχηκότων τινὸς τούτου τοῦ λόγου, ἢ ἀποπεσῶν τοῦ μετέχειν τοῦ μετεσχηκότος ἐν πάντῃ ἀλλοτρίῳ τοῦ λόγου <λόγῳ> ἔσται καλουμένῳ.

23. Σαφές δὲ ἔσται τὸ εἰρημένον ἐκ παραδειγμάτων τῶν περὶ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ θεοῦ λόγου καὶ θεῶν ἦτοι μετεχόντων θεοῦ ἢ λεγομένων μὲν οὐδαμῶς δὲ ὄντων θεῶν, καὶ πάλιν λόγου θεοῦ καὶ λόγου γενομένου σαρκὸς καὶ λόγων ἦτοι μετεχόντων πῶς τοῦ | λόγου, λόγων δευτέρων ἢ τρίτων παρὰ τὸν πρὸ πάντων, νομιζομένων μὲν λόγων οὐκ ὄντων δὲ ἀληθῶς λόγων ἀλλ', ἐν' οὕτως εἶπω, ὅλον τοῦτο ἀλόγων λόγων, ὡσπερ καὶ ἐπὶ τῶν λεγομένων μὲν, οὐκ ὄντων δὲ θεῶν τάξαι τις ἂν ἀντὶ τοῦ ἀλόγων λόγων τὸ οὐ θεῶν θεῶν.

III, 26 <λόγῳ> add. Pr || 30 σαρκὸς Pr : θεοῦ σαρκὸς M edd.

b. Cf. I Cor. 8, 5-6

1. Il ne s'agit pas de natures immuables, comme les imaginaient les gnostiques (voir notre *Introd.*, p. 16 et 18), mais de choix libres et d'étapes qui peuvent se succéder au cours d'une même existence (II, xx, 134-135).

2. Les chrétiens ou les bons philosophes (voir II, III, 30).

3. La difficulté de ce passage provient de la multitude de sens du mot *logos*, qui signifie à la fois Logos de Dieu (*supra*, p. 157, n. 3), principe (*supra*, p. 180, n. 1), raison (*supra*, p. 135, n. 4), doctrine, explication, parole (II, I, 2).

4. CLASSEMENT DES HOMMES D'APRÈS LE DIEU OU LE LOGOS AUQUEL ILS ADHÈRENT¹

Car l'un et l'autre a le rôle de source, le Père, de la divinité, le Fils du logos. **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 *logoi*, mais nous prions pour posséder le Logos qui était dans le principe auprès du Père, le Dieu Logos.

22. Celui qui n'est pas capable d'avoir en lui ce Logos 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 Logos², ou encore, déchu d'une participation à celui qui participe, il demeurera dans un soi-disant logos, totalement étranger au Logos.

23. Notre interprétation deviendra a) Les dieux et les *logoi*³ claire en prenant exemple sur ce que nous venons de dire, d'une part, de Dieu, du Dieu Logos et des dieux⁴, qu'ils participent de Dieu ou qu'ils soient appelés dieux sans l'être le moins du monde et, d'autre part, du Logos Dieu, du Logos fait chair, des *logoi*, qu'ils aient de quelque manière part au Logos (et soient) des *logoi* du second degré, ou qu'ils viennent au troisième rang après le Logos qui est avant toutes choses et qu'ils soient considérés comme *logoi* sans être de véritables *logoi*, mais — si l'on peut dire — en étant absolument des *logoi* sans Logos (= 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 *logoi* sans Logos.

4. Pour « les dieux », voir ci-dessus I, xxxi, 212-214 et la note.

24. Ὁ μὲν οὖν θεὸς τῶν ὅλων τῆς ἐκλογῆς ἐστὶ θεός, καὶ πολὺ μᾶλλον τοῦ τῆς ἐκλογῆς σωτῆρος· ἔπειτα τῶν ἀληθῶς θεῶν ἐστὶ θεός^c, καὶ ἀπαξιαπλῶς ζώντων καὶ οὐ 40 νεκρῶν ἐστὶ θεός^d.

Ὁ δὲ θεὸς λόγος τάχα τῶν ἐν αὐτῷ ἰστάντων τὸ πᾶν καὶ τῶν πατέρα αὐτὸν νομιζόντων ἐστὶν θεός.

25. Ἡλιος δὲ καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες, ὡς τινες τῶν πρὸ ἡμῶν διηγῆσαντο, ἀπενεμήθησαν τοῖς μὴ ἀξίοις ἐπι- 45 γράφεσθαι τὸν θεὸν τῶν θεῶν θεὸν αὐτῶν εἶναι. Οὕτω δὲ ἐξεδέξαντο κινήθεντες 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 προσκυνήσης αὐτοῖς καὶ λατρεύσης C 50 αὐτοῖς, ἃ ἀπένειμεν αὐτὰ κύριος ὁ θεός σου πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν^e. 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 55 δεδωκώς αὐτὰ τῷ Ἰσραήλ; τῷ τοῦς μὴ δυναμένους ἐπὶ τὴν νοητὴν ἀναδραμεῖν φύσιν, δι' αἰσθητῶν θεῶν κινουμένους περὶ θεότητος, ἀγαπητῶς κἂν ἐν τούτοις ἴστασθαι καὶ μὴ πῖπτειν ἐπὶ εἰδωλα καὶ δαιμόνια.

27. Οὐκοῦν οἱ μὲν θεὸν ἔχουσι τὸν τῶν ὅλων θεόν, οἱ δὲ παρὰ τούτους δεύτεροι ἰστάμενοι ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν 60 Χριστὸν αὐτοῦ· καὶ τρίτοι οἱ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ πάντα τὸν κόσμον τοῦ οὐρανοῦ, ἀπὸ θεοῦ μὲν πλανηθέντες, πλὴν πλάνην πολλῶ διαφέρουσαν καὶ κρείττονα τῶν 113 A καλούντων θεοὺς ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων, χρυσὸν καὶ ἄργυρον, τέχνης ἐμμελέτημα^f. Τελευταῖοι δὲ εἰσιν οἱ 65 λεγομένοις μὲν θεοῖς ἀνακείμενοι οὐδαμῶς δὲ οὖσιν θεοῖς.

III, 59 ἐπι M : ἔτι Pr || 64 ἐμμελέτημα M Hu Br : ἐμμελετήματα V Dlr Pr.

c. Cf. Ps. 49 (50), 1 d. Cf. Matth. 22, 32 e. Deut. 4, 19 f. Sag. 13, 10

b) Les dieux des hommes

24. Le Dieu de l'univers est le Dieu des élus¹ et, bien plus encore, le Dieu du Sauveur des élus; il est aussi le Dieu de ceux qui sont véritablement des dieux^c, et, d'une manière générale, le Dieu des vivants et non des morts^d.

Le Dieu Logos est peut-être le Dieu de ceux qui mettent tout en lui et qui le considèrent comme père.

25. Selon l'exégèse de certains de nos prédécesseurs², 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^e. Mais à vous, le Seigneur ton Dieu ne vous les a pas donnés 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'égarèrent 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^f. Les derniers sont ceux qui s'attachent à de prétendus dieux qui ne sont des dieux en aucune manière.

1. C'est le sens de ἐκλογή dans Rom. 11, 7.

2. CLÉMENT, *Strom.* VI, 14, 110, 3. Dans le *Contre Celse* (V, 10), Origène adoptera cette exégèse.

28. Οὕτω τοίνυν οἱ μὲν τινες μετέχουσιν αὐτοῦ τοῦ « ἐν ἀρχῇ » λόγου καὶ « πρὸς τὸν θεόν » λόγου καὶ « θεοῦ » λόγου, ὡσπερ Ὡσηὲ καὶ Ἡσαΐας καὶ Ἰερεμίας καὶ εἴ τις ἕτερος τοιοῦτον ἑαυτὸν παρέστησεν, ὡς « τὸν λόγον 70 κυρίου » ἢ « τὸν λόγον » γενέσθαι πρὸς αὐτόν.

29. Ἐτεροὶ δὲ οἱ μὴδὲν εἰδότες « εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον¹ », τὸν γενόμενον σάρκα λόγον^h 57 Pr. τὸ πᾶν νομίσαντες εἶναι τοῦ λόγου, | Χριστὸν κατὰ σάρκα¹ μόνον γινώσκουσι: τοιοῦτον δὲ ἐστὶ τὸ πλῆθος τῶν 75 πεπιστευμένων νομιζομένων.

30. Καὶ τρίτοι λόγοις μετέχουσι τι τοῦ λόγου ὡς πάντα ὑπερέχουσι λόγον προσεσχέκασιν, καὶ μήποτε οὗτοί εἰσιν οἱ 80 B μετερχόμενοι τὰς εὐδοκιμούσας καὶ διαφερούσας ἐν φιλοσοφίᾳ παρ' Ἑλλήσιν αἱρέσεις.

31. Τέταρτοι δὲ παρὰ τούτους οἱ πεπιστευκότες λόγοις 80 πάντη διεφθοροὶ καὶ ἀθέοι, τὴν ἐναργῆ καὶ σχεδὸν αἰσθητὴν πρόνοιαν ἀναιροῦσι καὶ ἄλλο τι τέλος παρὰ τὸ καλὸν ἀποδεχομένοις.

32. Εἰ καὶ ἐδόξαμεν δὲ παρεκβεβηκέναι, οἶμαι δ' ὅτι 85 παρακειμένως ὑπὲρ τοῦ σαφῶς ἰδεῖν τέσσαρα πράγματα κατὰ τὸ « θεός » ὄνομα καὶ τέσσαρα κατὰ τὸ « λόγος » τοῦτο πεποιήκαμεν. Ἦν γὰρ « ὁ θεός » καὶ « θεός », εἴτα

III, 85 πράγματα M edd. Nau: τάγματα Pr.

g. I Cor. 2, 2 h. Jn 1, 14 i. 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 qu'elle soit provient de l'unique Logos 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 τὶ : il n'y a pas de sagesse païenne à laquelle ne soit mêlée quelque impureté.

3. *Logoi*.

4. L'*In Romanos* (III, 1, PG 14, 926 D) 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

c) **Les logoi
des hommes**

28. Ainsi, les uns participent au Logos même qui était dans le principe, au Logos auprès de Dieu, au Dieu Logos : tels étaient Osée, Isaïe, Jérémie et tous ceux qui se sont montrés tels que « le Logos du Seigneur » ou (simplement) « le Logos » ait pu venir jusqu'à eux.

29. Les seconds sont ceux qui ne savent rien que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié¹ et qui, pensant que le Logos fait chair^h est le tout du Logos, ne connaissent le Christ que selon la chair¹¹ : 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 Logos² : ne seraient-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 doctrines³ totalement corrompues et impies, supprimant la providence, qui est (pourtant) évidente et presque sensible, et admettant une fin différente du bien⁴.

d) **Conclusion :
quatre catégories
de dieux, de logoi
et d'hommes**

32. Même si nous paraissions être sortis de notre sujet, il me semble cependant qu'il convenait de le faire pour distinguer clairement quatre cas pour le mot « dieu » et quatre pour le mot « logos » : il y avait donc le Dieu et un Dieu, puis des dieux de deux sortes : le Dieu

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). Cette dernière idée ne provient pas du Stagirite, mais du *De Mundo*, que son auteur publia, entre la fin du 1^{er} siècle avant Jésus-Christ et le milieu du 1^{er} siècle de notre ère, sous le nom d'Aristote pour lui conférer une plus grande autorité (A. J. FESTUCIÈRE, « Le traité pseudo-aristotélicien *Du Monde* » dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, Paris 1949, p. 460-518).

- « θεοὶ » διχῶς, ὧν τοῦ κρείττονος τάγματος ὑπερέχει ὁ « θεὸς λόγος » ὑπερερχόμενος ὑπὸ τῶν ὄλων « θεοῦ ».
- 90 Καὶ πάλιν ἦν « ὁ λόγος », τάχα δὲ καὶ « λόγος », ὁμοίως τῷ « ὁ θεὸς » καὶ « θεός », καὶ « οἱ λόγοι » διχῶς.
- C Οἰκειοὶ τε ἄνθρωποι οἱ μὲν τῷ πατρὶ, μερίδες ὄντες αὐτοῦ· καὶ τούτοις παρακείμενοι, οὓς νῦν σαφέστερον ὁ λόγος ἡμῖν παρίστησιν, οἱ ἐπὶ τὸν σωτῆρα φθάσαντες καὶ
- 95 τὸ πᾶν ἐν αὐτῷ ἰσάντες. Καὶ τρίτοι οἱ προειρημένοι, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας νομιζόντες θεοὺς καὶ ἐν αὐτοῖς ἰστάμενοι. Ἐπὶ πᾶσι δὲ καὶ ἐν τῇ κάτω χώρα οἱ τοῖς ἀψύχοις καὶ νεκροῖς εἰδώλοις ἐκκείμενοι.
- 100 **33.** Τὸ δὲ ἀνάλογον καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ τὸν λόγον εὐρίσκομεν. Οἱ μὲν γὰρ αὐτῷ τῷ λόγῳ κεκόσμηται· οἱ δὲ παρακείμενῳ τινὶ αὐτῷ καὶ δοκοῦντι εἶναι αὐτῷ τῷ πρώτῳ λόγῳ, οἱ μὴ δὲν εἰδότες « εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον^j », οἱ τὸν λόγον σάρκα ὄρωντες· καὶ τρίτοι, οὓς πρὸ βραχέος εἰρήκαμεν. Τί δὲ δεῖ λέγειν περὶ τῶν
- 105 νομιζομένων μὲν ἐν λόγῳ τυγχάνειν, ἀποπεπτωκότων δὲ D οὐ μόνον αὐτοῦ τοῦ καλοῦ ἀλλὰ καὶ τῶν ἰχνέων τῶν μετεχόντων αὐτοῦ;

116 A Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν^a.

IV. **34.** (4) Διὰ τῶν προειρημένων τριῶν προτάσεων τάγματα τρία διδάξας ἡμᾶς ὁ εὐαγγελιστῆς συγκεφαλαιούται τὰ τρία εἰς ἓν, λέγων τὸ « Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν ». **35.** Πρῶτον δὲ τῶν τριῶν μεμαθήκαμεν, ἐν τίνι ἦν

III, 92 ἄνθρωποι Lomm Br : ἀνθρώπινοι M Hu Dlr Pr || 98 ἐκκείμενοι M edd. : ἐγγεόμενοι Pr || 106 τῶν² Pr : καὶ M edd.

j. I Cor. 2, 2
a. Jn 1, 2

1. Au § 30.

Logos 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 Logos, et peut-être aussi un Logos, comme il y a le Dieu et un Dieu, puis des *logoi* de deux espèces.

Quant aux hommes, 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 mettent 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 à des idoles inanimées et mortes.

33. Nous trouvons aussi l'équivalent pour les (hommes) d'après le logos (auquel ils participent). Les uns sont gouvernés par le Logos lui-même; d'autres par un (logos) qui se rattache à lui et qui semble être le tout premier Logos en personne: ce sont ceux qui ne savent rien que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié^j et qui (ne) voient le Logos (que comme) chair. Les troisièmes sont ceux dont nous venons de parler¹. À quoi bon parler de ceux qui s'imaginent demeurer dans le logos (= la raison) et qui sont tombés et se sont détournés non seulement du bien lui-même mais aussi des traces de ceux qui ont part à lui?

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, 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

5 ὁ λόγος, ὅτι « ἐν ἀρχῇ », καὶ πρὸς τίνα οὗτος ἦν, ὅτι « πρὸς
τὸν θεόν », καὶ τίς ὁ λόγος ἦν, ὅτι « θεός ». Οἰοῦναι οὖν
58 Pr. | δεικνύς τὸν προειρημένον θεὸν λόγον διὰ τοῦ « οὗτος », καὶ
10 « θεὸς ἦν ὁ λόγος » φησὶν· « 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
B 15 γενομένων 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 ξηραῆς, ἀλλὰ οὐρανοῦ καὶ γῆς πρεσβυτέ-
ρός ἐστιν ὁ λόγος.

20 **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 θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος » τοῦ θεοῦ.
Ἀκόλουθον δὲ ἐστὶν τὸν ζητοῦντα, τί δήποτε οὐ γέγραπ-
ται· « Ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ », καὶ τὰ ἐξῆς, πλείονας
25 ἀποφαίνεσθαι λόγους καὶ τάχα ἑτερογενεῖς ὧν ὁ μὲν 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 ».
Ἄτοπον δὲ πλείονας φάσκειν τῆς « λόγος » προσηγορίας

IV, 9 <τὸ> add. Kl || 25 ὧν Pr : ἡ M edd. ἡ Nau.

b. Gen. 1, 1

avons appris d'abord en qui était le Logos : 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 Dieu Logos, dont il vient de parler, et résumant en une quatrième proposition « Dans le principe était le Logos », « Le Logos était auprès de Dieu et le Logos 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 Logos 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 Logos est plus ancien non seulement que le firmament et l'élément sec mais aussi que le ciel et la terre.

3. IL N'Y A QU'UN LOGOS 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 Logos de Dieu et le Logos de Dieu était auprès de Dieu et le Logos de Dieu était Dieu. Mais il s'ensuivrait que, en se demandant pourquoi il n'est pas écrit « Dans le principe était le Logos de Dieu », etc., on chercherait à prouver qu'il y a plusieurs *logoi*, peut-être même de natures différentes : l'un d'eux serait le Logos de Dieu ; un autre, mettons, le logos des anges ; un troisième, celui des hommes et ainsi de suite pour tous les autres *logoi*.

38. S'il en allait ainsi pour le Logos, peut-être (en serait-il) de même pour la sagesse et pour la justice. Mais il

C 30 κυρίως τυγχάνειν και τῆς « σοφία » και τῆς « δικαιοσύνη ». Και πληχθησόμεθα πρὸς τὸ μὴ δεῖν ζητεῖν πλείονας λόγους και σοφίας και δικαιοσύνας, κυρίως οὕτως ὀνομαζόμενα, ἀπὸ τῆς ἀληθείας. 39. Πᾶς γὰρ ὅστισοῦν ὁμολογήσαι ἂν μίαν εἶναι τὴν ἀλήθειαν· οὐ γὰρ και ἐπ' αὐτῆς τολμήσει τις λέγειν ἑτέραν εἶναι τὴν τοῦ θεοῦ ἀλήθειαν και ἑτέραν τὴν τῶν ἀγγέλων και ἄλλην τὴν τῶν ἀνθρώπων· ἐν γὰρ τῇ φύσει τῶν ὄντων μία ἡ περι ἐκάστου ἀλήθεια. 40. Εἰ δὲ ἀλήθεια μία, δῆλον ὅτι και ἡ κατασκευὴ αὐτῆς και 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 και σοφία μία, και λόγος ὁ ἀπαγγέλλων τὴν ἀλήθειαν και τὴν σοφίαν ἀπλῶν και D φανερῶν εἰς τοὺς χωρητικούς εἰς ἂν τυγχάνοι. 41. Και 45 οὐχὶ ταῦτά φαμεν ἀρνούμενοι τὴν ἀλήθειαν και τὴν σοφίαν και τὸν λόγον εἶναι τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ δεικνύντες τὸ χρήσιμον τοῦ σεσιωπῆσθαι « τοῦ θεοῦ », και μὴ ἀναγεγράφθαι· « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. »

V. 42. Ὁ αὐτὸς δὲ Ἰωάννης ἐν τῇ Ἀποκαλύψει και μετὰ τῆς προσθήκης αὐτὸν ὀνομάζει τῆς « θεοῦ » λέγων· « Καὶ εἶδον οὐρανὸν ἀνεωγμένον· και ἰδοὺ ἵππος λευκὸς και 59 Pr. ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν καλούμενος | πιστὸς και ἀληθινός, 117 A 5 και ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει και πολεμεῖ· οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρός, και ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλά· ἔχων ὄνομα γεγραμμένον, ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός, και περιβεβλημένος ἱμάτιον ῥεραντισμένον αἵματι, και ἐκέκλητο τὸ ὄνομα αὐτοῦ « λόγος τοῦ θεοῦ ». Και τὰ

IV, 34 τολμήσει τις Koe : τολμήσαι τις M edd. τολμήσαι <ἂν> τις Pr.
V, 3 οὐρανὸν M : οὐρανὸν <τὸν> Pr.

1. ῥεραντισμένον : quoique ce redoublement se trouve déjà dans l'*Odyssée* (VI, 59 : ῥερωπιμένα), cette formation serait, d'après E. SCHWYZER (p. 649), plus récente que l'usuelle, ἐρωπιμένον, ἐρραντισμένον.

serait absurde de prétendre que plusieurs êtres ont droit aux titres de *logos*, de sagesse, de justice, au plein sens de ces termes. Nous serons obligés de comprendre qu'il ne faut pas chercher plusieurs *logoi*, plusieurs sagesse, 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'osera 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 Logos, 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 logos 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 Logos de Dieu. »

4. LE LOGOS DANS L'APOCALYPSE

V. 42. Le même Jean nomme (le Logos) 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 aspergé¹ de sang. Son nom fut proclamé : le Logos de Dieu. Ses

10 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
15 θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος. Καὶ ἔχει ἐπὶ τὸ ἱμάτιον καὶ ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ ὄνομα γεγραμμένον· Ὁ βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων^a. »

B 43. Ἀναγκαίως δὲ καὶ ἀπολύτως εἴρηται καὶ « λόγος » καὶ μετὰ προσθήκης « λόγος τοῦ θεοῦ » ὧν εἰ τὸ ἕτερον
20 σεσιώπητο, ἀφορμὰς ἂν εἶχομεν τοῦ παρεκδέξασθαι καὶ ἀποπεσεῖν τῆς περὶ τοῦ λόγου ἀληθείας. Εἰ γὰρ « λόγος » μὲν ἀναγέγραπτο « λόγος δὲ θεοῦ » μὴ εἴρητο, οὐ σαφῶς <ἀν> ἐμανθάνομεν, ὅτι οὗτος ὁ λόγος « λόγος τοῦ θεοῦ » ἐστι. 44. Πάλιν τ' αὖ εἰ « λόγος μὲν θεοῦ » προσηγόρευτο,
25 « 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
30 θεοῦ ἐν τῇ Ἀποκαλύψει ὁ ἀπόστολος καὶ εὐαγγελιστής, ἤδη δὲ καὶ διὰ τῆς Ἀποκαλύψεως καὶ προφήτης, φησὶ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ἑωρακέναι ἐν ἀνεωρότι τῷ οὐρανῷ ἐφ'
C ἵππῳ λευκῷ ὀχούμενον. 46. Τί δὲ αἰνίττεται τὸ ἀνεῶχθαι τὸν οὐρανὸν καὶ ὁ λευκὸς ἵππος καὶ τὸ ἐπ' αὐτοῦ
35 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 ».

V, 23 <ἀν> add. We Wi Kl || 30 εὐαγγελιστής Kl Nau : ὁ εὐαγγελιστής M edd.

a. Apoc. 19, 11-16

armées le suivaient dans le ciel sur des chevaux blancs revêtus¹ 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 Logos » et tantôt, avec une qualification, « le Logos 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 Logos. En effet, s'il avait été désigné comme « le Logos » et s'il n'avait pas été appelé « le Logos de Dieu », nous ne saurions pas clairement que ce Logos est le Logos de Dieu. 44. Mais si, d'autre part, il portait le nom de « Logos de Dieu » sans être appelé simplement « Logos », peut-être imaginerions-nous plusieurs *logoi* 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 Logos de Dieu dans l'Apocalypse, l'apôtre et évangéliste, qui, par son Apocalypse, est également prophète², affirme avoir vu dans le ciel entrouvert le Logos 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 Logos de Dieu, de plus que « le Logos 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 Logos de Dieu.

1. Le texte d'Origène est sûr, puisqu'il est expliqué ci-dessous (II, x, 63). Cependant, il diffère du texte habituel de l'Apocalypse selon lequel ἐνδεδυμένοι ne se rapporte pas aux chevaux, mais aux armées.

2. 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).

40 47. Κεκλεισθαι δὲ ἡγοῦμαι τὸν οὐρανὸν τοῖς ἀσεβέσι
καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ χοῦκοῦ φέρουσιν, ἀνεῶχθαι δὲ τοῖς
δικαίοις καὶ κεκοσμημένοις τῇ τοῦ ἐπουρανοῦ εἰκόνι^b.
60 Pr. τοῖς μὲν γάρ, ἅτε κάτω τυγχάνουσι καὶ ἐν σαρκὶ ἔτι
45 αὐτὰ οὐδὲ τὸ κάλλος αὐτῶν δυναμένοις, ἐπεὶ μὴ βούλονται
D κατανοεῖν συγκύπτοντες καὶ μὴ ἐπιδιδόντες αὐτοὺς εἰς τὸ
ἀνακύπτειν· τοῖς δὲ διαφέρουσιν, ἅτε τὸ πολίτευμα ἔχουσιν
ἐν οὐρανοῖς^c, τὰ οὐράνια τῇ κλειδί τοῦ Δαβὶδ ἀνέωγε^d
θεωρούμενα, τοῦ θείου λόγου ἀνοίγοντος αὐτὰ καὶ σαφη-
50 ζοντος διὰ τοῦ ὀχεῖσθαι ἵππῳ, φωναῖς τὰ σημαινόμενα
ἀπαγγελλούσαις, λευκῷ διὰ τὸ φανερόν καὶ τὸ λευκὸν καὶ
φωτεινὸν τῆς γνώσεως.

VI. 48. Καθέζεται δὲ ἐπὶ τὸν λευκὸν ἵππον ὁ καλούμε-
120 A νος « πιστός », ἰδρυμένος βεβαιότερον καὶ, ἴν' οὕτως εἶπω,
βασιλικώτερον ἐν φωναῖς ἀνατραπῆναι μὴ δυναμένης,
παντὸς ἵππου ὀξύτερον καὶ τάχιον τρεχούσαις καὶ παρευ-
5 δοκιμούσαις ἐν τῇ φορᾷ πάντα τὸν ἀνταγωνιστὴν ὑπο-
κριτὴν λόγου νομιζόμενον λόγον καὶ ἀληθείας δοκοῦσαν
ἀλήθειαν.

49. Καλεῖται δὲ « πιστός » ὁ ἐπὶ τοῦ λευκοῦ ἵππου οὗ
διὰ τὸ πιστεύειν ὅσον διὰ τὸ πιστευτὸς εἶναι, τουτέστι, τοῦ

V, 44 συνιέναι Pr : συνιέσι M edd.

VI, 2 βεβαιότερον M Koe : βεβαιώτερον edd.

b. Cf. I Cor. 15, 49 c. Phil. 3, 20 d. Cf. Apoc. 3, 7

1. Le *Contre Celse* expliquera (I, 48) que, lorsque les prophètes ont eu une vision surnaturelle, entendu la parole du Seigneur ou contemplé les cieux ouverts, ces impressions ont été reçues non par les organes des sens, mais par leur cœur, leur ἡγεμονικόν.

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^b. En effet, pour les premiers, parce qu'ils demeurent en bas et vivent encore dans la chair, les réalités supérieures demeurent fermées¹ : 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^{c 2}, les réalités célestes ont été mises à découvert et rendues visibles par la clef de David^d : c'est le Logos divin qui les découvre et qui les montre clairement, parce qu'il est porté par un cheval — c'est-à-dire par des voix qui font connaître les objets signifiés³ — (cheval) blanc à cause du caractère brillant, clair et lumineux de la connaissance⁴.

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 logos qui simule le Logos et semblant de vérité qui simule la Vérité.

49. Celui qui monte le cheval blanc est appelé fidèle, non parce qu'il croit, mais parce qu'il est crédible, c'est-à-

2. À propos du livre XIX (xx, 136), nous avons étudié (*SC* 290, p. 374) les termes utilisés par les anciens pour la possession ou l'acquisition du droit de cité.

3. Au chapitre xxxii (193), Origène fera de Jean Baptiste la voix qui fait connaître la Parole, le Logos.

4. Pour le rôle révélateur du Logos, voir ci-dessus I, xxxviii, 277-278. Dans le même contexte, nous avons déjà vu que le cheval peut désigner la voix (*ibid.* 279).

πιστεύεσθαι ἄξιος· κύριος γὰρ κατὰ τὸν Μωσῆα πιστός καὶ ἀληθινός^a· καὶ ἀληθινός γὰρ πρὸς ἀντιδιαστολήν σκιᾶς καὶ τύπου καὶ εἰκόνας, ἐπεὶ τοιοῦτος ὁ ἐν τῷ ἀνεωρότι οὐρανῷ λόγος· ὁ γὰρ ἐπὶ γῆς οὐ τοιοῦτος ὅποιος ὁ ἐν οὐρανῷ, ἅτε γενόμενος σὰρξ^b καὶ διὰ σκιᾶς καὶ τύπων καὶ εἰκόνας
 15 λαλούμενος. **50.** Τὰ δὲ πλήθη τῶν πεπιστευκέναι νομιζο-
 B μένων τῇ σκιᾷ τοῦ λόγου καὶ οὐχὶ τῷ ἀληθινῷ λόγῳ θεοῦ
 ἐν τῷ ἀνεωρότι οὐρανῷ τυγχάνοντι μαθητεύεται. Διόπερ ὁ
 Ἰερεμίας φησί· « Πνεῦμα προσώπου ἡμῶν Χριστὸς κύριος,
 οὗ εἶπομεν· ἐν τῇ σκιᾷ αὐτοῦ ζησόμεθα ἐν τοῖς ἔθνεσιν^c. »
 20 **51.** Οὗτος δὴ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ὁ πιστός καλούμενος καὶ
 ἀληθινός καλεῖται καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ, τῇ
 αὐτοδικαιοσύνῃ καὶ αὐτοκρίσει τὸ κατ' ἄξιαν ἐκάστου τῶν
 ὄντων ἀπονέμειν ἀπὸ θεοῦ δύνασθαι λαβῶν καὶ κρίνειν.
52. Οὐδεὶς γὰρ τῶν μετεχόντων δικαιοσύνης καὶ τῆς τοῦ
 25 κρίνειν λαὸν δυνάμεως οὕτω πάντῃ 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 πάντων τῶν τοῦ γραφομένου ἰδιωμάτων τῇ
 C 30 γραφῇ. **53.** Διὰ τοῦτο δὴ ἠγοῦμαι τὸν Δαβὶδ λέγειν τὸ
 61 Pr. ἀπαξαπλῶς εἶπε « πᾶς ἄνθρωπος » ἢ « πᾶς | ἄγγελος », ἀλλὰ
 « πᾶς ζῶν », ὅτι καὶ τῆς ζωῆς τις μετέχη καὶ πάντῃ
 τὴν νεκρότητα ἀποσείσηται, οὐδ' οὕτως ὡς πρὸς σὲ
 35 δικαιωθῆναι δυνήσεται παραπλησίως τῇ ζωῇ, οὐδὲ δυνατόν

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).

2. Nous avons déjà vu (I, xxxviii, 283) que la Bible ne pouvait parler de Dieu avec les termes appropriés. Voir *Appendice VII*, p. 405.

dire digne d'être cru¹ : 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 Logos 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'images². **50.** Cependant, ceux qu'on regarde comme croyants sont en grande majorité disciples de l'ombre du Logos et non du véritable Logos de Dieu qui demeure dans le ciel ouvert. C'est pourquoi Jérémie dit : « le souffle de notre face, le Christ Seigneur³ dont nous disions : à son ombre nous vivrons parmi les nations^c ».

51. Ce Logos 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 même et le jugement même, 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 même et au jugement même, 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^d. » 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

3. Les mss de la LXX hésitent entre « le Christ Seigneur » et « le Christ du Seigneur ». D'après A. Rahlfs (*ad loc.*), dans les plus anciens d'entre eux le sigle x̄v remplace aussi bien κύριος que κυρίου.

4. Ce verset sera discuté plus longuement ci-dessous II, xvii, 120-xviii, 124 et la note.

τὸν μετέχοντα τῆς ζωῆς καὶ διὰ τοῦτο ζῶντα χρηματίζοντα αὐτὸν γενέσθαι ζωῆν, καὶ τὸν μετέχοντα δικαιοσύνης καὶ διὰ τοῦτο δίκαιον καλούμενον ἐξισωθῆναι πάντη τῇ δικαιοσύνῃ.

VII. 54. Ἔργον δὲ τοῦ λόγου ὡσπερ κρίνειν ἐν δικαιοσύνῃ^a οὕτω καὶ πολεμεῖν ἐν δικαιοσύνῃ, ἵν' ἐκ τοῦ τοὺς ἐχθροὺς λόγῳ καὶ δικαιοσύνῃ οὕτω πολεμεῖν ἀναιρουμένων τῶν ἀλόγων καὶ τῆς ἀδικίας ὁ λόγος καὶ ἐνοικήση
D5 καὶ δικαιώσῃ, ἐκβάλλων τὰ ἐναντία τῆς ψυχῆς τοῦ, ἵν' οὕτως εἶπω, ἐπὶ σωτηρίᾳ αἰχμαλωτισθέντος ὑπὸ Χριστοῦ.

55. Ἔτι δὲ μᾶλλον ἔστιν τὸν τοῦ λόγου πόλεμον ἰδεῖν ὃν πολεμεῖ, ἐπὶ αὐτὸς μὲν πρεσβεύῃ περὶ ἀληθείας, ὁ δ' ὑποκρινόμενος εἶναι λόγος οὐ λόγος ὢν, καὶ ἡ ἑαυτὴν
10 ἀναγορεύσασα ἀλήθειαν οὐκ ἀλήθεια τυγχάνουσα ἀλλὰ ψεῦδος φάσκη εἶναι ἑαυτὴν τὴν ἀλήθειαν. Τότε γὰρ
121 A 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
15 κατὰ τὸ νοητὸν ταῦτα ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου ἐν τῇ πρὸς Θεσσαλονικεῖς παρίστασθαι ἐπιστολῇ. Τί γὰρ ἔστι 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
20 Χριστοῦ, σοφίας καὶ λόγου νοουμένου, ἢ πᾶν τὸ ἐπαγγελλούμενον εἶναι σοφία, τυγχάνον δὲ ἐν τούτων, ὃν ὁ θεὸς δράσεται « ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν^c »;

Ἔτι ὁ Ἰωάννης θαυμασιώτατα ἐν τοῖς περὶ τοῦ ὄχουμένου τῷ λευκῷ ἵππῳ λόγου φησὶ καὶ τὸ « Οἱ
B25 ὀφθαλμοὶ δὲ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρός^d ». 57. Ὡς γὰρ ἡ φλόξ τὸ λαμπρὸν ἄμα καὶ φωτιστικόν, ἔτι δὲ καὶ πυρῶδες ἔχει καὶ ἀναλωτικὸν τῶν ὑλικωτέρων, οὕτως οἱ, ἵν' οὕτως εἶπω,

VII, 4 ὁ λόγος καὶ K1 : λέγεσθαι M edd.

a. Cf. Apoc. 19, 11 b. II Thess. 2, 8 c. I Cor. 3, 19
d. Apoc. 19, 12

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 ce motif, est appelé juste, devienne absolument l'égal de la Justice.

VII. 54. Si juger dans la justice^a est l'affaire du Logos, combattre dans la justice l'est aussi, de sorte que, une fois l'irrationnel (les *alogos*) et l'injustice anéantis, parce qu'il a combattu les ennemis par la raison (*logos*) et la justice, le Logos demeure dans l'âme de l'homme, capturé par le Christ pour son salut, si l'on peut dire, et la justifie, après en avoir chassé les adversaires¹ (ou : toute opposition).

55. La guerre que mène le Logos, on peut encore mieux la voir quand il prend le parti de la vérité, tandis que celui qui fait semblant d'être Logos sans être le Logos (prétend être le Logos) et que celle qui s'intitule vérité, en n'étant pas vérité mais mensonge, prétend être la vérité. Alors le Logos 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 Thessaloniens. Car si le Christ est le Logos, 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 Logos, 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 Logos 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

1. Littéralement : les choses opposées (neutre).

ὀφθαλμοὶ τοῦ λόγου, οἷς βλέπει καὶ πᾶς ὁ μετέχων αὐτοῦ,
 30 πρὸς τῷ διὰ τῶν ἐνυπαρχουσῶν αὐτῷ <ἀκτίνων> ἀντιλαμ-
 βάνεσθαι τῶν νοητῶν ἀναλοῦσι καὶ ἀφανίζουσι τὰ ὑλικώτε-
 ρα καὶ παχύτερα τῶν νοημάτων· πάντα δὲ τὴν | ἰσχυρότητα
 62 Pr. καὶ λεπτότητα ἐκπέφευγε τῆς ἀληθείας τὰ ὀπωσποτοῦν
 ψευδόμενα.

VIII. 58. Πάνυ δὲ τεταγμένως μετὰ τὸν ἐν δικαιοσύνη
 κρίνοντα καὶ κατὰ τὸ ἐν δικαιοσύνη κρίνειν πολεμοῦντα,
 ἐξῆς δὲ τῷ πολεμεῖν φωτίζοντα, ἐπιφέρεται τὸ ἐπὶ τὴν
 κεφαλὴν εἶναι αὐτοῦ πολλὰ διαδήματα^a. Εἰ μὲν γὰρ ἐν ἧν
 5 καὶ μονοειδὲς τὸ ψεῦδος, καθ' οὗ τὸν στέφανον ἤττωμένου
 C ἐλάμβανεν ὁ νικήσας « πιστὸς καὶ ἀληθινὸς^b » λόγος, καὶ
 ἐν διαδήμα περικεῖσθαι εὐλόγως ἂν ἀναγέγραπτο ὁ ἐπι-
 κρατήσας τῶν ἐναντίων θεοῦ λόγος. 59. Νυνὶ δὲ πολλῶν
 ὄντων τῶν ἐπαγγελλομένων τὴν ἀλήθειαν ψευδῶν, καθ' ὧν
 10 στρατευσάμενος ὁ λόγος στεφανοῦται, πολλὰ γίνεται τὰ
 διαδήματα τῇ κεφαλῇ τοῦ πάντα νικήσαντος περικείμενα
 καὶ ἐκάστης δὲ ἀποστατήσας ἐνεργείας κρατῶν πολλὰ
 διαδήματα τῷ νικᾶν περιτίθεται.

60. Ἐξῆς μετὰ τὰ διαδήματα ἀναγέγραπται ἔχειν
 15 « ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός^c » οὗτος
 γὰρ ὁ ἔμψυχος λόγος ἐπίσταται τινα μόνος, διὰ τὸ
 ὑποδεέστερον ἐν τοῖς ἐξῆς γενητοῖς τῆς φύσεως αὐτοῦ
 οὐδενὸς χωροῦντος πάντα ἃ ἐκεῖνος καταλαμβάνει θεωρεῖν.
 Τάχα δὲ καὶ οἱ μετέχοντες ἐκεῖνου τοῦ λόγου μόνοι παρὰ
 20 τοὺς μὴ μετέχοντας ἴσασιν τὰ μὴ εἰς ἐκεῖνους φθάνοντα.
 D 61. Οὐ γυμνὸς δὲ τῷ Ἰωάννῃ ὁράται τῷ ἵππῳ ὀχούμε-
 νος ὁ τοῦ θεοῦ λόγος· περιβέβληται γὰρ ἱμάτιον ῥεραμμέ-

VII, 30 <ἀκτίνων> addidi scd. We.

VIII, 11 νικήσαντος V Pr : κινήσαντος M.

a. Apoc. 19, 12 b. Apoc. 19, 11 c. Apoc. 19, 12

1. Nous avons la même forme de redoublement que ci-dessus (V, 42) ;
 mais, alors que le verbe ραίνω, que nous avons ici, fréquent dans la

même les yeux du Logos, 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) qui sont en lui, les réalités spirituelles, mais encore
 ils consomment 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 Logos vainqueur,
 fidèle et véritable^b, était unique et d'une seule espèce, il
 eût été juste d'écrire que le Logos de Dieu porte un
 diadème, après avoir terrassé ses adversaires. 59. Or, du
 moment qu'il y a beaucoup de mensonges qui se préten-
 dent la Vérité et que le Logos 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. À la suite des diadèmes, il est écrit qu'« il porte un
 nom gravé que nul ne connaît si ce n'est lui^c ». Ce Logos
 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 Logos, 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 Logos de Dieu que Jean voit
 à cheval : il est recouvert d'un manteau aspergé¹ de

littérature grecque, ne se trouve pas dans la Bible, ραντίζω, qui revient à
 plusieurs reprises dans la Bible, est rare en dehors.

νον αίματι^d, ἐπείπερ ἕγνη περίκειται ὁ γενόμενος λόγος σάρξ, καὶ διὰ τὸ γεγονέναι σάρξ ἀποθανών, ὡς προχυθῆναι
 25 αὐτοῦ καὶ αίμα ἐπὶ τὴν γῆν νύξαντος τοῦ στρατιώτου τὴν πλευρὰν αὐτοῦ^e, ἐκείνου τοῦ πάθους. Τάχα γὰρ κἄν ὀπωσποτέ ἐν τῇ τοῦ λόγου ὑψηλοτάτῃ καὶ ἀνωτάτῃ θεωρία γενώμεθα καὶ τῆς ἀληθείας, οὐ πάντῃ ἐπιλησόμεθα τῆς ἐν
 124 A σώματι ἡμῶν γενομένης δι' αὐτοῦ εἰσαγωγῆς.

30 62. Τούτῳ τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ στρατεύματα ἀκολουθεῖ πάντα^f, λόγῳ ἐπόμενα ἡγουμένῳ καὶ μιμούμενα αὐτὸν ἐν πᾶσι, καὶ μάλιστα τῷ ἐπιβεδηκέναι ὁμοίως αὐτῷ ἵπποις λευκοῖς· πάντα γὰρ ἐνώπιον τοῖς νοοῦσι^g.

