

PHILOCALIE 21-27

SUR LE LIBRE ARBITRE

281
OR:

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs: H. de Lubac, s.j., et † J. Daniélou, s.j.

Directeur: C. Mondésert, s.j.

N° 226

ORIGÈNE

PHILOCALIE 21-27

SUR LE LIBRE ARBITRE

INTRODUCTION, TEXTE, TRADUCTION ET NOTES

PAR

Éric JUNOD

*Ouvrage publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29 Bd LATOUR-MAUBOURG, PARIS

1976

AVERTISSEMENT

En publiant comme elle le fait ici l'édition des chapitres 21-27 de la *Philocalie*, la collection « Sources Chrétiennes » n'entend pas rompre avec la règle de ne procurer que des œuvres complètes. Mais, par le fait qu'elle est constituée de textes tirés d'ouvrages entiers que nous avons déjà publiés ou que nous publierons bientôt, la *Philocalie* nous posait un problème particulier. Fallait-il reproduire à grands frais des textes déjà présents ou sur le point d'entrer dans la collection ?

En traitant dans ce volume des chapitres 21-27 d'une manière continue, on a voulu présenter dans sa totalité la dernière partie de l'ouvrage, étant entendu que les chapitres précédents feront l'objet d'une ou plusieurs publications ultérieures. Mais on a exclu du chapitre 21 le texte grec et sa traduction, car on les trouvera dans l'édition qui se prépare du *De Principiis*, et on a fait de même pour le chapitre 24, en renvoyant au Livre VII de la *Préparation Évangélique* d'Eusèbe, récemment paru sous le n° 215. Pour le chapitre 22, tout entier tiré du livre V du *Contre Celse*, on renvoie le lecteur à SC 147, paru en 1969. Toutefois, on n'a pas cru pouvoir enlever au chapitre 23 les quelque 90 lignes du *Contre Celse* qu'il contient : c'eût été mutiler un chapitre et priver sans raison suffisante le développement d'un de ses éléments importants. On en a donné au reste une traduction et

un appareil critique qui ne sont pas la reproduction pure et simple de SC 132.

Nous pensons que le lecteur, quelque regret qu'il puisse en avoir sur le plan de la commodité, nous saura gré d'avoir allégé de la sorte les charges financières qu'il partage avec nous.

« Sources Chrétiennes »

PRÉFACE

Les textes contenus dans ce volume comptent parmi les plus beaux et les plus importants qu'Origène ait consacrés aux rapports entre l'économie divine et la liberté humaine. Bien que composés à des moments différents de sa vie, ils révèlent aussi une remarquable unité de méthode et de pensée.

Qu'il s'agisse de combattre le fatalisme astrologique et toute forme de déterminisme, de définir les vrais biens et les moyens de les réaliser, ou encore d'expliquer le mystérieux endurcissement de Pharaon, Origène, à chaque fois, procède de la même façon et poursuit un même but. Tout d'abord il rassemble les données du problème, puis il réunit un dossier scripturaire et définit l'interprétation requise par ces textes bibliques, pour s'engager enfin dans la lente et tenace recherche d'une solution qui ne porte atteinte ni à la bonté et à la dignité de Dieu, ni à la liberté de l'homme.

Ces pages de l'Alexandrin auraient mérité une traduction plus fluide et vive. Celle que je propose laisse souvent apparaître l'embarras dans lequel m'ont plongé les longues phrases d'un auteur plus soucieux de tenir sa pensée que de faire de la rhétorique. Puisse-t-elle cependant communiquer au lecteur une part, même modeste, de l'immense intérêt que j'ai trouvé à les lire et les étudier.

Présenté sous une forme légèrement différente comme thèse de doctorat de 3^e cycle devant la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris, ce travail est à

bien des égards le résultat d'une collaboration. Il n'aurait pas été entrepris sans les