35 Καὶ ὡσπερ « ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγμὸς^h » 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. 40 63. Ἐπίσκεψαι δὲ τοὺς λευκοὺς | ἵππουςⁱ τῶν ἀκολουθούντων τῷ λόγῳ, ἐνδεδυμένους « βύσσινον λευκὸν καὶ καθαρὸν », εἰ μὴ, ἐπεὶ ἡ βύσσις ἀπὸ γῆς γίνεται, τῶν ἐπὶ γῆς διαλέκτων, ἃς ἡμφιεσμένοι εἰσὶν αἱ σημαίνουσαι φωναὶ καθαρῶς τὰ πράγματα, τύποι τυγχάνουσι τὰ βύσσινά ἐνδύματα.

B 45 Ταῦτα δὲ ἐπὶ πλεῖον ἐκ τῆς Ἀποκαλύψεως διδασκούσης περὶ λόγου θεοῦ εἴρηται, ἵνα ἀκριβέστερον τὰ περὶ αὐτοῦ νοήσωμεν.

VIII, 39 ἐπίσκεψαι M Koe : ἐπισκέψαι Pr.

d. Apoc. 19, 13 e. Jn 19, 34 f. Apoc. 19, 14
 g. Prov. 8, 9 h. Is. 35, 10 i. Apoc. 19, 14

1. Après un rapprochement entre ce passage de l'Apocalypse et les armées célestes — faites avant tout de chars et de cavaliers — dont la

sang^d, puisque le Logos 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 Logos et de la Vérité, nous n'oublierons sans doute pas entièrement que nous y avons été introduits par sa venue dans notre corps.

62. Ce Logos de Dieu est accompagné de toutes les armées du ciel^f; elles suivent le Logos 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^g.

De même que douleur, chagrin et gémissement^h 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 blancsⁱ de ceux qui accompagnent le Logos : 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 revêtent toutes choses dans leur pureté¹?

D'après l'enseignement de l'Apocalypse, nous avons encore ajouté ces (considérations) au sujet du Logos Dieu afin de mieux saisir ce qui le concerne.

vision fut accordée aux prophètes Ézéchiel (*IV Rois* 6, 16-17) et Habacuc (3, 8), le *Commentaire sur le Cantique* (II, GCS 33, p. 152-153) propose diverses interprétations du cheval blanc monté par le Logos : 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.

Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν^a

IX. 64. (5). Τοῖς μὴ ἀκριβοῦσιν τὰς διαφόρους ἐν τοῖς ἀπαγγελλομένοις προτάσεις δόξει ταύτολογεῖν ὁ εὐαγγελιστής, οὐδὲν πλέον λέγων ἐν τῷ « Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν » παρά τὸ « Καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν ».

5 65. Τηρητέον δὲ ὅτι ἐν μὲν τῷ « Ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν » οὐ μανθάνομεν τὸ πότε ἢ ἐν τίνι « ἦν πρὸς τὸν θεόν », κατὰ τὸ τέταρτον ἀξιῶμα προσκείμενον· τέσσαρα
C γὰρ ἀξιῶματα, ἅπερ παρά τισι προτάσεις καλοῦνται, ἔστιν ἐνθάδε, ὧν τὸ τέταρτον « Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν
10 θεόν ». 66. Οὐ ταύτῳ δὲ τὸ « Ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν » καὶ τὸ « Οὗτος ἦν » οὐχὶ ἀπλῶς πρὸς τὸν θεόν, ἀλλὰ ποτὲ ἢ ἐν τίνι πρὸς τὸν θεόν· « Οὗτος, γὰρ φησιν, ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν ».

Ἄλλὰ καὶ τὸ « οὗτος » κατὰ δεῖξιν ἐκφερόμενον νομισ-
15 θήσεται ἐπὶ τοῦ λόγου τετάχθαι ἢ ἐπὶ τοῦ θεοῦ ὑπὸ τοῦ μὴ ἰσχνότερον ἐρευνῶντος, ἵνα καὶ εὖρη σύλληψιν τῶν προτέρων γινομένην ἐν τῇ « οὗτος » προσηγορίᾳ τῆς τε λόγος ἐπινοίας καὶ τῆς θεός, ἵνα ἡ δεῖξις συναγάγη εἰς ἐν τὰ τῇ ἐπινοίᾳ διάφορα· οὐ γὰρ ἐν τῇ ἐπινοίᾳ τῇ λόγος ἐστὶν ἢ
20 θεός, οὐδὲ ἐν τῇ θεός ἢ λόγος. 67. Τάχα δὲ συγκεφαλαίω-

IX, 11-12 ποτὲ ἢ ἐν τίνι Koe : πότε ἢ ἐν τίνι M edd. || 16 ἰσχνότερον M E Pr : συχνότερον V edd.

a. Jn 1, 2

1. Des fragments de ce chapitre et du chapitre XIII se trouvent au folio 198^o du *Venetus Marcianus 502*. À la suite de Preuschen, nous le désignons dans l'apparat critique par la lettre E, mais, contrairement à

Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu^a

5. REPRISE DE « CELUI-CI ÉTAIT DANS LE PRINCIPE AUPRÈS DE DIEU »

IX¹. 64. À 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 dans « Et le Logos était auprès de Dieu. » 65. Cependant, il faut prendre garde que par « Le Logos 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 Logos était auprès de Dieu » n'est pas la même chose que « Celui-ci était » non simplement auprès de Dieu, mais « à un certain moment » ou « en quelqu'un » (ou « quelque chose ») 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 Logos ou pour Dieu. Ainsi pourra-t-on trouver dans le terme « celui-ci » la reprise des notions précédentes, celle de Logos et celle de Dieu, et ce démonstratif rassemblera en un seul tout deux termes dont les notions diffèrent : car, dans la notion de Logos, il n'y a pas celle de Dieu et, dans celle de Dieu, il n'y a pas celle de Logos. 67. (Jean) récapitule sans doute les trois

lui, nous ne le mentionnons que lorsqu'il nous a servi à l'établissement du texte.

σὶς ἐστὶ τῶν τριῶν προτάσεων εἰς μίαν τὴν « Οὗτος ἦν ἐν
 D ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν » καθ' ὃ γὰρ « ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος », οὐ
 μεταθήκειμεν ὅτι « πρὸς τὸν θεόν » καθ' ὃ δὲ « πρὸς τὸν
 θεόν » ὁ λόγος ἦν, οὐκ ἐγινώσκομεν σαφῶς, ὅτι ἐν ἀρχῇ
 25 πρὸς τὸν θεόν ἦν καθ' ὃ δὲ « θεὸς ὁ λόγος ἦν », οὔτε τὸ
 « ἐν ἀρχῇ » αὐτὸν εἶναι ἐδηλοῦτο οὔτε ὅτι « πρὸς τὸν θεόν »
 ἐτύγγανεν. 68. Ἐν δὲ τῇ « Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν
 θεόν » ἀπαγγελίᾳ, τοῦ « οὗτος » ἐπὶ τοῦ λόγου καὶ θεοῦ
 64 Pr. νοουμένου, καὶ τοῦ « ἐν ἀρχῇ » οὕτω συναπτομένου τοῦ τε
 30 « πρὸς τὸν θεόν » προστιθεμένου, οὐδὲν παραλείπεται τῶν
 ἐν ταῖς τρισὶ προτάσεσιν, ὃ οὐ συγκεφαλαιοῦται συναγο-
 μένων εἰς ἓν.

69. Ὅρα δὲ εἰ κατὰ τὸ δισσὸν ὀνομάζεσθαι τὸ « ἐν
 ἀρχῇ » δυνατὸν ἡμᾶς μαθάνειν πράγματα δύο· ἐν μὲν ὅτι
 35 « ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος », ὡς εἰ καθ' αὐτὸν ἦν καὶ μὴ πάντως
 125 A πρὸς τινα· ἕτερον δὲ ὅτι « ἐν ἀρχῇ » « πρὸς τὸν θεόν ἦν ».
 Καὶ οἶμαι, ὅτι οὐ ψευδὸς εἶπεῖν περὶ αὐτοῦ, ὅτι « ἐν ἀρχῇ
 ἦν » καὶ « ἐν ἀρχῇ » « πρὸς τὸν θεόν », οὔτε « πρὸς τὸν
 θεόν » μόνον τυγγάνων, ἐπεὶ καὶ « ἐν ἀρχῇ ἦν », οὔτε « ἐν
 40 ἀρχῇ » μόνον ὦν καὶ οὐχὶ « πρὸς τὸν θεόν » ὦν, ἐπεὶ
 « Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν ».

Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο^a.

X. 70. (6) Οὐδέποτε τὴν πρώτην χώραν ἔχει τὸ « δι'
 οὗ », δευτέραν δὲ ἀεὶ· οἷον ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους· « Παῦλος

a. Jn 1, 3

1. De nouveau le verbe γίνομαι qui n'indique pas l'être, mais le passage à l'être. Voir *supra*, p. 142, n. 1 et 213, n. 2. Par notre passé simple, qui rend assez bien le caractère transitoire du fait, nous avons

propositions en une seule : « Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu » ; en effet, d'après « Le Logos était dans le principe », nous ne comprenions pas qu'il était auprès de Dieu, d'après « Le Logos était auprès de Dieu », nous ne savions pas clairement qu'il était dans le principe auprès de Dieu et, d'après « Le Logos était Dieu », il ne nous était indiqué ni qu'il était dans le principe ni qu'il était auprès de Dieu. 68. Mais, dans l'assertion « Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu », puisque « celui-ci » se rapporte au Logos-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 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 Logos était dans le principe », comme s'il y était par lui-même et pas forcément auprès de quelqu'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 ».

Toutes choses furent par son intermédiaire^{a 1}

1. LE LOGOS, CAUSE INSTRUMENTALE

X. 70. Jamais les mots « par l'intermédiaire de qui » ne figurent à la première place, mais toujours à la seconde,

traduit l'aoriste et, par notre présent, le parfait qui indique le résultat de ce passage à l'être.

δοῦλος, φησί, Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος, ἀφωρισ-
 B μένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν
 5 προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἀγίαις περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ,
 τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ
 ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ
 ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, δι'
 10 οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν
 παῖσι 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 παῖσι τοῖς ἔθνεσι »
 15 Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς, καὶ ἔδωκε διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ
 σωτῆρος, ἔχοντος τὸ « δι' οὗ ».

72. Καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους ὁ αὐτὸς Παῦλος φησιν·
 C « Ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκε
 κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας^c »,
 20 διδάσκων ἡμᾶς, ὅτι ὁ θεὸς τοὺς αἰῶνας πεποίηκε διὰ τοῦ
 υἱοῦ, ἐν τῷ τοῦς 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
 25 οὗτος τυγχάνοι ἢ ὁ πατήρ;

X, 25 τυγχάνοι Wi : τυγχάνη M edd.

b. Rom. 1, 1-5 c. Hébr. 1, 2

1. Le *logos*. P. Nautin traduit : « jouant le rôle de cause instrumentale » : nous n'avons trouvé nulle part ce sens du mot *logos*.

2. *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 :

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, ayant la parole¹ de celui 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 : « À 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 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 Logos, elles ne « furent » pas par le Logos, mais par quelqu'un de plus puissant et de plus grand que le Logos. Qui d'autre pourrait-il être, si ce n'est le Père² ?

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 AB ; 1202 AB). 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, XII, 77 à XIII, 80 et la note) et, d'autre part, saint

73. Ἐξεταστέον δέ, ἀληθοῦς ὄντος τοῦ « πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο », εἰ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον δι' αὐτοῦ
 65 Pr. ἐγένετο. Οἴμαι γὰρ ὅτι τῷ μὲν | φάσκοντι γεννητὸν αὐτὸ
 εἶναι καὶ προιεμένῳ τὸ « πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο »,
 30 ἀναγκαῖον παραδέξασθαι, ὅτι καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τοῦ
 λόγου ἐγένετο, πρεσβυτέρου παρ' αὐτὸ τοῦ λόγου τυγχά-
 D νοντος.

Τῷ δὲ μὴ βουλομένῳ τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τοῦ Χριστοῦ
 γεγονέναι ἔπεται τὸ « ἀγέννητον » αὐτὸ λέγειν, ἀληθῆ τὰ ἐν
 35 τῷ εὐαγγελίῳ τούτῳ εἶναι κρίνοντι.

74. Ἔσται δέ τις καὶ τρίτος παρὰ τοὺς δύο, τὸν τε διὰ
 128 A τοῦ λόγου παραδεχόμενον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον γεγονέναι
 καὶ τὸν ἀγέννητον αὐτὸ εἶναι ὑπολαμβάνοντα, δογματίζων
 μηδὲ οὐσίαν τιὰ ἰδίαν ὑφεστάναι τοῦ ἁγίου πνεύματος
 40 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 πατρὶ,
 ὁμολογουμένως διαιρέσεως δηλουμένης τοῦ ἁγίου πνεύμα-

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). Irénée avait expliqué de même *Super omnia, per omnia et in omnibus de Ephés.* 4, 6 (*Adv. haer.* V, 18, 1, Harvey 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 uiua, quam praestat Dominus in se recte credentibus et diligentibus.*

Cependant, si le Père est le premier Créateur, le Fils est « d'une certaine manière » Créateur — ou demiurge (I, XIX, 111), il est Créateur immédiat (προσεχωῶς 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 Logos — 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

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 Logos, car le Logos est plus vénérable¹ 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 origine².

74. À côté de ces deux, celui qui admet que l'Esprit-Saint est par l'intermédiaire du Logos et celui qui suppose qu'il est sans origine, il y en aura un troisième pour soutenir qu'il n'est pas d'existence³ 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-

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.

1. 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, xxxii, 236 ; II, iv, 36 ; xxx, 181.185 ; X, xxix, 179).

2. Nous avons cité plus haut (p. 182, n. 1) le *Contre Celse* affirmant que le Fils est à la fois *agenētos* et *genētos* 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 *genētos* et *gennētos*, *agenētos* et *agennētos* (voir, en particulier, p. 55 à 61).

3. Voir *Appendice* VIII, p. 405-406.

τος παρὰ τὸν υἱὸν ἐν τῷ « Ὁς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, οὐχ ἔξει ἄφεσιν οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι^d ».

75. Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες,
 B 50 ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθὲς προσιέμεθα τὸ πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον,
 129 A καὶ τάξει <πρῶτον> πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων.

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 ὀτιποτοῦν χρῆ αὐτὸ νοεῖν τυγχάνειν κατὰ μετοχὴν τῶν
 60 προειρημένων ἡμῖν Χριστοῦ ἐπινοιών.

77. Οἶμαι δὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα τὴν, ἴν' 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, ὑφεστῶσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον

X, 52 <πρῶτον> add. Pr.

d. Matth. 12, 32; Mc 3, 29

1. 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.

2. Voir *Appendice IX*, p. 406.

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^{d1}. »

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 subsistantes² (distinctes), le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et qui croyons que nul autre que le Père n'est sans origine³, nous tenons pour plus conforme à la piété et pour vrai que, si toutes choses furent par le Logos, le Saint-Esprit a plus de dignité que tout (le reste) et qu'il est par son rang le premier de tous (les êtres) suscités par le Père au moyen du 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, intelligent⁴, 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

3. Le Père est le principe (ἀρχή) du Fils (I, xvii, 102), qui est, à son tour, principe des créatures (I, xix, 111).

4. Intelligent : *logikos*. Le Logos divin est l'unique source de toute intelligence (voir ci-dessus I, xxxix, 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).

πνεῦμα. 78. Καὶ κινεῖ με εἰς τὸ ταῦθ' οὕτως ἔχειν
 B ὑπολαβεῖν Παῦλος περὶ χαρισμάτων οὕτω που γράφων·
 « Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δ' αὐτὸ πνεῦμα· καὶ
 διαιρέσεις διακονιῶν εἰσὶ, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος· καὶ διαιρέ-
 70 σεις ἐνεργημάτων εἰσὶ, καὶ ὁ αὐτὸς ἐστὶ θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ
 πάντα ἐν πᾶσιν^e. » |

66 Pr. XI. 79. Ἔχει δὲ ἐπαπόρησιν διὰ τε τὸ « Πάντα δι'
 αὐτοῦ ἐγένετο^a » καὶ τὸ ἀκολουθεῖν τὸ πνεῦμα γενητὸν ὄν
 διὰ τοῦ λόγου γεγονέναι, πῶς οἴονοι προτιμᾶται τοῦ
 Χριστοῦ ἔν τισι γραφαῖς, ἐν μὲν τῷ Ἡσαΐα ὁμολογοῦντος
 5 Χριστοῦ οὐχ ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἀπεστάλθαι μόνου, ἀλλὰ καὶ
 ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος — φησὶ γάρ· « Καὶ νῦν κύριος
 ἀπέστειλέ με καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ^b » —, ἐν δὲ τῷ
 εὐαγγελίῳ ἄφεςιν μὲν ἐπαγγελλομένου ἐπὶ τῆς εἰς αὐτὸν
 ἀμαρτίας, ἀποφαινομένου δὲ περὶ τῆς εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα
 C 10 βλασφημίας, ὡς οὐ μόνον « ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι » μὴ
 ἐσομένης ἀφέσεως τῷ εἰς αὐτὸ δυσφημήσαντι, ἀλλ' οὐδὲ
 « ἐν τῷ μέλλοντι^c ». 80. Καὶ μήποτε οὐ πάντως διὰ τὸ
 τιμώτερον εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ Χριστοῦ οὐ
 γίνεταί ἄφεςις τῷ εἰς αὐτὸ ἡμαρτηκότι, ἀλλὰ διὰ τὸ
 15 Χριστοῦ μὲν πάντα μετέχειν τὰ λογικά, οἷς δίδοται
 συγγνώμη μεταβαλλομένοις ἀπὸ τῶν ἁμαρτημάτων, τοῦ δὲ

XI, 14 αὐτὸ Bodl Dlr Koe Cor : αὐτὸν M edd.

e. I. Cor. 12, 4-6

a. Jn 1, 3 b. Is. 48, 16 c. Cf. Matth. 12, 32

1. 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. 254, n. 2. 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.

subsiste selon le Saint-Esprit¹. 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^e. »

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^a » et parce qu'il s'ensuit que l'Esprit, ayant une origine, est par le Logos² : comment se fait-il qu'en certains passages des Écritures il semble plus digne que le Christ ? dans Isaïe, 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^b » — ; dans l'Évangile, il promet le pardon pour le péché 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^c. 80. Mais s'il n'y a pas de pardon pour quiconque a péché contre lui, 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 Christ³ 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-

2. 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. 187, n. 1). Comme le fait remarquer A. ORBE (*En los albores*, p. 17), bien 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.

3. C'est la définition même du *logikos*. Sans cette participation, il n'y aurait pas de responsabilité. Voir *supra*, X, xxxvii, 273 et n. 1.

ἀγίου πνεύματος τοὺς κατηξιωμένους μηδεμιᾶς εὐλογον εἶναι συγγνώμης τυχεῖν, μετὰ τηλικαύτης καὶ τοιαύτης συμπονοίας τῆς εἰς τὸ καλὸν ἔτι ἀποπίπτοντας καὶ ἐκτροπο-

20 μένους τὰς τοῦ ἐνυπάρχοντος πνεύματος συμβουλίας.
81. Εἰ δὲ κατὰ τὸν Ἡσαΐαν φησὶν ὁ κύριος ἡμῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἀπεστάλθαι καὶ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ, ἔστι καὶ
 D ἐνταῦθα περὶ τοῦ ἀποστείλαντος τὸν Χριστὸν πνεύματος ἀπολογήσασθαι, οὐχ ὡς φύσει διαφέροντος ἀλλὰ διὰ τὴν
 25 θεομένην οἰκονομίαν τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἐλαττωθέντος παρ' αὐτὸ τοῦ σωτῆρος.

82. Εἰ δὲ ἐν τούτῳ προσκόπτει <τις> τῷ λέγειν ἡλατ-
 132 A τῶσθαι παρὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸν σωτῆρα ἐνανθρωπήσαν-
 τα, προσεκτίον αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους
 30 λεγομένων ἐπιστολῇ, καὶ ἀγγέλων ἐλάττονα διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου ἀποφηνάμενου τοῦ Παύλου γεγονέναι τὸν Ἰησοῦν· φησὶ γάρ· « Τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλου ἡλαττωμένον βλέπομεν Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἑστεφανωμένον^d. » **83.** Ἡ τάχα ἔστι καὶ
 35 τοῦτο εἰπεῖν, ὅτι ἐδεῖτο ἡ κτίσις ὑπὲρ τοῦ ἐλευθερωθῆναι ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς^e, ἀλλὰ καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος μακαρίας καὶ θείας δυνάμεως ἐνανθρωπούσης, ἥτις διορθώσεται καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ὥσπερ ἐπέβαλλέ
 40 πως τῷ ἀγίῳ πνεύματι ἡ πρᾶξις αὕτη, ἥντινα ὑπομένειν οὐ δυνάμενον προβάλλεται τὸν σωτῆρα, ὡς τὸ τηλικούτον ἄθλον μόνον ἐνεγκεῖν δυνάμενον, καὶ τοῦ πατρὸς ὡς
 67 Pr. B ἡγουμένου ἀποστέλλοντος τὸν υἱὸν συναποστέλλει | καὶ συμπροπέμπει τὸ ἅγιον πνεῦμα αὐτόν, ἐν καιρῷ ὑπισχνού-

d. Hébr. 2, 9 e. Cf. Rom. 8, 21

1. Voir *Appendice X*, p. 406-407.

2. 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*

Esprit quand, après une si belle et si grande union en vue du bien, ils retombent encore dans le mal et se détournent des inspirations de l'Esprit qui demeure en eux¹. **81.** D'autre part, d'après Isaïe, notre Seigneur déclare qu'il a été envoyé par le Père et 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 réalisé².

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^d. » **83.** Peut-être est-il possible d'ajouter ceci: la création suppliait d'être délivrée de l'esclavage de la corruption^e 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 charger³, 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

Celse I, 46), laissera subsister, pour le cas où quelqu'un voudrait arbitrairement soutenir la seconde, l'explication 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, *GCS* 40, p. 228-229).

3. 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.

μενον καταβῆναι πρὸς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ συνεργῆσαι τῇ
 45 τῶν ἀνθρώπων σωτηρίᾳ. **84.** Τοῦτο δὲ πεποίηκεν, ὅτε τῷ
 σωματικῷ εἶδει ὡσεὶ περιστερὰ ἐφίπταται μετὰ τὸ λου-
 τρὸν αὐτῷ καὶ ἐπιστάν οὐ παρέρχεται, τάχα ἐν ἀνθρώποις
 τοῦτο πεποιηκὸς τοῖς μὴ δυνηθεῖσιν ἀδιαλείπτως φέρειν
 αὐτοῦ τὴν δόξαν. Διόπερ σημαίνει ὁ Ἰωάννης περὶ τοῦ
 50 γνῶναι, ὅστις ποτέ ἐστὶν ὁ Χριστός, οὐχὶ μόνην τὴν ἐπὶ
 τὸν Ἰησοῦν κατάβασιν τοῦ πνεύματος ἀλλὰ πρὸς τῇ
 καταβάσει τὴν ἐν αὐτῷ μονήν. **85.** Γέγραπται γὰρ εἰρηκέ-
 ναι τὸν Ἰωάννην ὅτι « Ὁ πέμψας με βαπτίζειν εἶπεν· Ἐφ'
 ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν,
 C 55 οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί^f ». Οὐ
 γὰρ λέγεται· « Ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον »
 μόνον, τάχα καὶ ἐπ' ἄλλους καταβεβηκὸς αὐτοῦ, ἀλλὰ
 « καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν ».

86. Ταῦτα δὲ ἐπὶ πολὺ ἐξήτασται σαφέστερον ἰδεῖν
 60 βουλομένοις, πῶς, εἰ πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ τὸ
 πνεῦμα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, ἐν τῶν πάντων τυγχάνον
 ὑποδεέστερον τοῦ δι' οὗ ἐγένετο νοούμενον, εἰ καὶ λέξεις
 τινὲς περισπᾶν ἡμᾶς εἰς τὸ ἐναντίον δοκοῦσιν.

XII. **87.** Ἐὰν δὲ προσιῆται 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,

f. Jn 1, 33; cf. Matth. 3, 11

1. Il ne nous a pas été possible de rendre en français l'homonymie *μόνην-μονήν*.

2. Dans les *Homélies sur Jérémie* (XV, 4), Origène cite le même passage, en l'introduisant presque de la même manière : *εἰ δὲ τις παραδέχεται*, Une autre citation, celle-là dans le *Commentaire de Matthieu* (XV, 14, GCS 40, 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, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I : *Die Entstehung des christlichen Dogmas*,

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 (Baptiste) n'indique pas seulement la descente de l'Esprit sur Jésus, mais, outre cette descente, sa demeure en lui¹. **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 qui baptise dans l'Esprit-Saint et le feu^f. » 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 Logos, 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 Hébreux², où le Sauveur déclare : « Le Saint-Esprit, ma mère³, vient de me

prendre par un cheveu et de me transporter sur la grande montagne, le Thabor », il se demandera comment l'Esprit-

Tübingen 1931, p. 6-10). JÉRÔME affirme l'avoir traduit en grec et en latin (*De vir. ill.* 2, *PL* 23, 611). — Au Thabor, comme 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*, Tübingen 1904, 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.

3. En hébreu, *ruah*, esprit, est un mot féminin.

5 πῶς « μήτηρ » Χριστοῦ τὸ διὰ τοῦ λόγου γεγεννημένον
 133 A « πνεῦμα ἅγιον » εἶναι δύναται. **88.** Ταῦτα δὲ καὶ τούτω οὐ
 χαλεπὸν ἐρμηνεύσαι· εἰ γὰρ ὁ ποιῶν « τὸ θέλημα τοῦ
 πατρὸς τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ
 ἐστίν^a » αὐτοῦ καὶ φθάνει τὸ « ἀδελφὸς Χριστοῦ » ὄνομα
 10 οὐ μόνον ἐπὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τὰ
 τούτου θεϊότερα, οὐδὲν ἄτοπον ἔσται μᾶλλον πάσης
 χρηματιζούσης « μητρὸς Χριστοῦ » διὰ τὸ ποιεῖν τὸ
 θέλημα τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς πατρὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον
 εἶναι « μητέρα ».

15 **89.** Ἔτι εἰς τὸ « Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο » καὶ ταῦτα
 ζητητέον· τῆ ἐπινοία ὁ λόγος ἕτερός ἐστι παρὰ τὴν ζωὴν,
 καὶ ὁ γέγονεν ἐν τῷ λόγῳ « ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς
 68 Pr. τῶν ἀνθρώπων^b ». Ἄρ' οὖν, ὡς πάντα | δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
 καὶ ἡ ζωὴ δι' αὐτοῦ ἐγένετο, ἥτις ἐστίν « τὸ φῶς τῶν
 20 ἀνθρώπων », καὶ αἱ ἄλλαι τοῦ σωτῆρος ἐπινοίαι, ἧ καθ'
 B ὑπεξαίρεσιν τῶν ἐν αὐτῷ νοητέον τὸ « Πάντα δι' αὐτοῦ
 ἐγένετο »; « Ὅπερ δοκεῖ μοι εἶναι κρεῖττον. **90.** Ἴνα γὰρ
 συγχωρηθῆ διὰ τὸ γεγονέναι τὴν ζωὴν τὸ φῶς τῶν
 ἀνθρώπων, τί λεκτέον περὶ τῆς προεπινοουμένης τοῦ λόγου
 25 σοφίας; Οὐ γὰρ δήπου διὰ τοῦ λόγου τὸ παρὰ τὸν λόγον
 γεγένηται. Ὡστε χωρὶς τῶν ἐπινοουμένων τῷ Χριστῷ
 πάντα διὰ τοῦ λόγου γεγένηται τοῦ θεοῦ, ποιήσαντος ἐν

XII, 23 διὰ τὸ Pr Cor² : διὰ τοῦ M edd. δι' αὐτοῦ Koe Cor Nau || 25
 παρὰ Pr Cor² : περὶ M.

a. Cf. Matth. 12, 50 b. Jn 1, 3-4

1. « Il ouvre le sein de l'âme pour qu'elle enfante le Logos de Dieu, elle qui doit devenir sa mère » (*Sel. in Gen.*, PG 12, 124C). Origène aimera revenir sur ce titre et cette étonnante prérogative de l'âme fidèle : « Ce n'est pas seulement en Marie que la naissance (du Christ) a

Saint, étant par l'intermédiaire du Logos, 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^a », 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 Christ¹ », l'Esprit-Saint soit sa mère, puisqu'il accomplit la volonté du Père qui est aux cieux.

3. LES ATTRIBUTS DU CHRIST

89. À propos de « Toutes choses furent par lui », il faut encore approfondir une question : par la notion, le Logos diffère de la vie et, d'autre part, ce qui fut dans le Logos « était vie et la vie était la lumière des hommes^b ». Est-ce que, si toutes choses furent par son intermédiaire, la vie, qui est la lumière des hommes, et les autres attributs² 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 si on l'admet (pour tous les attributs du Logos) puisque la vie, la lumière des hommes a été produite, que dire de la Sagesse dont la notion précède celle de Logos? Ce qui diffère du Logos n'est donc certainement pas par le Logos. C'est pourquoi, à part les attributs du Christ, toutes choses sont grâce au Logos de Dieu, car le Père les a créées dans sa

commencé par une ombre; le Logos 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 im Herzen der Gläubigen », dans *Zeitschrift für katholische Theologie* 39, Innsbruck 1935.

2. Comme on le voit, nous traduisons ἐπινοία d'abord par notion, puis par attribut. Voir à ce propos ci-dessus, p. 82, n. 1.

σοφία αὐτὰ τοῦ πατρὸς· « Πάντα γάρ, φησίν, ἐν σοφίᾳ ἐποίησας^c », οὐ « διὰ τῆς σοφίας ἐποίησας ».

C XIII. 91. (7) Ἴδωμεν δέ, διὰ τί πρόσκειται τὸ « Καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν^a ». Τισὶ κἄν δόξαι περιττὸν τυγχάνειν τὸ « Χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν » ἐπιφερόμενον τῷ « Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο ». Εἰ γὰρ πᾶν ὅτιποτοῦν
5 « διὰ τοῦ λόγου » γεγένηται, οὐδὲν « χωρὶς τοῦ λόγου » γεγένηται. Οὐκέτι μέντοι γε ἀκολουθεῖ τῷ χωρὶς τοῦ λόγου <μὴ> γεγενῆσθαι τι τὸ πάντα διὰ τοῦ λόγου γεγενῆσθαι· ἔξεστι γὰρ οὐδενὸς χωρὶς τοῦ λόγου γεγενῆ-
μένου, μὴ μόνον διὰ τοῦ λόγου γεγονέναι πάντα ἀλλὰ καὶ
10 ὑπὸ τοῦ λόγου τινά. 92. Χρῆ τοίνυν εἰδέναι, πῶς δεῖ ἀκούειν τοῦ « πάντα » καὶ πῶς τοῦ « οὐδὲν ».

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
D 15 ἀμαρτίας καὶ τὰ 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 κατωρθώσθαι τοῖς μακαρίοις νοεῖν ἀναγκαῖον —, οὐκέτι
20 δὲ καὶ τὰ ἀμαρτήματα καὶ τὰ ἀποπτώματα. 93. Ἐξειλή-

XIII, 7 <μὴ> add. Pr || 16 πάντα add. E Pr.

c. Ps. 103 (104), 24

a. Jn 1, 3

1. Cette manière de couper le texte, que les modernes sont en train de redécouvrir, est la seule attestée jusqu'au IV^e 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 IV^e siècle. Adoptée par Jean Chrysostome, elle se répandit chez les Grecs au V^e. Tandis que Jérôme oscilla entre les deux, Augustin, suivi par le moyen âge latin, resta fidèle à la première

Sagesse. Il est dit en effet : « Tu as tout créé dans ta Sagesse^c » 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^{a 1}. » 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 Logos, rien n'est sans lui. Mais si rien n'est sans le Logos, il ne s'ensuit pas que tout est par son intermédiaire : car, si rien n'est hors du Logos, 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

a) **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 Logos et si le mal, toute la profusion du péché et les vices font partie de toutes choses, ils furent eux aussi par le Logos. Mais ceci est faux : il n'est nullement absurde que toutes les créatures aient été créées par l'intermédiaire du Logos — il faut croire également que les belles actions et les traits de vertu des bienheureux ont été accomplis par l'intermédiaire du Logos —, mais (il n'en est) pas (de même) pour les péchés et pour les chutes. 93. C'est pourquoi plusieurs ont

(M. F. LACAN, « L'œuvre du Verbe incarné : le Don de la Vie », dans RSR XLV, 1957, p. 62-63 : l'auteur montre également que la leçon postérieure détruit le rythme de ces versets).

φασιν οὖν τινες τῷ ἀνυπόστατον εἶναι τὴν κακίαν — οὔτε
 136 A γὰρ ἦν ἀπ' ἀρχῆς οὔτε εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται — ταῦτ' εἶναι
 τὰ « μηδέν » καὶ ὡσπερ Ἑλλήνων τινές φασιν, εἶναι τῶν
 « οὐ τινων » τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη, οἷον τὸ ζῶον καὶ τὸν
 25 ἄνθρωπον, οὕτως ὑπέλαβον « οὐδὲν » τυγχάνειν πᾶν τὸ οὐχ
 ὑπὸ θεοῦ οὐδὲ διὰ τοῦ λόγου τὴν δοκοῦσαν σύστασιν
 εἰληφόρος.

94. Καὶ ἐφιστῶμεν, εἰ δυνατὸν ἀπὸ τῶν γραφῶν |
 69 Pr. πληκτικώτατα ταῦτα παραστήσαι. Ὅσον τοίνυν ἐπὶ τοῖς
 30 σημαينوμένοις τοῦ « οὐδὲν » καὶ τοῦ « οὐκ ὄν », δόξει εἶναι
 συνωνυμία, τοῦ « οὐκ ὄντος » « οὐδενός » ἂν λεγομένου, καὶ
 τοῦ « οὐδενός » « οὐκ ὄντος ». Φαίνεται δὴ ὁ ἀπόστολος τὰ
 « οὐκ ὄντα » οὐχὶ ἐπὶ τῶν μηδαμῆ μηδαμῶς ὄντων
 ὀνομάζων ἀλλ' ἐπὶ τῶν μοχθηρῶν, « μὴ ὄντα » νομίζων τὰ
 35 πονηρά. « Τὰ μὴ ὄντα γὰρ, φησὶν, ὁ θεὸς ὡς ὄντα

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, xvii, 103 et note) que la matière n'a pas d'existence véritable et (I, xxvi, 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 εἶδη αὐτὰ καθ' αὐτά fut poursuivie par Aristote. Après celui-ci, les stoïciens rangèrent espèces et genres (εἶδη 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 σημαίνόμενα, 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 (συμπλεγμένα, ἀξιώματα, συνημμένα, PLUT. *De comm. not.* 1074 d), au temps même (PLUT. *ibid.*). — Pour les sens de εἶδος, voir *supra*, p. 113, n. 2.

2. PLOTIN, le philosophe païen contemporain d'Origène, s'oppose 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

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 Logos est « rien » ².

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

existence à part : *Métaph.* 1051 a, 17-21), il est excès ou défaut (*E. N.* 11, 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 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 (E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1919-1923, II, 1, p. 765) ; pour ARISTOTE, la puissance (ZELLER, *ibid.*, 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.* « Que Dieu n'est pas l'auteur des maux », *PG* 31, 341 B) ; l'origine du mal est la privation de l'être (GRÉG. DE NYSSE, *Macrine ou de l'Âme 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).

ἐκάλεσεν^b ». 95. Ἀλλά καὶ ὁ Μαρδοχαῖος ἐν τῇ κατὰ τοὺς Ἑβδομήκοντα Ἑσθήρ μὴ ὄντας τοὺς ἐχθροὺς τοῦ Ἰσραὴλ
 B καλεῖ, λέγων· « Μὴ παραδῶς τὸ σκήπτρόν σου, κύριε, τοῖς
 μὴ οὖσιν^c ». Καὶ ἔστι προσαγαγεῖν πῶς διὰ τὴν κακίαν
 40 « μὴ ὄντες » οἱ πονηροὶ προσαγορεύονται ἐκ τοῦ ἐν τῇ
 Ἑξόδῳ ὀνόματος ἀναγραφομένου τοῦ θεοῦ· « Εἶπε γὰρ
 κύριος πρὸς Μωσῆν· Ὁ ὢν τοῦτο μοί ἐστιν τὸ ὄνομα^d. »

96. Καθ' ἡμᾶς δὲ τοὺς εὐχομένους εἶναι ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας
 ὁ ἀγαθὸς θεὸς ταῦτά φησιν, ὃν δοξάζων ὁ σωτὴρ λέγει·
 45 « Οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, ὁ πατὴρ^e ». Οὐκοῦν « ὁ
 ἀγαθὸς » τῷ « ὄντι » ὁ αὐτός ἐστιν. Ἐναντίον δὲ τῷ ἀγαθῷ
 τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρὸν, καὶ ἐναντίον τῷ « ὄντι » τὸ « οὐκ
 ὄν » οἷς ἀκολουθεῖ ὅτι τὸ πονηρὸν καὶ κακὸν οὐκ ὄν.

97. Καὶ τάχα τοῦτο ἔσηνε τοὺς εἰπόντας τὸν διάβολον
 50 μὴ εἶναι θεοῦ δημιούργημα· καθ' ὃ γὰρ διάβολός ἐστιν οὐκ
 C ἔστι θεοῦ δημιούργημα· ὃ δὲ συμβέβηκε διαβόλῳ εἶναι,
 γενητὸς ὢν, οὐδενὸς κτιστοῦ ὄντος παρὲξ τοῦ θεοῦ ἡμῶν,
 θεοῦ ἔστι κτίσμα· ὡς εἰ ἐφάσκομεν καὶ τὸν φονέα μὴ εἶναι
 θεοῦ δημιούργημα, οὐκ ἀναιροῦντες τὸ ἢ ἀνθρωπῶς ἐστι

XIII, 48 κακὸν M edd. : <τὸ> κακὸν Pr.

b. Rom. 4, 17 c. Esther 4, 17^a d. Cf. Ex. 3, 14-15
 e. Mc 10, 18; Lc 18, 19

1. Ce verset des *Romains* — que certains, la *TOB* par exemple, traduisent : « Dieu appelle à l'existence ce qui n'existe pas » — est expliqué de la même manière dans la *Secunda Clementis* (I, 7-8) et par *ATHANASE (De Incarnatione 4, PG 25, 104BC)*.

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

elles étaient^{b 1}. » 95. Et dans le livre d'Esther, d'après la version des Septante, Mardochée appelle les ennemis d'Israël ceux qui ne sont pas² en disant : « Ne livre pas ton sceptre, Seigneur, à ceux qui ne sont pas^c. » 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^{d 3}. » 96. Pour nous, qui souhaitons faire partie de l'Église, c'est le Dieu bon qui dit cela⁴, lui que le Sauveur honore en disant : « Il n'y a de bon que seul Dieu le Père^e. » Donc « celui qui est bon » est identique à « celui qui est ». Le mal ou le vice est opposé 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

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, xxxv, 253. — D'après HUET (*op. cit.* <3^e 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 *Intro.*, p. 13-18.

55 πεποιῆσθαι αὐτὸν ὑπὸ θεοῦ. 98. Τιθέντες γὰρ τὸ ἦ
 ἄνθρωπος· τυγχάνει ἀπὸ θεοῦ αὐτὸν τὸ εἶναι εἰληφέναι καὶ
 ἡμεῖς οὐ τίθεμεν τὸ ἦ φονεύς ἐστιν ἀπὸ θεοῦ τοῦτ' αὐτὸν
 εἰληφέναι. Πάντες μὲν οὖν οἱ μετέχοντες τοῦ « ὄντος » —
 μετέχουσι δὲ οἱ ἅγιοι —, εὐλόγως ἂν « ὄντες » χρηματί-
 60 ζοιεν· οἱ δὲ ἀποστραφέντες τὴν τοῦ « ὄντος » μετοχὴν, τῷ
 ἔστερησθαι τοῦ « ὄντος » γεγόνασιν « οὐκ ὄντες ».
 99. Προείπομεν δὲ ὅτι συνωνυμία ἐστὶ τοῦ « οὐκ ὄντος »
 καὶ τοῦ « οὐδένος », καὶ διὰ τοῦτο οἱ « οὐκ ὄντες » « οὐδέν »
 137 A εἰσι, καὶ πᾶσα ἡ κακία « οὐδέν » ἐστίν, ἐπεὶ καὶ « οὐκ ὄν »
 65 τυγχάνει, καὶ « οὐδέν » καλουμένη χωρὶς γεγένηται τοῦ
 λόγου, τοῖς « πᾶσιν » οὐ συγκαταριθμουμένη.
 Ἡμεῖς μὲν οὖν κατὰ τὸ δυνατὸν παρεστήσαμεν τίνα τὰ
 70 Pr. διὰ τοῦ λόγου γεγενημένα πάντα καὶ τί τὸ | χωρὶς αὐτοῦ
 γενόμενον μὲν, ὃν δὲ οὐδέποτε καὶ διὰ τοῦτο « οὐδέν »
 70 καλούμενον.

XIV. 100. (8) Βιαίως δὲ οἶμαι καὶ χωρὶς μαρτυρίου τὸν
 Οὐαλεντίνου λεγόμενον εἶναι γνώριμον Ἡρακλέωνα διηγού-
 μενον τὸ « πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο » ἐξειληφέναι « πάντα »
 τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, ἐκκλείοντα τῶν πάντων, τὸ
 5 ὅσον ἐπὶ τῇ ὑποθέσει αὐτοῦ, τὰ τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν
 B αὐτῷ διαφέροντα. Φησὶ γάρ· « οὐ τὸν αἰῶνα ἢ τὰ ἐν τῷ

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 doués de raison (λογικοί τινες).

2. Voir notre *Introd.*, p. 16, où nous avons tenté de situer cette théorie par rapport à l'ensemble de la doctrine 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 φύσεω) : CHRYSIPPE d'après Stobée, *SVF* II, n° 527, p. 168 ; CLÉOMÈDE, *ibid.*, n° 529, p. 169.

4. 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, 138A). Cependant, contrairement à leurs affirmations, cette traduction ne vient pas de Huet, chez qui

est homme, il a été créé par Dieu¹. 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 Logos et n'est pas comptée parmi « toutes choses ».

Nous avons donc établi autant que possible, d'une part, quelles sont toutes les choses qui sont par le Logos 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'HÉRACLÉON²

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 renferme³ et exclut du tout ce qui, pour autant qu'il suit son hypothèse, serait supérieur au monde et à ce qu'il renferme⁴. Il affirme donc que « ni l'éon⁵ ni ce qu'il

nous avons lu (*op. cit.*, *pars posterior*, p. 60d) : *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*.

5. 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, Harvey II, p. 41). On voit qu'ici les termes d'éon et de plérôme semblent interchangeables. Voir notre *Introduction*, p. 14.

αἰῶνι γεγονέναι διὰ τοῦ λόγου », ἅτινα οἶεται πρὸ τοῦ λόγου γεγονέναι. Ἀναιδέστερον δὲ ἰστάμενος πρὸς τὸ « Καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν », μὴ εὐλαβούμενος τὸ
 10 « Μὴ προσθῆς τοῖς λόγοις αὐτοῦ, ἵνα μὴ ἐλέγξῃ σε καὶ ψευδῆς γένη^a », προστίθῃσι τῷ « οὐδὲ ἓν »· « Τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τῇ κτίσει ».

101. Καὶ ἐπεὶ προφανῆ ἐστὶ τὰ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενα σφόδρα βεβιασμένα καὶ παρὰ τὴν ἐνάργειαν ἀπαγγελλόμενα, εἰ τὰ νομιζόμενα αὐτῷ θεῶι ἐκκλείεται τῶν « πάντων », 15 τὰ δέ, ὡς ἐκεῖνος οἶεται, 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 ἓν »·
 C 20 προστιθέντα αὐτὸν ἄνευ παραμυθίας τῆς ἀπὸ τῆς γραφῆς τὸ « τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τῇ κτίσει »· μὴδὲ μετὰ πιθανότητος ἀποφαίνεσθαι, πιστεῦεσθαι ἄξιοῦντα ὁμοίως προφήταις ἢ ἀποστόλοις τοῖς μετ' ἐξουσίας καὶ ἀνυπευθύνως καταλείπουσι τοῖς καθ' αὐτούς καὶ μεθ' αὐτούς
 25 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' οὗ, ἢ ὑφ' οὗ, ἀλλὰ τὸν δι' οὗ, παρὰ τὴν ἐν τῇ
 30 συνηθείᾳ φράσιν ἐκδεχόμενος τὸ γεγραμμένον. Εἰ γὰρ ὡς

XIV, 29 παρὰ τὴν Pr : περι ὧν M.

a. Prov. 24, 29 (LXX) (30, 6 Hébr.)

1. Comme on le verra au livre XIII (xvi, 95-97), Héracléon fait de la création le royaume tantôt du démiurge tantôt du diable. Cf. W. VÖLKER, *Herakleon*, p. 12.

2. 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, xvi, 95).

3. IRÉNÉE relève, de même, que, pour les valentiniens, le monde n'a pas été créé *per Verbum*, mais *per demiurgum* (*Adv. haer.* III, 11, 7,

renferme ne sont par le Logos : il croit, en effet, qu'ils sont avant le Logos. 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 création¹ ».

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 corrompu² ; 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 à l'Écriture, « de ce qui est dans le monde et dans la création » — ou lorsqu'il fait une déclaration invraisemblable en prétendant qu'il faut accorder autant de crédit qu'aux prophètes ou 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 Logos

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 monde³, c'est le Logos, 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

Harvey II, p. 42). Le Logos, 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 Logos l'énergie nécessaire. On pourra se reporter à cet ouvrage pour une étude plus approfondie de ce texte.

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.

- D **103.** Καὶ ἡμεῖς μὲν τῷ « δι' οὗ » χρησάμενοι ἀκολούθως
 35 τῇ συνθηθείᾳ, 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
 140 A οὐχ ὡς ὑπ' ἄλλου ἐνεργοῦντος αὐτὸς ἐποίει ὁ λόγος, ἔν' |
 71 Pr. 40 οὕτω νοηθῆ τὸ δι' αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτοῦ ἐνεργοῦντος ἕτερος
 ἐποίει ». **104.** Οὐ τοῦ παρόντος δὲ καιροῦ ἐλέγξει τὸ μὴ
 τὸν δημιουργὸν ὑπὲρ τὴν τοῦ λόγου γεγεννημένον τὸν
 κόσμον πεποιηκέναι καὶ ἀποδεικνύει ὅτι ὑπὲρ τῆς τοῦ
 δημιουργοῦ γενόμενος ὁ λόγος τὸν κόσμον κατεσκεύασε.
 45 Κατὰ γὰρ τὸν προφήτην Δαβὶδ « Ὁ θεὸς εἶπε καὶ
 ἐγενήθησαν, ἐνετείλατο καὶ ἐκτίσθησαν ^b ». « Ἐνετείλατο »
 γὰρ ὁ ἀγέννητος θεὸς τῷ πρωτοτόκῳ πάσης κτίσεως ^c
 « καὶ ἐκτίσθησαν », οὐ μόνον ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ,
 ἀλλὰ καὶ τὰ λοιπὰ πάντα, « εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες
 50 εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι· πάντα γὰρ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν
 ἐκτισται, καὶ αὐτὸς ἐστὶ πρὸ πάντων ^d ».
 B **XV. 105.** (9) Ἔτι εἰς τὸ « Χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ
 ἐν » οὐκ ἀγύμναστον ἑατέον καὶ τὸν περὶ τῆς κακίας λόγον·
 κἂν γὰρ σφόδρα ἀπεμφαίνετον δοκῆ, οὐ πάνυ τι δοκεῖ μοι
 εὐκαταφρόνητον εἶναι.
 5 Ζητητέον γάρ, εἰ καὶ ἡ κακία διὰ τοῦ λόγου γεγένηται,
 νῦν λόγου προσεχῶς λαμβανομένου τοῦ ἐν ἐκάστῳ, ὡς καὶ

b. Ps. 148, 5 (LXX) c. Col. 1, 15 d. Col. 1, 16-17

1. On notera que, à part τὸ ὑφ' οὗ, artisan ou créateur, ces causes ne figuraient pas au livre I (voir notre note 1, p. 114). Τὸ δι' οὗ désigne l'instrument; quant à τὸ ἀφ' οὗ, il faut sans doute y voir la cause, que PHILON désigne par τὸ δι' ὅ et qu'il explique par τίνος ἕνεκα (Cher. 125). Voir J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1960, p. 60, 350-355.

telle qu'il le pense, il faudrait qu'il soit écrit que toutes choses sont par le Logos au moyen du Créateur et non, au contraire, par le Créateur au moyen du Logos ¹.

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 divines 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 Logos 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 Logos pour créer le monde et de montrer que c'est le Logos 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 ^b. » Car le Dieu non engendré ordonna au premier-né de toute créature ^c 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 ^d. »

7. LE PÉCHÉ : LA PRÉSENCE DU LOGOS REND RESPONSABLES LES CRÉATURES DOUÉES DE RAISON

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.

Il s'agit donc d'examiner si le mal est, lui aussi, par le logos, en entendant par logos spécialement celui qui est en chacun, en tant qu'il (provient) lui-même du Logos

αὐτὸς ἀπὸ τοῦ « ἐν ἀρχῇ » λόγου ἐκάστω ἐγγεγένηται.

- 106.** Φησὶ τοίνυν ὁ ἀπόστολος: « Χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά », καὶ ἐπιφέρει: « Ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἢ μὲν
 10 ἁμαρτία ἀνέζησε^a » καθολικὸν διδάσκων περὶ τῆς ἁμαρ-
 τίας 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
 C 15 ἁμαρτία μὴ ὄντος λόγου — « εἰ γὰρ μὴ ἦλθον, φησὶ, καὶ
 ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτιᾶν οὐκ εἶχουσαν^c » —. **107.** Πᾶσα
 γὰρ πρόφασις ἀφαιρεῖται τοῦ βουλομένου ἐπὶ τῇ ἁμαρτίᾳ
 ἀπολογήσασθαι, ἐπὶ ἄνυπαρχοντος λόγου καὶ παραδεικ-
 νύοντος, ὃ πρακτέον, μὴ πείθηται τις αὐτῷ.
 20 Τάχα οὖν πάντα μέχρι καὶ τῶν χειρόνων διὰ τοῦ λόγου
 γεγένηται καὶ « χωρὶς αὐτοῦ », ἀπλούστερον ἡμῶν ἐκλαμ-
 βανόντων τὸ « οὐδὲν », « ἐγένετο οὐδὲν ». **108.** Καὶ οὐ
 πάντως τῷ λόγῳ ἐγκλητέον, εἰ « πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο »
 καὶ « χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν », ὡς οὐδὲ ἐγκλητέον τῷ
 25 διδασκάλῳ παραδείξαντι τὰ δέοντα τῷ μανθάνοντι, ἐπὶ
 διὰ τὰ τούτου μαθήματα μηκέτι τόπος καταλείπεται τῷ
 ἁμαρτάνοντι ἀπολογίας ὡς περὶ ἀγνοίας, καὶ μάλιστα ἐάν
 νοήσωμεν διδάσκαλον τοῦ μανθάνοντος ἀχώριστον.
 72 Pr. **109.** Οἶονεὶ γὰρ διδάσκαλος τοῦ | μανθάνοντος ἀχώριστός
 D 30 ἐστὶν ὁ ἐνυπάρχων τῇ φύσει τῶν λογικῶν λόγος, αἰεὶ
 ὑποβάλλων τὰ πρακτέα, κἂν παρακούωμεν αὐτοῦ τῶν
 ἐντολῶν, ἐπιιδόντες αὐτοὺς ταῖς ἡδοναῖς καὶ παραπεμπό-

XV, 12 ἔχει correxi : ἔχων M edd. (quod corruptum credens Pr suggerit del. et hic ἐντολή ponendum).

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 (III, 20) des rapports entre le Logos et les *logoi*.

2. Pour le sens de νόμος et de ἐντολή, voir *infra*, p. 318, n. 1.

qui est dans le principe pour demeurer en chacun¹. **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 commandement². Mais comment le logos pourrait-il être la loi et le commandement et n'y aurait-il pourtant 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 logos — « car si je n'étais pas venu, dit-il, et si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché^c »³? **107.** Car tout prétexte est enlevé à quiconque voudrait se justifier de son péché lorsqu'il n'obéit pas au logos présent en lui et qui lui montre son devoir.

Peut-être donc toutes choses, jusqu'aux plus viles, sont-elles par l'intermédiaire du logos, 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 logos 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 logos inhérent à la nature des êtres doués de raison : 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 laissons de côté ses excellents

3. Certains pensaient (*In Rom. frag. 25, JTS XIII-XIV, 1912-1913*) que, puisque, 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 châtements exigés par la loi naturelle.

μενοι τὰς ἀρίστας αὐτοῦ συμβουλίας. Ὡσπερ δὲ ὑπηρέτη
 τῷ ὀφθαλμῷ ἐπὶ τοῖς κρείττοσιν ἡμῖν γεγενημένῳ, καὶ ἐφ'
 35 ὧν οὐ καλῶς ὀρῶμεν χρώμεθα, ὁμοίως καὶ τῇ ἀκοῇ ὅταν
 141 A παρέχωμεν ἑαυτοὺς ἀκροάσει ἀχρήστων ἄσμάτων καὶ τῶν
 ἀπηγορευμένων ἀκουσμάτων, οὕτως ἐνυβρίζοντες τὸν ἐν
 ἡμῖν λόγον καὶ οὐκ εἰς δέον αὐτῷ χρώμενοι, δι' αὐτοῦ
 παρανομοῦμεν εἰς κρίμα τοῖς ἁμαρτάνουσιν ἐνυπάρχοντος
 40 καὶ διὰ τοῦτο κρίνοντος τὸν μὴ πάντων αὐτὸν προτιμήσαν-
 τα. **110.** Ὁθεν καὶ φησιν· « Ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα αὐτὸς
 κρινεῖ ὑμᾶς^d », ἴσον διδάσκων τῷ Ἐγὼ ὁ λόγος, ὁ ἐν ὑμῖν
 ἀεὶ ἐνηχῶν, αὐτὸς ὑμᾶς καταδικάσω τόπον ἀπολογίας
 καταλειπόμενον ἔχοντας οὐδαμῶς.
 45 Δόξει μέντοι γε βιασιότερα εἶναι αὕτη ἢ ἐκδοχὴ, ἄλλον
 μὲν λόγον τὸν « ἐν ἀρχῇ » ἡμῶν ἐξεληφότων 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
 B 50 ἐπὶ πάντων τῶν ὑπὸ τῶν λογικῶν πραττομένων, οὐ λόγου
 χωρὶς οὐδὲν ἁμαρτάνομεν. **111.** Καὶ ζητητέον, εἰ καὶ τὸν

XV, 36 ἀκροάσει ἀχρήστων Pt : ἀκροάσει κρίσεως M edd. ἀκροάσει
 ἀκρίτως Koe.

d. 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

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 logos qui est en nous et nous en servant dans un but interdit, nous l'utilisons pour commettre des crimes¹, 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^d » ; il donne par là un enseignement qui équivaut à : C'est moi le logos 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 Logos celui qui est dans le principe, celui qui est auprès de Dieu, le Dieu Logos, 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 doués de raison, car, sans ce Logos, nous ne péchons en rien². **111.** Il s'agit d'examiner s'il

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. Celse* IV, 66). Nous l'avons déjà vu (I, xxxvii, 267 à 276 et p. 198. n. 1), c'est la présence du Logos qui fait de nous des êtres responsables. Origène insiste tantôt sur l'unité du participant (le logos en chacun des *logikoi*) et du participé (le Logos en soi), tantôt sur leurs différences : voir ci-dessus II, III, 19-33.

2. Nous ne sommes que pour autant que nous participons à l'être de Dieu (voir *supra*, p. 273, n. 3), notre puissance est une participation à sa puissance (I, xxxiii, 241 ; cf. XIX, xxiii, 156), notre intelligence (*logos*), une participation à son Intelligence (*Logos*). Origène reviendra à l'instant sur cette question (xvi, 114-115).

ἐν ἡμῖν λόγον τὸν αὐτὸν λεκτέον τῷ ἐν ἀρχῇ καὶ τῷ πρὸς
τὸν θεὸν καὶ τῷ θεῷ λόγῳ, μάλιστα ἐπεὶ οὐκ ὡς ἑτέρου
τούτου τυγχάνοντος παρὰ τὸν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον
55 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
60 ἐν τῇ καρδίᾳ σου^c. »

C ^o γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς
τῶν ἀνθρώπων^a.

XVI. 112. (10) Ἔστι τινὰ δόγματα παρ' Ἑλλῆσι κα-
λούμενα παράδοξα, τῷ κατ' αὐτοὺς σοφῷ πλεῖστα ὄσα
προσάπτοντα μετὰ τινος ἀποδείξεως ἢ φαινομένης ἀποδεί-
ξεως, καθ' ἃ φασι μόνον καὶ πάντα τὸν σοφὸν εἶναι ἱερέα,
5 τῷ μόνον καὶ πάντα τὸν σοφὸν ἐπιστήμην ἔχειν τῆς τοῦ

e. Rom. 10, 6-8; cf. Deut. 30, 12-14

a. Jn 1, 4

1. Ce logos, présent au cœur de l'homme, peut être rapproché du *logos* vivant qui enseigne à l'homme à gouverner sa vie. Voir I, xxxvii, 270-275.

2. Pour la division du texte, voir *supra*, p. 268, n. 1.

3. 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 Stoicorum 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. BÜCHNER, 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

convient de dire que le logos qui est en nous est identique à celui qui est dans le principe, à celui qui est auprès de Dieu, au Dieu Logos, d'autant plus que l'Apôtre semble en parler comme s'il ne différait pas du Logos qui est 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^{c 1}. »

Ce qui fut produit en lui était vie et la vie
était la lumière des hommes^{a 2}

1. LA VIE

a) Piété et liberté,
privileges du sage
d'après les Paradoxes

XVI. 112. On trouve chez les Grecs des doctrines, nommées paradoxes³, 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

conviennent, en fait, les attributs que les stoïciens reconnaissent au sage (cf. M. POHLENZ, 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.

θεοῦ θεραπείας, καὶ μόνον καὶ πάντα τὸν σοφὸν εἶναι
 73 Pr. ἐλεύθερον, ἐξουσίαν αὐτοπραγίας ἀπὸ τοῦ θεοῦ νόμου
 εἰληφότα· καὶ τὴν ἐξουσίαν δὲ ὀρίζονται νόμιμον ἐπι-
 τροπήν. **113.** Καὶ τί δεῖ νῦν ἡμᾶς λέγειν περὶ τῶν
 10 καλουμένων παραδόξων, πολλῆς οὐσης τῆς εἰς αὐτὰ
 πραγματείας καὶ δεομένων συγκρίσεως τῆς πρὸς τὸ
 βούλημα τῆς γραφῆς τῶν ὑπ' αὐτῶν κατὰ τὰ παράδοξα
 D ἀπαγγελλομένων, ἵνα ἐπὶ τίνων ὁ τῆς θεοσεβείας λόγος
 συμφῆ καὶ ἐπὶ τίνων τὸ ἐναντίον τοῖς ὑπ' ἐκείνων
 15 λεγομένοις βούλεται παραστήσαι δυνηθῶμεν;

114. Τούτων δὲ ἡμῖν μνήμη γεγένηται ζητοῦσι τὸ «^a Ὁ
 γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν.» διὰ τὸ οἰοεὶ τῷ χαρακτήρι τῶν
 παραδόξων καί, εἰ δεῖ εἰπεῖν, παραδοξότερον παρὰ τὰ ὑπ'
 ἐκείνων λεγόμενα, δύνασθαι ἂν τινα ἐπόμενον τῇ γραφῇ
 20 δεῖξαι τοιαῦτα πλείονα. Ἐὰν γὰρ νοήσωμεν τὸν ἐν ἀρχῇ
 144 A λόγον, τὸν πρὸς τὸν θεόν, τὸν θεὸν λόγον, τάχα δυνησόμε-
 θα μόνον τὸν τούτου, καθ' ἃ τοιοῦτος, μετέχοντα «^a λογι-
 κὸν» εἰπεῖν ὥστε καὶ ἀποφῆνασθαι ἂν, ὅτι μόνος ὁ ἅγιος
 λογικός. **115.** Πάλιν ἐὰν συνῶμεν τὴν γενομένην ἐν τῷ
 25 λόγῳ ζωὴν, τὸν εἰπόντα «^b Ἐγὼ εἰμι ἡ ζωὴ^b», ἐροῦμεν
 μηδένα τῶν ἔξω τῆς πίστεως Χριστοῦ ζῆν, πάντας δὲ εἶναι
 νεκροὺς τοὺς μὴ ζῶντας θεῷ, τό τε ζῆν αὐτῶν ζῆν εἶναι
 τῆς ἀμαρτίας καὶ διὰ τοῦτο, ἵν' οὕτως εἴπω, ζῆν θανάτου
 τυγχάνειν. **116.** Ἐπίστησον δὲ εἰ μὴ τοῦτο πολλαχοῦ
 30 παριστᾶσιν αἱ θεῖαι γραφαί, ὅπου μὲν τοῦ σωτῆρος
 φάσκοντος «^a Ἡ οὐκ ἀνέγνωτε τὸ ῥηθὲν ἐπὶ τῆς βάρου·
 Ἐγὼ θεὸς Ἀβραάμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ; οὐκ

b. Jn 11, 25

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. **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 étudions 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 dire, plus paradoxalement encore que leurs dires. En effet, si nous envisageons le Logos qui est dans le principe, celui qui est auprès de Dieu, le Dieu Logos, nous pourrions peut-être dire que seul est doué de raison (*logikos*) celui qui a part à lui en tant qu'il est ainsi et démontrer par là que seul le saint est doué de raison. **115.** D'autre part, si nous comprenons la vie produite dans le Logos, (c'est-à-dire) celui qui a déclaré : « C'est moi qui suis la vie^b », 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 divines Écritures n'enseignent pas cela en de nombreux textes, par exemple 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

ἔστι θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων^c » καὶ « Οὐ δικαιωθήσεται κατενώπιόν σου πᾶς ζῶν^d ». Τί δὲ περὶ αὐτοῦ λέγειν δεῖ
 35 τοῦ θεοῦ ἢ τοῦ σωτῆρος; Ἀμφιβάλλεται γὰρ ὁποτέρου εἶναι ἢ λέγουσα ἐν τοῖς προφήταις φωνή· « Ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος^e ».

B XVII. 117. (11) Καὶ πρῶτόν γε ἴδωμεν τὸ « Οὐκ ἔστι θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων^a » ἴσον δυνάμενον τῷ « οὐκ ἔστιν ἁμαρτωλῶν ἀλλὰ ἀγίων θεός ». Μεγάλη γὰρ δωρεὰ τοῖς πατριάρχαις τὸ τὸν θεὸν ἀντι ὀνόματος προσάψαι τὴν
 5 ἐκείνων^b ὀνομασίαν τῇ « θεός » ἰδίᾳ αὐτοῦ προσηγορία, καθ' ἃ καὶ ὁ Παῦλός φησι· 118. « Διὸ οὐκ ἐπαισχύνεται ὁ θεὸς θεὸς καλεῖσθαι αὐτῶν^c »· οὐκοῦν θεός ἔστιν τῶν πατέρων καὶ πάντων τῶν ἀγίων· καὶ οὐκ ἂν που ἀναγεγραμμένον εὐρίσκειτο τὸ θεὸν εἶναι τὸν θεόν τινος τῶν
 10 ἀσεβῶν.

74 Pr. Εἰ τοίνυν ὁ θεὸς ἀγίων ἔστιν καὶ | θεὸς ζώντων εἶναι λέγεται, οἱ ἅγιοι ζῶντές εἰσι καὶ οἱ ζῶντες ἅγιοι, οὔτε ἀγίου ὄντος ἔξω τῶν ζώντων οὔτε ζῶντος χρηματίζοντος μόνον καὶ οὐχὶ μετὰ τοῦ ζῆν ἔχοντος καὶ τὸ ἅγιον αὐτὸν
 15 τυγχάνειν. 119. Τὸ παραπλήσιον δὲ ἔστι καὶ ἐπὶ τοῦ « C Εὐαρεστήσω τῷ κυρίῳ ἐν χώρᾳ ζώντων^d » ἰδεῖν, ὡς εἰ ἔλεγεν « ἐν τάξει ἀγίων » ἢ « ἐν τῷ τόπῳ τῶν ἀγίων », τῆς κυρίως εὐαρεστήσεως ἦτοι ἐν τῇ τάξει τῶν ἀγίων ἢ ἐν τῷ τόπῳ τῶν ἀγίων τυγχανούσης, οὐδέπω ἄκρω εὐαρεστοῦν-
 20 τος τοῦ μὴ εἰς τὴν τάξιν τῶν ἀγίων κεχωρηκότος ἢ τοῦ μὴ εἰς τὸν τόπον τῶν ἀγίων γεγεννημένου· εἰς ὃν χωρῆσαι δεήσει πάντα τὸν οἰοεὶ σκιὰν καὶ εἰκόνα τῆς εὐαρεστήσεως τῆς ἀληθινῆς ἐν τῷ βίῳ τούτῳ προανειληφότα.

c. Mc 12, 26-27; Ex. 3, 6 d. Ps. 142 (143), 2
 e. Nomb. 14, 28; Éz. 34, 8
 a. Mc 12, 27 b. Ex. 3, 6 c. Hébr. 11, 16
 d. Ps. 114, 9 (LXX)

1. « La Parole de Dieu — à la fois son Logos et l'Écriture inspirée — se refuse à traiter aucune chose vile de 'possession (κτῆμα) de Dieu', car elle la juge indigne d'un tel maître. C'est pourquoi, tous les hommes ne

des vivants^c » et « Nul vivant ne sera justifié devant toi^d. » 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^e. »

XVII. 117. Voyons d'abord « Il
 c) Dieu est n'est pas le Dieu des morts, mais
 le Dieu des vivants des vivants^a », dont la signifi-

cation 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^b », selon ce que dit aussi Paul : 118. « C'est pourquoi Dieu n'a pas honte de s'appeler leur Dieu^c. » 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 impies¹.

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 sur la terre des vivants^d », (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 une ombre et une image d'une conduite véritablement agréable (à Dieu).

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. Celse VIII, 25; voir aussi *In Rom.* 1, 9, PG 14, 854C-855D).

120. Καὶ τὸ « Οὐ δικαιωθήσεται δὲ κατ' ἐνώπιον τοῦ
 25 θεοῦ πάντα ζῶντα^e » δηλοῖ, ὅτι ὡς πρὸς θεὸν καὶ τὴν ἐν
 αὐτῷ δικαιοσύνην οὐδεὶς δικαιωθήσεται τῶν πάντων μακα-
 ρίων, ὡς εἰ καὶ ἐλέγομεν ἐπὶ ἐτέρου παραδείγματος
 τοιοῦτον· οὐ φωτιεῖ πᾶς λύχνος ἐνώπιον ἡλίου· φωτιεῖ μὲν
 γὰρ πᾶς λύχνος, ἀλλ' ὅταν μὴ καταυγάζεται ὑπὸ ἡλίου·
 D 30 δικαιωθήσεται δὲ καὶ πᾶς ζῶν, ἀλλ' οὐκ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ,
 ὅτε δὲ τοῖς κάτω συγκρίνεται καὶ ὑπὸ τοῦ σκοτίου
 κερρατημένοις παρ' οἷς λάμπει αὐτῶν τὸ φῶς.

121. Καὶ ὅρα εἰ κατὰ τοῦτο καὶ τὸ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ
 νοητέον· « Λαμπάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν
 35 ἀνθρώπων^f ». Οὐ γὰρ φησιν « Λαμπάτω τὸ φῶς ὑμῶν
 145 A ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ » τοῦτο γὰρ εἰ ἐνετέλλετο, ἀδύνατον
 ἂν ἐδίδου ἐντολήν, ὡς εἰ καὶ τοῖς λύχνους ἐμφύχοις οὖσιν
 ἐντολήν ἐδίδου τὸ λάμπει τὸ φῶς αὐτῶν ἔμπροσθεν τοῦ
 ἡλίου. **122.** Οὐχ οἱ τυχόντες οὖν μόνου τῶν ζῶντων οὐ
 40 δικαιωθήσονται κατ' ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ καὶ οἱ ὡς ἐν
 ζῶσι τῶν ἐλαττόνων διαφέροντες· ἢ, ὅπερ μᾶλλον, ἅμα ἢ
 πάντων τῶν ζῶντων δικαιοσύνη οὐ δικαιωθήσεται ὡς πρὸς
 τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην· ὡς εἰ καὶ ἅμα πάντα τὰ ἐπὶ γῆς
 νυκτερινὰ συναγαγῶν φῶτα ἔφασκον μὴ δύνασθαι ταῦτα
 45 φωτίζειν ὡς πρὸς τὰς τούτου τοῦ ἡλίου αὐγάς.

123. Κατ' ἐπανάβασιν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων νοητέον καὶ
 τὸ « Ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος^g », τάχα τοῦ κυρίως ζῆν
 μάλιστα ἐκ τῶν εἰρημένων περὶ τοῦ ζῆν παρὰ μόνου
 τυγχάνοντος τῷ θεῷ.

XVII, 38 τὸ¹ M edd. : τοῦ Pr || 40 κατ' ἐνώπιον M : κατενώπιον Pr sec.
 codd. Ioh.

e. Ps. 142 (143), 2 f. Matth. 5, 16
 g. Nomb. 14, 28; Éz. 34, 8

1. Les étoiles. Nous avons rencontré la même comparaison au livre I
 (xxv, 165). Pour l'âme du soleil et des étoiles, voir également I, xvii, 98
 et la note.

**d) Nul vivant n'est
 juste devant Dieu** **120.** De même ces mots « Nul
 vivant ne sera justifié en face
 de Dieu^e » 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 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^f. » 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 animés¹ l'ordre de
 faire 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 brillent 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^g », car vivre, au sens propre, ne
 se trouve sans doute — surtout après ce que nous avons
 dit de la vie. — qu'en Dieu seul.

50 Καὶ ὄρα εἰ διὰ τοῦτο δύναται ὁ ἀπόστολος τὴν εἰς
 B ὑπερβολὴν ὑπεροχὴν νοήσας τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ καὶ ἀξίως
 θεοῦ συνιείς τὸ « Ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος » εἰρηκέναι περὶ
 75 Pr θεοῦ « Ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν^h », οὐδενὸς τῶν | παρὰ
 τὸν θεὸν ζώντων ἔχοντος τὴν ἀτρεπτον πάντη καὶ ἀναλ-
 55 λοίωτον ζωὴν. Καὶ τί διστάζομεν περὶ τῶν λοιπῶν, ὅτε
 οὐδὲ ὁ Χριστὸς ἔσχε τὴν τοῦ πατρὸς ἀθανασίαν; Ἐγεύσα-
 το γὰρ ὑπὲρ παντὸς θανάτουⁱ.

XVIII. 124. (12) Ἄμα δὲ ἐξετάζοντες τὰ περὶ τοῦ
 ζῶντος θεοῦ καὶ ζωῆς, ἥτις ἐστὶν ὁ Χριστὸς, καὶ ζώντων
 ἐν χώρᾳ^a ἰδίᾳ τυγχανόντων καὶ ζώντων οὐ δικαιομένων
 C ἐνώπιον τοῦ θεοῦ^b, ἀκολούθως τούτοις παρατιθέμενοι τὸ
 5 « Ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν^c » τὰ ὑπονοούμενα συμπα-
 ραληψόμεθα περὶ τοῦ πᾶν ὅτιποτοῦν λογικὸν μὴ οὐσιωδῶς
 ἔχειν ὡς ἀχώριστον συμβεβηκὸς τὴν μακαριότητα.

125. Ἐὰν γὰρ ἀχώριστον ἔχη τὴν μακαριότητα καὶ τὴν
 προηγουμένην ζωὴν, πῶς ἔτι ἔσται ἀληθὲς τὸ περὶ τοῦ
 10 θεοῦ λεγόμενον « Ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν »;

Χρῆ μέντοι γε εἰδέναι ὅτι τινὰ ὁ σωτὴρ οὐχ αὐτῷ ἐστὶν
 ἀλλ' ἐτέροις, τινὰ δὲ αὐτῷ καὶ ἐτέροις· ζητητέον δὲ εἴ τινα
 ἑαυτῷ καὶ οὐδενί. Σαφῶς μὲν γὰρ ἐτέροις ἐστὶν ποιμὴν,
 οὐχ ὡς οἱ παρὰ ἀνθρώποις ποιμένες ὄνῃσιν ἐκ τοῦ
 15 ποιμαίνειν εἰς ἑαυτὸν λαμβάνων, εἰ μὴ ἄρα τὴν τῶν
 ποιμαινομένων ὠφέλειαν διὰ φιλανθρωπίαν ἰδίαν εἶναι

h. I Tim. 6, 16 i. Cf. Hébr. 2, 9

a. Cf. Ps. 114 (116), 9 b. Cf. Ps. 142 (143), 2 c. 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, xxviii, 195 et la note.

2. Les créatures appartiennent au monde instable du devenir. Le Christ, lui, est la Vérité et la Justice οὐσιώδης (par essence ou « substantielle » : VI, vi, 38.40); il possède de même la divinité substantielle (*Entr. av. Hébr.* 5).

Vois donc si ce n'est pas pour ce motif que l'Apôtre, ayant saisi la supériorité inexprimable¹ 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^h ». 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 tousⁱ.

XVIII. 124. En étudiant à la fois ce que c'est que d'être vivant, quand il s'agit de Dieu, la vie qui est le Christ, et les vivants qui demeurent dans leur propre terre^a, ces vivants qui ne sont pas justifiés en face de Dieu^b, et tout en citant, en conformité avec ce qui précède, « Le seul qui possède l'immortalité^c », nous voulons considérer en même temps les pensées qui se sont présentées à nous : absolument aucune créature douée de raison ne possède par essence² la béatitude comme un attribut inamissible. 125. Car, si elle possédait d'une manière inamissible la béatitude et la vie la plus haute, comment pourrait-on encore dire de Dieu avec vérité « Le seul qui possède l'immortalité »?

f) **Le Logos 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

D λογίσαιτο ^d. **126.** Ἀλλὰ καὶ « ὁδός » ἐστὶν 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, ἐστὶ τίνα 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 λήφεται, καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν ^e ». Εἰ δὲ μαθητευόμενον πάντα χωρεῖ, ἃ ἐνατενίζων τῷ πατρὶ ἀρχόμενος ὁ υἱὸς γινώσκει, ἐπιμελέστερον ζητητέον.

128. Εἰ τοίνυν ὁ σωτὴρ ἃ μὲν τίνα ἑτέροις, τινὰ δὲ τάχα πού αὐτῷ καὶ ἢ οὐδενὶ ἢ ἐνὶ ἢ ὀλίγοις, καθ' ὃ « ζωὴ » ἐστὶν ἢ γενομένη ἐν τῷ λόγῳ, βασιανιστέον πότερον αὐτῷ καὶ ἑτέροις ζωὴ ἐστὶν ἢ ἑτέροις, καὶ <εἰ> ἑτέροις, τίσι τούτοις. Εἰ δὲ ταῦτόν ἐστι « ζωὴ » καὶ « φῶς τῶν ἀνθρώπων » — φησὶ γάρ· « Ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων » — τὸ δὲ φῶς τῶν ἀνθρώπων τινῶν

XVIII, 33 <εἰ> add. Pr.

d. Cf. Éz. 34, 10-31; Jn 10, 11-16 e. Jn 16, 14

1. Berger : I, xxvii, 190; chemin : I, xxvii, 183-184; porte : I, xxvii, 189; rameau : I, xxxvi, 261-264; Sagesse : I, xxxiv, 243-246; Logos : I, xxxvi, 266-xxxix, 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 a 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,

l'avantage de son troupeau ^d. **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 « Logos »¹. Mais, puisque tout un ensemble d'Idées² 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^e. » Est-ce que (l'Esprit), instruit (par lui), embrasse tout ce que le Fils 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 Logos, 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

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, 139; II, viii, 60). À 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-consideration-idée) reflètent les difficultés qu'éprouve notre langue — et peut-être plus encore notre mentalité — en face de notions de ce genre. Voir I, xxx, 208; xxxviii, 283; II, xxviii, 172; V, v. Pour la présence d'une multitude d'Idées ou de principes en la Sagesse divine, voir aussi plus haut I, xx, 119; xxxiv, 244 et les notes *ibid.*

ἐστὶ φῶς, καὶ τοῦτο οὐ πάντων <τῶν> λογικῶν, ὅσον ἐπὶ τῷ κεῖσθαι τὸ « ἀνθρώπων », ἀλλὰ « τῶν ἀνθρώπων » ἐστὶ
 76 Pr. φῶς, εἴη ἂν καὶ ζωὴ | ἀνθρώπων, ὧν καὶ φῶς ἐστὶν· καὶ
 40 καθ' ὃ ζωὴ, λέγοιτο ἂν ὁ σωτὴρ οὐχ αὐτῷ ἀλλὰ ἐτέροις
 εἶναι ζωὴ ὧν ἐστὶ καὶ φῶς.

129. Αὕτη δὴ ἡ ζωὴ τῷ λόγῳ ἐπιγίνεται, ἀχώριστος αὐτοῦ μετὰ τὸ ἐπιγενέσθαι τυγχάνουσα. Λόγον γὰρ B προϋπάρξει τὸν καθαιρόντα τὴν ψυχὴν ἐν τῇ ψυχῇ δεῖ, ἵνα
 45 μετὰ τοῦτον καὶ τὴν ἀπ' αὐτοῦ κάθαρσιν, πάσης περιαιρε-
 θείσης νεκρότητος καὶ ἀσθενείας, ἡ ἀκραιφνῆς ζωὴ ἐγ-
 γένηται 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 ἐν ἀρχῇ », δεύτερον δὲ ἐν τῷ « ζωὴ ἐν λόγῳ ». Ἀλλὰ λόγος μὲν « ἐν ἀρχῇ » οὐκ ἐγένετο· οὐκ ἦν γὰρ, ὅτε ἡ ἀρχὴ
 5 ἄλογος ἦν, διὸ λέγεται : « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ». ζωὴ δὲ ἐν
 C τῷ λόγῳ οὐκ ἦν· ἀλλὰ ζωὴ ἐγένετο, εἴ γε « ζωὴ ἐστὶ τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων ». Ὅτε γὰρ οὐδέπω ἄνθρωπος ἦν, οὐδὲ « φῶς τῶν ἀνθρώπων » ἦν, τοῦ φωτὸς τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὴν πρὸς ἀνθρώπους σχέσιν νοουμένου.

XVIII, 45 μετὰ M edd. : κατὰ Pr.

1. Dans l'étude qu'il a consacrée à ce verset de Jean : « L'œuvre du Verbe incarné : le Don de la Vie » (RSR XLV, 1957), 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

lumière de certains êtres doués de raison, non de tous mais celle des hommes — pour autant qu'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 Logos 129. Cette Vie est produite après le Logos et demeure, une fois produite, inséparable de lui.

Car il faut que le Logos qui purifie l'âme préexiste dans l'âme afin que, après lui et son intervention purificatrice — une fois supprimées toute mort et toute maladie —, la vie sans mélange vienne demeurer en tous ceux qui se seront rendus capables de recevoir en eux le Logos en tant qu'il est Dieu¹.

XIX. 130. Il faut prendre garde aux deux (emplois du mot) « dans » et étudier leur différence : d'abord dans l'expression « le Logos dans le principe », puis dans celle de « la vie dans le Logos ». Mais le Logos ne fut pas produit dans le principe et il n'est jamais arrivé que le principe fût sans Logos (= sans raison) ; c'est pourquoi il est dit : « Dans le principe était le Logos » ; la vie, elle, n'était pas dans le Logos, mais la vie fut produite, puisque « la vie est la lumière des hommes ». En 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.

Vie éternelle, c'est la Vie du Fils unique. Il 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.

- 10 **131.** Μηδεὶς δ' ἡμᾶς θλιβέτω χρονικῶς οἰόμενος ταῦτα ἀπαγγέλλειν, τῆς τάξεως τὸ πρῶτον καὶ τὸ δεῦτερον καὶ τὰ ἐφεξῆς ἀπαιτούσης, κἂν χρόνος μὴ εὐρίσκηται, ὅτε τὰ ὑπὸ τοῦ λόγου ὑποβαλλόμενα τρίτα καὶ τέταρτα οὐδαμῶς ἦν.
- 15 Ὅν τρόπον τοίνυν « πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο », καὶ οὐχὶ πάντα δι' αὐτοῦ ἦν, καὶ « χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν », οὐχὶ δὲ χωρὶς αὐτοῦ ἦν οὐδὲ ἓν, οὕτως δ' ἐγένονεν ἐν αὐτῷ, οὐχὶ δ' ἦν ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἦν. Καὶ πάλιν οὐχὶ δ' ἐγένετο ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος ἦν, ἀλλὰ δ' ἦν ἐν ἀρχῇ λόγος ἦν. **132.** Τινὰ μέντοι γε τῶν ἀντιγράφων ἔχει, καὶ τάχα οὐκ ἀπιθάνως·
- D 20 « Ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἐστίν ». Εἰ δὲ ζωὴ ταύτόν ἐστι τῷ τῶν ἀνθρώπων φωτί, οὐδεὶς ἐν σκότῳ τυγχάνων ζῆ καὶ οὐδεὶς τῶν ζώντων ἐν σκότῳ ἐστίν, ἀλλὰ πᾶς ὁ ζῶν καὶ ἐν φωτὶ ὑπάρχει, καὶ πᾶς ὁ ἐν φωτὶ ὑπάρχων ζῆ ὥστε μόνον
- 25 τὸν ζῶντα καὶ πάντα εἶναι φωτὸς υἱόν^a. φωτὸς δὲ υἱός, οὗ λάμπει τὰ ἔργα ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων^b.
- 149 A **XX. 133.** (14) Πάλιν, ἐπεὶ ἔστι τὰ παραλελειμμένα τῶν ἐναντίων νοεῖσθαι ἐκ τῶν εἰρημένων περὶ τῶν ἐναντίων, λέγεται δὲ περὶ ζωῆς καὶ φωτὸς ἀνθρώπων,

XIX, 13 ὑποβαλλόμενα Pr : τὰ ὑποβ. M.

a. Cf. Lc 16, 8 b. Cf. Matth. 5, 16

1. La variante est attestée par les manuscrits du Nouveau Testament. Nous avons rencontré une autre discussion de variantes I, xxxv, 255-256. Ici comme là, Origène ne se prononce pas.

2. Un des modes de connaissance énumérés par DIOCLES MAGNES : comme exemple d'objets connus κατ' ἐναντίωσιν, il donne la vie et la mort (DIOC. LAERT. VII, 53). On peut aussi le rapprocher du raisonnement analogique.

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 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 Logos, mais c'est ce qui était dans le principe qui était le Logos. **132.** Cependant, certaines copies portent, et peut-être non sans vraisemblance, « Ce qui fut produit en lui est vie¹. » 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.

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'autre² 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

ἐναντίον δὲ τῆ ζωῆ θάνατος καὶ ἐναντίον φωτὶ ἀνθρώπων
5 σκότος ἀνθρώπων, ἔστιν ἰδεῖν ὅτι ὁ ἐν σκότῳ τῶν
ἀνθρώπων τυγχάνων ἐν θανάτῳ ἔστιν καὶ ὁ τὰ τοῦ θανάτου
πράττων οὐκ ἀλλαχόσε τοῦ σκότους ἔστιν.

77 Pr. Ὁ δὲ μνημονεύων τοῦ θεοῦ, ἐάν γε νοῶμεν τί τὸ
μνημονεύειν αὐτοῦ, οὐκ ἔστιν ἐν τῷ θανάτῳ κατὰ τὸ
10 εἰρημένον· « Οὐκ ἔστιν ἐν τῷ θανάτῳ μνημονεύων σου^a ».

134. Εἶτε δὲ σκότος ἀνθρώπων εἶτε θάνατος, οὐ φύσει
τοιαῦτά ἐστιν ἄλλου λόγου « Ἡμεῖς ἡμεθὰ ποτε σκότος,
νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ^b », κἂν μάλιστα ἄγιοι καὶ πνευματι-
B κοὶ ἤδη χρηματίζωμεν. Ὡσπερ δὲ δεκτικὸς ὁ Παῦλος
15 σκότος ὧν γέγονε τοῦ γενέσθαι φῶς ἐν κυρίῳ, οὕτως ὅστις
ποτ' ἂν ἦ σκότος. Κατὰ δὲ τοὺς οἰομένους εἶναι φύσεις
πνευματικᾶς, ὥσπερ τὸν Παῦλον καὶ τοὺς ἁγίους ἀποστό-
λους, οὐκ οἶδα εἰ σῶζεται τὸ τὸν πνευματικὸν εἶναι ποτε
σκότος καὶ ὕστερον αὐτὸν γεγονέναι φῶς. **135.** Εἰ γὰρ ὁ
20 πνευματικὸς ποτε σκότος ἦν, ὁ χοϊκὸς τί ἐστίν; Εἰ δ'
ἀληθές ἐστι τὸ σκότος γεγονέναι φῶς, τίς ἢ ἀποκλήρωσις
τοῦ μὴ πᾶν σκότος δύνασθαι γενέσθαι φῶς; Εἰ μὴ γὰρ ἐπὶ
Παύλου ἐλέγετο, ὅτι « ἡμεθὰ ποτε ἐν σκότῳ, νῦν δὲ
φωτεινοὶ ἐν κυρίῳ », ἐπὶ δὲ ὧν οἴονται φύσεων ἀπολλυ-
25 μένων, ὅτι σκότος ἦσαν καὶ σκότος εἰσί, κἂν χώραν εἶχεν ἡ
περὶ φύσεων ὑπόθεσις. **136.** Νυνὶ δὲ ὁ Παῦλος φησι
γεγονέναι « ποτέ σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ », ὡς
δυνατοῦ ὄντος τοῦ σκότους εἰς φῶς μεταβαλεῖν.

C Οὐ χαλεπὸν δὲ τὰ περὶ παντὸς σκότους ἀνθρώπων καὶ
30 περὶ τοῦ θανάτου τοῦ <αὐ>τοῦ τυγχάνοντος τῷ σκότῳ τῶν

XX, 12 ἄλλου λόγου (s.e. ὑπάρχοντος?) M edd. : ἀλλαχοῦ λέγοντος
Pr^{ap}· ἀλλαχοῦ λεγομένου Koe Co^r || 25 καὶ Koe : ἡ M edd. || 30 τοῦ
<αὐ>τοῦ Pr : τοῦτου M edd.

a. Ps. 6, 6 b. Cf. Éphés. 5, 8

1. Pour les natures spirituelles, voir notre *Introd.*, p. 15. Cette ques-
tion sera étudiée plus à fond dans la suite du Commentaire, en par-
ticulier aux livres XIII et XX.

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
souviennne 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 : « 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 spirituel-
les¹, comme Paul et les saints apôtres, je ne sais pas s'il est
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 toutes
ténèbres ne puissent devenir lumière? S'il n'était pas dit
de Paul « autrefois nous étions dans les ténèbres, et
maintenant nous sommes lumineux dans le Seigneur »,
(s'il était dit), au contraire, des natures que ces gens-là
considèrent comme perdues, qu'elles étaient ténèbres et
qu'elles sont ténèbres, leur hypothèse concernant les
(différentes) natures serait plausible. **136.** Mais, mainte-
nant, 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

ἀνθρώπων ἐπιμελῶς ἰδεῖν ἐκ τῶν εἰρημένων, τὸ ἐνδεχόμενον ὁρῶντα τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ κρεῖττον ἐκάστου μεταβολῆς.

XXI. 137. (15) Πάνυ δὲ βιαίως κατὰ τὸν τόπον γενόμενος ὁ Ἡρακλέων τὸ « Ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν » ἐξείληφεν ἀντὶ τοῦ « ἐν αὐτῷ » <τιθεῖς> « εἰς τοὺς ἀνθρώπους τοὺς πνευματικούς », οἶονεὶ ταῦτόν νομίσας εἶναι τὸν λόγον καὶ τοὺς πνευματικούς, εἰ καὶ μὴ σαφῶς ταῦτ' εἶρηκε· καὶ ὡσπερ εἰ αἰτιολογῶν φησιν· « Αὐτὸς γὰρ τὴν πρῶτην μόρφωσιν τὴν κατὰ τὴν γένεσιν αὐτοῖς παρέσχε, τὰ ὑπ' ἄλλου σπαρέντα εἰς μορφήν 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 ἐστίν· ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει πάντα^a. » |

78 Pr. 15 Ἡμεῖς γὰρ οὐ μάτην αὐτόν φαμεν ἐπὶ τοῦ πνευματικοῦ μὴ προστεθεικέναι τὸ « ἄνθρωπος »· κρεῖττον γὰρ ἢ « ἄνθρωπος » ὁ πνευματικὸς, τοῦ ἀνθρώπου ἦτοι ἐν ψυχῇ ἢ ἐν σώματι ἢ ἐν συναμφοτέροις χαρακτηριζομένου, οὐχὶ δὲ 152 A καὶ ἐν τῷ τούτων θειοτέρῳ πνεύματι, οὗ κατὰ μετοχὴν 20 ἐπικρατοῦσαν χρηματίζει ὁ πνευματικὸς. 139. Ἀμα δὲ καὶ τὰ τῆς τοιαύτης ὑποθέσεως χωρὶς κἂν φαινομένης ἀποδείξεως ἀποφαίνεται, οὐδὲ μέχρι τῆς τυχούσης πιθανότητος φθάσαι εἰς τὸν περὶ τούτων δυνηθεὶς λόγον.

Καὶ ταῦτα μὲν περὶ ἐκείνου.

XXI, 3 <τιθεῖς> εἰς Cor : <τιθεῖς> Koe εἰς M edd.

a. I Cor. 2, 14-15

1. Dans notre *Introd.*, p. 17, nous avons rattaché cette proposition à l'ensemble de la pensée valentinienne.

ténèbres des hommes, si l'on considère que chacun a la possibilité de se transformer en mieux ou en pire.

b) Les spirituels XXI. 137. C'est en faisant radicalement violence au texte qu'Héracléon, arrivé à ce passage, a interprété « Ce qui fut produit en lui était vie », en remplaçant « en lui » par « dans les hommes spirituels », comme s'il pensait que le Logos 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 publiquement¹. » 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 homme², 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 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.

2. Si le *psaume* 115, 2 (116, 11) 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, xxvii, 243 et xxix, 265-267).

XXII. 140. (16) Φέρε δὲ καὶ ἡμεῖς καὶ τοῦτο ζητήσωμεν, εἰ ἡ ζωὴ ἦν μόνων ἀνθρώπων φῶς καὶ μὴ παντὸς οὔτινοσοῦν ἐν μακαριότητι τυγχάνοντος. Ἐὰν γὰρ ταυτὸν ἦ « ζωὴ » καὶ « φῶς ἀνθρώπων » καὶ μόνων ἀνθρώπων ἢ τὸ τοῦ Χριστοῦ φῶς, μόνων ἀνθρώπων καὶ ἡ ζωὴ. Τοῦτο δ' ὑπολαμβάνειν ἐστὶν ἡλίθιον ἅμα καὶ ἀσεβές, ἀντιμαρτυρουσῶν τῶν ἄλλων γραφῶν ταύτη τῇ ἐκδοχῇ, εἴ γε, ὅταν προκόψωμεν, ἰσαγγελοὶ ἐσόμεθα^a.

B 141. Οὕτω δὲ λυτέον τὸ ἀπορηθὲν οὐχὶ εἴ τι λέγεται 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. Ἐξέσθι γὰρ τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐτέρων παρὰ τοὺς ἀνθρώπους εἶναι φῶς, ὡς ἐξέσθι τάδε τὰ ζῶα καὶ τάδε τὰ φυτὰ, ἀνθρώπων ὄντα τροφήν, καὶ ἐτέρων 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 μὴδὲν κωλύει τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐτέρων εἶναι φῶς, λέγοντες ὅτι οὐχί, ἐπεὶ λέγεται φῶς ἀνθρώπων, ἤδη ἀποκέκλεισται καὶ ἐτέρων παρὰ τοὺς ἀνθρώπους κρειττόνων ἢ ἀνθρώποις ὁμοίων εἶναι φῶς. 143. Ἀναγέγραπται δὴ ὁ θεὸς θεὸς εἶναι C « Ἀβραάμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ^b »· ὁ δὲ βουλούμενος — ἐπειδὴ εἴρηται· « ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων » — τὸ φῶς μηδενὸς ἐτέρου εἶναι ἢ τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὸ ὅμοιον οἰήσεται τὸν θεὸν Ἀβραάμ καὶ θεὸν Ἰσαὰκ καὶ θεὸν Ἰακώβ μηδενὸς εἶναι θεὸν ἢ τῶν

a. Cf. Lc 20, 36 b. Ex. 3, 6

c) **Le Logos 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 demeurerait 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 lumière des hommes, il n'est pas de prime abord exclu qu'elle soit en outre 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 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

τριῶν μόνων τούτων πατέρων. Ἔστι δέ γε καὶ Ἡλίου
30 θεός^c, καί, ὡς φησιν Ἰουδίθ, τοῦ πατρὸς αὐτῆς Συμεών^d,
καὶ θεὸς τῶν Ἑβραίων^e.

Διόπερ κατὰ τὸ ὅμοιον εἰ μὴδὲν κωλύει εἶναι αὐτὸν καὶ
79 Pr. ἐτέρων θεόν, οὐδὲν | κωλύει εἶναι τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων
καὶ ἐτέρων παρὰ τοὺς ἀνθρώπους φῶς.

D XXIII. 144. (17) Ἄλλος δέ τις προσχρησάμενος τῷ
« Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέ-
ραν^a », πᾶν τὸ « κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν » γενόμενον
5 « θεοῦ » ἄνθρωπον εἶναι φήσει, μυρίοις χρώμενος εἰς τοῦτο
S παραδείγμασιν, ὅτι οὐδὲν διαφέρει τῇ γραφῇ ἄνθρωπον ἢ
ἄγγελον φάναί· ἐπὶ γὰρ τοῦ αὐτοῦ ὑποκειμένου κείμεναι ἢ
« ἄγγελος » καὶ « ἄνθρωπος » προσηγορία, ὡσπερ ἐπὶ τῶν
153 A ξενισθέντων παρὰ τῷ Ἀβραάμ τριῶν^b καὶ γενομένων ἐν
Σοδόμοις δύο^c καὶ ἐν ὄλῳ τῷ εἰρμῷ τῆς γραφῆς ὅτε μὲν
10 ἄνδρες ὅτε δὲ ἄγγελοι εἶναι λέγονται. 145. Πλὴν ὁ τοῦτο
νομίζων ἔρει, ὅτι, ὡσπερ παρὰ τοῖς ὁμολογουμένοις
ἀνθρώποις εἰσὶν ἄγγελοι, ὡς ὁ Ζαχαρίας λέγων « Ἄγγε-
λος θεοῦ, ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι, λέγει κύριος παντο-
κράτωρ^d » καὶ ὁ Ἰωάννης, περὶ οὗ γέγραπται « Ἰδοὺ ἐγὼ
15 ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου^e », οὕτως
καὶ οἱ τοῦ θεοῦ ἄγγελοι παρὰ τὸ ἔργον τοῦτο χρηματίζουσι
καὶ οὐ παρὰ τὴν φύσιν « ἄνδρες » κληθέντες. 146. Καὶ ἔτι
μᾶλλον παραμυθήσεται, ὅτι ἐπὶ τῶν κρειττόνων δυνάμεων

c. IV Rois 2, 14 d. Judith 9, 2

e Ex. 3, 18; 5, 3; 9, 1.13; 10, 3

a. Gen. 1, 26 b. Gen. 18, 2; cf. Hébr. 13, 2 c. Gen. 19, 1

d. Aggée 1, 13 e. Mal. 3, 1; Mc 1, 2

1. Ἄγγελος = messenger : cf. Introd., p. 27-28.

2. Erreur d'Origène : c'est un texte d'Aggée. Le dernier mot, παντοκράτωρ n'est pas dans les Septante. La contamination s'explique facilement puisque la formule τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ ου, simplement, λέγει κύριος παντοκράτωρ revient quatorze fois dans cette courte prophétie. Les traducteurs modernes donnent : « Oracle de Yahwé ».

Jacob n'est le Dieu de nul autre que de ces trois patriarches. Cependant, il est aussi le Dieu d'Élie^c et, comme le dit Judith, le Dieu de son père Siméon^d et aussi le Dieu des Hébreux^e.

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'ange¹ XXIII. 144. Un autre, s'ap-
puyant sur « Créons l'homme à
notre image et à notre ressem-
blance^a », 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 indifférem-
ment homme ou ange. Car les termes d'ange et d'homme
désignent le même objet : ainsi les trois hôtes accueillis par
Abraham^b et qui à Sodome n'étaient plus que deux^c 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 dit² : « Moi, l'ange de Dieu, je suis avec vous,
dit le Seigneur tout-puissant^d » et Jean dont il est écrit :
« Voici que j'envoie mon ange devant toi^e », 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 nature³.
146. On justifiera ce point de vue d'autant plus que, pour
les puissances supérieures, les noms ne sont pas des noms

3. Si, à la suite d'Origène, JEAN CHRYSOSTOME (*Contra Anomeos*, 3, 5) et CYRILLE D'ALEXANDRIE (*In Joannem* I, VII, 61 d-62a) s'accordent 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.

τὰ ὀνόματα οὐχί φύσεων ζώων ἐστὶν ὀνόματα ἀλλὰ
 20 τάξεων, ὧν ἦδε τις καὶ ἦδε λογικὴ φύσις τέτευχεν ἀπὸ
 θεοῦ. Θρόνος γὰρ οὐκ εἶδος ζώου οὐδὲ ἀρχὴ οὐδὲ κυριότης
 B οὐδὲ ἐξουσία^f, ἀλλὰ ὀνόματα πραγμάτων, ἐφ' ὧν ἐτάχθη-
 σαν οἱ οὕτως προσαγορευόμενοι, ὧν τὸ ὑποκειμένον οὐκ
 ἄλλο τί ἐστὶν ἢ ἄνθρωπος, καὶ τῷ ὑποκειμένῳ συμβέβηκε
 25 τὸ θρόνω εἶναι ἢ κυριότητι ἢ ἀρχῇ ἢ ἐξουσίᾳ. 147. Καὶ ἐν
 τῷ Ἰησοῦ δὲ τῷ τοῦ Ναυῆ κείται τὸ « Ὡφθη τῷ Ἰησοῦ
 ἄνθρωπος ἐν Ἰεριχώ », ὅς φησιν « Ἐγὼ ἀρχιστράτηγος
 δυνάμεως κυρίου νυνὶ παραγέγονα^g ». 148. Κατὰ τοῦτο
 οὖν ὡς ἴσον δυνάμενον ἐκλήψεται τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων
 30 καὶ φῶς παντός λογικοῦ, παντός λογικοῦ τῷ « κατ' εἰκόνα
 καὶ ὁμοίωσιν^h » εἶναι θεοῦ ἀνθρώπου τυγχάνοντος.

Τὸ αὐτὸ μέντοι γέ ἐστι τριχῶς ὀνομαζόμενον « φῶς
 τῶν ἀνθρώπων » καὶ ἀπαξιαπλῶς « φῶς » καὶ « φῶς
 ἀληθινόν »· φῶς μὲν οὖν ἀνθρώπων, ἦτοι, ὡς προαποδέ-
 35 δεικται, οὐδενὸς κωλύοντος τὸ ἐκλαμβάνειν καὶ ἐτέρων
 C παρὰ τὸν ἄνθρωπον εἶναι τὸ φῶς φῶς, ἢ πάντων τῶν
 λογικῶν διὰ τὸ « κατ' εἰκόνα θεοῦ » γεγονέναι ἀνθρώπων
 καλουμένων. |

80 Pr. 149. (18) Ἐπεὶ δὲ « φῶς » ἀπαξιαπλῶς ἐνταῦθα μὲν ὁ
 40 σωτήρ, ἐν δὲ τῇ καθολικῇ τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου ἐπιστολῇ
 λέγεται ὁ θεὸς εἶναι φῶς¹, ὁ μὲν τις οἶεται καὶ ἐντεῦθεν
 κατασκευάζεσθαι τῇ οὐσίᾳ μὴ διεστηκέναι τοῦ υἱοῦ τὸν
 πατέρα· ὁ δὲ τις ἀκριβέστερον τηρήσας, ὁ καὶ ὑγιέστερον
 λέγων, φῆσει οὐ ταῦτόν εἶναι τὸ φαῖνον ἐν τῇ σκοτίᾳ φῶς

f. Cf. Éphés. 1, 21 g. Jos. 5, 13-14 h. Cf. Gen. 1, 26
 i. I Jn 1, 5

1. Erreur des monarchianistes; elle sera de nouveau dénoncée au livre X (xxxvii, 246). Voir notre *Introd.*, p. 13. A. ORBE qui traduit : *el Padre no tiene diferencia substancial respecto al Hijo*, n'a peut-être pas assez pris garde aux différents sens du mot οὐσία chez Origène et à son époque (*Hacia*, p. 431-432; voir *Appendice VIII*, p. 405).

de nature de vivants, mais de fonction dont telle ou telle nature douée de raison a été investie par Dieu. Trônes, principautés, vertus, dominations^f 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^g. » 148. D'après ceci on comprendra que « la lumière des hommes » a le même sens que la lumière de toute créature douée de raison, car toute créature douée de raison, étant à l'image et à la ressemblance de Dieu^h, 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 doués de raison 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 lumière¹, quelqu'un pense qu'il est établi par là que, dans son être, le Père ne diffère pas du Fils¹; mais un autre, étudiant la question avec plus d'exactitude et parlant d'une manière plus sensée, dira que la lumière qui brille dans les ténèbres sans être saisie par

45 καὶ μὴ καταλαμβανόμενον ὑπ' αὐτῆς¹, καὶ τὸ φῶς ἐν ᾧ οὐδαμῶς ἔστι σκοτία^k. 150. Τὸ μὲν γὰρ φαῖνον ἐν τῇ σκοτίᾳ φῶς οἶονεὶ ἐπέρχεται τῇ σκοτίᾳ, καὶ διωκόμενον ὑπ' αὐτῆς καὶ, ἴν' οὕτως εἶπω, ἐπιβουλεύομενον οὐ
156 A καταλαμβάνεται· τὸ δὲ φῶς, ἐν ᾧ οὐδεμία ἔστι σκοτία, οὔτε φαίνει ἐν τῇ σκοτίᾳ οὔτε τὴν ἀρχὴν διώκεται ὑπ' αὐτῆς, ἵνα καὶ ὡς νικῶν ἀναγράφηται τῷ μὴ καταλαμβάνεσθαι ὑπ' αὐτῆς διωκούσης.

151. Τρίτον ἦν τὸ λεγόμενον τοῦτο τὸ φῶς « φῶς ἀληθινόν¹ »· ᾧ δὲ λόγῳ ὁ πατὴρ τῆς ἀληθείας θεὸς πλείων
55 ἔστι καὶ μείζων ἢ ἀλήθεια καὶ ὁ πατὴρ ὢν σοφίας κρείττων ἔστι καὶ διαφέρων ἢ σοφία, τούτῳ ὑπερέχει τοῦ εἶναι « φῶς ἀληθινόν ».

152. Παραστατικώτερον δὲ δύο φῶτα τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ Δαβὶδ τυγχάνειν διὰ τούτων εισόμεθα,
60 ὅσπε φησὶν ἐν τριακοστῷ πέμπτῳ ψαλμῷ· « Ἐν φωτί σου ὀψόμεθα φῶς^m ». Τοῦτο δὲ αὐτὸ τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, τὸ ἐν τῇ σκοτίᾳ φαῖνον, τὸ ἀληθινὸν φῶς, ἐν τοῖς ἐξῆς τοῦ εὐαγγελίου « φῶς τοῦ κόσμου » ἀναγορεύεται, φάσκοντος Ἰησοῦ· « Ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου^m ».

65 153. Μηδὲ τοῦτο δὴ ἀπαρασήμενον ἐάσωμεν, ὅτι ἐνδεχομένου γεγράφθαι· « Ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ φῶς ἦν τῶν
B ἀνθρώπων, καὶ τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων ζωὴ ἦν », τὸ ἀνάπαλιν πεποίηκε· προτάσσει γὰρ τὴν ζωὴν τοῦ τῶν ἀνθρώπων φωτός, εἰ καὶ ταυτόν ἔστι « ζωὴ » καὶ

j. Cf. Jn 1, 5 k. Cf. I Jn 1, 5 l. Jn 1, 9
m. Ps. 35 (36), 10 n. Jn 8, 12

1. Nouvelle traduction du mot *logos*. Nous sommes ici d'accord avec R. GÖGLER (*Das Evangelium*, p. 158). G. BARDY traduit par « autant... autant... » (art. *Origène*, *DTC* XI, 2^e partie, col. 1524).

2. Origène a peut-être emprunté aux gnostiques cette expression qui se trouve dans l'*Évangile de Vérité* (f^o VIII, 33) et dans la réfutation par IRÉNÉE (*Adv. haer.* I, 13-14, 1, Harvey I, p. 149-150) de la doctrine de Marc le Magicien.

elles¹ ne s'identifie pas avec la lumière en qui ne se trouve aucune ténèbre^k. 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 véritable¹ ». Dans le sens où¹ Dieu, le Père de la Vérité², 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'état de « lumière véritable³ ».

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 : « À ta lumière, nous verrons la lumière^m ». 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 mondeⁿ. »

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

3. Nous avons déjà vu (I, xxxv, 255) que le Père est plus grand que le Christ Créateur. Nous verrons de même plus tard (XIII, III, 19) que celui qui est plus grand que le Christ est plus grand que la Vie.

70 « ἀνθρώπων φῶς », τῷ προαπαντᾶν ἡμῖν ἐπὶ τῶν μετε-
χόντων τῆς ζωῆς, τυγχανούσης καὶ φωτὸς ἀνθρώπων, τὸ
ζῆν αὐτοὺς τὴν προειρημένην θείαν ζωὴν παρὰ τὸ πεφω-
τίσθαι· ὑποκειῖσθαι γὰρ δεῖ τὸ ζῆν, ἐν' ὃ ζῶν πεφωτισμένος
75 νενοημένον καὶ ἐπιγίνεσθαι τῷ πεφωτίσθαι τὸ ζῆν. 154. Εἰ
γὰρ καὶ ταῦτόν 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 Ἰσαΐα λέγεται κατὰ τὸ « ἰδοὺ τέθεικά
80 σε εἰς διαθήκην γένους, εἰς φῶς ἐθνῶν^ο » καὶ τούτῳ τῷ
C φωτὶ πεποιθῶς ὁ Δαβὶδ φησὶν ἐν εἰκοστῷ ἔκτῳ ψαλμῷ·
« Κύριος φωτισμός μου καὶ σωτὴρ μου, τίνα
φοβηθήσομαι^p; » |

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 ἀπορήσαι. Πῶς γὰρ ἡ κατ' αὐτοὺς
5 « σύζυγος » τοῦ λόγου ζωὴ τὸ γεγονέναι ἐν τῷ « συζύγῳ »
λαμβάνει; « Ὁ γέγονε γάρ, φησὶν, 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 ἐστὶ τῶν ἀνθρώπων.

o. Is. 42, 6 p. Ps. 26 (27), 1

1. Nous faisons nôtre la remarque de R. GÖGLER (*Das Evangelium*, p. 159, note 31) : Origène pense peut-être à la vie chrétienne des catéchumènes avant leur baptême.

2. Voir notre *Introd.*, p. 14. Vingt ans après la rédaction de ce texte, Origène, dans le *Commentaire sur Matthieu* (XVII, 33, GCS 40, p. 692),

soient une même chose; en effet, nous 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 illuminés¹. Car 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 » chez le prophète Isaïe, selon ces paroles : « Voici que je t'ai établi comme alliance du peuple pour être la lumière des nations^o. » 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^p? »

g) **Réfutation de la théorie des syzygies**² XXIV. 155. À ceux qui ont inventé les fables concernant les éons et leurs couples et qui imaginent que le Logos et la Vie ont été émis par l'Intelligence et la Vérité, il ne sera pas absurde de poser la question suivante : comment la Vie qui, d'après eux, est l'« épouse » du Logos trouve-t-elle son existence dans son « époux »? (Jean) dit en effet : « Ce qui est en lui — évidemment le Logos qui vient d'être nommé — était la Vie. » Qu'ils nous disent donc comment la Vie, « épouse » du Logos, fut produite dans le Logos et comment la Vie est, plus que le Logos, la lumière des hommes.

apparemment son dernier ouvrage, mettra, de même, en garde contre la fiction (μυθοποιία) au sujet des éons mâles et femelles, des inventeurs (ἀναπλάσαντας) des syzygies.

10 **156.** Εἰκὸς δὲ τοὺς εὐγνωμονεστέρους ἐν ταῖς ζητήσε-
 σιν ἀνατρεπομένους, πληγέντας ὑπὸ τοῦ ἐπαπορήματος,
 D ἀντερωτήσιν ἡμᾶς, καὶ αὐτοὺς θλιβομένους, ἐὰν μὴ
 εὖρωμεν αἰτίαν, δι' ἣν οὐχὶ λόγος εἴρηται τὸ φῶς τῶν
 ἀνθρώπων, ἀλλ' ἡ γενομένη ἐν τῷ λόγῳ ζωὴ. Πρὸς οὗς
 15 τοιαῦτα ἀποκρινόμεθα, ὅτι ζωὴ ἐνταῦθα οὐχ ἡ κοινὴ
 λογικῶν καὶ ἀλόγων λέγεται, ἀλλ' ἡ ἐπιγινομένη τῷ ἐν
 157 A ἡμῖν συμπληρουμένῳ λόγῳ, τῆς μετοχῆς ἀπὸ τοῦ πρώτου
 λαμβανομένης λόγου· καὶ κατὰ μὲν τὸ ἀποστραφῆναι τὴν
 δοκοῦσαν ζωὴν, οὐκ οὔσαν δὲ ἀληθῶς, καὶ ποθεῖν χωρῆσαι
 20 τὴν ἀληθῶς ζῶν πρῶτον κοινωνοῦμεν αὐτῇ, ἥτις γενο-
 μένη ἐν ἡμῖν καὶ φωτὸς γνώσεως^a ὑπόστασις γίνεται.
157. Καὶ τάχα αὕτη ἡ ζωὴ παρ' οἷς μὲν δυνάμει καὶ οὐκ
 ἐνεργείᾳ φῶς ἐστί, τοῖς τὰ τῆς γνώσεως ἐξετάζειν μὴ
 φιλοτιμουμένοις, παρ' ἑτέροις δὲ καὶ ἐνεργείᾳ γινομένη
 25 φῶς· δῆλον δὲ ὅτι παρ' οἷς κατορθοῦται τὸ ὑπὸ τοῦ
 Παύλου προστεταγμένον « ζηλοῦτε τὰ χαρίσματα τὰ
 κρεῖττονα^b »· μεῖζον δὲ τῶν χαρισμάτων τὸ καὶ πάντων
 προτεταγμένον, ὅπερ ἐστί λόγος σοφίας, καὶ ὁ τούτῳ

XXIV, 27 μεῖζον conjeci : μεῖζονα M edd.

a. Cf. Os. 10, 12 (LXX) b. I Cor. 12, 31

1. À la vie indifférente (ἀδιάφορος), qui n'est ni un bien ni un mal (XX, xxxix, 363), Origène ne cesse d'opposer la vie au sens propre, la vie pure et sans mélange d'aucune sorte (I, xxvii, 181.188), la seule vie véritable (II, xvi, 115 à xvii, 119), qui est présence du Fils en nous (II, xviii, 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 l'a fait remarquer M. P. Hadot, ἀδιάφορος est une expression stoïcienne, englobant vie, santé, plaisir, beauté, force, richesse, gloire, noblesse et leurs contraires (DIOC. LAERT. VII, 107), bref, tout ce qui n'est ni la vertu — seul bien véritable — ni le vice — l'unique mal (*Ibid.* 94).

**h) C'est la vie
 spirituelle
 qui est produite
 dans le Logos
 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 embar-
 rassés si nous ne trouvons pas le motif pour lequel ce n'est pas le Logos, mais la Vie produite en lui qui est appelée la lumière des hommes. Voici ce que nous leur répondrons : il ne s'agit pas ici de la vie commune aux êtres doués de raison et aux êtres sans raison, mais de la vie qui survient en nous quand le logos y a déjà trouvé son achèvement, par la participation qu'il reçoit du tout premier Logos ; 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 acte² pour certains, qui ne cherchent pas à approfondir l'objet de la connaissance³ : 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 que les dons est ce qui passe avant tout, la parole (*logos*) de sagesse, à laquelle fait

2. « Le nouveau-né est en puissance un homme raisonnable — *rationalis*, 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). Pour cet emploi de *δύναμις*, voir notre tome V, appendice XIII.

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 *Introd.*, p. 12, n. 1.

ἔπεται λόγος γνώσεως^c. Περὶ δὲ τῆς διαφορᾶς αὐτῶν,
30 παρακειμένων ἀλλήλοις τῶν σημεινομένων σοφίας καὶ
B γνώσεως, οὐ τοῦ παρόντος ἐστὶν εἰπεῖν καιροῦ.

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 δοκιμασ-
θείσης, — «τῶν ἀνθρώπων» φημί — ὅτι τάχα γενικόν
5 ἐστὶ τὸ «φῶς τῶν ἀνθρώπων» δύο ἰδικῶν πραγμάτων,
ὁμοίως δὲ καὶ ἡ σκοτία αὐτῶν. Ἔστι γὰρ τὸν τὸ φῶς τῶν
82 Pr. ἀνθρώπων κεκτημένον καὶ κοινωνοῦντα τῶν αὐγῶν αὐτοῦ
ἔργα φωτός ἐπιτελεῖν καὶ γινώσκειν φωτιζόμενον φῶς
γνώσεως^b.
10 Τὸ δὲ ἀνάλογον καὶ ἐκ τῶν ἐναντίων νοητέον, τῶν τε
μοχθηρῶν πράξεων καὶ τῆς νομιζομένης γνώσεως, οὐκ
C οὔσης κατὰ ἀλήθειαν, τὸν λόγον τῆς σκοτίας ἐχόντων.

XXV, 3 ἂν δὲ οὕτω M Dlr Br Pr (qui id absurdum putat) Nau :
ἀνθρώπου οὕτω Hu ἅμα δὲ τούτῳ We αὐτῶν οὕτω Koe ἂν δὲ <τῶν οὐτῶν>
Cor².

c. I Cor. 12, 8

a. Jn 1, 5 b. Os. 10, 12 (LXX)

1. C'est ce *logos* des ténèbres, «l'adversaire» (ἀνταγωνιστήν) que nous
avons rencontré plus haut (II, vi, 48), «soi-disant *logos* qui simule le
logos», «l'ennemi», dont la perte est annoncée dans la deuxième Épître

suite la parole de connaissance^c. 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.

La lumière brille dans les ténèbres
et les ténèbres ne l'ont pas saisie^a

1. DIVERSITÉ DE LUMIÈRES ET DIVERSITÉ DE TÉNÈBRES

XXV. 158. Nous poursuivons nos recherches au sujet de
la lumière des hommes, puisqu'elle est placée d'abord, 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 : 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 le *logos* des ténèbres¹.

aux *Thessaloniens* (2, 4.8) : Origène, voulant mettre ses lecteurs en
garde contre le danger de périr corps et âme dans la géhenne (cf.
Math. 10, 28), cite Paul presque mot à mot : «Le Seigneur Jésus
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, xi, 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.

159. Καὶ ὅτι μὲν τὰ προστάγματα φῶς ὁ ἱερός οἶδε λόγος, φησὶν γὰρ ὁ Ἡσαίας· « Διότι φῶς τὰ προστάγματά σου ἐπὶ τῆς γῆς^c » καὶ ὁ Δαβὶδ ἐν δεκάτῳ ὀγδόῳ ψαλμῶ· « Ἡ ἐντολὴ κυρίου τηλαυγής, φωτίζουσα ὀφθαλμούς^d ». « Ὅτι δὲ φῶς παρὰ τὰ προστάγματα καὶ τὰς ἐντολάς ἐστὶ τι γνώσεως, παρὰ τινι τῶν δώδεκα εὐρομεν· « Σπειράτε ἑαυτοῖς εἰς δικαιοσύνην, τρυγήσατε εἰς καρπὸν ζωῆς, 20 φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως^e ». 160. Ὡς γὰρ ὄντος καὶ ἑτέρου φωτὸς παρὰ τὰς ἐντολάς τῆς γνώσεως λέγεται τὸ « Φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς », οὐχ ἀπλῶς « φῶς » ἀλλὰ ποιὸν φῶς, ὅτι τὸ « τῆς γνώσεως »· εἰ γὰρ πᾶν φῶς, ὃ φωτίζει ἄνθρωπος ἑαυτῷ, « φῶς γνώσεως » ἦν, μάτην ἂν προσέ-
D 25 κειτο τὸ « Φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως ».

Πάλιν ὅτι ἡ σκοτία ἐπὶ τῶν μοχθηρῶν ἔργων παραλαμ-
βάνεται, διδάσκει ὁ αὐτὸς ἐν τῇ ἐπιστολῇ Ἰωάννης φάσκων, ὅτι « ἐὰν εἴπωμεν ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεθα καὶ οὐ
30 ποιούμεν 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^f ».
160 A 35 161. Τὸ γὰρ ἐν τῷ σκότῳ περιπατεῖν ἐμφαίνει τὴν ψεκτὴν πρᾶξιν· καὶ τὸ μισεῖν δὲ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ οὐ τῆς κυρίως

XXV, 14 προστάγματά Pr : πρακτικά M edd. || 36 οὐ : secl. Pr.

c. Is. 26, 9 (LXX) d. Ps. 18 (19), 9 e. Os. 10, 12 (LXX)
f. I Jn 2, 9.11

1. Cette manière de désigner l'Écriture se retrouve chez Philon (*De somniis* I, 141).

2. Plus haut (II, xv, 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

159. La Parole sacrée¹ sait que les commandements sont une lumière ; Isaïe le dit : « Car tes ordonnances sont une lumière sur la terre^c », ainsi que David, au psaume 18 : « La loi du Seigneur est pleine de lumière ; elle éclaire les yeux^d. » Mais qu'il existe, à côté des ordonnances et des lois², 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^e. » 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^f. » 161. Aller et venir dans les ténèbres manifeste le caractère blâmable de la conduite et haïr son propre frère ne constitue-t-il pas une chute loin de ce qu'on

Mopsueste et Théodore 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*, Paris 1916, p. 170) 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.

καλουμένης « γνώσεώς » ἐστὶν ἀπόπτωμα; Ὅτι δὲ καὶ ὁ ἀγνοῶν τὰ θεῖα κατ' αὐτὸ τὸ ἀγνοεῖν ἐν σκότῳ διαπορευέ-
ται, φησὶν ὁ Δαβὶδ· « Οὐκ ἔγνωσαν οὐδὲ συνήκαν, ἐν
40 σκότῳ διαπορεύονται⁸ ».

162. Ἐπίστησον δὲ τῷ « ὁ θεὸς φῶς ἐστὶ καὶ σκοτία ἐν
αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία^h », εἰ μὴ διὰ τοῦτο λέγεται τῷ
εἶναι μὴ μίαν σκοτίαν, ἀλλ' ἦτοι διὰ τὸ γενικὸν δύο, ἢ καὶ
διὰ τὸ καθ' ἕκαστον τῶν ἰδικῶν πολλὰς εἶναι πράξεις
45 μοχθηρὰς καὶ πολλὰ δόγματα ψευδῆ πολλὰ εἰσι σκοτίαι,
ὧν οὐδεμία ἐν τῷ θεῷ ἐστίν· οὐκ ἂν λεχθέντος ἐπὶ τοῦ
ἀγίου, ὧ φησὶν ὁ σωτὴρ τὸ « ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ
κόσμουⁱ », ὅτι « φῶς » ἐστὶν ὁ ἅγιος, « καὶ σκοτία οὐκ
ἐστὶν ἐν αὐτῷ οὐδεμία ». |

83 Pr. B XXVI. 163. (21) Ζητήσῃ δὲ τις, εἰ ἐπὶ τοῦ πατρὸς
τέτακται τὸ « Σκοτία οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ οὐδεμία », πῶς τὸ
ἐξαιρετὸν ἐροῦμεν εἶναι ἐν αὐτῷ, πάντῃ ἀναμάρτητον καὶ
τὸν σωτῆρα νοοῦντες, ὥστε καὶ περὶ αὐτοῦ ἂν εἰπεῖν, ὅτι
5 « φῶς ἐστὶ 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 γόνον ἀμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν
ἀμαρτίαν ἐποίησε^a », τὸν Χριστόν, οὐκ ἂν δύναίτο λέγεσ-
10 θαι περὶ αὐτοῦ· « Σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία ». Κἂν
γὰρ « ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἀμαρτίας^b » κατακρίνας
τυγχάνῃ ὁ Ἰησοῦς τὴν ἀμαρτίαν τῷ τὸ ὁμοίωμα τῆς

XXV, 40 σκότῳ M Koe : σκότει edd. || 41 τῷ Cor : τῷ M edd. <ἐν
αὐτῷ Koe || 48 φῶς ἐστὶν Br Pr Cor : φῶς ἐστὶν τοῦ κόσμου M Hu Dlr
Koe Nau.

XXVI, 9 χριστόν Pr : χριστόν, εἰ ἐποίησεν αὐτὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀμαρτίαν ὁ
θεός, M edd.

g. Ps. 81 (82), 5 h. I Jn 1, 5 i. Matth. 5, 14
a. II Cor. 5, 21 b. Rom. 8, 3

1. Cette parole du Seigneur a été commentée plus haut (I, xxv, 163-166).

appelle « connaissance » au sens propre? Celui qui ignore les réalités divines marche, à cause de cette ignorance même, dans les ténèbres; c'est ce que dit David : « Ils n'ont ni savoir ni intelligence, ils marchent dans les ténèbres². »

162. Remarque bien cette (parole) : « Dieu est lumière et en lui il n'y a pas de ténèbres^h »; 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 mondeⁱ », il n'est pas dit que le saint est lumière et qu'en lui il n'y a pas de ténèbres.

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 ténèbres². »

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^a », 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^b », Jésus a justement condamné le péché, puisqu'il a

2. Nous avons déjà rencontré cette objection des monarchianistes : II, xxiii, 149.

σαρκὸς τῆς ἀμαρτίας ἀνειληφέναι, οὐκέτι ἔξει πάντη ὕγιῶς
 C <τὰ> λεγόμενα περὶ αὐτοῦ ὅτι « σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν
 15 οὐδεμία ». **164.** Προσθήσομεν δ' ὅτι « αὐτὸς τὰς ἀσθενείας
 ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασε^c », καὶ ἀσθενείας τὰς
 τῆς ψυχῆς καὶ νόσους τὰς τοῦ κρυπτοῦ τῆς καρδίας ἡμῶν
 ἀνθρώπου^d. δι' ἃς ἀσθενείας καὶ νόσους, βαστάσας αὐτὰς
 ἀφ' ἡμῶν, περίλυπον ἔχειν τὴν ψυχὴν ὁμολογεῖ καὶ
 20 τεταραγμένην^e καὶ ῥυπαρὰ ἱμάτια ἐνδεδύσθαι παρὰ τῷ
 Ζαχαρίᾳ ἀναγέγραπται· ἄπερ, ὅτε ἐκδύεσθαι ἔμελλε,
 λέγεται εἶναι ἀμαρτήματα. Ἐπιφέρει γοῦν ἐκεῖ· « Ἴδού
 ἀφήρηκα τὰς ἀμαρτίας σου^f ». **165.** Διὰ γὰρ τὸ ἀναλαβεῖν
 αὐτὸν τὰ τοῦ λαοῦ τῶν πιστευόντων εἰς αὐτὸν ἀμαρτήματα
 25 πολλαχοῦ φησι· « Μακρὰν ἀπὸ τῆς σωτηρίας μου οἱ λόγοι
 τῶν παραπτωμάτων μου » καὶ « σὺ ἔγνωσ τὴν ἀφροσύνην
 μου, καὶ αἱ πλημμέλειαι μου ἀπὸ σοῦ οὐκ ἐκρύβησαν^g ».
 D **166.** Μηδεὶς δ' ἡμᾶς ὑπολαμβανέτω ταῦτα λέγειν ἀσεβοῦν-
 τας εἰς τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ· ᾧ γὰρ λόγῳ ὁ πατὴρ « μόνος
 30 ἔχει ἀθανάσιον^h », τοῦ κυρίου ἡμῶν διὰ φιλανθρωπίας
 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
 35 καταργήσῃ ἡμῶν τὸν θάνατονⁱ καὶ ἐξαφανίσῃ τὸ ἐν τῇ

XXVI, 14 <τὰ> add. Pr.

- c. Matth. 8, 17; Is. 53, 4 d. Cf. I Pierre 3, 4
 e. Cf. Mc 14, 34; Jn 12, 27 f. Zach. 3, 3-4
 g. Ps. 21, 2 (LXX); 68 (69), 6 h. I Tim. 6, 16
 i. Cf. II Tim. 1, 10

1. Au livre VI (LV, 287 et LVII, 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 Josédéc est traditionnel et s'appuie à la fois sur la fonction de grand prêtre et sur

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-même a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies^c », c'est-à-dire des faiblesses de notre âme et des maladies de l'homme caché au fond de notre cœur^d. À cause de ces infirmités et de ces maladies dont il nous a déchargés, il reconnaît que son âme est très affligée et troublée^e 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^f 1. » **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 compte² de mes péchés » et « Tu connais ma folie et mes transgressions ne sont pas cachées devant toi^g. » **166.** Que nul ne suppose que nous disons cela par impiété envers le Christ de Dieu. Comme³ le Père « possède seul l'immortalité^h » 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 aucunes ténèbres, car, dans sa bienfaisance envers les hommes, le Christ s'est chargé de nos ténèbres, afin que, par sa puissance, il abolisse notre mortⁱ et anéantisse les ténèbres qui sont en notre

le nom même de Jésus. On le trouve déjà chez TERTULLIEN (*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 reflourir au temps du Messie : non seulement Dieu prend le fils de Josédéc sous sa protection et le rétablit dans sa dignité, mais il lui donne libre accès dans son sanctuaire céleste. Voir J. LÉCUYER, « Jésus, fils de Josédéc, 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. ᾧ γὰρ λόγῳ : on pourrait aussi traduire, comme nous l'avons fait ci-dessus (II, xxiii, 151) par « dans le sens où ».

161 A ψυχῆ ἡμῶν σκότος, ἵνα πληρωθῆ τὸ παρὰ τῷ Ἡσαΐα· « Ἐ
84 Pr. λαὸς ὁ καθήμενος ἐν | σκοτίᾳ φῶς εἶδε μέγα^j ».

167. Τοῦτο δὴ τὸ φῶς, ὃ γέγονεν ἐν τῷ λόγῳ, τυγχάνον
καὶ ζωῆ, « φαίνει ἐν τῇ σκοτίᾳ » τῶν ψυχῶν ἡμῶν καὶ
40 ἐπιδεδήμηκεν ὅπου οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τού-
του^k, οἵτινες διὰ τοῦ παλαίειν τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει τῷ
σκότῳ ὑπάγειν ἀγωνίζονται τοὺς μὴ παντὶ τρόπῳ ἰσταμέ-
νους ὑπὲρ τοῦ αὐτοῦ πεφωτισμένους « φωτὸς » χρηματί-
σαι « υἱοῦς ». Καὶ φαῖνον ἐν τῇ σκοτίᾳ τοῦτο τὸ φῶς
45 διώκεται μὲν ὑπ' αὐτῆς, οὐ καταλαμβάνεται δέ.

XXVII. 168. (22) Ἐὰν δέ τις νομίσῃ τὸ μὴ γεγραμμέ-
νον ἡμᾶς προστιθεῖναι, τὸ διώκεσθαι τὸ φῶς ὑπὸ τῆς
σκοτίας, ἀκουέτω, ὅτι τὸ « ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβε »,
B μηδ' αὐτοῦ τῆς σκοτίας διωξάσης τὸ φῶς, μάτην λέγεται.
5 Ὡς δὲ ἔχουσι νοῦν ἐκδέξασθαι δυνάμενον ἀκολούθως τοῖς
γεγραμμένοις τὰ νομιζόμενα παραλελειφθαι 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
10 παραδεξάμενοι αὐτοῦ τὰ μαθήματα, τὰ ἴδια τέκνα, τῆς

j. Matth. 4, 14, 16; Is. 9, 2 (1) k. Ἐφῆς. 6, 12

1. « 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, vi, 40). « Ce sont eux qui suscitent les fléaux de toutes espèces » (XXVIII, xix, 162), qui ont poussé Judas à se pendre (XXXII, xxiv, 317). Ils veulent le péché pour lui-même et non pour l'objet (argent ou femme, par exemple) qui fera pécher l'homme (XX, xxii, 179-180). Mais leurs traits ne blessent que ceux dont « l'âme est dépourvue de l'armure de Dieu » (XXXII, ii, 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;

âme, pour que soit accomplie (la prophétie) d'Isaïe : « Le peuple assis dans les ténèbres a vu une grande lumière^j. »

3. COMMENT LES TÉNÈBRES POURSUIVENT LA LUMIÈRE

167. Cette lumière, qui est dans le Logos 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^k, qui, en combattant le genre humain, s'efforcent d'entraîner dans les ténèbres¹ ceux qui ne sont pas d'une fermeté assez absolue pour être appelés, une fois éclairés, « fils de lumière² ». 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

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, xlvi, 322-323 ; cf. *Éphés.* 4, 27).

2. Contrairement à Migne et à Brooke, Preuschen met entre parenthèses les mots οἵτινες et suivants jusqu'à ἰσταμένους 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 ».

σκοτίας ενεργούσης κατὰ τῶν υἰῶν τοῦ φωτός καὶ
βουληθείσης ἀποδιῶσαι ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων τὸ φῶς. Ἄλλ'
ἐπεὶ, ἐὰν « θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν », οὐδεὶς, κἂν βούληται,
δυνήσεται « καθ' ἡμῶν^a », ὅσα « αὐτοὺς ἐταπείνουν,
15 τοσοῦτω πλείους ἐγίνοντο καὶ κατίσχυον σφόδρα σφό-
δρα^b ».

170. Διχῶς δὲ ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ κατείληφεν, ἢ
σφόδρα αὐτοῦ ἀπολειπομένη καὶ διὰ τὴν ἰδίαν βραδυτῆτα
C τῆ ὀξύτητι καὶ ταχύτητι τοῦ δρόμου τοῦ φωτός οὐδὲ κατὰ
20 τὸ ποσὸν παρακολουθῆσαι δυναμένη, ἢ εἴ που ἐνεδρεῦσαι
βεβούληται τὸ φῶς τὴν σκοτίαν καὶ κατ' οἰκονομίαν
παρέμεινεν ἐπερχομένην αὐτήν, ἐγγίσασα ἢ σκοτία τοῦ
φωτός ἠφανίζετο. Πλὴν ἐκατέρως ἡ σκοτία οὐ κατέλαβε
τὸ φῶς.

XXVIII. 171. (23) Ἄναγκαῖον 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
5 ἑτερόδοξοι μὴ διαστειλάμενοι δυσφημότατα περὶ τοῦ
δημιουργοῦ δόγματα παραδεξάμενοι ἀπέστησαν αὐτοῦ,
ἀναπλάσασιν μύθων^a ἑαυτοὺς ἐπιδεδωκότες.

D Πῶς οὖν καὶ πότε καὶ ἐπὶ τοῦ κρείττονος τὸ ὄνομα τοῦ |
85 Pr. σκότους παραλαμβάνεται, παραδεικτέον ἦδη. 172. « Σκό-
10 τος, γνόφος, θύελλα^b » ἐν τῇ Ἐξόδῳ « περὶ τὸν θεόν » εἶναι
λέγεται καὶ ἐν τῷ ἑπτακαιδεκάτῳ ψαλμῷ « Ὁ θεὸς ἔθετο
σκότος ἀποκρυφῆν αὐτοῦ, κύκλω αὐτοῦ ἢ σκηνῇ αὐτοῦ,

XXVII, 14 αὐτοὺς Kl Cor iuxta LXX : ἑαυτοὺς M edd. || 19 καὶ
ταχύτητι M^{s.1}. Koe Cor : del. Br Pr.

a. Rom. 8, 31 b. Ex. 1, 12
a. Cf. II Tim. 4, 4 b. Ex. 19, 9.16; 20, 21

1. Cette citation rappelle l'oppression que Pharaon fit peser sans succès sur les Hébreux devenus trop nombreux, à son gré, et trop puissants.

2. Marcion : voir notre *Introd.*, p. 13.

le Sauveur et par ceux qui ont reçu ses enseignements (et qui sont) ses propres enfants : car les ténèbres agissent contre les fils 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 d'Israël) étaient humiliés, plus ils se multipliaient et devenaient puissants à l'extrême^{b1} ».

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 vive et 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 hérétiques², adoptant des opinions extrêmement injurieuses à l'égard du Créateur, se sont détournés de lui et se sont livrés à la composition de fables^a.

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^b » et dans le psaume 17 : « Dieu a fait des ténèbres sa retraite ; sa tente autour de lui (c'est) une eau

σκοτεινὸν ὕδωρ ἐν νεφέλαις ἀέρων^c. » Ἐὰν γάρ τις
κατανοήσῃ τὸ πλῆθος τῶν περὶ θεοῦ θεωρημάτων καὶ
15 γνώσεως ἀληπτον τυγχάνον ἀνθρωπίνῃ φύσει, τάχα δὲ καὶ
ἐτέροις παρὰ Χριστὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα γενητοῖς,
εἴσεται πῶς περὶ τὸν θεὸν ἐστὶ σκότος, κατὰ τὸ ἀγνοεῖσθαι
164 A τὸν κατ' ἀξίαν περὶ αὐτοῦ πλούσιον λόγον· ἐν ᾧ σκότῳ
ἔθετο αὐτοῦ τὴν ἀποκρυφὴν τῷ τὰ περὶ αὐτοῦ ἀγνοεῖσθαι
20 ἀχώρητα ὄντα τοῦτο πεποιηκώς.

173. Ἐὰν δέ τις ταῖς τοιαύταις προσκόπτῃ ἐκδοχαῖς,
προσαγέσθω ἀπὸ τε τῶν σκοτεινῶν λόγων καὶ τῶν
διδομένων ὑπὸ θεοῦ Χριστῷ θησαυρῶν σκοτεινῶν, ἀποκρύ-
φον, ἀοράτων^d. οὐκ ἄλλο γάρ τι ἡγοῦμαι εἶναι <ἦ> τοὺς
25 σκοτεινοὺς θησαυροὺς ἐν Χριστῷ ἀποκαλυπτομένους τὸ
« σκότος ἔθετο ὁ θεὸς ἀποκρυφὴν ἑαυτοῦ » καὶ « ὁ ἅγιος
νοήσει παραβολὴν καὶ σκοτεινὸν λόγον^e ». Ἐπίσκεψαι δὲ εἰ
διὰ τοῦτό φησιν ὁ σωτὴρ τοῖς μαθηταῖς· « Ἄνθ' ὧν ὅσα
ἠκούσατε ἐν τῇ σκοτίᾳ εἶπατε ἐν τῷ φωτί^f ». 174. Τὰ γὰρ
30 ἐν ἀπορρήτῳ καὶ μὴ ἐπηκώφ πολλῶν δύσγνωστα καὶ
ἀσαφῆ αὐτοῖς παραδεδομένα μυστήρια προστάσσει αὐτούς,
B φωτιζομένους καὶ διὰ τοῦτο λεγομένους εἶναι ἐν φωτί,
ἀπαγγέλλειν παντὶ τῷ γινομένῳ φωτί.

Παραδοξότερον δ' ἂν ἐπὶ τοῦ ἐπαινουμένου σκότους
35 εἴπομι, ὅτι τοῦτο σπεύδει ἐπὶ τὸ φῶς καὶ καταλαμβάνει
αὐτὸ καὶ γίνεται ποτε, διὰ τὸ ἀγνοεῖσθαι σκότος, τῷ μὴ

XXVIII, 22 προσαγέσθω M edd. : προαγέσθω Pr || 24 <ἦ> add. Nau ||
26 καὶ M edd. : ἦ Pr.

c. Ps. 17 (18), 12 d. Cf. Col. 2, 3; Is. 45, 3 e. Prov. 1, 6
f. Cf. Matth. 10, 27; Lc 12, 3

1. Le Père seul est sans principe. Voir *supra* (p. 182. n. 1) notre
explication de l'emploi de κτίζω.

2. Logos.

ténébreuse dans les nuages du ciel^c. » 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 nés¹, on comprendra comment Dieu est
enveloppé de ténèbres, car on n'en connaît pas de
description² 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 infini³.

173. Mais si quelqu'un se heurte à une telle interpréta-
tion, il convient de le gagner à l'aide des paroles
enveloppées de ténèbres et des trésors (également) enve-
loppés de ténèbres, cachés, invisibles, donnés par Dieu au
Christ^d. Car je pense que les trésors enveloppés de
ténèbres qui nous sont révélés dans le Christ ne sont rien
d'autre que « Dieu a fait des ténèbres sa retraite » et « Le
saint comprendra la parabole et la sentence enveloppée de
ténèbres^e. » 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^f. »
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 pas⁴, de telle manière

3. On aurait aussi pu traduire ἀχώρητος, comme nous l'avons fait plus
haut (II, xviii, 126), par « inaccessible ».

4. Τὴν δύναμιν semble bien être complément à la fois de μεταβάλλον et
de τῷ μὴ ὄρῳντι : « pour celui qui auparavant ne voyait pas leur valeur ».

ὁρῶντι τὴν δύναμιν αὐτοῦ οὕτω μεταβάλλον, ὥστε τὸν μεμαθηκότα ἀποφαίνεσθαι γεγονέναι φῶς τὸ γνωσθὲν ποτε ὑπάρχον αὐτῷ σκότος.

Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης^a.

C XXIX. 175. (24) Ἀκριβέστερόν τις ἀκούων τοῦ « ἀπεσταλμένος », ἐπειδὴ ὁ ἀπεσταλμένος ποθὲν που ἀποστέλλεται, ζητήσῃ ποθὲν 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 περιγεῖου τόπου, 86 Pr. ἐνθα εἰσὶν οἱ ἄνθρωποι —, ἐξετάσει, | πῶς δεῖ λαμβάνειν 10 τὸ « ποθὲν ».

Ἐπὶ πλεῖον δὲ βασανίζων τὴν λέξιν, τάχα καὶ ἀποφαίνεται, ὅτι ὥσπερ ἐπὶ τοῦ Ἀδάμ γέγραπται 176. « Καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτὸν κύριος ὁ θεὸς ἐκ τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς ἐργάζεσθαι τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήφθη^c », οὕτω καὶ ὁ 15 Ἰωάννης ἀπεστάλη, ἦτοι ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐκ τοῦ παραδείσου D ἢ ὅθεν δήποτε ἐτέρωθεν παρὰ τὸν ἐπὶ γῆς τοῦτον τόπον, καὶ ἀπεστάλη, « ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός^d ». 177. Ἐχει δὲ ἀνθυποφορὰν οὐκ εὐκαταφρόνητον ὁ λόγος, ἐπεὶ καὶ παρὰ Ἡσαΐα γέγραπται « Τίνα ἀποστείλω καὶ τίς 20 πορεύσεται πρὸς τὸν λαόν τοῦτον; » ὅτε ἀποκρινόμενος ὁ προφήτης φησὶν « Ἴδοὺ εἰμὶ ἐγώ, ἀπόστειλόν με^e ». 178. Ἐρεῖ γὰρ ὁ ἐνιστάμενος τῇ βαθυτέρᾳ ἐμφαινόμενῃ

a. Jn 1, 6 b. Cf. Matth. 3, 1.5-6 c. Gen. 3, 23 d. Jn 1, 7
e. Is. 6, 8

que, après avoir été instruit, il déclare que les ténèbres qui étaient en lui sont devenues lumière, une fois qu'elles ont été connues.

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 valablement 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 répondre en disant : « Me voici, envoie-moi^e. » 178. L'adversaire du

165 A ὑπονοία, ὅτι ὡσπερ ὁ Ἡσαΐας ἀπεστάλη, οὐχὶ ἀφ' ἑτέρου
 25 « τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ
 ἐπηρμένου^f » πρὸς τὸν λαόν, ἵνα εἴπη· « Ἀκοῆ ἀκούσετε
 καὶ οὐ μὴ συνῆτε^g » καὶ τὰ ἐξῆς, οὕτω καὶ ὁ Ἰωάννης,
 σιωπωμένης τῆς ἀρχῆς τῆς ἀποστολῆς ἀναλογίαν ἐχούσης
 30 πρὸς τὴν ἀποστολὴν τοῦ Ἡσαΐου, ἀποστέλλεται βαπτίζειν
 καὶ ἐτοιμάζειν « κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον^h » καὶ
 μαρτυρεῖν « περὶ τοῦ φωτόςⁱ ». 179. Τούτων δ' οὕτως
 λεχθέντων ἂν πρὸς τὸν πρῶτον λόγον, λύσεις τοιαῦται
 προσάγονται συγκατάθεσιν ἐπισπώμεναι πρὸς τὸ περὶ
 Ἰωάννου βαθύτερον ὑπονοούμενον· αὐτόθεν μὲν ἐπιφέρεται·
 35 « Οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ
 φωτός^j »· εἰ γὰρ ἦλθε, ποθὲν ἦλθε. Καὶ λεκτέον πρὸς τὸν
 δυσπαραδεκτοῦντα τὸ ἐν τοῖς ἐξῆς ὑπὸ Ἰωάννου λεγόμενον
 B ἐπὶ τοῦ ἑωρακέναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὡς περιστερὰν
 κατερχόμενον ἐπὶ τὸν σωτήρα — φησὶ γάρ· « Ὁ πέμψας
 40 με βαπτίζειν ἐν τῷ ὕδατι ἐκείνός μοι εἶπεν· Ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς
 τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ
 βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί^k. » — Πότε γὰρ
 πέμψας τοῦτ' ἐνετείλατο; Ἄλλ' εἰκὸς ἀποκρίνεσθαι πρὸς
 τὸ πύσμα τοῦτο ὅτι, ὅτε δῆποτε ἐπεμπεν ἐπὶ τὸ ἄρξασθαι
 45 βαπτίζειν, τότε τοῦτον τὸν λόγον εἶπεν ὁ χρηματίζων πρὸς
 αὐτόν.

XXX. 180. Ἔτι δὲ ἐκπληκτικώτερον πρὸς τὸ ἐτέρωθεν
 ποθεν ἀπεστάλθαι τὸν Ἰωάννην ἐνσωματούμενον ὑπόθεσιν
 87 Pr. οὐκ ἄλλην τῆς εἰς τὸν | βίον ἐπιδημίας ἔχοντα ἢ τὴν περὶ
 τοῦ φωτός μαρτυρίαν, τὸ πνεύματος ἁγίου πλησθῆναι ἔτι
 5 ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ, λεγόμενον ὑπὸ Γαβριὴλ εὐαγγε-
 C λιζομένου τῷ μὲν Ζαχαρίᾳ τὴν Ἰωάννου γένεσιν τῇ δὲ

XXX, 1 ἐκπληκτικώτερον M edd. : πληκτικώτερον Pr.

f. Is. 6, 1 g. Is. 6, 9 h. Lc 1, 17 i. Jn 1, 7
 j. Jn 1, 7 k. Jn 1, 33; cf. Matth. 3, 11

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^f, qu'Isaïe fut envoyé dire au peuple : « Écoutez de toutes vos oreilles et ne comprenez pas^g », 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^h » et « rendre témoignage à la lumièreⁱ ». 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^j. » 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^k. » — Quand donc l'a-t-il envoyé en lui donnant ces instructions ? À 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

Μαριάμ τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐν ἀνθρώποις ἐπιδημίαν^a, καὶ τὸ « ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ εἰς τὰ ὠτά 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 ὑφειστώσαν πεπεμφθαι ἐπὶ διακονίαν τῆς περι
15 τοῦ φωτὸς μαρτυρίας.

Πρὸς τούτοις δὲ οὐ καταφρονητέον καὶ τοῦ « αὐτὸς ἐστὶν Ἡλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι^c ». **182.** Ἐὰν δὲ κρατῆ ὁ καθόλου περὶ ψυχῆς λόγος ὡς οὐ συνεσπαρμένης τῷ σώματι ἀλλὰ πρὸ αὐτοῦ τυγχανούσης καὶ διὰ ποικίλας
D 20 αἰτίας ἐνδουμένης σαρκὶ καὶ αἵματι, τὸ « ἀπεσταλμένος ὑπὸ θεοῦ » οὐκέτι δόξει ἐξαιρετόν εἶναι περὶ Ἰωάννου λεγόμενον. Ὁ γοῦν πάντων κάκιστος, « ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας^d », λέγεται παρὰ τῷ Παύλῳ πέμπεσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ· « Διὰ τοῦτο γάρ, φησί, πέμπει
25 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
168 A οὕτως λῦσαι δυνησόμεθα, ὅτι ὡσπερ ἀπλούστερον πᾶς ἄνθρωπος τῷ ὑπὸ θεοῦ ἐκτίσθαι ἄνθρωπός ἐστι θεοῦ, ἀλλ'
30 οὐ χρηματίζει πᾶς ἄνθρωπος « θεοῦ », ἢ μόνος ὁ θεῷ ἀνακείμενος — ὃν τρόπον Ἡλίας καὶ οἱ ἐν ταῖς γραφαῖς ἀναγεγραμμένοι « ἄνθρωποι θεοῦ » —, οὕτως δύναται κατὰ μὲν τὸ κοινότερον πᾶς ἄνθρωπος ἀπεστάλθαι ἀπὸ

XXX, 29 ἄνθρωπος M edd. Wi : ἄνθρωπος <ἄνθρωπος> Pr.

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,

naissance de Jean et à Marie celle de la venue de notre Sauveur parmi les hommes^a, et ces paroles (d'Élisabeth) : « Dès que le son de ta salutation a frappé mes oreilles, 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^{c1}. » **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 en effet, 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 », 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

d'après sa propre déclaration. Il en profitera pour réfuter les arguments qu'on en pourrait tirer en faveur de la réincarnation. La personne d'Élie diffère de celle du Baptiste, mais ils ont reçu le même *pneuma*.

θεοῦ, κυρίως δὲ λέγεσθαι ἀπεστάλθαι ὑπὸ θεοῦ οὐκ ἄλλος ἢ
 35 ὁ ἐπὶ διακονία θεία καὶ λειτουργία σωτηρίας γένους
 ἀνθρώπων ἐπιδημῶν τῷ βίῳ. **184.** Οὐχ εὐρομεν γοῦν τὸ
 ἀποστέλλεσθαι ἀπὸ θεοῦ ἐπ' ἄλλου του ἢ τῶν ἁγίων
 κείμενον· ἐπὶ μὲν τοῦ Ἡσαίου, ὡς προπαρεθέμεθα· ἐπὶ δὲ
 40 τοῦ Ἰερεμίου· « Πρὸς πάντας οὓς ἐὰν ἐξαποστείλω σε
 πορεύσῃ^f », ἐπὶ δὲ τοῦ Ἰεζεκιήλ· « Ἴδου ἐγὼ ἀποστέλλω
 σε πρὸς ἔθνη τὰ ἀφεστηκότα καὶ ἀποστήσαντά μοι^g ».
185. Δόξει δὲ οὐ πρὸς τὸ προκείμενον παρελῆφθαι τὰ
 88 Pr. B παραδείγματα ἀποστολῆς | τῆς εἰς τὸν βίον ζητούμενης,
 « ἀποστολὴν » λέγοντα οὐ γυμνῶς τὴν ἔξωθεν τοῦ βίου ἐπὶ
 45 τὸν βίον. Πλὴν καὶ οὕτως οὐκ ἀπίθανον μετὰ γινεῖν τὸν λόγον
 ἐπὶ τὸ ζητηθέν, φάσκοντα ὅτι ὡσπερ μόνους τοὺς ἁγίους,
 ἐφ' ὧν παρεθέμεθα, ἀποστέλλειν λέγεται ὁ θεός, οὕτως καὶ
 ἐπὶ τῶν εἰς τὸν βίον ἀποστελλομένων ἐδεκτέον.
 XXXI. **186.** (25) Καὶ ἐπεὶ ἀπαξιαπλῶς ἐν τῷ περὶ τοῦ
 Ἰωάννου ἐσμὲν λόγῳ, ζητοῦντες αὐτοῦ τὴν ἀποστολὴν, οὐκ
 ἀκαίρως ὑπόνοιαν ἡμετέραν, ἣν περὶ αὐτοῦ ἔχομεν, προσ-
 5 « Ἴδου ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου

XXX,41 ἀποστήσαντα M Hu Pr : ἀπιστήσαντα V Dlr Br V. *notam.*

f. Jér. 1, 7 g. Éz. 2, 3

1. C'est sans doute pour un motif grammatical, à cause de la présence de moi que V a corrigé ἀπιστήσαντα 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 par Origène est celle de Théodotion. De fait, sa citation est plus proche de l'original hébraïque que la Septante : ἐξαποστέλλω ἐγὼ σε πρὸς τὸν οἶκον τοῦ Ἰσραήλ, τοὺς παραπικραίνοντάς με, οἵτινες παρεπικράναν με, où le mot « peuples » aurait été supprimé intentionnellement, à cause de son caractère méprisant ; de plus, παραπικραίνω sert habituellement chez Ézéchiel

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 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^f » ; pour Ézéchiel : « Voici que je t'envoie vers des peuples de rebelles qui se sont rebellés contre moi^g. » **185.** Il risquera donc de paraître hors de propos de citer ces exemples d'envoi dans la vie à propos de l'objet de notre enquête, car ils n'appellent pas « envoi² » 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 d'adapter le raisonnement à notre problème, 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 ange³ ?** 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 ange⁴ devant ta face,

à traduire non *marad*, mais *marah*, quoique les deux verbes hébraïques (comme les deux verbes grecs, cf. *Hébr.* 3, 16) 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 (xvii, 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, xxiii, 144-147), précisément à propos de Jean-Baptiste, l'identité de l'homme et de l'ange. Voir aussi notre *Introd.*, p. 27-28.

4. Ou : mon messenger.

C σου, ὅς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου ἔμπροσθέν σου^a», ἐφίσταμέν μήποτε εἰς τῶν ἁγίων ἀγγέλων τυγχάνων ἐπὶ λειτουργία καταπέμπεται τοῦ σωτήρος ἡμῶν πρόδρομος.
 10 **187.** Καὶ οὐδὲν θαυμαστόν τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως^b ἐνσωματουμένου κατὰ φιλανθρωπίαν ζηλωτάς τινὰς καὶ μιμητάς γεγονέναι Χριστοῦ, ἀγαπήσαντας τὸ διὰ τοῦ ὁμοίου <τῷ αὐ>τοῦ σώματος ὑπηρετῆσαι τῇ εἰς ἀνθρώπους αὐτοῦ χρητότητι. Τίνα δ' οὐκ ἂν κινήσαι σκιρτῶν ἐν ἀγαλλιάσει ἔτι ἐν τῇ κοιλίᾳ τυγχάνων^c, ὡς τὴν κοινὴν τῶν
 15 ἀνθρώπων ὑπερπαίων φύσιν;

188. Εἰ δέ τις προσίεται καὶ τῶν παρ' Ἑβραίοις φερομένων ἀποκρύφων τὴν ἐπιγραφομένην « Ἰωσήφ προσευχῆν », ἀντικρύ τοῦτο τὸ δόγμα καὶ σαφῶς εἰρημένον ἐκεῖθεν λήψεται, ὡς ἄρα οἱ ἀρχῆθεν ἐξαιρετόν τι ἐσχηκότες
 20 παρὰ ἀνθρώπους, πολλῶν κρείττους τυγχάνοντες τῶν λοιπῶν ψυχῶν, ἀπὸ τοῦ εἶναι ἄγγελοι ἐπὶ τὴν ἀνθρωπίνην D καταβεβήκασι φύσιν. **189.** Φησὶ γοῦν ὁ Ἰακώβ· « Ὁ γὰρ λαλῶν πρὸς ὑμᾶς ἐγὼ Ἰακώβ καὶ Ἰσραὴλ ἄγγελος θεοῦ εἰμι ἐγὼ καὶ πνεῦμα ἀρχικόν, καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ
 25 προεκτίσθησαν πρὸ παντὸς ἔργου· ἐγὼ δὲ Ἰακώβ, ὁ 169 A κληθεὶς ὑπὸ ἀνθρώπων Ἰακώβ, τὸ δὲ ὄνομά μου Ἰσραὴλ^d, ὁ κληθεὶς ὑπὸ θεοῦ Ἰσραὴλ, ἀνὴρ ὄρων θεόν, ὅτι ἐγὼ

XXXI, 12 <τῷ αὐ>τοῦ Nau : τοῦ M edd. <αὐ>τοῦ Pr.

a. Matth. 11, 10; Mal. 3, 1 b. Cf. Col. 1, 15
 c. Cf. Lc 1, 44 d. Cf. Gen. 32, 28-29 (27-28)

1. Nous avons rencontré *supra*, p. 94-95, n. 1, la Prière de Joseph à propos des « tablettes du ciel ». Ici, la citation est introduite à peu près de la même manière que, un peu plus haut (II, XII, 87), un passage de l'Évangile des Hébreux : ἐὰν δὲ προσῆται τις. Le P. Daniélou a cherché à déterminer l'origine de ce texte (« Trinité et angéologie dans la

pour préparer ton chemin devant toi^a», 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^b s'est 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^c, se montrant par là supérieur à la commune nature des hommes?

188. Si, parmi les apocryphes en usage chez les juifs, on admet celui e) La « Prière de Joseph¹ » 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^d, je suis appelé par Dieu Israël, l'homme qui voit Dieu², parce que je suis le premier-né de

théologie judéo-chrétienne », *RSR*, 1957, p. 5-41). Après avoir remarqué que les épithètes qui qualifient ici Jacob-Israël désignent le Logos 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 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 ; cf. VI, xxxii, 162).

2. Pour l'étymologie de Jacob et d'Israël, cf. I, xxxv, 260 et Appendice VI, p. 404.

πρωτόγονος παντός ζώου ζωουμένου υπό θεοῦ ». **190.** Καὶ ἐπιφέρει· « Ἐγὼ δὲ ὅτε ἤρχομην ἀπὸ Μεσοποταμίας τῆς
 30 Συρίας, ἐξῆλθεν Οὐριήλ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, καὶ ἰδὼν ὅτι
 κατέβην ἐπὶ τὴν γῆν καὶ κατεσκήνωσα ἐν ἀνθρώποις, καὶ
 ὅτι ἐκλήθην ὀνόματι Ἰακώβ, ἐζήλωσε καὶ ἐμαχέσατό μοι.
 Καὶ ἐπάλαυε πρὸς με, λέγων προτερῆσειν ἐπάνω τοῦ
 ὀνοματός μου τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοῦ πρὸ παντός
 35 ἀγγέλου. Καὶ εἶπα αὐτῷ τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ πόστος ἐστὶν
 B ἐν υἱοῖς θεοῦ· Οὐχὶ σὺ Οὐριήλ ὄγδοος ἐμοῦ, κἀγὼ Ἰσραήλ
 ἀρχάγγελος δυνάμεως κυρίου καὶ ἀρχιχιλίαρχός εἰμι ἐν |
 89 Pr. υἱοῖς θεοῦ; οὐχὶ ἐγὼ Ἰσραήλ ὁ ἐν προσώπῳ θεοῦ
 λειτουργῶς πρῶτος, καὶ ἐπεκαλεσάμην ἐν ὀνόματι ἀσθέστῳ
 40 τὸν θεόν μου; »

191. Εἰκὸς γὰρ τούτων ἀληθῶς ὑπὸ τοῦ Ἰακώβ λεγο-
 μένων καὶ διὰ τοῦτο ἀναγεγραμμένων, καὶ τὸ « ἐν κοιλίᾳ
 ἐπτέρνισε τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ^e » συνετῶς γεγονέναι. Ἐ-
 πίστησον δὲ εἰ τὸ διαβόητον περὶ Ἰακώβ καὶ Ἡσαῦ
 45 ζήτημα λύσιν ἔχει, ἐπεὶ « μηδέπω γεννηθέντων μηδὲ
 πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ φαῦλον, ἵνα ἢ κατ' ἐκλογὴν
 πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένη, οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ
 καλοῦντος, ἐρρέθη ὅτι Ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι,
 καθάπερ γέγραπται· Τὸν Ἰακώβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἡσαῦ
 50 ἐμίσησα. Τί οὖν ἐροῦμεν; Μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ; Μὴ
 C γένοιτο^f. » **192.** Οὐ κατατρεχόντων οὖν ἡμῶν ἐπὶ τὰ πρὸ
 τοῦ βίου τούτου ἔργα, πῶς ἀληθές τὸ μὴ εἶναι ἀδικον παρὰ
 θεῷ τοῦ μείζονος δουλεύοντος τῷ ἐλάττονι καὶ μισουμένου,
 πρὶν ποιῆσαι τὰ ἄξια τοῦ δουλεύειν καὶ τὰ ἄξια τοῦ
 55 μισεῖσθαι;

XXXI, 30 ἰδὼν Kl : εἶπεν M edd. || 35 πόστος M Koe Cor : πόσος edd.
 || 45 μηδέπω M edd. : μήπω Pr.

e. Os. 12, 3 f. Rom. 9, 11-14; cf. Mal. 1, 2-3

tout vivant, vivifié par Dieu ». **190.** Et il ajoute : « Lors-
 que, moi, je vins de la Mésopotamie syrienne¹, l'ange de
 Dieu Uriel sortit à ma rencontre et, voyant que j'étais
 descendu sur la terre, avais établi ma tente parmi les
 hommes et m'appelais du nom de Jacob, il me jaloua, 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 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? »

f) 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^e » 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. Que dire alors? Y aurait-il
 quelque injustice en Dieu? Loin de là^f. » **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 assujéti au plus jeune et haï
 avant d'avoir accompli des actes méritant la sujétion ou
 méritant la haine² ?

1. La région d'Édesse et de Nisibe, actuellement partagée entre la
 Syrie et la Turquie.

2. Voir *Appendice XI*, p. 407-408.

Ἐπὶ πλεῖον δὲ παρεξέβημεν παραλαβόντες τὸν περὶ Ἰακώβ λόγον, καὶ μαρτυράμενοι ἡμῖν οὐκ εὐκαταφρόνητον γραφήν, ἵνα πιστικώτερος ὁ περὶ Ἰωάννου γένηται λόγος, κατασκευάζων αὐτὸν, κατὰ τὴν τοῦ Ἡσαΐου φωνήν^g, ἀγγελον ὄντα ἐν σώματι γεγονέναι ὑπὲρ τοῦ μαρτυρῆσαι τῷ φωτί.

Καὶ ταῦτα μὲν περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀνθρώπου.

D XXXII. 193. (26) Ἐγούμαι δὲ ὅτι ὡσπερ ἐν ἡμῖν φωνὴ καὶ λόγος διαφέρει, δυναμένης μέντοι γέ ποτε φωνῆς τῆς μηδὲν σημαινούσης προφέρεσθαι χωρὶς λόγου, οἴου τε δὲ ὄντος καὶ λόγου χωρὶς τῷ νῶ ἀπαγγέλλεσθαι φωνῆς, ὡς ἐπὶ ἐν ἑαυτοῖς διεξοδεύωμεν, οὕτω τοῦ σωτήρος κατὰ
172 A τινὰ ἐπίνοιαν ὄντος λόγου διαφέρει τούτου ὁ Ἰωάννης, ὡς πρὸς τὴν ἀναλογίαν τοῦ Χριστοῦ τυγχάνοντος λόγου φωνῆ ὄν.

194. Ἐπὶ τοῦτο δὲ με προκαλεῖται αὐτὸς ὁ Ἰωάννης, ὅστις ποτὲ εἶη, πρὸς τοὺς πυνθανομένους ἀποκρινόμενος : « Ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ : Ἐτοιμάσατε 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, ὅτε γεννάται ἡ πρόδρομος τοῦ λόγου φωνῆ^c.
90 Pr. Ἐνωτί|σασθαι γὰρ δεῖ φωνήν, ἵνα μετὰ ταῦτα ὁ νοῦς τὸν δεικνύμενον ὑπὸ τῆς φωνῆς λόγον δέξασθαι δυναθῇ.

g. Cf. Is. 40, 3

a. Jn 1, 23; Mc 1, 3 b. Cf. Lc 1, 20 c. Cf. Lc 1, 64

1. Encore deux sens bien différents du mot *logos* : « texte ou récit » et « hypothèse ».

2. P. Nautin pense qu'Origène s'est trompé dans son allusion à Isaïe et qu'il n'avait pas en tête le verset « voix de celui qui crie », mais celui de Malachie (3, 1) : « Voici que j'envoie mon ange. » Il faudrait, dans ce cas, traduire φωνή par « parole » : « selon la parole de... »

3. ARISTOTE avait établi une distinction analogue entre φωνή et φῶφος, d'une part, διάλεκτος, de l'autre (*Hist. an.* 4, 9; 535 a 27-b 3). La voix est

Nous avons fait une assez longue digression en citant le récit concernant Jacob et en prenant à témoin un écrit qui n'est pas indigne de considération afin de rendre plus vraisemblable notre hypothèse¹ sur Jean qui le représente, conformément à la voix dont parle Isaïe², comme un ange venu dans un corps pour rendre témoignage à la lumière.

Et voilà pour ce qui concerne Jean en tant qu'homme.

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 parole³, 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 (*Logos*), selon l'un de ses attributs, Jean diffère de lui en étant la voix, par 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 lorsque est engendrée au monde cette Voix^c, (qui est le) précurseur de la Parole. Car il faut écouter la voix pour qu'ensuite

le véhicule — le cheval (voir I, xxxviii, 278; II, v, 47 à vi, 48) — de la Parole, son instrument : elle la rend sensible (I, iv, 24), la proclame et n'a de sens que par elle (II, xxxvi, 219-221). Φωνή a parfois le sens de « mot », « appellation » et sera synonyme de προσηγορία ou λέξις : I, xvi, 90; xxi, 125; xxxviii, 279; IV, 1; *In Matth.* XVII, 29, *GCS* 40, p. 668.

195. Διόπερ και ὀλίγω πρεσβύτερος κατὰ τὸ γεννᾶσθαι ὁ Ἰωάννης ἐστὶ τοῦ Χριστοῦ· φωνῆς γάρ πρὸ λόγου ἀντιλαμβάνομεθα. Ἄλλὰ καὶ δείκνυσι τὸν Χριστὸν ὁ Ἰωάννης^d.
 20 B φωνῆ γάρ παρίσταται ὁ λόγος.

Ἄλλὰ καὶ βαπτίζεται ὑπὸ Ἰωάννου ὁ Χριστός, ὁμολογούντος χρεῖαν ἔχειν ὑπ' αὐτοῦ βαπτισθῆναι^e. ἀνθρώποις γάρ ὑπὸ φωνῆς καθαίρεται λόγος, τῆ φύσει τοῦ λόγου
 25 καθαίροντος πᾶσαν τὴν σημαίνουσαν φωνήν.

Καὶ ἀπαξιαπλῶς ὅτε Ἰωάννης τὸν Χριστὸν δείκνυσιν, ἄνθρωπος θεὸν δείκνυσι καὶ σῶμα τὸν ἀσώματον, καὶ φωνὴ τὸν λόγον.

XXXIII. 196. (27) Χρήσιμον δ' ἂν εἶη, ὥσπερ ἐπὶ πολλῶν ἢ τῶν ὀνομάτων ἐνάργεια, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ τόπου τούτου τὸ ἰδεῖν ὃ τι σημαίνει ὁ Ἰωάννης καὶ ὁ Ζαχαρίας. Καὶ γάρ ὡς ὄντος τινὸς οὐκ εὐκαταφρονήτου
 5 κατὰ τὴν τοῦ ὀνόματος θέσιν, οἱ μὲν συγγενεῖς Ζαχαρίαν αὐτὸν καλεῖσθαι βούλονται, ξενιζόμενοι ἐπὶ τῷ βούλεσθαι τὴν Ἐλισάβετ Ἰωάννην αὐτὸν ὀνομάζειν^a. ὁ δὲ Ζαχαρίας γράψας τὸ « Ἰωάννης ἐστὶ ὄνομα αὐτῷ » ἀπολύεται τῆς ἐπιπόνου σιωπῆς^b.

197. Εὐρομεν τοίνυν ἐν τῇ ἐρμηνείᾳ τῶν ὀνομάτων τὸ « Ἰωάννης » χωρὶς τοῦ « ἦς » μεταλαμβάνομενον, ὅπερ ταῦτόν οἰόμεθα εἶναι τῷ « Ἰωάννης » ἐπεὶ καὶ ἄλλα ἢ
 10 καινὴ διαθήκη Ἑβραίων ὀνόματα ἐξελλήνισε, χαρακτηρι

XXXII, 27 σῶμα K1 : σωτήρα M edd.

XXXIII, 1 εἶη Pr : ἦν M edd. || 2 ἐνάργεια Pr : ἐνέργεια M edd. || 10 ὀνομάτων Pr : ὀνομάτων Ἰωάννης M edd.

d. Cf. Jn 1, 29.36 e. Cf. Matth. 3, 13 s.

a. Lc 1, 59 s. b. Lc 1, 63-64

1. Voir *Appendice XII*, p. 408-409.

l'esprit puisse saisir la parole qu'elle montre. **195.** C'est pourquoi par (la date de) sa naissance 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.

En un mot, lorsque Jean montre le Christ, c'est un homme qui montre un Dieu, un corps l'incorporel, une voix le Logos.

3. SIGNIFICATION DES NOMS DE ZACHARIE, D'ÉLISABETH ET DE JEAN¹

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 l'interprétation des noms² 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

2. Selon la suggestion de Huet (*ad loc.*), il pourrait s'agir du titre d'un ouvrage de Philon, adapté et remanié par Origène.

αὐτὰ εἰποῦσα ἑλληνικῶ, ὡσπερ ἀντὶ « Ἰακώβ » « Ἰά-
 15 κωβος », καὶ ἀντὶ « Συμεῶν » « Σίμων ». « Ζαχαρίας » δὲ
 « μνήμη » εἶναι λέγεται, ἢ δὲ « Ἐλισάβετ » « θεοῦ μου
 ἕρκος » ἢ « θεοῦ μου ἑβδομάς ». 198. Ἀπὸ θεοῦ δὴ
 « χάρις » ἐκ τῆς περὶ θεοῦ « μνήμης » κατὰ τὸν τοῦ θεοῦ
 91 Pr. ἡμῶν « ἕρκον » | τὸν περὶ τοὺς πατέρας ἐγεννήθη ὁ
 20 Ἰωάννης, ἐτοιμάζων « κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον^c » ἐπὶ
 τέλει τῆς παλαιᾶς γενομένης διαθήκης, ἢ ἐστι σαββατισ-
 173 A μοῦ^d κορωνίς· — διὸ οὐ δύναται γεγενῆσθαι ἀπὸ τῆς
 « ἑβδομάδος τοῦ θεοῦ » ἡμῶν τὴν μετὰ τὸ σάββατον
 ἀνάπαυσιν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν κατὰ τὴν ἀνάπαυσιν αὐτοῦ^e
 25 ἐμποιοῦντος τοῖς συμμόρφοις τῷ θανάτῳ αὐτοῦ γεγενημέ-
 νοις καὶ διὰ τοῦτο καὶ τῆς ἀναστάσεως.

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
 5 προκατηγγέλθαι, ἀνατρέπουν πειρῶνται τὰς διὰ τῶν

XXXIII, 21 γενομένης M edd. : γενομένος Pr || 22 γεγενῆσθαι M Pr
 Cor² : γεγ. <ἔλλοθεν ἢ> Nau V. *notam.* || 25 τῷ θανάτῳ M edd. : τοῦ
 θανάτου Pr.

XXXIV, 3 <θεὸν> add. Pr.

c. Cf. Lc 16, 16; 1, 17 d. Cf. Hébr. 4, 9 e. Cf. Rom. 6, 5
 a. Jn 1, 7

1. Cette idée sera reprise au livre X (xxiv, 140).

manière grecque, comme « Jacobos » pour « Jacob », « Si-
 mon » 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 venue de
 Dieu », Jean est né de la « mémoire qui se souvient de
 Dieu », selon le « serment de notre Dieu » au sujet de nos
 pères, né « pour préparer au Seigneur un peuple bien
 disposé^c », au terme de l'alliance devenue caduque¹, qui
 est l'achèvement du repos sabbatique^{d,2}. Il n'est donc pas
 possible qu'il soit né de « la semaine de notre Dieu³ »,
 parce que le repos qui suit le sabbat est procuré par notre
 Sauveur à l'instar de son propre repos en ceux qui sont
 devenus conformes à sa mort^e et, par là, à sa résurrection
 également.

Celui-ci vint pour un témoignage,
 afin de rendre témoignage à la lumière,
 pour que tous crussent par lui^a

I. LES PROPHÈTES

XXXIV. 199. Parmi les hérétiques,
 certains, prétendant croire au Christ,
 mais forgeant un second (dieu) diffé-
 rent du Créateur⁴, 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 ren-

2. Ici, comme dans le *Traité sur la prière* (XXVII, 16), Origène a
 emprunté à l'*Épître aux Hébreux* (4, 9) le sens de *σαββατισμός* : le repos
 définitif en Dieu, la joie éternelle.

3. À la suite de E. Corsini (p. 191-193), nous rejetons l'ajout de
 P. Nautin : il semble, en effet, qu'Origène réserve le chiffre 7 à la
 première manifestation de Jésus.

4. Voir *Introd.*, p. 13-17 et I, XIII, 82.

προφητῶν περὶ Χριστοῦ μαρτυρίας, φάσκοντες μὴ δεῖσθαι μαρτύρων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἔχοντα τὸ τοῦ πιστεῦσθαι
 B ἄξιον ἔν τε οἷς κατήγγειλε σωτηρίοις λόγοις δυνάμειος
 πεπληρωμένοις^b καὶ ἐν τεραστίοις ἔργοις αὐτόθεν κατα-
 10 πλῆξασθαι πάνθ' ὄντινοῦν δυναμένοις. **200.** Καὶ φασιν·
 « Εἰ Μωσῆς πεπίστευται διὰ τὸν λόγον καὶ τὰς δυνάμεις,
 οὐ δεθθεὶς μαρτύρων πρὸ αὐτοῦ τινων αὐτὸν καταγγει-
 λάντων, ἀλλὰ καὶ ἕκαστος τῶν προφητῶν παρεδέχθη ὑπὸ
 τοῦ λαοῦ ὡς ἀπὸ θεοῦ ἀποσταλεῖς, πῶς οὐχὶ μᾶλλον <δ>
 15 Μωσέως καὶ τῶν προφητῶν διαφέρων δύναται χωρὶς
 προφητῶν μαρτυρούντων τὰ περὶ αὐτοῦ ἀνῦσαι ἢ βούλεται
 καὶ ὠφελῆσαι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος; » **201.** Παρέλκειν
 οὖν οἴονται τὸ ὑπὸ προφητῶν αὐτὸν νομίζεσθαι προ-
 καταγγέλλεται, τοῦτο πραγματευσαμένων, ὡς εἴποιεν ἂν
 20 ἐκεῖνοι, τῶν τὴν καινότητα τῆς θεότητος παραδέξασθαι
 C τοὺς εἰς Χριστὸν πιστεύοντας οὐ βουλομένων, ἀλλὰ ἐπὶ τὸν
 αὐτὸν καταντῆσαι θεόν, ὃν καὶ πρὸ Ἰησοῦ Μωσῆς καὶ οἱ
 προφήται ἐδίδαξαν.

202. Λεκτέον οὖν πρὸς αὐτούς, ὅτι πολλῶν αἰτίων
 δυναμένων γενέσθαι προκαλουμένων εἰς τὸ πιστεῦειν,
 25 ἐνίοτέ τινων ἀπὸ τῆσδε μὲν τῆς ἀποδείξεως οὐ πληττο-
 92 Pr. μένων, ἀπὸ ἐτέρας δέ, ἔχειν τὸν θεὸν πλείονας | ἀφορμὰς
 ἀνθρώποις παρέχειν, ἵνα παραδεχθῆ ὅτι θεὸς ὁ ὑπὲρ πάντα
 τὰ γενητὰ ἐνηθρώπησεν. **203.** Ἐναργῶς γοῦν ἔστιν ἰδεῖν
 30 Χριστοῦ ἐρχομένους, καταπληττομένους τὴν τῶν το-
 σοῦτων πρὸ αὐτοῦ προφητῶν φωνὴν συνιστᾶσαν τόπον
 γενέσεως αὐτοῦ καὶ χώραν ἀνατροφῆς καὶ ἰσχὺν διδασκα-

XXXIV, 14 <δ> add. We Kl.

b. Cf. Matth. 7, 29

1. À cause de la présence du terme διαφέρων et parce que les valentiniens établissaient un contraste entre les prophètes de l'Ancien

du 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.** Il 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 lui, qui est supérieur à Moïse et aux prophètes, ne peut-il pas mieux qu'eux accomplir ce qu'il veut et faire du bien à la race des hommes, sans que des prophètes lui rendent témoignage¹ ? » **201.** Ils 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'accomplis-

Testament et ceux du Nouveau — sans toutefois rejeter les premiers —, A. ORBE pense que ce fragment est d'origine valentinienne (*En los albores*, p. 243).

λίας, δυνάμεων τε θαυμασιῶν ποιήσιν καὶ πάθος ἀνθρώπι-
 νον ὑπὸ ἀναστάσεως καταλυόμενον. **204.** Καὶ τοῦτο δὲ
 D ἐπισκεπτέον, ὅτι αἱ μὲν τεράστιοι δυνάμεις τοὺς κατὰ τὸν
 35 χρόνον τοῦ κυρίου γενομένους προκαλεῖσθαι ἐπὶ τὸ πισ-
 τεύειν ἐδύναντο, οὐκ ἔσφζον δὲ τὸ ἐμφατικὸν μετὰ
 χρόνους πλείονας ἤδη καὶ μῦθοι εἶναι ὑπονοηθεῖσαι. Πλείον
 γὰρ τῶν τότε γενομένων δυνάμεων ἰσχύει πρὸς πειθῶ
 ἢ νῦν συνεξεταζομένη ταῖς δυνάμεσι προφητεία, κάκει-
 40 νας ἀπιστεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἐρευνώντων αὐτάς κωλύουσα.
205. Τάχα δὲ αἱ προφητικαὶ μαρτυρίαι οὐ μόνον κηρύσ-
 176 A σουσι Χριστὸν ἐλευσόμενον οὐδὲ τοῦθ' ἡμᾶς διδάσκουσι
 καὶ ἄλλο οὐδέν, ἀλλὰ πολλὴν θεολογίαν σχέσιν τε πατρὸς
 πρὸς υἱὸν καὶ υἱοῦ πρὸς πατέρα ἔστι μαθεῖν οὐκ ἔλαττον
 45 ἀπὸ τῶν προφητῶν, δι' ὧν ἀπαγγέλλουσι τὰ περὶ αὐτοῦ
 ἢ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων διηγουμένων τὴν μεγαλειότητα
 τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

206. Ἔστι δὲ τολμήσαντα καὶ χωρὶς τούτων τοιοῦτόν τι
 εἰπεῖν, ὅτι εἰσὶ Χριστοῦ μάρτυρες τῷ μαρτυρεῖν περὶ αὐτοῦ
 50 κοσμούμενοι καὶ οὐ πάντως ἐκείνῳ τι διὰ τοῦ μαρτυρεῖν
 περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καταχαρίζομενοι, 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
 55 μαθητῶν, οὕτως οἱ προφήται τὸ προκαταγγεῖλαι Χριστὸν
 B νοήσαντες αὐτὸν δῶρον ἀπὸ θεοῦ εἰλήφασι, διδάσκοντες οὐ
 μόνον τοὺς μετὰ τὴν Χριστοῦ ἐπιδημίαν, ἀ δεῖ φρονεῖν περὶ
 τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐν προτέραις ἐκείνων
 γενεαῖς ; **208.** Ὡσπερ γὰρ ὁ μὴ ἐγνωκὼς τὸν υἱὸν νῦν οὐδὲ

XXXIV, 36 ἐμφατικὸν M edd. : ἐμφαντικὸν V Pr.

1. Nous avons vu (I, VII, 37, voir *Appendice II*, p. 401-402) 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, VIII, et la note).

sement de miracles extraordinaires et la passion 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.

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 seule-
 ment aux hommes venus après l'avènement du Christ,
 mais aussi à ceux des générations précédentes, ce qu'il
 convient de penser du Fils de Dieu¹. **208.** Tout comme

60 τὸν πατέρα ἔχει^c, οὕτω καὶ πρότερον νοητέον· διόπερ
 « Ἀβραάμ ἠγαλλιάσατο, ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν Χριστοῦ, καὶ
 εἶδε καὶ ἐχάρη^d ». Ἀποστερεῖν τοίνυν βούλεται τὸν χορὸν
 τῶν προφητῶν χάριν τὴν μεγίστην ὃ βουλόμενος αὐτοῦς
 65 μὴ δεῖν μαρτυρεῖν περὶ Χριστοῦ· τί γὰρ ἂν καὶ ἡ
 προφητεία ἡ ἐξ ἐπιπνοίας ἀγίου πνεύματος εἶχε τηλικού-
 τον, εἰ ὑπεξήρητο αὐτῆς τὰ περὶ τῆς κυρίου ἡμῶν
 οἰκονομίας; **209.** Ὡς γὰρ ἡ θεοσέβεια κεκόσμηται τῶν διὰ
 93 Pr. | μεσίτου^e καὶ ἀρχιερέως^f καὶ παρακλήτου^g καὶ ἐπιστη-
 μονικῶς προσερχομένων τῷ τῶν ὅλων θεῷ, σκάζουσα ἂν εἰ
 70 μὴ διὰ τῆς θύρας^h τις εἰσίοι πρὸς τὸν πατέρα, οὕτως καὶ ἡ
 τῶν πάλαι θεοσέβεια τῇ νοήσει καὶ πίστει καὶ προσδοκίᾳ
 Χριστοῦ ἱερὰ ἦν καὶ παρὰ θεῷ ἀποδεκτὴ.

Ἐπει τετηρήκαμεν ὅτι ὁ θεὸς μάρτυς εἶναι ὁμολογεῖ, καὶ
 περὶ τοῦ Χριστοῦ τὸ αὐτὸ ἀποφαίνεται, πάντας ἐπὶ τὸ
 75 μιμητὰς αὐτοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ γενέσθαι παρακαλῶν,
 κατὰ τὸ μαρτυρεῖν αὐτοῦς, οἷς χρὴ μαρτυρεῖν· φησὶ γάρ·
 « Γένεσθέ μοι μάρτυρες, κἀγὼ μάρτυς, λέγει κύριος ὁ θεός,
 καὶ ὁ παῖς ὃν ἐξελεξάμηνⁱ ».

210. Πᾶς δὲ ὁ μαρτυρῶν τῇ ἀληθείᾳ, εἴτε λόγοις εἴτε
 80 ἔργοις εἴτε ὀπωσποτὲ ταύτῃ παριστάμενος, « μάρτυς »
 εὐλόγως ἂν χρηματίζοι. Ἄλλ' ἤδη κυρίως <ὡς> τὸ τῆς

XXXIV, 76 αὐτοῦς Pr : αὐτοῦ M edd. || 81 <ὡς> add. Pr.

c. Cf. I Jn 2, 23 d. Cf. Jn 8, 56 e. Cf. Gal. 3, 19
 f. Cf. Hébr. 7, 26-28 g. I Jn 2, 1 h. Jn 10, 9
 i. Is. 43, 10 (LXX)

1. Pour les rapports de l'ancienne Alliance avec la nouvelle, comme pour ceux des patriarches et des prophètes avec le Logos de Dieu, voir également ci-dessus I, VII, 37-39 et *Appendice II*, p. 401-402.

2. C'est par son Fils que le Père cherche et sauve ce qui était perdu (XIII, xx, 119); nous l'avons déjà vu (I, xxxviii, 277), aucune créature ne peut approcher du Père sans un guide qui le lui révèle (XIX, vi, 35-38),

aujourd'hui celui qui ne connaît pas le Fils ne possède pas non plus le Père^c, 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^d ». Il veut donc priver le cœur des prophètes de la plus grande des grâces, celui qui prétend qu'il ne doit pas rendre témoignage au Christ¹. 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^{e 2}, un grand prêtre^f, un intercesseur^g, conformément à la vérité, et qu'elle n'avancerait qu'en boitant, si on allait au Père sans passer par la porte^h, de même, la piété des anciens était sainte et 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 choisi¹. »

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

seul le grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech peut nous initier au vrai culte et à la contemplation mystique (XIII, xxiv, 146); ceux qui suivent le Christ sont conduits par lui jusqu'au Père (VI, xxxviii, 192; XIX, xii, 74). — Pour la nécessité de l'incarnation, voir I, xxxii, 232.

ἀδελφότητος ἕθος ἐκπλαγέντες διάθεσιν τῶν ἕως θανάτου
 D ἀγωνισαμένων ὑπὲρ ἀληθείας ἢ ἀγνείας, κυρίως μόνους
 « μάρτυρας » ὠνόμασαν τοὺς τῇ ἐκχύσει τοῦ ἑαυτῶν
 85 αἵματος μαρτυρήσαντας « τῷ τῆς θεοσεβείας μυστηρίῳ¹ »,
 τοῦ σωτῆρος πάντα τὸν μαρτυροῦντα τοῖς περὶ αὐτοῦ
 καταγγελλομένοις « μάρτυρα » ὀνομάζοντος. 211. Φησὶ
 γοῦν ἀναλαμβάνομενος τοῖς ἀποστόλοις· « Ἔσεσθέ μου
 177 A μάρτυρες ἐν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ
 90 Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς^k ». Ἔτι δὲ ὡς περὶ ὁ
 καθαρθεὶς λεπρὸς τὸ προστεταγμένον ὑπὸ Μωσέως προσά-
 γει δῶρον¹, « εἰς μαρτύριον » τοῦτο ποιῶν τοῖς μὴ
 πιστεύουσιν εἰς τὸν Χριστόν, οὕτως εἰς μαρτύριον τοῖς
 95 ἀπίστοις οἱ μάρτυρες μαρτυροῦσι καὶ πάντες οἱ ἅγιοι, ὧν
 λάμπει τὰ ἔργα « ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων^m ». Πολιτεύ-
 ονται 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 γέγο-
 νεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. Ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ

XXXIV, 83 ἀγνείας correxi : ἀνδρείας M edd. Nau V. notam.

j. I Tim. 3, 16 k. Act. 1, 8 l. Cf. Matth. 8, 4
 m. Cf. Matth. 5, 16
 a. Jn 1, 7

1. « Combattre jusqu'à la mort pour le courage », disent manuscrit et éditeurs. Serait-ce pour manifester son courage? Nous pensons plutôt aux nombreuses vierges martyres de l'Église primitive, mortes pour défendre leur chasteté. On peut aussi entendre ἀγνεία en un sens qu'il revêt assez fréquemment, celui 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 (xviii, 229-231) sur les deux emplois du verbe μαρτυρεῖν. Il parlera plus longuement du martyr

désormais, selon la coutume des frères, frappés par les dispositions de ceux qui ont combattu jusqu'à la mort pour la vérité ou la chasteté¹, 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 piété¹ » — tandis que le Sauveur appelle témoin quiconque rend témoignage à ce qui a été annoncé à son sujet². 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^k. » En outre, de même que le lépreux purifié apporte l'offrande prescrite par Moïse¹ 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^m ». Ils se conduisent comme des citoyens qui ont acquis dans la croix du Christ le droit de parler ouvertement³ 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

proprement dit aux livres VI (LIV) et XXVIII (XXIII). 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.

3. Privilège rare chez les anciens et qui fait la fierté du citoyen athénien : il donne du prix à son existence et l'incite à tout faire pour défendre sa cité : DÉM., *C. Midias* 124; ARISTOPH., *Thesm.* 540-541; HÉRODOTE, V, 78. Voir notre tome V (SC 385), p. 14 et la note 5.

B 5 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 μονο-
 γενῆς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος
 ἐξηγήσατο^b ». 213. Πᾶς γοῦν οὗτος ὁ λόγος ἐκ προσώπου
 94 Pr. 10 τοῦ βαπτιστοῦ μαρτυροῦντος τῷ Χριστῷ | εἴρηται, ὅπερ
 λανθάνει τινὰς οἰομένους ἀπὸ τοῦ « ἐκ τοῦ πληρώματος
 αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν » ἕως τοῦ « ἐκεῖνος ἐξηγήσα-
 το » ἐκ προσώπου Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου λέγεσθαι.

214. Πρὸς τῇ προειρημένη δὲ τοῦ βαπτιστοῦ μαρτυρία,
 15 ἀρχομένη ἀπὸ τοῦ « ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου
 γέγονε » καὶ ληγούση εἰς τὸ « ἐκεῖνος ἐξηγήσατο » καὶ
 C αὕτη ἡ μαρτυρία ἐστὶν Ἰωάννου μετ' ἐκείνην δευτέρα, ὅτε
 πρὸς τοὺς ἀποστείλαντας ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ
 20 ἀρνούμενος τὸ ἀληθές, ὡς ἄρα οὐκ αὐτὸς εἶη ὁ Χριστὸς
 οὐδὲ Ἡλίας οὐδὲ ὁ προφῆτης, ἀλλὰ « φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ
 ἐρήμῳ· Εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ
 προφῆτης^c ».

215. Μετὰ δὲ ταῦτα ἄλλη μαρτυρία τοῦ αὐτοῦ βαπτισ-
 25 τοῦ περὶ Χριστοῦ ἐστὶ, τὴν προηγουμένην αὐτοῦ ὑπόστασιν

XXXV, 13 προσώπου Koe : τοῦ προσώπου M edd.

b. Jn 1, 15-18 c. Jn 1, 19-23

1. Après être revenu longuement sur cette question, Origène nous révèle au livre VI (III-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

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 parle¹.

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 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^c. »

215. Après cela, un autre témoignage du même Baptiste en faveur du Christ nous enseigne que sa substance

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 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*, Paris 1953, p. 106-108). Maldonat ajoute un autre motif : il s'agit ici de la grâce du Logos 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.)

ἔτι διδάσκουσα διήκουσαν ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον κατὰ τὰς ψυχὰς τὰς λογικάς, ὅτε φησί· « Μέσος ὑμῶν ἔστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, ὅπισω μου ἐρχόμενος, οὐ οὐκ εἰμὶ ἄξιος ἐγὼ ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος^b ». Καὶ
 30 ἐπίσκεψαι, εἰ διὰ τὸ ἐν μέσῳ τοῦ παντός εἶναι σώματος
 D τὴν καρδίαν, ἐν δὲ τῇ καρδίᾳ τὸ ἡγεμονικόν, κατὰ τὸν ἐν ἐκάστῳ λόγον δύναται νοεῖσθαι τὸ « μέσος ὑμῶν ἔστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε ».

216. Τετάρτη δὲ πρὸς τούτοις μαρτυρία Ἰωάννου περὶ
 35 Χριστοῦ ἤδη καὶ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ πάθος ὑπογρά-
 φουσα, ὅτε λέγει· « Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν
 ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου. Οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον ὅτι
 ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι
 180 A πρῶτός μου ἦν· καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ
 40 τῷ Ἰσραὴλ, διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων^c ».

217. Καὶ πέμπτη μαρτυρία ἀναγράφεται κατὰ τὸ
 « τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ
 οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν· καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν,
 ἀλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι, ἐκεῖνός μοι εἶπεν

d. Jn 1, 26-27 e. Jn 1, 29-31

1. Sa nature de *Logos* qui est divine. Voir *Appendice IX*, p. 406, où nous étudions les sens de *hypostase*.

2. *Logikos* parce que participant du *Logos*. Voir *supra*, p. 222, n. 2; p. 282-283, n. 1-2.

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.* 44d). 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

première¹ est répandue à travers tout l'univers dans les âmes douées de raison², quand il dit : « Au milieu de vous se trouve celui que vous ne connaissez pas ; il vient après moi et je ne suis pas digne de dénouer la courroie de sa sandale^d. » Vois si, puisque au milieu de tout le corps se trouve le cœur et dans le cœur la raison qui guide l'homme³, ce n'est pas au sujet du *logos* présent en chacun que l'on peut comprendre ces paroles : « Au milieu de vous se trouve celui 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 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^e. »

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

directrice de l'âme 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 NYSSÉ (*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. Celse* 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 celui que vous ne connaissez pas » (*Jn* 1, 26) s'explique du fait que nous sommes des êtres doués de raison, au centre desquels se trouve le cœur, qui est la demeure du ἡγεμονικόν (VI, xxxviii, 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).

45 Ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Καὶ γὰρ ἑώρακα, καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ^f ».

218. Ἐκτον δὲ μαρτυρεῖ τῷ Χριστῷ ἐπὶ δύο μαθητῶν ὁ Ἰωάννης, ὅτε ἐμβλέψας τῷ Ἰησοῦ περιπατοῦντι λέγει
50 « 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
B ἀκολουθοῦντας ἀποκρίνεται λέγων « τί ζητεῖτε^g ».

XXXVI. 219. Καὶ τάχα οὐ μάτην μετὰ ἕξ μαρτυρίας παύεται μὲν ὁ Ἰωάννης μαρτυρῶν, Ἰησοῦς δὲ κατὰ τὸ ἕβδομον προτείνει τὸ « τί ζητεῖτε^a; » Πρέπουσα δὲ ὠφελημένοις ὑπὸ τῆς Ἰωάννου μαρτυρίας ἡ φωνὴ ἀναγορεύουσα τὸν Χριστὸν διδάσκαλον καὶ ὁμολογοῦσα τὸ οἰκητήριον ποθεῖν θεάσασθαι τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ· φασὶ γὰρ αὐτῷ· « Ῥαββὶ — ὃ λέγεται μεθερμηνευόμενον « διδάσκαλε » —, ποῦ μένεις; » Καὶ ἐπεὶ « πᾶς ὁ ζητῶν

f. Jn 1, 32-34 g. Cf. Jn 1, 36-38
a. 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 » : ἐργαστικός καὶ ἐπίπονος (*In Matth.* XIV, 5, GCS 40, p. 283). Nous avons toutefois relevé, à propos du livre XXVIII (1, 2), qu'à la suite d'Euclide et de Philon, Origène revient, à plusieurs reprises, sur une « perfection » de ce nombre. 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.* XIII, 5; *In Jesu Nave hom.* X, 3), sept, qui n'est mesuré que par l'un (XXVIII, 1, 3), signifie le monde où, d'après l'Évangile (*Matth.* 22, 30),

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^f. »

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 ». À 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^g? »

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 fois¹, ce soit Jésus qui pose la question : « Que cherchez-vous^a? » Elle convenait bien à des hommes qui avaient bénéficié du témoignage de Jean, la parole² proclamant que le Christ était maître³ 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

« on ne prendra plus femme ni mari » (CLÉMENT, *Strom.* VI, 16, 140, 1). Voir *Appendice* I, p. 401, le symbolisme de quatre et, p. 363, n. 3, celui de dix. — Le symbolisme des nombres a été souvent étudié; voir, pour Philon, K. STAEBLE, *Die Zahlenmystik bei Philo von Alexandria*, Leipzig 1931, et, pour la gnose valentinienne, F. SAGNARD, *La gnose valentinienne...* (p. 335-348 et 358-386).

2. 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. 342, n. 3. Il en est de même au § 222 : cette parole (cette *φωνή*) peut être prononcée.

3. Vu l'ambiguïté de notre mot « maître », nous le réservons à la traduction de *διδάσκαλος* et traduisons *κύριος* par « seigneur ». Voir ci-dessus I, XVIII, 106, et XXI, 127; etc.

εὕρισκει^b », ζητήσασι τὴν Ἰησοῦ μονὴν τοῖς Ἰωάννου
 10 μαθηταῖς ὑποδείκνυσι, λέγων αὐτοῖς· « Ἐρχεσθε καὶ ὄψεσθε^c », τάχα διὰ τοῦ μὲν « ἔρχεσθε » ἐπὶ τὸ πρακτικὸν αὐτοὺς παρακαλῶν, διὰ δὲ τοῦ « ὄψεσθε » τὴν ἀκολουθοῦσαν τῇ κατορθώσει τῶν πράξεων θεωρίαν πάντως ἔσεσθαι
 C τοῖς βουλομένοις ὑπογράφων, γινομένην ἐν τῇ τοῦ Ἰησοῦ
 15 μονῇ. **220.** Προῦκειτο δὲ τοῖς ζητήσασι ποῦ μένει Ἰησοῦς, ἀκολουθήσασι τῷ διδασκάλῳ καὶ θεασαμένοις, παραμεῖναι τῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἡμέραν ἐκείνην συνδιατρίψαι τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ.

Ἐπεὶ δὲ ὁ δέκατος ἀριθμὸς τετῆρηται ὡς ἅγιος, οὐκ
 20 ὀλίγων μυστηρίων ἐν τῇ δεκάδι ἀναγραφόμενων 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 ὠφελῆθεις ἐν τῷ παραμεμνηκέναι τῷ
 25 Ἰησοῦ, εὐρῶν τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Σίμωνα — τάχα γὰρ πρότερον οὐχ εὔρητο — φησὶν εὔρηκέναι τὸν Μεσσίαν, ὃ ἐστι μεθερμηνευόμενον Χριστός^d.

221. Ἐπεὶ γὰρ « ὁ ζητῶν εὕρισκει », ἐζήτησε δὲ ποῦ
 D μένει ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἀκολουθήσας, θεωρήσας αὐτοῦ τὴν
 30 μονήν, παραμένει τῷ κυρίῳ ἐν τῇ δεκάτῃ ὥρᾳ καὶ εὕρισκει τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν λόγον καὶ τὴν σοφίαν, βασιλεύεται τε ὑπ' αὐτοῦ, διὰ τοῦτό φησιν· « Εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαν ». Αὕτη δὲ ἡ φωνὴ ὑπὸ παντὸς ἂν λέγοιτο τοῦ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον εὔρηκός τις καὶ ὑπὸ τῆς θειότητος αὐτοῦ

b. Lc 11, 10 c. Jn 1, 39 d. Cf Jn 1, 40-41

1. Nous avons déjà rencontré cette idée : I, xvi, 91.

2. 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 mystique... Quiconque pêche 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 :

demeures-tu? » Et, puisque « qui cherche trouve^b », aux disciples de Jean qui cherchent sa demeure Jésus la montre en disant : « Venez et voyez^c » : 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 désirent¹ : elle se trouve dans le séjour auprès de Jésus². **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 sacré³ — 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^d.

221. En effet, puisque « qui cherche, trouve », après 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 Logos 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 Logos de Dieu et se

entre dans la maison de Jésus son véritable disciple » (trad. Scherer, SC 67, p. 87).

3. 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, 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, LX, 424), Origène trouve dans l'heure d'un événement un élément de son interprétation (*In Cant. hom.* I, 8, SC 37, p. 76).

181 A βασιλευομένου. **222.** Καρπὸν δὲ εὐθέως προσάγει τὸν
 35 ἀδελφὸν τῷ Χριστῷ, ᾧ Σίμωνι ἐχαρίσατο ὁ Ἰησοῦς τὸ
 ἐμβλέψαι αὐτῷ^e, ὅπερ ἐστὶ διὰ τοῦ ἐμβλέψαι ἐπισκοπήσαι
 καὶ φωτίσαι αὐτοῦ τὸ ἡγεμονικόν· καὶ δεδύνηται διὰ τὸ
 ἐμβεδλεφέναι αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν ὁ Σίμων βεβαιωθῆναι, ὥστε
 τοῦ ἔργου τῆς βεβαιότητος καὶ τῆς στερεότητος ἐπώνυμος
 40 γενέσθαι καὶ κληθῆναι Πέτρος.

XXXVII. **223.** (30) Ἄλλ' ἐρεῖ τις, τί δήποτε προκει-
 μένου διηγήσασθαι τὸ « οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα
 96 P. μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός^a » | πάντα ταῦτα διεξεληλύθα-
 μεν; Λεκτέον δέ, ὅτι ἔδει παραστῆσαι τὰς μαρτυρίας τοῦ
 5 Ἰωάννου τὰς περὶ τοῦ φωτός, καὶ τὴν τάξιν αὐτῶν
 ἐκθέσθαι τὴν τε ἀκολουθήσασαν οἷς ἐμαρτύρησεν ὠφέ-
 λειαν, γενομένην μετὰ τὴν Ἰωάννου μαρτυρίαν ἀπὸ τοῦ
 B Ἰησοῦ, ἵνα τὸ ἀνύσιμον τῆς Ἰωάννου μαρτυρίας δηλωθῇ.
224. Καὶ πρὸ τῶν ἐνταῦθα δὲ μαρτυριῶν ἡ ἐν τῇ
 10 ἀγαλλιάσει σκίρτησις τοῦ βαπτιστοῦ ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς
 Ἐλισάβετ ἐπὶ τῷ ἀσπασμῷ τῆς Μαρίας^b μαρτυρία περὶ
 Χριστοῦ ἦν, μαρτυροῦντος τῇ θειότητι τῆς συλλήψεως καὶ
 γενέσεως αὐτοῦ. Καὶ τί γὰρ ἡ πανταχοῦ μάρτυς καὶ
 πρόδρομος τοῦ Ἰησοῦ ἐστὶν ὁ Ἰωάννης, προλαμβάνων τὴν
 15 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

e. Cf. Jn 1, 42

a. Jn 1, 7 b. 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* 40, p. 119-120). — « Dieu scrute les cœurs » (*Ps.* 7, 10), ce sont de telles expressions qui ont amené Origène à situer dans le cœur la faculté qui a l'hégémonie sur toute la vie humaine (I, xxvii, 181; II, xxxv, 215; voir *supra*, p. 358, n. 3 et *Appendice V*, p. 403-404). Et c'est pourquoi nous ne pensons pas être infidèle à sa pensée en traduisant ici ἡγεμονικόν par « cœur ».

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^e, autrement dit : de son regard, il scrute et illumine son cœur¹. 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^a », 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^b, 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 temps avant la mort du Fils de Dieu; afin que, en séjournant avant le Christ non seulement parmi les hommes qui vivent sur terre², mais aussi parmi ceux qui attendent d'être délivrés de la mort

2. Qu'on remarque les deux emplois du mot γένεσις. Le premier est beaucoup plus fréquent dans l'*In Joannem* (I, xxxii, 236; II, xxx, 180; VI, xi, 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, xvii, 95.101; xix, 109; II, xiv, 102).

πρὸ τοῦ Χριστοῦ ἐπιδημῶν, πανταχοῦ ἐτοιμάσῃ κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον^c; Φθάνει δὲ καὶ ἐπὶ τὴν δευτέραν Χριστοῦ παρουσίαν καὶ θειοτέραν ἢ Ἰωάννου μαρτυρία· « Εἰ γὰρ θέλετε, φησί, δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἴηλιος ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. Ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω^d ».

225. Οὕσης δὲ ἀρχῆς, ἐν ἣ ὁ λόγος — ἦντινα σοφίαν εἶναι ἀπὸ τῶν Παροιμιῶν^e 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^f ». **226.** Διὰ τί γοῦν οὐχ « ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τῆς ζωῆς », ἢ « ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ λόγου », ἢ « περὶ τῆς ἀρχῆς », ἢ ὅποιασδήποτε ἄλλης ἐπινοίας τοῦ Χριστοῦ; Ἐπίσκεψαι δὲ εἰ μή, <ἐπεὶ> « ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότῳ φῶς εἶδε μέγα^g », καὶ ἐπεὶ « τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει^h » μὴ καταλαμβανόμενον ὑπ' αὐτῆς, οἱ ἐν σκότῳ τυγχάνοντες δέονται φωτός, τοῦτ' ἐστὶν οἱ ἄνθρωποι. **227.** Εἰ γὰρ τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων « ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει », ἐνθα οὐδαμῶς ἐνέργεια σκοτίας τυγχάνει, ἐτέρων ἐπινοιών τοῦ Χριστοῦ κοινωνήσομεν, νῦν κυρίως καὶ κατὰ τὸ ἀκριβές οὐ μετέχοντες αὐτῶν. Πῶς γὰρ μετέχομεν ζωῆς οἱ ἔτι τὸ σῶμα τοῦ θανάτουⁱ περικείμενοι, ὧν ἡ ζωὴ « κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ^j »; Ὅταν γὰρ ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ ἡμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθησόμεθα ἐν δόξῃ^k. **228.** Οὐχ οἶόν τε οὖν ἦν τὸν

XXXVII, 32 <ἐπεὶ> add. Pr.

c. Cf. Lc 1, 17 d. Matth. 11, 14-15 e. Prov. 8, 22
f. Jn 1, 6-7 g. Matth. 4, 16; cf. Is. 9, 1 (2) h. Jn 1, 5
i. Cf. Rom. 7, 24 j. Col. 3, 3-4 k. Ibid.

1. 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... »

par le Christ, il prépare partout au Seigneur un peuple bien disposé^{c 1}. 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^d. »

225. Mais, alors qu'il y avait un principe dans lequel était le Logos — nous avons montré², d'après les Proverbes^e, que ce principe est la Sagesse —, qu'il y avait aussi le Logos et la 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^f ».

226. Et pourquoi pas « afin de témoigner en faveur de la vie » ou « afin de témoigner en faveur du Logos » 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^g » et puisque « la lumière brille dans les ténèbres^h », 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-nous³ de la vie, alors que nous sommes encore revêtus de ce corps de mortⁱ et que notre vie « est cachée avec le Christ en Dieu^j »? Mais, lorsque le Christ, notre vie, sera manifesté, alors nous aussi, nous paraîtrons avec lui dans la gloire^k. **228.** Il n'était donc pas possible que

C'est lui aussi qui a été le premier à annoncer l'Évangile à ceux qui sont dans l'Hadès. »

2. I, XIX, 111-118.

3. Les deux verbes employés par Origène, μετέχω et κοινωνέω semblent ici tout à fait synonymes.

ἐλθόντα μαρτυρῆσαι περὶ τῆς ζωῆς τῆς ἔτι κρυπτομένης
 45 σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ· ἀλλ' οὐδὲ ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν,
 97 P. ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ | λόγου, λόγον ἡμῶν νοούντων τὸν
 184 A ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸν λόγον¹. ἐπὶ γῆς γὰρ « ὁ
 λόγος σὰρξ ἐγένετο^m ». Καὶ ἦν ἂν μαρτυρία, εἰ καὶ ἐδόκει
 γίνεσθαι περὶ τοῦ λόγου, κυρίως ἂν λεχθισομένη ἢ περὶ
 50 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 κἀν
 δοκῶσιν ἐγνωκέναι οὐ τὸ καθαρῶς ἀληθὲς κατανοοῦσιν,
 ἀλλὰ βλέπουσι « δι' ἐσόπτρου καὶ ἐν αἰνίγματιⁿ »; Εἰκόδς
 55 μέντοι γε πρὸ τῆς δευτέρας καὶ θειοτέρας Χριστοῦ
 ἐπιδημίας ἐλεύσεσθαι μαρτυρήσοντα τὸν Ἰωάννην ἢ Ἡλίαν
 περὶ ζωῆς πρὸ ὀλίγου τοῦ Χριστὸν φανερωθήσεσθαι, τὴν
 ζωὴν ἡμῶν^o, καὶ τότε μαρτυρήσειν περὶ τοῦ λόγου,
 παραστήσειν τε τὸ περὶ τῆς σοφίας μαρτύριον. Βασάνου δὲ
 60 δεῖται, εἰ ἔνεστιν οἶον ἢ Ἰωάννου μαρτυρία πρόδρομος
 B ἐκάστη τῶν τοῦ Χριστοῦ ἐπινοιῶν.

Ταῦτα μὲν εἰς τὸ « οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα
 μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός^p ». Ἐξῆς δὲ ἐπισκεπτέον, τί
 δεῖ νοεῖν εἰς τὸ « ἵνα πάντες πιστεύσωσι δι' αὐτοῦ^a ». |

l. Jn 1, 1 m. Jn 1, 14 n. I Cor. 13, 12 o. Col. 3, 4
 p. Jn 1, 7 q. Ibid.

celui qui venait 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 Logos, si nous considérons comme Logos Celui qui était dans le principe auprès de Dieu, le Dieu Logos¹; or, sur terre, « le Logos s'est fait chair^m. » Et, quand bien même son témoignage aurait été censé s'adresser au Logos, il aurait été rendu, au sens propre, au Logos fait chair et non au Logos Dieu. C'est pourquoi il ne vint pas rendre témoignage au Logos. 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 obscureⁿ »? Cependant il est probable que, avant le second avènement du Christ, qui sera le plus divin, Jean ou Élie viendra rendre témoignage¹ à la vie, peu avant que le Christ, notre vie, ne soit manifesté^o, et, alors, il témoignera en faveur du Logos, il apportera son témoignage à la Sagesse. Il faut vérifier s'il est possible que, pour chacun des attributs du Christ, il y ait un témoignage précurseur analogue à celui de Jean.

Voici ce que nous avons à dire sur « Celui-ci vint pour un témoignage, afin de témoigner en faveur de la lumière^p ». À la suite de cela, il convient d'examiner ce qu'il faut entendre par « afin que tous crussent par lui^a 2 ».

1. Au livre VI (XIII, 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? »

2. La suite de l'explication de ce verset s'est perdue avec l'ensemble du livre III de notre Commentaire.

ΕΚ ΤΟΥ ΤΕΤΑΡΤΟΥ ΤΟΜΟΥ
ΤΩΝ ΕΙΣ ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ

98 Pr. Περὶ σολοικισμῶν καὶ εὐτελοῦς φράσεως τῆς γραφῆς.

[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 εὐρίσκη τὰ πράγματα καθ' ὧν κεῖνται αἱ φωναὶ 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 σολοικισμὸν ἐπάγει.]

II. Ἄτε δὲ οὐκ ἀσυναίσθητοι τυγχάνοντες οἱ ἀπόστολοι τῶν ἐν οἷς προσκόπτουσι, καὶ περὶ ἧ οὐκ ἡσχόληνται,

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.

COMMENTAIRE SUR L'ÉVANGILE
DE JEAN

LIVRE IV

LE LANGAGE SIMPLE DES ÉCRITURES

(*Philocalie*, chap. 4)

Au sujet des incorrections et du langage simple des Écritures¹ :

[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 investigations, 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 habiles², mais en une démonstration d'Esprit et de puissance^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

φασίν ἰδιῶται εἶναι « τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει^a » νομιστέον γὰρ αὐτὸ οὐχ ὑπὸ Παύλου μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ
 5 τῶν λοιπῶν ἀποστόλων λέγεσθαι ἄν. Ἡμεῖς δὲ καὶ τὸ « ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὄστρακίνοις σκευέσειν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ἢ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν^b », ἐξελήφραμεν ὡς « θησαυροῦ » μὲν λεγομένου τοῦ ἀλλαχόσε θησαυροῦ τῆς γνώσεως καὶ σοφίας τῆς ἀποκρύ-
 10 φου^c, « ὄστρακίνων » δὲ « σκευῶν » τῆς εὐτελοῦς καὶ εὐκαταφρονήτου παρ' Ἑλλησι λέξεως τῶν γραφῶν, ἀληθῶς ὑπερβολῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ ἐμφαινομένης. Ὅτι
 B ἴσχυσε τὰ τῆς ἀληθείας μυστήρια καὶ ἡ δύναμις τῶν
 99 Pr. λεγομένων οὐκ ἐμποδιζομένη ὑπὸ τῆς εὐτελοῦς φράσεως
 15 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 καταγ-
 20 γέλλων τὸ εὐαγγέλιον, οὐ μόνον « βαρβάρους » παραδιδόναι τὸν λόγον, ἀλλὰ καὶ « Ἑλλησιν », καὶ οὐ μόνον « ἀνόητοις » τοῖς εὐχερέστερον συγκατατιθεμένοις, ἀλλὰ καὶ « σοφοῖς^f »· ἰκάνωτο γὰρ ὑπὸ θεοῦ « διάκονος » εἶναι « τῆς καινῆς διαθήκης^g », χρώμενος « ἀποδείξει πνεύματος καὶ
 25 δυνάμεως », ἵνα ἡ τῶν πιστευόντων συγκατάθεσις « μὴ ᾗ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ^h ».

- a. II Cor. 11, 6 b. II Cor. 4, 7 c. Col. 2, 3
 d. Cf. Ps. 18 (19), 5 e. Cf. I Cor. 1, 26-27 f. Cf. Rom. 1, 14
 g. II Cor. 3, 6 h. 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, 2^e partie, col. 2571). Origène connaît ces railleries des païens cultivés : les sages de ce siècle se gaussent

et où ils manquent de soin, ils déclarent qu'ils sont « profanes en 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 Dieu¹ : car les mystères de la vérité et la puissance du message ont été assez forts pour parvenir, sans être arrêtés par la médiocrité 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 ».

en voyant élever les murs de l'Évangile sans tenir compte de la grammairie 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* 33, 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, VIII, 48).

Ἴσως γὰρ εἰ κάλλος καὶ περιβολὴν φράσεως ὡς τὰ παρ'
 C Ἑλλήσι θαυμαζόμενα εἶχεν ἡ γραφή, ὑπενόησεν ἂν τις οὐ
 τὴν ἀλήθειαν κεκρατημένοι τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ τὴν
 ἐμφαινομένην ἀκολουθίαν καὶ τὸ τῆς φράσεως κάλλος
 ἐψυχαγωγῆσαι τοὺς ἀκροωμένους, καὶ ἡπατηκὸς αὐτοὺς
 προσειληφέναι. |

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 trompant¹.

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. GÖCLER (*Das Evangelium*, p. 170, note 2), il insiste sur la relativité de l'expression et sur la liberté des serviteurs de la 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.

ΕΚ ΤΟΥ ΠΕΜΠΤΟΥ ΤΟΜΟΥ
ΤΩΝ ΕΙΣ ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ

100 Pr. Τίς ἡ πολυλογία καὶ τίνα τὰ πολλὰ βιβλία·
καὶ ὅτι πᾶσα ἡ θεόπνευστος γραφή ἐν βιβλίον ἐστίν.

[Εἰς τὸ προοίμιον]

Ι. Ἐπεὶ μὴ ἀρκούμενος τὸ παρὸν ἀνειληφέναι πρὸς
ἡμᾶς ἔργον τῶν τοῦ θεοῦ ἐργοδικωτῶν, καὶ ἀπόντας τὰ
πολλὰ σοὶ σχολάζειν καὶ τῷ πρὸς σὲ καθήκοντι ἀξιοῖς, ἐγὼ
ἐκκλίνων τὸν κάματον καὶ περιεστώμενος τὸν παρὰ θεοῦ
D 5 τῶν ἐπὶ τὸ γράφειν εἰς τὰ θεῖα ἑαυτοῦς ἐπιδεδωκότων
κίνδυνον, συναγορεύομαι ἂν ἑμαυτῷ 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 πολλή
10 κόπωσης σαρκός^α. » Ἡμεῖς γάρ, εἰ μὴ ἔχοι νοῦν τινα
κεκρυμμένον καὶ ἔτι ἡμῖν ἀσαφῆ ἢ προκειμένη λέξις,

a. Eccl. 12, 12

1. Ou : sur le prologue.

2. Pour Ambroise, le destinataire de ce Commentaire, voir *Introd.*,
p. 8-9.

COMMENTAIRE SUR L'ÉVANGILE
DE JEAN

LIVRE V

SENS DE « LA MULTIPLICITÉ
DE PAROLES ET DE LIVRES »

(*Philocalie*, chap. 5, 1-2)

**Le sens de l'abondance des paroles et de la multi- plicité
des livres ;**

— et que toute l'Écriture inspirée est un seul livre.

[EN GUISE DE PRÉAMBULE¹]

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
consacrons la plus grande partie de notre temps, à toi et
au travail qui t'est destiné², 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, nous aurions ouvertement transgressé ce

ἀντικρυς παραβεβήκαμεν τὴν ἐντολὴν μὴ φυλαξάμενοι ποιῆσαι βιβλία πολλά.

[Εἶτα, εἰπὼν ὡς εἰς ὀλίγα τοῦ εὐαγγελίου ῥητὰ τέσσαρες αὐτῷ διηνύσθησαν τόμοι, ἐπιφέρει.]

II. Ὅσον γὰρ ἐπὶ τῇ λέξει δύο σημαίνεται ἐκ τοῦ « υἱέ μου, φύλαξαι τοῦ ποιῆσαι βιβλία πολλά » ἐν μὲν ὅτι οὐ δεῖ κεκτῆσθαι βιβλία πολλά, ἕτερον δὲ ὅτι οὐ δεῖ συντάξαι βιβλία πολλά· καὶ εἰ μὴ τὸ | πρῶτον, πάντως τὸ δεύτερον, 5 εἰ δὲ τὸ δεύτερον, οὐ πάντως τὸ πρότερον. Πλὴν ἐκατέρωθεν δόξομεν μαθάνειν, μὴ δεῖν ποιεῖν βιβλία πλείονα. Ἡδυνάμην δὲ πρὸς τὸ νῦν ἡμῖν ὑποπεπτωκὸς B ἰστάμενος, ἐπιστεῖλαι σοι ὡς ἀπολογίαν τὸ ῥητὸν καί, κατασκευάσας τὸ πρᾶγμα ἐκ τοῦ μηδὲ τοὺς ἁγίους πολλῶν 10 βιβλίων συντάξουσιν ἐσχολακέναι, παύσασθαι πρὸς τὸ ἐξῆς τοῦ κατὰ τὰς συνθήκας, ἃς ἐποιησάμεθα πρὸς ἀλλήλους, ὑπαγορεύειν τὰ διαπεμφθησόμενά σοι· καὶ τάχα σὺ πληγείς ὑπὸ τῆς λέξεως πρὸς τὸ ἐξῆς ἂν ἡμῖν συνεχώρησας. Ἄλλ' ἐπεὶ τὴν γραφὴν εὐσυνειδῶτως ἐξετάζειν δεῖ, 15 μὴ προπετῶς ἑαυτῷ καταχαριζόμενον τὸ νενοηκέναι ἐκ τοῦ ψιλῆν τὴν λέξιν ἐξειληφέναι, οὐχ ὑπομένω μὴ τὴν φαινομένην μοι ὑπὲρ ἑμαυτοῦ ἀπολογίαν, ἧ χρήσιον ἂν κατ' ἐμοῦ, εἰ παρὰ τὰς συνθήκας ποιήσαιμι, παρατιθείς.

Καὶ πρῶτόν γε, ἐπεὶ δοκεῖ τῇ λέξει συναγορεύειν ἡ 20 ἱστορία, οὐδενὸς τῶν ἁγίων ἐκδεδωκῶτος συντάξεις πλείονας καὶ ἐν πολλαῖς βίβλοις τὸν νοῦν αὐτοῦ ἐκτιθεμένου, C περὶ τούτου λεκτέον. Ὁ δὲ ἐγκαλῶν μοι εἰς σύνταξιν πλείονων ἐρχομένω, τὸν τηλικούτον Μωσέα φήσει μόνος πέντε βίβλους καταλελοιπένας.

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 notre opinion pour la suite. Mais puisque c'est un devoir de considérer l'Écriture consciencieusement de peur de se faire trop vite le plaisir d'avoir compris, 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.

[καὶ ἐν τῷ πέμπτῳ δὲ τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην ἐξηγητικῶν ὁ αὐτὸς ταῦτα περὶ τῶν ἐπιστολῶν τῶν ἀποστόλων φησὶν.]

III. Ὁ δὲ ἰκανωθείς διάκονος γενέσθαι τῆς καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος, ἀλλὰ πνεύματος^a, Παῦλος, ὁ πεπληρωκὴς τὸ εὐαγγέλιον ἀπὸ Ἱερουσαλήμ καὶ κύκλω μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ^b, οὐδὲ πάσαις ἔγραψεν αἷς ἐδίδαξεν
 D 5 ἐκκλησίαις· ἀλλὰ καὶ αἷς ἔγραψεν, ὀλίγους στίχους ἐπέστειλε. Πέτρος δέ, ἐφ' ᾧ οἰκοδομεῖται ἡ Χριστοῦ ἐκκλησία, ἥς πύλαι ἄδου οὐ κατισχύσουσιν^c, μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν, ἔστω δὲ καὶ δευτέραν· ἀμφιβάλλεται γάρ. Τί δεῖ περὶ τοῦ ἀναπεσόντος ἐπὶ τὸ στήθος λέγειν
 10 τοῦ Ἰησοῦ, Ἰωάννου, ὃς εὐαγγέλιον ἐν καταλέλοιπεν, 189 A ὁμολογῶν δύνασθαι τσαῦτα ποιῆσειν ἃ οὐδ' ὁ κόσμος χωρῆσαι ἐδύνατο^d, ἔγραψε δὲ καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν, κελουστῆς σιωπῆσαι καὶ μὴ γράψαι τὰς τῶν ἑπτὰ βροντῶν φωνάς^e· καταλέλοιπε καὶ ἐπιστολὴν πᾶν ὀλίγων στίχων,
 15 ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην, ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταῦτα· πλὴν οὐκ εἰσὶ στίχων ἀμφοτέραι ἑκατόν... |

- a. Cf. II Cor. 3, 6 b. Cf. Rom. 15, 19
 c. Cf. Matth. 16, 18; Jn 13, 25; 21, 20
 d. Cf. Jn 21, 25 e. Cf. Apoc. 10, 4

1. À 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. Littéralement : accompli.

3. 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,

(D'Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, VI, 25, 7-10¹.)

[Voici ce qu'il dit des lettres des apôtres au tome V de son Commentaire de l'évangile de Jean :]

b) Brièvement
 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, après avoir porté² l'Évangile de Jérusalem et de ses environs jusqu'en Illyrie^b, n'a même pas écrit à toutes les Églises qu'il avait instruites. De plus, à celles 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'Hadès ne prévaudront pas^c, n'a laissé qu'une seule lettre reconnue (de tous), peut-être aussi une seconde : on n'en est pas sûr³. 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 voix des sept tonnerres^e? Il a laissé également une lettre de fort peu de lignes, peut-être aussi une seconde et une troisième, car tous ne les croient pas authentiques⁴; d'ailleurs ensemble, elles n'ont même pas cent lignes.

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 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.

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,

102 Pr. [Εἶτα ἀπαριθμησάμενος προφήτας καὶ ἀποστόλους, ὀλίγα ἐκάστου ἢ οὐδὲ ὀλίγα γράψαντος, ἐπάγει μετὰ ταῦτα.]

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 5 ἐθέλειν λυπεῖν, τοιαύτας εὕρισκω εἰς ταῦτα ἀπολογίας. Πρὸ πάντων παρεθέμεθα τὸ ἐκ τοῦ Ἐκκλησιαστοῦ λέγοντος· « Ὑιέ μου, φύλαξαι τοῦ ποιῆσαι βιβλία πολλά. » Τούτῳ ἀντιπαραβάλλω ἐκ τῶν Παροιμιῶν τοῦ αὐτοῦ Σολομῶντος ῥήτόν, ὅς φησιν· « Ἐκ πολυλογίας οὐκ 10 ἐκφεύξῃ ἁμαρτίαν, φειδόμενος δὲ χειλέων νοήμων ἔση^a. » Καὶ ζητῶ εἰ τὸ ὁποῖά ποτ' οὖν λέγειν πολλά « πολυλογεῖν » ἔστιν, κἂν ἁγία τις καὶ σωτήρια λέγῃ πολλά. Εἰ γὰρ τοῦθ' οὕτως ἔχει καὶ πολυλογεῖ ὁ πολλά διεξιῶν ὠφέλιμα, C αὐτός ὁ Σολομῶν οὐκ ἐκπέφυγε τῆν ἁμαρτίαν, λαλήσας 15 « τρεῖς χιλιάδας παραβολῶν καὶ ὠδὰς πεντακισχιλίας, καὶ ὑπὲρ τῶν ξύλων ἀπὸ τῆς κέδρου τῆς ἐν τῷ Λιβάνῳ καὶ ἕως τῆς ὑσσώπου τῆς ἐκπορευομένης διὰ τοῦ τοίχου· ἔτι δὲ καὶ

a. Prov. 10, 19

1), IRÉNÉE (*Adv. haer.* III, 17, 8, Harvey 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 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; AUGUS-

(*Philocalie*, chap. 5, 3-7)

[Puis, après avoir énuméré les prophètes et les apôtres, dont chacun a écrit peu ou rien, il ajoute:]

c) **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 tes lèvres, 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. Car s'il en est ainsi et si quiconque donne beaucoup d'instructions utiles tombe dans la multitude de paroles, 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

TIN, *De doct. christ.* 11, 8). Les modernes, trouvant 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. 787-809; A. FEUILLET, « Les Épîtres johanniques », dans Robert et Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. II, p. 705-706).

περὶ τῶν κτηνῶν καὶ περὶ τῶν πετεινῶν καὶ περὶ τῶν ἐρπετῶν καὶ περὶ τῶν ἰχθύων^b ». Πῶς γὰρ δύναται
 20 διδασκαλία ἀνύειν τι χωρὶς τῆς ἀπλούστερον 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 διδάσκειν, ὅτε καὶ Εὐτυχος καταφερόμενος ὑπὸ βαθεῖ
 25 καταπεσὼν ἐτάραξε τοὺς ἀκούοντας ὡς τεθνηκώς^d.

V. Εἰ τοίνυν ἀληθὲς τὸ « Ἐκ πολυλογίας οὐκ ἐκφεύξῃ
 D ἁμαρτίαν », ἀληθὲς δὲ καὶ τὸ μὴ ἡμαρτηκέναι πολλὰ περὶ
 192 A τῶν προειρημένων τὸν Σολομῶντα ἀπαγγείλαντα, μηδὲ τὸν Παῦλον παρατείναντα μέχρι μεσονυκτίου, ζητητέον τίς
 5 ἢ πολυλογία, κάκειθεν 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 εἰς συνεστῶς ἐκ πλειόνων θεωρημάτων, ὧν ἕκαστον θεώρημα μέρος ἐστὶ
 10 τοῦ ὅλου λόγου.

Οἱ δὲ ἔξω τούτου ἐπαγγελλόμενοι περιέχειν διέξοδον καὶ ἀπαγγελίαν ὁποῖαν 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
 15 σύμφωνον καὶ ἓν, ἀλλὰ παρὰ τὸ διεσπᾶσθαι καὶ μάχεσθαι
 103 P. τὸ ἐν ἀπ' ἐκείνων ἀπώλετο καὶ | γεγόνασιν ἀριθμοί, καὶ

b. III Rois 4, 28-29 (5, 12-13) c. Prov. 1, 24 (LXX)
 d. Cf. Act. 20, 7-10

1. Pour la traduction de θεώρημα, voir *supra*, p. 294, n. 2. Nous l'avons vu (II, 1, 3 et la note), Dieu n'a qu'une Parole, son Fils, par qui tout a été créé (I, xix, 112) et qui s'est révélée par les prophètes (VI, iii, 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

qui croît sur les murs, et aussi sur le bétail, les oiseaux, les reptiles, 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 jusqu'au milieu de la nuit lorsque Eutychos, entraîné par un profond sommeil, tomba et troubla les auditeurs qui le crurent mort^d.

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 des livres.

La Parole de Dieu, 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 totalité¹.

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

Trinité. Il nous semble qu'en traduisant ici *logos* par *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, xxxii, 244 ; II, xviii, 126 ; et les notes *ibid.*

τάχα ἀριθμοὶ ἀπειροὶ ὥστε κατὰ τοῦτ' ἂν ἡμᾶς εἰπεῖν ὅτι
 B ὁ φθειρόμενος ὁ δὴποτε τῆς θεοσεβείας ἀλλότριον πολυλο-
 20 γεῖ, ὁ δὲ λέγων τὰ τῆς ἀληθείας, κἄν εἴπη τὰ πάντα ὡς
 μηδὲν παραλιπεῖν, ἕνα αἰεὶ λέγει λόγον καὶ οὐ πολυλογοῦσιν
 οἱ ἄγιοι 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
 ἐν βιβλίον τὰ πάντα ἅγια εἰπεῖν, πολλὰ δὲ τὰ ἔξω τούτων.

VI. Ἄλλ' ἐπεὶ μαρτυρίου μοι δεῖ τοῦ ἀπὸ τῆς θείας
 γραφῆς, ἐπίσκεψαι εἰ πληκτικώτατα δύνamai τοῦτο πα-
 ραστῆσαι, κατασκευάσας ὅτι περὶ Χριστοῦ καθ' ἡμᾶς οὐκ
 ἐν ἐνὶ γέγραπται βιβλίῳ, κοινότερον ἡμῶν τὰ « βιβλία »
 5 νοούντων. Γέγραπται γὰρ καὶ ἐν τῇ πεντατεύχῳ· εἴρηται
 δὲ καὶ ἐν ἐκάστῳ τῶν προφητῶν καὶ τοῖς ψαλμοῖς καὶ
 ἀπαξαπλῶς, ὡς φησιν αὐτὸς ὁ σωτὴρ, ἐν πάσαις ταῖς
 C γραφαῖς, ἐφ' ἃς ἀναπέμπων ἡμᾶς φησὶν· « Ἐρευνάτε τὰς
 γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν.
 10 Καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ^a. » Εἰ τοίνυν
 ἀναπέμπει ἡμᾶς ἐπὶ τὰς γραφάς ὡς μαρτυρούσας περὶ
 αὐτοῦ, οὐκ ἐπὶ τήνδε μὲν πέμπει, ἐπὶ τήνδε δὲ οὐ, ἀλλ' ἐπὶ
 πάσας τὰς ἀπαγγελλούσας περὶ αὐτοῦ, ἄστινας ἐν τοῖς
 15 ψαλμοῖς κεφαλίδα ὀνομάζει βιβλίου, λέγων· « Ἐν κεφαλίδι
 βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ^b. » Ὁ γὰρ ἀπλῶς θέλων
 ἐκλαθεῖν τὸ « ἐν κεφαλίδι βιβλίου » ἐπὶ οἴου δὴποτε ἐνὸς

a. Jn 5, 39 b. Ps. 39, 8 (LXX)

I. 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 sagesse de ce monde, un le Logos, multiples ses contre-façons (21, 2; voir *In Jo.* II, IV, 37-40; VIII, 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, xxvii, 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 âme (*Act.* 4, 32), forment l'unique corps du Christ (*In Ez. hom.* IX, 1; *In Reg.* I, 4).

devenues des nombres, peut-être même des nombres infinis : c'est pourquoi nous pouvons dire que quiconque tient des propos étrangers à la piété envers Dieu 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 seule parole ; les saints ne multiplient donc pas les paroles, en s'en tenant toujours au but conforme à l'unique Parole¹. 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 usuel². 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 »

2. C'est-à-dire volume, tome.

τάχα ἀριθμοὶ ἄπειροι ὥστε κατὰ τοῦτ' ἂν ἡμᾶς εἰπεῖν ὅτι
 B ὁ φθεγγόμενος ὁ δὴποτε τῆς θεοσεβείας ἀλλότριον πολυλο-
 20 γεῖ, ὁ δὲ λέγων τὰ τῆς ἀληθείας, κἂν εἴπη τὰ πάντα ὡς
 μηδὲν παραλιπεῖν, ἓνα αἰεὶ λέγει λόγον καὶ οὐ πολυλογοῦσιν
 οἱ ἅγιοι τοῦ σκοποῦ τοῦ κατὰ τὸν ἓνα ἐχόμενοι λόγον. Εἰ
 τοίνυν ἡ πολυλογία ἐκ τῶν δογμάτων κρίνεται καὶ οὐκ ἐκ
 τῆς τῶν πολλῶν λέξεων ἀπαγγελίας, ὅρα εἰ οὕτω δυνάμεθα
 ἐν βιβλίον τὰ πάντα ἅγια εἰπεῖν, πολλὰ δὲ τὰ ἕξω τούτων.

VI. Ἄλλ' ἐπεὶ μαρτυρίου μοι δεῖ τοῦ ἀπὸ τῆς θείας
 γραφῆς, ἐπίσκεψαι εἰ πληκτικώτατα δύναμαι τοῦτο πα-
 ραστῆσαι, κατασκευάσας ὅτι περὶ Χριστοῦ καθ' ἡμᾶς οὐκ
 ἐν ἐνὶ γέγραπται βιβλίῳ, κοινότερον ἡμῶν τὰ « βιβλία »
 5 νοούντων. Γέγραπται γὰρ καὶ ἐν τῇ πεντατεύχῳ· εἴρηται
 δὲ καὶ ἐν ἐκάστῳ τῶν προφητῶν καὶ τοῖς ψαλμοῖς καὶ
 ἀπαξαπλῶς, ὡς φησιν αὐτὸς ὁ σωτὴρ, ἐν πάσαις ταῖς
 C γραφαῖς, ἐφ' ἃς ἀναπέμπων ἡμᾶς φησὶν· « Ἐρευνάτε τὰς
 γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν.
 10 Καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ^a. » Εἰ τοίνυν
 ἀναπέμπει ἡμᾶς ἐπὶ τὰς γραφάς ὡς μαρτυρούσας περὶ
 αὐτοῦ, οὐκ ἐπὶ τήνδε μὲν πέμπει, ἐπὶ τήνδε δὲ οὐ, ἀλλ' ἐπὶ
 πάσας τὰς ἀπαγγελλούσας περὶ αὐτοῦ, ἄστινας ἐν τοῖς
 ψαλμοῖς κεφαλίδά ὀνομάζει βιβλίου, λέγων· « Ἐν κεφαλίδι
 15 βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ^b. » Ὁ γὰρ ἀπλῶς θέλων
 ἐκλαβεῖν τὸ « ἐν κεφαλίδι βιβλίου » ἐπὶ οἴου δὴποτε ἐνός

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 sagesse de ce monde, un le Logos, multiples ses contre-façons (21, 2; voir *In Jo.* II, iv, 37-40; VIII, 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, xxvii, 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 âme (*Act.* 4, 32), forment l'unique corps du Christ (*In Ez. hom.* IX, 1; *In Reg.* 1, 4).

devenues des nombres, peut-être même des nombres infinis : c'est pourquoi nous pouvons dire que quiconque tient des propos étrangers à la piété envers Dieu 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 seule parole ; les saints ne multiplient donc pas les paroles, en s'en tenant toujours au but conforme à l'unique Parole¹. 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 usuel². 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 »

2. C'est-à-dire volume, tome.

τῶν περιεχόντων τὰ περι αὐτοῦ, ἀπαγγελλέτω τίνι λόγῳ τήνδε τὴν βίβλον ἑτέρας προκρίνει. Ἴνα γὰρ καὶ ὑπολαμβάνη τις ἐπ' αὐτὴν τὴν τῶν ψαλμῶν βίβλον ἀναφέρειν
 D 20 ἡμᾶς τὸν λόγον, λεκτέον πρὸς αὐτὸν ὅτι ἐχρῆν εἰρησθαι.
 « Ἐν ταύτῃ τῇ βίβλῳ γέγραπται περὶ ἐμοῦ. » Νῦν δέ φησι πάντα μίαν κεφαλίδα, τῷ ἀνακεφαλαιοῦσθαι τὸν περι αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς ἐλληλυθότα λόγον εἰς ἓν.

193 A 25 Τί δὲ καὶ τὸ βιβλίον ἐωρᾶσθαι ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου γεγραμμένον ἔμπροσθεν καὶ ὀπισθεν, καὶ κατεσφραγισμένον, ὅπερ οὐδεὶς ἠδύνατο ἀναγνῶναι καὶ λῦσαι τὰς σφραγιδας αὐτοῦ^c, εἰ μὴ ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ρίζα Δαυεὶδ^d, ὁ ἔχων τὴν κλεῖν τοῦ Δαυεὶδ, καὶ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει, καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίξει^e; Ἡ γὰρ
 30 πᾶσα γραφή ἐστὶν ἡ δηλουμένη διὰ τῆς βίβλου, ἔμπροσθεν μὲν γεγραμμένη διὰ τὴν πρόχειρον αὐτῆς ἐκδοχὴν, ὀπισθεν δὲ διὰ τὴν ἀνακεχωρηκυῖαν καὶ πνευματικὴν.

VII. Παρατηρητέον πρὸς τούτοις, εἰ δύναται ἀποδεικτικὸν τοῦ τὰ ἅγια μίαν τυγχάνειν βίβλου, τὰ δὲ ἐναντίως
 104 Pr. ἔχοντα πολλάς, τὸ | ἐπὶ μὲν τῶν ζώντων μίαν εἶναι τὴν βίβλου, ἀφ' ἧς ἀπαλείφονται οἱ ἀνάξιοι αὐτῆς γεγενημένοι,

c. Cf. Apoc. 5, 1-3 d. Apoc. 5, 5 e. Apoc. 3, 7

1. *Logos*.

2. *Logos*. Nous avons déjà vu ce sens de *logos* : II, III, 22.30.

3. Faute d'avoir des mots aptes à exprimer les réalités divines (XXXII, xxviii, 351; fig. 14), l'Écriture emploie, pour parler de Dieu, des expressions qui se rapportent ordinairement à la vie humaine (X, xxiv, 224; cf. ci-dessus I, xxxviii, 282 et *Appendice VII*, p. 405). 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, iv, 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 spirituel. Après avoir longuement cité ces passages de la *Première Épître*

de tel ou tel volume où il s'agit de lui, vienne nous dire pour quel motif¹ 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 question de moi. » Mais maintenant il appelle toutes (les Écritures) un seul rouleau, parce que tout l'enseignement² qui nous est venu à son sujet est récapitulé en un seul tout.

Mais quel est le livre que vit Jean ? écrit au recto et au verso et scellé ; personne ne pouvait le lire ni en briser les sceaux^c, sinon le lion de la tribu de Juda, le rejeton de David^d, celui qui détient la clef de David, qui ouvre et nul ne fermera, qui ferme et nul ne rouvrira^e. C'est toute l'Écriture qui est manifestée par ce livre : écrite au verso, à cause de son sens obvie, et au recto, à cause du sens secret et spirituel³.

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

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, XLIV, 228), car « celui qui n'a pas l'Esprit en lui lit les Écritures de l'Esprit sans les comprendre » (fig. 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, xxxix, 266), ne cesse de prier en composant son *Commentaire* (I, xv, 89; VI, II, 10-11; X, I, 2 et xxiii, 131; XX, I, 1; XXVIII, I, 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.* I, 15)... car c'est aussi sous la forme d'une colombe que l'Esprit Saint est venu » (X, xxviii, 173).

5 ὡς γέγραπται : « Ἐξαλειφθήτωσαν ἐκ βίβλου ζώντων^a », ἐπὶ δὲ τῶν κρίσει ὑποκειμένων βίβλους φέρεσθαι· φησὶν
 B γὰρ ὁ Δανιήλ· « Κριτήριον ἐκάθισε, καὶ βίβλοι ἠνεύχθησαν^b. » Τῷ δὲ ἐνικῶ τῆς θείας βίβλου καὶ Μωσῆς μαρτυρεῖ λέγων· « Εἰ μὲν ἀφῆς τῷ λαῶ τὴν ἀμαρτίαν,
 10 ἄφες· εἰ δὲ μή, ἐξάλειψόν με ἐκ τῆς βίβλου σου ἧς ἔγραψας^c. »

Ἐγὼ καὶ τὸ παρὰ τῷ Ἡσαΐα οὕτως ἐκλαμβάνω· οὐ γὰρ ἴδιον τῆς τούτου προφητείας τὸ εἶναι τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου ἐσφραγισμένους, μήτε ὑπὸ τοῦ μὴ ἐπισταμένου
 15 γράμματα ἀναγινωσκομένους διὰ τὸ μὴ εἰδέναι αὐτὸν γράμματα, μήτε ὑπὸ τοῦ ἐπισταμένου διὰ τὸ ἐσφραγίσθαι τὴν βίβλον^d. Ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἐπὶ πάσης γραφῆς ἀληθεύεται, δεομένης τοῦ κλείσαντος λόγου καὶ ἀνοίξαντος· « Οὗτος γὰρ κλείσει καὶ οὐδεὶς ἀνοίξει^e »· καὶ ἐπὶ ἀνοίξει,
 20 οὐκέτι οὐδεὶς ἀπορίαν δύναται τῇ ἀπ' αὐτοῦ σαφηνεῖα προσενεγκεῖν· διὰ τοῦτο λέγεται ὅτι « ἀνοίξει καὶ οὐδεὶς κλείσει ». Τὸ παραπλήσιον δὲ καὶ ἐπὶ τῆς εἰρημένης βίβλου παρὰ τῷ Ἰεζεκιήλ ἐκλαμβάνω, ἐν ᾗ « ἐγγέγραπτο θρῆνος καὶ μέλος καὶ οὐαί^f ». Πᾶσα γὰρ βίβλος περιέχει τὸ τῶν
 25 ἀπολλυμένων « οὐαί » καὶ τὸ περὶ τῶν σωζομένων « μέλος » καὶ τὸν περὶ τῶν μεταξὺ « θρῆνον ». Ἀλλὰ καὶ ὁ ἐσθίων Ἰωάννης μίαν κεφαλίδα, ἐν ᾗ γέγραπται τὰ ὀπισθεν καὶ τὰ ἔμπροσθεν^g, τὴν πᾶσαν νενόηκε γραφὴν ὡς βίβλον μίαν, ἡδίστην κατὰ τὰς ἀρχὰς νοουμένην, ὅτε τις αὐτὴν
 30 μασᾶται, πικρὰν^h δὲ τῇ ἐκάστου 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 εὐαγγέλιόν μου
 D 35 ἐν Χριστῷ Ἰησοῦⁱ », καὶ μὴ φάσκειν « εὐαγγέλια », ἐκεῖνοι

a. Ps. 68 (69), 29

b. Dan. 7, 10

c. Ex. 32, 32 (LXX)

d. Cf. Is. 29, 11-12

e. Cf. Is. 22, 22; Apoc. 3, 7

f. Éz. 2, 10 (LXX)

g. Cf. Apoc. 5, 1

h. Cf. Apoc. 10, 10

i. Rom. 2, 16

qu'il est écrit : « Qu'ils soient rayés du livre des vivants^a », 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^b. » À l'unicité du livre divin Moïse rend témoignage en disant : « Si tu pardonnes au peuple son péché, pardonne; sinon, efface-moi de ton livre que tu as écrit^c. »

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^d; c'est vrai de toute l'Écriture qui a besoin du Logos pour fermer et pour ouvrir : « car celui-ci fermera et personne n'ouvrira^e » 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 Ézéchiël et où « sont écrits des chants de deuil et des cantiques et des hélas^f ». 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 au verso et au recto^g, 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^h 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 Jésusⁱ », et non « selon les évangiles », ils soutiennent que

1. Οὐαί : c'est le cri des damnés; en hébreu « hi », « onomatopée exprimant la douleur et les larmes » (Bible de la Pléiade).

ἐφιστάντες φασίν, οὐκ ἂν πλείονων ὄντων εὐαγγελίων, τὸν ἀπόστολὸν ἐνικῶς « τὸ εὐαγγέλιον » εἰρηκέναι, οὐ συνιέντες ὅτι, ὡς εἷς ἐστὶν ὃν εὐαγγελίζονται πλείονες, οὕτως ἓν ἐστὶ τῇ δυνάμει τὸ ὑπὸ τῶν πολλῶν εὐαγγέλιον ἀναγε-
40 γραμμένον καὶ τὸ ἀληθῶς διὰ τεσσάρων ἓν ἐστὶν εὐαγγέλιον.

VIII. Εἰ τοίνυν ταῦτα ἡμᾶς πείσαι δύναται τί ποτέ ἐστὶ 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 5 ἐντολήν, ἓάν τι παρὰ τὴν ἀλήθειαν ὡς ἀλήθειαν ἐκθῶμαι κἂν ἓν ἐνὶ τῶν γραφομένων· ἐκεῖ γὰρ ἔσομαι γράψας βιβλία πολλά.

Καὶ νῦν δὲ προφάσει γνώσεως ἐπανισταμένων τῶν ἑτεροδόξων τῇ ἀγία τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίᾳ καὶ πολυβί-
10 βλους συντάξεις φερόντων, ἐπαγγελομένης διήγησιν τῶν τε εὐαγγελικῶν καὶ ἀποστολικῶν λέξεων, ἓάν σιωπήσωμεν μὴ ἀντιπαρατιθέντες αὐτοῖς τὰ ἀληθῆ καὶ ὑγιῆ δόγματα, ἐπικρατήσουσι τῶν λίγων ψυχῶν, ἀπορία τροφῆς σωτηρίου ἐπὶ τὰ ἀπηγορευμένα σπυδουσῶν καὶ ἀληθῶς
15 ἀκάθαρτα καὶ βδελυκτὰ βρώματα. Διόπερ ἀναγκαῖόν μοι δοκεῖ εἶναι τὸν δυνάμενον πρᾶξαι ὑπὲρ τοῦ ἐκκλησιασ-
20 τοῦ λόγου ἀπαραχαράκτως, καὶ ἐλέγχειν τοὺς τὴν B ψευδῶνυμον γινῶσιν^a μεταχειριζομένους, ἵστασθαι κατὰ τῶν αἰρετικῶν ἀναπλασμάτων ἀντιπαραβάλλοντα τὸ ὕψος τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος, πεπληρωμένον συμφωνίας

a. I Tim. 6, 20

1. Voir, dans notre *Introd.*, l'attitude de Marcion à l'égard des évangiles (p. 13).

2. Gnose.

3. Ou : doctrine, enseignement : *logos*.

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'apôtre a dit « l'évangile » au singulier, parce qu'il n'y a pas plusieurs évangiles¹; en effet, ils n'ont pas compris que, de même qu'est unique celui 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 science², 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 la pensée³ de l'Église et confondre les manipulateurs de la prétendue gnose⁴, il se dresse pour opposer aux inventions des hérétiques la sublimité de la prédication évangélique, toute remplie de l'harmonie⁴ des doc-

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, 2^e partie, col. 1506). Origène revient constamment sur cet harmonieux accord (X, XLII, 290; *In Ex. hom.* 5, 3). Voyant dans l'agneau pascal le symbole du Logos scripturaire,

δογματων κοινων τη̄ καλουμένη παλαιᾷ πρὸς τὴν ὀνομαζομένην καινὴν διαθήκην.

Αὐτὸς γοῦν ἀπορία τῶν πρεσβευόντων τὰ κρείττονα, μὴ φέρων τὴν ἄλογον καὶ ιδιωτικὴν πίστιν διὰ τὴν πρὸς
25 Ἰησοῦν ἀγάπην ἐπεδεδώκεις ποτὲ σαυτὸν λόγοις ὧν ὕστερον τῇ δεδομένη σοι συνέσει καταχρησάμενος εἰς δέον καταγνοῦς ἀπέστης.

Ταῦτα δὲ φημι κατὰ τὸ φαινόμενόν μοι ἀπολογούμενος περὶ τῶν δυναμένων λέγειν καὶ γράφειν, περὶ δὲ ἑμαυτοῦ
30 ἀπολογούμενος, μὴ ἄρα οὐ τοιαύτης ὧν ἔξωθεν ὁποῖαν ἔχρησεν τὸν παρὰ θεοῦ ἐκτιμούμενον διάκονον τῆς καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος^b, τολμηρότερον
C ἑμαυτὸν τῷ ὑπαγορεύειν ἐπιδίδωμι. |

b. II Cor. 3, 6

il recommande aussi « de ne pas couper les liens... qui font l'harmonie de tout l'ensemble » (X, xviii, 107), car certains sont tentés de mettre le Logos en pièces pour n'en prendre qu'une partie (XX, vi, 40-45). Toute l'Écriture forme un unique Évangile (I, vi, 32 à vii, 37), la même personne divine y est cachée (V, v, 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, xvi, 90 à xviii, 108), celui d'une image (« ma bouche est un glaive acéré » : I, xxxii, 229), de chercher des preuves (tous les Juifs attendaient le Messie : I, v, 29-31) ou de puiser les principes de son exégèse (VI, xlii, 228; voir aussi ci-dessus p. 388, n. 3.

trines communes au Testament appelé ancien comme à celui qu'on nomme nouveau.

Toi-même¹, 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 doctrines² 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^b, je ne me sois livré à dicter avec trop de témérité.

1. Ambroise, voir notre *Introd.*, p. 8-9.

2. *Logoi*.

85. PAMPHILVS. De eisdem in quinto libro de Euangelio secundum Iohannem.

86. ORIGENES. Vnigenitus Filius Saluator noster qui solus ex Patre natus est solus natura et non adoptione Filius est.

563 Pr. **87. PAMPHILVS.** Item in ipso libro.

88. ORIGENES. *Vnus ergo est uerus Deus^a qui solus habet immortalitatem, lucem habitat inaccessibilem^b. 'Vnus' ait 'uerus Deus', ne scilicet multis ueri Dei nomen conuenire credamus. Ita ergo et hi qui accipiunt spiritum adoptionis filiorum in quo clamant : 'Abba, pater'^c filii quidem Dei sunt, sed non sicut unigenitus Filius. Vnigenitus enim natura Filius et semper et inseparabiliter Filius est, ceteri uero pro eo quod susceperunt in se Filium Dei potestatem acceperunt filii Dei fieri^d; qui licet non ex sanguine neque ex uoluntate carnis neque ex uoluntate uiri, sed ex Deo nati sint^e, non tamen ea natiuitate sunt nati qua natus est unigenitus Filius.*

a. Cf. Jn 17, 3 b. I Tim. 6, 16 c. Rom. 8, 15 d. Jn 1, 12
e. Jn 1, 13

1. Après avoir rapporté plusieurs accusations formulées de son temps contre l'auteur de ce Commentaire, Pamphile entreprend de les réfuter en citant l'œuvre même d'Origène. Nous remercions M. René Amacker, qui prépare pour Sources chrétiennes l'édition de l'*Apologie*, de nous avoir communiqué le texte de ces fragments de notre Commentaire.

2. Voir *Appendice XIII*, p. 409-410.

LA GÉNÉRATION DU FILS UNIQUE²

85. PAMPHILE : Au même sujet, du cinquième livre sur Jean :

86. ORIGÈNE : Le Fils monogène, notre Sauveur, qui seul est né du Père, est seul Fils par nature et non par adoption.

87. PAMPHILE : Item, dans le même livre :

88. ORIGÈNE : Unique est donc le vrai Dieu^a, « qui seul possède l'immortalité et habite une lumière inaccessible^b ». Unique vrai Dieu, dit-il, de peur que nous croyions que le nom de « vrai dieu » convient à plusieurs. C'est pourquoi, ceux qui reçoivent « un esprit de fils adoptifs, en lequel ils crient : Abba, Père^c », 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^d ». 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^e », ils ne sont cependant pas nés de la naissance dont est né le Fils monogène³. C'est

3. 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, le *De principiis* relève (I, 2, 4) la différence entre la filiation par adoption qui est *extrinsecus* et la filiation naturelle.

Propter quod quantam differentiam habet uerus Deus ad eos quibus dicitur : *Ego dixi : 'Dii estis'*, tantam habet differentiam uerus Filius ad eos qui audiunt : *Filii excelsi omnes*^f.

562 Pr. 100. PAMPHILVS. Ex secundo libro secundum Iohannem de his ipsis.

183 B 101. ORIGENES. Unigenitus ergo Deus Saluator noster solus a Patre generatus natura et non adoptione Filius est. Natus autem est ex ipsa Patris mente sicut uoluntas ex mente; non enim diuisibilis est diuina natura, id est ingeni Patris, ut putemus uel diuisione uel imminutione substantiae eius Filium esse progenitum. Sed mens siue

184 B cor aut sensus de Deo dicendus est, indiscussus permanens, germen proferens uoluntatis, factus est uerbi Pater, quod uerbum in sinu Patris requiescens adnuntiat *Deum* quem *nemo uidit umquam*^g et reuelat Patrem quem nemo cognouit nisi ipse solus^h his quos ad eum Pater caelestis adtraxeritⁱ.

f. Ps. 81 (82), 6 g. Jn 1, 18 h. Cf. Matth. 11, 27
i. Cf. Jn 6, 44

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^f. »

100. PAMPHILE : Du second¹ livre sur Jean au même sujet :

101. 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 pensée², il est demeuré immuable lorsque, en proférant une semence de volonté, il est devenu Père du Logos; ce Logos, demeurant dans le sein du Père, annonce Dieu que nul n'a jamais vu^g, et révèle le Père, que personne ne connaît sinon lui seul^h, à ceux que lui attire le Père célesteⁱ.

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 sa ressemblance avec les extraits précédents, le rattacher plutôt au livre V. Comme le fait observer Delarue (*Opera ad Origenem spectantia*, t. IV, p. 92, note d), Rufin a pu confondre Π (pour πέντε = 5) et II (= 2), surtout si la barre supérieure du Π était effacée.

2. 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.

APPENDICES

I. SYMBOLISME DE 4 (I, IV, 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 Logos, 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; Harvey 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, VIII, 38 et XXXVIII, 262) ?

Lazare, d'autre part, est ressuscité le quatrième jour parce que quatre est un nombre corporel, les éléments (ici les γενικά 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 la valeur universelle de la révélation comme de la résurrection.

II. CONNAISSANCE DU CHRIST PAR LES SAINTS DE L'ANCIEN TESTAMENT (I, VII, 37)

C'est parce que les hérétiques ont imaginé un second dieu plus grand que celui de l'Ancien Testament (cf. *Introd.*, p. 13-15) qu'Origène exalte patriarches et prophètes (VI, VI, 31), qui n'ont pas seulement souhaité voir ce qu'ont vu les apôtres, mais qui l'ont vu (VI, III, 15 à IV, 25). Comment, en effet, Moïse et les prophètes auraient-ils pu annoncer le Christ, si le Logos 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, 1; cf. *In Jer. hom.* IX, 1).

On commettrait cependant 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, XLVIII, 315.319). Il y a d'ailleurs une différence entre connaître l'événement et en voir la réalisation (VI, v, 26-28). 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). 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, GCS 40, p. 11), ni de s'y arrêter, puisque, seul, l'Évangile en a montré la réalité profonde (I, vi, 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* 1, 45).

Cette question a été approfondie par H. de LUBAC (*Histoire*, p. 166-178) et H. CROUZEL (*Origène et la Connaissance*, p. 300-311). On trouvera également chez ce dernier la bibliographie de ce sujet.

Le titre que nous avons donné à ces paragraphes « Supériorité des saints de l'ancienne alliance sur les chrétiens ignorants », a été critiqué à juste titre par Madame Canévet. On lira avec beaucoup d'intérêt son article à paraître dans *Gregorianum* : « Une fausse symétrie : la venue du Christ chez les parfaits dans l'Ancien et le Nouveau Testament selon Origène, *In Jo.* I, VII, 37-40 ».

III. EMPLOIS DE κόσμος (I, xv, 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. Celse* VI, 59);

— ou même seulement la partie de ce lieu terrestre qu'habitent les hommes (*In Matth.* XIII, 20; GCS 40, p. 235-236; voir *In Jo.* I, xvii, 97 et la note);

— les hommes (cf. CHRYSIPPE d'après Stobée, *loc. cit.*) : les charnels, qu'Origène appelle plutôt terrestres (I, xxv, 163; *In Rom.* V, 1, PG 14,

1012C-1013A; *In Matth.* XIII, 20, GCS 40, 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, LIX, 302-303);

— en un sens nettement positif, la création « libérée de l'esclavage de la corruption » (I, xxvi, 170), l'Église, *cosmos* du *cosmos* (parure du monde : VI, LIX, 301);

— enfin, le Fils de Dieu lui-même, *cosmos* de l'Église (parure de l'Église, *ibid*) et qui, en tant qu'il est Sagesse, renferme en lui les principes de toutes choses (XIX, xxii, 147); cf. CHRYSIPPE d'après Stobée (*loc. cit.*) : κόσμος ὁ θεὸς καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται.

IV. LE MODÈLE DIVIN (I, XIX, 114)

La même image revient I, xxxix, 288. Elle a sans doute été empruntée à PHILON (*De opificio mundi* 17-20, OPA 1), 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).

V. LE ἡγεμονικόν (I, xxvii, 181)

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, Göttingen 1948, 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, xxx, 206), l'identification du cœur et du διανοητικόν et, de l'autre (II, xxxv, 215), la localisation de τὸ ἡγεμονικόν dans le cœur. Voir ci-dessus, p. 358, 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 Logos nous invite à veiller sur lui (*In Jo.* VI, II, 9), car il peut recevoir de bons ou de mauvais germes (XX, v, 37) et risque d'être obscurci par le démon et par nos passions (XX, xxxvi, 333 et xxxvii, 347). Par contre, une fois purifié par le Logos (XIII, xxxiii, 138), il peut devenir capable de l'accueillir (XIII, XLIV, 294 et xxx, 182).

VI. ÉTYMOLOGIE DE « JACOB » ET D' « ISRAËL » (I, xxxv, 260)

L'intérêt porté par Origène aux étymologies est expliqué par la *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 יַאֲצֹבֵט et יַאֲבֹבֵט (F. 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 Caium* 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* (cf. PL 23, 787, n. j.) 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).

VII. LES ANTHROPOMORPHISMES BIBLIQUES (I, xxxviii, 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 ρημάτων) qui permettraient de parler de Dieu avec exactitude (XXXII, xxix, 351; frg. 14); la bonté de Dieu qui, pour se faire entendre des hommes, s'adapte à leur infirmité (*In Jer. 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) : « 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.

VIII. EMPLOIS DE οὐσία (II, X, 74)

Οὐσία a ici, comme on le voit, un sens tout autre que celui que lui reconnaît la fameuse définition de Nicée — quoique, même à Nicée, il garde encore des sens bien différents (cf. A. MICHEL, art. *Hypostase*, dans *DTC* VII, 1^{re} 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, xxiv, 151; II, II, 16; II, xxiii, 149), demeure une et toujours semblable à elle-même, quels que soient les attributs envisagés (I, xxviii, 200 et frg. 2). Mais, en d'autres passages, ce même terme désignera la nature de Dieu (XIII, xxi, 123), la nature divine du Sauveur (VI, xxx, 154), la nature de l'âme (VI, xiv, 85). Il sera l'équivalent de φύσις pour affirmer que tous les hommes sont de même nature (XX, xxiv, 204-207) et que nul n'est par nature fils du diable (XX, xxiv, 219 et xxix, 262). Οὐσία désigne enfin la substance,

telle que l'eau ou le vin (frg. 30), les quatre éléments (XIII, LX, 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 celle des hommes (XX, XVIII, 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*, p. 441 à 448).

IX. EMPLOIS DE ὑπόστασις (II, x, 75)

ὑπόστασις a le sens qui demeurera après Nicée, celui d'existence distincte, de réalité individuelle, que Rufin a rendu par *subsistentia* : *De princ.* I, 2, 6, 168. 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, VIII, 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 τῆ 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 (xxxiv, 244 ; xxxix, 292) et qui sera habituellement le sens du verbe, employé au parfait, ὑπεστάναι (I, xxiv, 152 ; xxxiv, 244 ; II, x, 74 ; xi, 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 (xvi, 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 (xxviii, 195) comme la nature prééminente (προηγούμενη φύσις) du premier-né de toutes créatures, au livre II (xxxv, 215), comme son *hypostase* prééminente (προηγούμενη ὑπόστασις) et au livre VI (xxx, 154) comme son être prééminent (προηγούμενη οὐσία). Voir *Appendice* précédent.

X. LE DON DE L'ESPRIT (II, xi, 80)

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, xv, 122-126) ; est aux enfers celui qui, après avoir reçu l'Esprit, retourne à une vie païenne (XXVIII, vii, 55), car c'est cela le blasphème contre l'Esprit (*De princ.*, *loc. cit.*). Et c'est pourquoi l'intendant infidèle est « coupé en deux » d'après l'Évangile (*Matth.* 24, 51 ; *Lc* 12, 46), ce qui signifie, pour Origène, que l'âme, privée du don de l'Esprit ou de sa partie supérieure faite à l'image de Dieu ou encore de l'« ange qui ne faisait qu'un avec celui qu'il gouvernait », est reléguée avec les infidèles (*De princ.* II, 10, 7). Cette interprétation est à rapprocher de celle des *Homélies pseudoclémentines* (III, 28, 1-3) : celui qui s'est laissé féconder par un *logos* étranger se voit enlever l'esprit qui animait son corps ; celui-ci dépérit, se dissout dans la terre ; après quoi l'âme est envoyée au jugement. Le *Pasteur* d'Hermas parle (*Mand.* V, 33, 2), de même, d'un péché, à la suite duquel l'Esprit-Saint, se trouvant à l'étroit, cherche à s'en aller. Mais Origène envisagera ailleurs 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, xvi, 114) que seul le saint est *logikos* au plein sens du terme et, nous l'avons déjà vu (I, xxxvii, 267), le véritable *logikos* fait tout pour la gloire de Dieu.

XI. LIBERTÉ ET GRÂCE (II, xxxi, 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 assujéti 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 de 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 ; II, 9, 7 ; cf. *Rom.* 9, 14 ; 2, 11). De même, ceux qui sont appelés saints κατά 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, 1124BC), 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 AB; *Philocalie*, ch. 25; *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, Harvey 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. 337-338; voir aussi la page 339, 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. Celse* 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 49, p. 19; cf. *In Cant.* III, GCS 33, 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, XXVI, 167 et la note) la nécessité de l'aide divine dans la lutte contre le démon.

XII. ÉTYMOLOGIES DE « ZACHARIE, ÉLISABETH, JEAN » (II, XXXIII, 196)

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 F. WUTZ la cite à de nombreuses reprises, parfois avec une variante « mémoire du Seigneur », « mémoire de Yahwé ». Une autre interprétation assez fréquente est *νικητής λέων*, « lion victorieux », qu'on trouve parfois sous la forme de *νικητής λαών*, « 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 saturitas*, *Dei mei iuramentum* et *Septimus* (PL 23, 843-844). F. 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 ». À côté de très nombreuses citations où « Jean » signifie « grâce », F. 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 repos (cf. *In Reg.* I, 18 et *supra*, p. 360, n. 1). Pour Jean, on pourrait l'expliquer, soit parce qu'il est fils d'Élisabeth et vient au terme de la semaine —, 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 33, p. 168). MACAIRE dira, de même, que « humilité, charité, douceur sont demeure ou repos (κατωκεγήριον ἢ ἀνάπαυσις) de l'esprit » (*De custodia cordis* 14, PG 34, 840 C). Mais nous ne comprenons pas comment F. 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.

XIII. LA FILIATION DIVINE (Frg., p. 396)

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 (VI, 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*, 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 Autolyicum* 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. NEMESHECZY, *La Paternité de Dieu chez Origène*.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION		Pages
I. Éléments biographiques.....		7
II. But de l'auteur		9
III. La gnose		12
IV. Un problème particulier : la préexistence		18
V. Analyse		29
VI. Cette nouvelle édition		39
Abréviations		45
Bibliographie		47

TEXTE ET TRADUCTION

LIVRE I

Introduction

		Pages
I,	1	A. Les prémices du peuple de Dieu, des chrétiens, des Écritures
		53
		1. Le peuple de Dieu
		53
II,	9	2. Les Chrétiens
		59
	12	3. L'Écriture
		61

III, 15	a) Valeur respective des écrits du Nouveau Testament	63
IV, 21	b) Grandeur particulière de l'évangile de Jean	67
25	c) Tout le Nouveau Testament est évangile	71
V, 27	B. Qu'est-ce qu'un évangile?	71
	1. Sens du terme	71
VI, 32	2. L'Ancien Testament devenu un évangile	75
VII, 37	3. Évangile corporel — Évangile spirituel	79
VIII, 47	C. Le contenu de l'Évangile : Jésus	83
48	1. Puissance donnée aux apôtres	85
IX, 52	2. Les « biens » identiques à Jésus	87
X, 63	3. Jésus s'est annoncé lui-même	91
XI, 67	4. Les actions des hommes consignées dans l'Évangile éternel	93
XII, 75	D. Les anges, l'Ancien Testament et l'Évangile	97
	1. Les anges de la nativité	97
XIII, 79	2. Dimensions de l'Évangile	99
	a) Jean-Baptiste ou l'Ancien Testament	99
XIV, 83	b) Les anges à la fin du monde	99
XV, 85	3. Ancien Testament et Évangile	101
88	Conclusion	103
Dans le principe était le Logos		
XVI, 90	I. Explication de <i>en archè</i>	103
	A. Sens du terme <i>archè</i>	103
91	1. Début d'une route	105
XVII, 95	2. Début d'une production ou d'un devenir	107

103	3. Matière préexistante	111
104	4. Idée originelle ou modèle	113
XVIII, 106	5. Éléments d'une science	115
108	6. Principe d'une action	115
XIX, 109	B. Application au Fils de Dieu	117
	1. Principe en tant que Sagesse	117
XX, 119	2. Multiplicité des attributs du Fils de Dieu	121
XXI, 125	II. Explication de <i>o Logos</i> : les titres du Fils de Dieu	125
	A. Énumération de ces titres	125
	1. Ceux qu'il se donne lui-même	125
	a) Dans les évangiles	125
XXII, 132	b) Dans l'Apocalypse	127
133	c) Chez les prophètes	129
	2. Titres qui lui sont donnés dans le Nouveau Testament	129
	a) Par Jean-Baptiste	129
	b) Par Jean	131
	c) Par Paul	131
XXIII, 142	3. Titres que lui donnent les prophètes	131
150	4. Logos	135
XXIV, 151	B. Sens de ces titres	135
XXV, 158	1. Ceux qu'il se donne lui-même	139
	a) Dans les évangiles :	
	lumière	139
XXVII, 181	résurrection	149
183	chemin	151
186	vérité	151
188	vie	153
189	porte	153
190	berger	155
XXVIII, 191	roi et Christ	155
XXIX, 201	maître qui enseigne, Seigneur, ami	159
204	Fils	161
XXX, 205	vraie vigne et pain de vie	161

XXXI, 209	b) Dans l'Apocalypse :	
	premier et dernier	163
221	alpha et oméga	169
224	commencement et fin	171
227	vivant et mort	171
XXXII, 228	c) Chez les prophètes :	
	glaive acéré et flèche choisie .	173
230	serviteur	173
233	2. Titres qui lui sont donnés dans le Nouveau Testament	175
	a) Par Jean-Baptiste :	
	agneau	175
236	homme	177
XXXIII, 240	b) Par Jean : intercesseur, propitiatoire, propitiatoire	179
241	c) Par Paul :	
	puissance de Dieu	181
XXXIV, 243	sagesse de Dieu	181
247	sanctification et rédemption ..	183
251	justice	185
XXXV, 258	grand prêtre	189
259	3. Titres donnés par les prophètes :	
	Juda	191
260	Jacob et Israël	191
XXXVI, 261	David — rameau et fleur	191
265	pierre	193
266	4. Logos	195
	a) Il rend raisonnable et responsable.	195
XXXVIII, 277	b) Il révèle le Père	201
280	c) Interprétation de « Mon cœur a exhalé une bonne parole »	203
	S'il faut l'attribuer au Père	203
XXXIX, 284	Ne revient-elle pas plutôt au prophète?	205
289	Conclusion	209

LIVRE II

« Et le Logos était auprès de Dieu
et le Logos était Dieu »

		Pages
I, 1	1. Présence du Logos auprès de Dieu et auprès des hommes	213
	2 a) Il va chez les hommes	213
	8 b) Il demeure auprès de Dieu	217
	10 c) Son rôle près des hommes et près de Dieu	219
II, 12	2. Différence entre « le Dieu » et « un Dieu ».	219
III, 19	3. Emploi des mots « dieu » et « logos »	225
	21 4. Classement des hommes d'après leur dieu ou leur logos	227
	23 a) Les dieux et les logoi	227
	24 b) Les dieux des hommes	229
	28 c) Les logoi des hommes	231
	32 d) Conclusion : quatre catégories de dieux, de logoi et d'hommes	231
	« Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu »	
	34 1. Récapitulation de ce qui précède	233
IV, 36	2. Le principe est aussi le commencement	235
	37 3. Il n'y a qu'un Logos au sens propre	235
V, 42	4. Le Logos dans l'Apocalypse	237
	a) Citation	237
	43 b) Le Logos de Dieu	239
	45 c) Le ciel ouvert et le cheval blanc	239
VI, 49	d) Logos fidèle et véritable	241
	51 e) Sa justice	243
VII, 54	f) Ses combats	245

VIII,	56	g) La flamme de ses yeux	245
	58	h) Ses diadèmes	247
	60	i) Sa connaissance	247
	61	j) Les marques de sa passion	247
	62	k) Sa suite	249
IX,	64	5. Reprise de « Celui-ci était dans le principe auprès de Dieu »	251
« Toutes choses furent par son intermédiaire »			
X,	70	1. Le Logos cause instrumentale	253
	73	2. Le Saint-Esprit	257
		a) Trois opinions	257
	75	b) L'opinion d'Origène : l'Esprit vient du Père par le Fils	259
	77	c) Son rôle envers les saints	259
XI,	79	d) Objections tirées d'Isaïe et de l'Évangile	261
XII,	87	e) Explication d'un passage de l'Évangile des Hébreux	265
	89	3. Les attributs du Christ	267
XIII,	91	4. Apparente inutilité de la phrase « Sans lui rien ne fut »	269
	92	5. Le mal est « rien » et n'a pas été créé par Dieu	269
		a) Théorie	269
	94	b) Preuve par l'Écriture	271
	97	c) Le diable	273
XIV,	100	6. Réfutation d'une théorie d'Héracléon	275
		a) Explication de « tout » et de « rien »	275
	102	b) Le Créateur et le Logos	277
XV,	105	7. Le péché : la présence du Logos rend responsables les créatures douées de raison ...	279

« Ce qui fut produit en lui était vie
et la vie était la lumière des hommes »

XVI,	112	1. La vie	285	
		a) Piété et liberté, privilèges du sage d'après les <i>Paradoxes</i>	285	
	114	b) La vie, privilège du saint d'après l'Écriture	287	
XVII,	117	c) Dieu est le Dieu des vivants	289	
	120	d) Nul vivant n'est juste devant Dieu ...	291	
	123	e) Dieu seul possède vraiment la vie ...	291	
XVIII,	125	f) Le Logos est-il vie pour lui-même ou pour les hommes?	293	
	129	g) La Vie produite dans le Logos	297	
XX,	133	2. La lumière	299	
		a) Ténèbres et mort spirituelles ne sont pas dues à la nature	299	
	XXI,	137	b) Les spirituels	303
	XXII,	140	c) Le Logos, lumière des hommes, est aussi la lumière d'autres créatures	305
	XXIII,	144	d) Identité de l'homme et de l'ange	307
	149	e) Supériorité de la première lumière, celle du Père	309	
	153	f) La vie des hommes précède leur illumination	311	
	XXIV,	155	g) Réfutation de la théorie des syzygies ...	313
	156	h) C'est la vie spirituelle qui est produite dans le Logos et source de lumière ..	315	
« La lumière brille dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas saisie »				
XXV,	158	1. Diversité de lumières et diversité de ténèbres	317	
XXVI,	163	2. Différence entre la lumière du Père et celle du Fils	321	

167	3. Comment les ténèbres poursuivent la lumière	325
XXVIII, 171	4. Les bonnes ténèbres : le mystère dont Dieu s'enveloppe	327
« Il y eut un homme envoyé de Dieu, son nom était Jean »		
XXIX, 175	1. La préexistence	331
	a) Tout envoi implique un changement de lieu	331
XXX, 180	b) La perfection du Baptiste	333
182	c) Sens de « envoyé de Dieu »	335
XXXI, 186	d) Jean-Baptiste, un ange?	337
188	e) La « Prière de Joseph »	339
191	f) Motifs du choix de Jacob	341
XXXII, 193	2. Jean-Baptiste est la Voix qui proclame la Parole	343
XXXIII, 196	3. Signification des noms de Zacharie, d'Élisabeth et de Jean	345
« Celui-ci vint pour un témoignage, afin de rendre témoignage à la lumière, pour que tous crussent par lui »		
XXXIV, 199	1. Les prophètes	347
	a) Objection des hérétiques	347
202	b) La prophétie, motif de crédibilité	349
206	c) L'honneur des prophètes est d'avoir été témoins du Christ	351
210	2. Les martyrs	353
XXXV, 212	3. Les six témoignages de Jean	355
XXXVI, 219	4. Les disciples de Jean cherchent le Christ et le trouvent	361
XXXVII, 223	5. Jean, témoin et précurseur de la lumière	365

(LIVRE III)

LIVRE IV

	Pages
Le langage simple des Écritures	371

LIVRE V

Sens de « la multiplicité de paroles et de livres »	377
I. a) Un texte de Salomon l'interdit	377
III. b) Brièveté des écrits des apôtres	381
IV. c) Multiplicité exigée par tout enseignement	383
V. d) La vérité est une, le mensonge multiple	385
VI. e) Les Écritures sont un seul livre	387
VII. f) Le livre des vivants, les livres des damnés	389
VIII. g) Nécessité de défendre la doctrine de l'Église contre les hérétiques	393

FRAGMENTS CONSERVÉS
PAR L'APOLOGIE DE PAMPHILE

La génération du Fils unique	397
------------------------------------	-----

APPENDICES

I. Symbolisme de 4 (I, iv, 21)	401
II. Connaissance du Christ par les saints de l'Ancien Testament (I, vii, 37-40)	401

III. Emplois de κόσμος (I, xvi, 87)	402
IV. Le modèle divin (I, xix, 114)	403
V. Le ἡγεμονικόν (I, xxvii, 181)	403
VI. Étymologies de « Jacob » et d' « Israël » (I, xxxv, 260) ..	404
VII. Les anthropomorphismes bibliques (I, xxxviii, 282)	405
VIII. Emplois de οὐσία (II, x, 74)	405
IX. Emplois de ὑπόστασις (II, x, 75)	406
X. Le don de l'Esprit (II, xi, 80)	406
XI. Liberté et grâce (II, xxxi, 192)	407
XII. Étymologies de « Zacharie », « Élisabeth » et « Jean » (II, xxxii, 196)	408
XIII. La filiation divine (frg. 1)	409

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : † H. de Lubac, s.j.

† J. Daniélou, s.j.

† C. Mondésert, s.j.

Directeur : D. Bertrand, s.j.

Directeur de la Collection : J.-N. Guinot

Dans la liste qui suit, dite « liste alphabétique », tous les ouvrages sont rangés par nom d'auteur ancien, les numéros précisant pour chacun l'ordre de parution depuis le début de la collection. Pour une information plus complète, on peut se procurer au secrétariat de « Sources Chrétiennes », 29, rue du Plat, 69002 Lyon (France), Tél. : 78.37.27.08, deux autres listes :

1. la « liste numérique », qui présente les volumes et leurs auteurs actuels d'après les dates de publication ; elle indique les réimpressions et les ouvrages momentanément épuisés ou dont la réédition est préparée.
2. la « liste thématique », qui présente les volumes d'après les centres d'intérêt et les genres littéraires : exégèse, dogme, histoire, correspondance, apologétique, etc.

LISTE ALPHABÉTIQUE (1-416)

ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE : 194, 195, 224 et 373	ANSELME DE HAVELBERG Dialogues, I : 118
ADAM DE PERSEIGNE Lettres, I : 66	APHRAATE LE SAGE PERSAN Exposés : 349 et 359
ÆLFRED DE RIEVAULX Quand Jésus eut douze ans : 60 La Vie de recluse : 76	APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145 APOPTHEGMES DES PÈRES, I : 387
AMBROISE DE MILAN Apologie de David : 239 Des sacrements : 25 bis Des mystères : 25 bis Explication du Symbole : 25 bis La Pénitence : 179 Sur saint Luc : 45 et 52	ARISTÉE Lettre à Philocrate : 89 ATHANASE D'ALEXANDRIE Deux apologies : 56 bis Discours contre les païens : 18 bis voir Histoire « acéphale » : 317 Lettres à Sérapion : 15 Sur l'incarnation du Verbe : 199 Vie d'Antoine : 400
AMÉDÉE DE LAUSANNE Huit homélies mariales : 72	ATHÉNAGORE Supplique au sujet des chrétiens : 379
ANSELME DE CANTORBÉRY Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91	

Sur la résurrection des morts : 379

AUGUSTIN
 Commentaire de la première Épître de saint Jean : 75
 Sermons pour la Pâque : 116

BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172

BASILE DE CÉSARÉE
 Contre Eunome : 299 et 305
 Homélie sur l'Hexaéméron : 26 bis
 Sur le baptême : 357
 Sur l'origine de l'homme : 160
 Traité du Saint-Esprit : 17 bis

BASILE DE SÉLEUCIE
 Homélie pascale : 187

BAUDOUIN DE FORD
 Le Sacrement de l'autel : 93 et 94

BENOÎT DE NURSIE
 La Règle : 181-186

BERNARD DE CLAIRVAUX
 Introduction aux Œuvres complètes : 380
 A la louange de la Vierge Mère : 390
 L'Amour de Dieu : 393
 Éloge de la Nouvelle Chevalerie : 367
 La Grâce et le Libre Arbitre : 393
 Sermons sur le Cantique 1-15 : 414
 Vie de saint Malachie : 367

CALLINICOS
 Vie d'Hypatios : 177

CASSIEN, voir Jean Cassien

CÉSAIRE D'ARLES
 Œuvres monastiques I. Œuvres pour les moniales : 345; II. Œuvres pour les moines : 398
 Sermons au peuple : 175, 243 et 330

CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118 : 189 et 190

CHARTREUX
 Lettres des premiers chartreux : 88 et 274

CHROMACE D'AQUILÉE
 Sermons : 154 et 164

CLAIRE D'ASSISE
 Écrits : 325

CLÉMENT D'ALEXANDRIE
 Extraits de Théodote : 23
 Le Pédagogue : 70, 108 et 158
 Protreptique : 2 bis
 Stromate I : 30
 — II : 38
 — V : 278 et 279

CLÉMENT DE ROME
 Épître aux Corinthiens : 167

CONCILES CAULOIS DU IV^e SIÈCLE : 241

CONCILES MÉROVINGIENS (CANONS DES) : 353 et 354

CONSTANCE DE LYON
 Vie de saint Germain d'Auxerre : 112

CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES : 320, 329 et 336

COSMAS INDICOPLEUSTÈS
 Topographie chrétienne : 141, 159 et 197

CYPRIEN DE CARTHAGE
 A Donat : 291
 La Vertu de patience : 291

CYRILLE D'ALEXANDRIE
 Contre Julien I-II : 322
 Deux dialogues christologiques : 97
 Dialogues sur la Trinité : 231, 237 et 246
 Lettres Festales I-VI : 372
 — VII-XI : 392

CYRILLE DE JÉRUSALEM
 Catéchèses mystagogiques : 126 bis

DEFENSOR DE LICUGÉ
 Livre d'étincelles : 77 et 86

DENYS L'ARÉOPACITE
 La Hiérarchie céleste : 58 bis

DHUODA
 Manuel pour mon fils : 225 bis

DIADOQUE DE PHOTICÉ
 Œuvres spirituelles : 5 bis

DIDYME L'AVEUGLE
 Sur la Genèse : 233 et 244
 Sur Zacharie : 83-85
 Traité du Saint-Esprit : 386

A DIOCNÈTE : 33 bis

LA DOCTRINE DES DOUZE APÔTRES : 248

DOROTHÉE DE GAZA
 Œuvres spirituelles : 92

ÉGÉRIE
 Journal de voyage : 296

ÉPHREM DE NISIBE
 Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron : 121
 Hymnes sur le Paradis : 137

EUGIPPE
 Vie de saint Séverin : 374

EUNOME
 Apologie : 305

EUSÈBE DE CÉSARÉE
 Contre Hiéroclès : 333
 Histoire ecclésiastique : 31, 41, 55 et 73
 Préparation évangélique I : 206
 — II-III : 228
 — IV-V, 17 : 262
 — V, 18-VI : 266
 — VII : 215
 — VIII-X : 369
 — XI : 292
 — XII-XIII : 307
 — XIV-XV : 338

ÉVAGRE LE PONTIQUE
 Le Gnostique : 356
 Scholies à l'Écclésiaste : 397
 Scholies aux Proverbes : 340
 Traité pratique : 170 et 171

ÉVANGILE DE PIERRE : 201

EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124

FIRMUS DE CÉSARÉE
 Lettres : 350

FRANÇOIS D'ASSISE
 Écrits : 285

GALAND DE REIGNY
 Parabolaire : 378

GÉLASE I^{er}
 Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes : 65

GEOFFROY D'AUXERRE
 Entretien de Simon-Pierre avec Jésus : 364

CERTRUDE D'HELFTA
 Les Exercices : 127
 Le Héraut : 139, 143, 255 et 331

GRÉGOIRE DE NAREK
 Le Livre de prières : 78

GRÉGOIRE DE NAZIANZE
 Discours 1-3 : 247
 — 4-5 : 309
 — 6-12 : 405
 — 20-23 : 270
 — 24-26 : 284
 — 27-31 : 250
 — 32-37 : 318
 — 38-41 : 358
 — 42-43 : 384
 Lettres théologiques : 208
 La Passion du Christ : 149

GRÉGOIRE DE NYSSE
 La Création de l'homme : 6

Homélie sur l'Écclésiaste : 416
 Lettres : 363
 Traité de la Virginité : 119
 Vie de Moïse : 1 bis
 Vie de sainte Macrine : 178

GRÉGOIRE LE GRAND
 Commentaire sur le I^{er} livre des Rois : 351, 391
 Commentaire sur le Cantique : 314
 Dialogues : 251, 260 et 265
 Homélie sur Ézéchiël : 327 et 360
 Morales sur Job I-II : 32 bis
 — XI-XIV : 212
 — XV-XVI : 221
 Registre des lettres I-II : 370, 371
 Règle pastorale : 381 et 382

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE
 Remerciement à Origène : 148

GUERRIC D'ICNY
 Sermons : 166 et 202

GUICUES I^{er}
 Les Coutumes de Chartreuse : 313
 Méditations : 308

GUICUES II LE CHARTREUX
 Lettre sur la vie contemplative : 163
 Douze méditations : 163

GUILLAUME DE BOURGES
 Livre des guerres du Seigneur : 288

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY
 Exposé sur le Cantique : 82
 Lettre aux Frères du Mont-Dieu : 223
 Le Miroir de la foi : 301
 Oraisons méditatives : 324
 Traité de la contemplation de Dieu : 61

HERMAS
 Le Pasteur : 53

HERMIAS
 Satire des philosophes païens : 388

HÉSUCHIUS DE JÉRUSALEM
 Homélie pascale : 187

HILAIRE D'ARLES
 Vie de saint Honorat : 235

HILAIRE DE POITIERS
 Commentaire sur le Psaume 118 : 344 et 347
 Contre Constance : 334
 Sur Matthieu : 254 et 258
 Traité des Mystères : 19 bis

HIPPOLYTE DE ROME
 Commentaire sur Daniel : 14
 La Tradition apostolique : 11 bis

HISTOIRE « ACÉPHALE » ET INDEX
SYRIAQUE DES LETTRES FESTALES
D'ATHANASE D'ALEXANDRIE : 317

DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR
L'OCTAVE DE PÂQUES : 146

HOMÉLIES PASCALES : 27, 36, 48

QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e SIÈCLE :
161

HONORAT DE MARSEILLE
La Vie d'Hilaire d'Arles : 404

HUGUES DE BALMA
Théologie mystique : 408 et 409

HUGUES DE SAINT-VICTOR
Six opuscules spirituels : 155

HYDACE
Chronique : 218 et 219

IGNACE D'ANTIOCHE
Lettres : 10 bis

IRÉNÉE DE LYON
Contre les hérésies I : 263 et 264
— II : 293 et 294
— III : 210 et 211
— IV : 100 (2 vol.)
— V : 152 et 153

Démonstration de la prédication apos-
tolique : 406

ISAAC DE L'ÉTOILE
Sermons : 130, 207 et 339

JEAN D'APAMÉE
Dialogues et traités : 311

JEAN DE BÉRYTE
Homélie pascale : 187

JEAN CASSIEN
Conférences : 42, 54 et 64
Institutions : 109

JEAN CHRYSOSTOME
A Théodore : 117
A une jeune veuve : 138
Commentaire sur Isaïe : 304
Commentaire sur Job : 346 et 348
Homélie sur Ozias : 277

Huit catéchèses baptismales : 50
Lettre d'exil : 103
Lettres à Olympias : 13 bis

Parégryques de saint Paul : 300
Sur Babylas : 362
Sur l'égalité du Père et du Fils : 396
Sur l'incompréhensibilité de Dieu :
28 bis

Sur la providence de Dieu : 79
Sur la vaine gloire et l'éducation des
enfants : 188

Sur le mariage unique : 138
Sur le sacerdoce : 272
Trois catéchèses baptismales : 366
La Virginité : 125

PSEUDO-CHRYSOSTOME
Homélie pascale : 187

JEAN DAMASCÈNE
Écrits sur l'Islam : 383
Homélie sur la Nativité et la Dor-
mition : 80

JEAN MOSCHUS
Le Pré spirituel : 12

JEAN SCOT
Commentaire sur l'Évangile de Jean :
180
Homélie sur le Prologue de Jean :
151

JÉRÔME
Apologie contre Rufin : 303
Commentaire sur Jonas : 323
Commentaire sur saint Matthieu :
242 et 259

JONAS D'ORLÉANS
Le Métier de roi : 407

JULIEN DE VÉZELAY
Sermons : 192 et 193

LACTANCE
De la mort des persécuteurs : 39
(2 vol.)

Épitomé des Institutions divines :
335
Institutions divines I : 326; II :
337; IV : 377; V : 204 et 205
La Colère de Dieu : 289
L'Ouvrage du Dieu créateur : 213 et
214

LÉON LE GRAND
Sermons 1-19 : 22 bis
— 20-37 : 49 bis
— 38-64 : 74 bis
— 65-98 : 200

LÉONCE DE CONSTANTINOPLE
Homélie pascale : 187

LIVRE DES DEUX PRINCIPES : 198

PSEUDO-MACAIRE
Œuvres spirituelles, I : 275

MANUEL II PALÉOLOGUE
Entretien avec un musulman : 115

MARIUS VICTORINUS
Traité théologiques sur la Trinité :
68 et 69

MAXIME LE CONFESSEUR
Centuries sur la charité : 9

MÉLANIE : voir Vie

MÉLITON DE SARDES
Sur la Pâque : 123

MÉTHODE D'OLYMPÉ
Le Banquet : 95

NERSÈS ŠNORHALI
Jésus, Fils unique du Père : 203

NICÉTAS STÉTHATOS
Opuscules et Lettres : 81

NICOLAS CABASILAS
Explication de la divine liturgie :
4 bis
La Vie en Christ : 355 et 361

NIL D'ANCYRE
Commentaire sur le Cantique des
Cantiques, I : 403

OPTAT DE MILÈVE
Traité contre les donatistes : 412 et
413

ORIGÈNE
Commentaire sur le Cantique : 375
et 376

Commentaire sur saint Jean
I-V : 120 bis
— VI-X : 157
— XIII : 222
— XIX-XX : 290
— XXVIII et XXXII : 385

Commentaire sur saint Matthieu X-
XI : 162
Contre Celse : 132, 136, 147, 150
et 227

Entretien avec Héraclide : 67
Homélie sur la Genèse : 7 bis
Homélie sur l'Exode : 321
Homélie sur le Lévitique : 286 et
287

Homélie sur les Nombres, I : 415
Homélie sur Josué : 71
Homélie sur les Juges : 389
Homélie sur Samuel : 328
Homélie sur les Psaumes : 411
Homélie sur le Cantique : 37 bis
Homélie sur Jérémie : 232 et 238
Homélie sur Ézéchiel : 352
Homélie sur saint Luc : 87
Lettre à Africanus : 302
Lettre à Grégoire : 148
Philocalie : 226 et 302
Traité des principes : 252, 253, 268
269 et 312

PAÏEN DE BARCELONE
Écrits : 410

PALLADIOS
Dialogue sur la vie de Jean Chry-
sostome : 341 et 342

PATRICK
Confession : 249
Lettre à Coroticus : 249

PAULIN DE PELLA
Poème d'action de grâces : 209
Prière : 209

PHILON D'ALEXANDRIE
La Migration d'Abraham : 47

PSEUDO-PHILON
Les Antiquités bibliques : 229 et
230

PHILOXÈNE DE MABBOUG
Homélie : 44

PIERRE DAMIEN
Lettre sur la toute-puissance divine :
191

PIERRE DE CELLE
L'École du cloître : 240

POLYCARPE DE SMYRNE
Lettres et Martyre : 10 bis

PTOLÉMÉE
Lettre à Flora : 24 bis

QUESTIONS D'UN PAÏEN À UN CHRÉTIEN :
401 et 402

QUODVULTDEUS
Livre des promesses : 101 et 102

LA RÈGLE DU MAÎTRE : 105-107

LES RÈGLES DES SAINTS PÈRES : 297
et 298

RICHARD DE SAINT-VICTOR
La Trinité : 63

RICHARD ROLLE
Le Chant d'amour : 168 et 169

RITUELS
Rituel cathare : 236

Trois antiques rituels du Baptême :
59

ROMANOS LE MÉLODE
Hymnes : 99, 110, 114, 128, 283

RUFIN D'AQUILÉE
Les Bénédiction des Patriarches :
140

- RUPERT DE DEUTZ
Les Œuvres du Saint-Esprit
I-II : 131
— III-IV : 165
- SALVIEN DE MARSEILLE
Œuvres : 176 et 220
- SCOLIES ARIENNES SUR LE CONCILE
D'AQUILÉE : 267
- SOZOMÈNE
Histoire ecclésiastique I-II : 306
- SULPICE SÈVÈRE
Vie de saint Martin : 133-135
- SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE
Catéchèses : 96, 104 et 113
Chapitres théologiques, gnostiques
et pratiques : 51 bis
Hymnes : 156, 174 et 196
Traité théologiques et éthiques :
122 et 129
- TARGUM DU PENTATEUQUE : 245, 256,
261, 271 et 282
- TERTULLIEN
À son épouse : 273
Contre les valentiniens : 280 et 281
Contre Marcion, I-III : 365, 368,
399
- De la patience : 310
De la prescription contre les hérétiques : 46
Exhortation à la chasteté : 319
La Chair du Christ : 216 et 217
Le Mariage unique : 343
La Pénitence : 316
La Pudicité : 394 et 395
Les Spectacles : 332
La Toilette des femmes : 173
Traité du baptême : 35
- THÉODORET DE CYR
Commentaire sur Isaïe : 276, 295 et
315
Correspondance : 40, 98, 111
Histoire des moines de Syrie : 234
et 257
Thérapeutique des maladies helléni-
ques : 57 (2 vol.)
- THÉODOTE
Extraits (*Clément d'Alex.*) : 23
- THÉOPHILE D'ANTIOCHE
Trois livres à Autolycus : 20
- VIE D'OLYMPIAS : 13
- VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90
- VIE DES PÈRES DU JURA : 142

SOUS PRESSE

- APPONIUS, **Commentaire sur le Cantique**. Tome I. L. Neyrand, B. de Vregille.
- BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, **Correspondance**. Tome I. P. De Angelis-Noah,
F. Neyt, L. Regnault.
- ISIDORE DE PÉLUSE, **Lettres**. Tome I. P. Éviéux.
- MARC LE MOINE, **Traité**. Tome I. G.-M. de Durand.
- Passion de Perpétue**. J. Amat.
- SOZOMÈNE, **Histoire ecclésiastique III-IV**. A.-J. Festugière, B. Grillet, G. Sab-
bah.

PROCHAINES PUBLICATIONS

- Les Apophtegmes des Pères**. Tome II. J.-C. Guy (†).
- BERNARD DE CLAIRVAUX, **Lettres**. Tome I. M. Duchet-Suchaux, H. Rochais.
- EUDOCIE, **Centons homériques**. A.-L. Rey.
- JEAN CHRYSOSTOME, **Sermons sur la Genèse**. L. Brottier.
- Livre d'heures ancien du Sinai**. M. Ajjoub.
- RICHARD DE SAINT-VICTOR, **Les douze patriarches**. J. Châtillon (†), M. Duchet-
Suchaux, J. Longère.
- TERTULLIEN, **Le Voile des vierges**. P. Mattei, E. Schulz-Flügel.
- THÉODORET DE CYR, **Correspondance**. Tome IV. Y. Azéma.
- VICTORIN DE POETOVIO, **Commentaire sur l'Apocalypse**. M. Dulaey.

ÉGALEMENT AUX ÉDITIONS DU CERF

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.

Texte original et traduction française.

1. Introduction générale. De opificio mundi. R. Arnaldez.
2. Legum allegoriae. C. Mondésert.
3. De Cherubim. J. Gorez.
4. De sacrificiis Abelis et Caini. A. Méasson.
5. Quod deterius potiori insidiari solet. I. Feuer.
6. De posteritate Caini. R. Arnaldez.
- 7-8. De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis. A. Mosès.
9. De agricultura. J. Pouilloux.
10. De plantatione. J. Pouilloux.
- 11-12. De ebrietate. De sobrietate. J. Gorez.
13. De confusione linguarum. J.-G. Kahn.
14. De migratione Abrahami. J. Cazeaux.
15. Quis rerum divinarum heres sit. M. Harl.
16. De congressu eruditionis gratia. M. Alexandre.
17. De fuga et inventione. E. Starobinski-Safran.
18. De mutatione nominum. R. Arnaldez.
19. De somniis. P. Savinel.
20. De Abrahamo. J. Gorez.
21. De Iosepho. J. Laporte.
22. De vita Mosis. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel.
23. De Decalogo. V. Nikiprowetzky.
24. De specialibus legibus. Livres I-II. S. Daniel.
25. De specialibus legibus. Livres III-IV. A. Mosès.
26. De virtutibus. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel et P. Delobre.
27. De praemiis et poenis. De execrationibus. A. Beckaert.
28. Quod omnis probus liber sit. M. Petit.
29. De vita contemplativa. F. Daumas et P. Miquel.
30. De aeternitate mundi. R. Arnaldez et J. Pouilloux.
31. In Flaccum. A. Pelletier.
32. Legatio ad Caium. A. Pelletier.
33. Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca. F. Petit.
- 34 A. Quaestiones in Genesim, I-II (e vers. armen.). Ch. Mercier.
- 34 B. Quaestiones in Genesim, III-VI (e vers. armen.). Ch. Mercier et F. Petit.
- 34 C. Quaestiones in Exodum, I-II (e vers. armen.). A. Terian.
35. De Providentia, I-II. M. Hadas-Lebel.
36. Alexander vel De animalibus (e vers. armen.). A. Terian.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN OCTOBRE 1996
SUR LES PRESSES
DE
L'IMPRIMERIE F. PAILLART
À ABBEVILLE

DÉPÔT LÉGAL : 3^e TRIMESTRE 1996
N^o. IMP. 9381, N^o D. L. ÉDIT. 10222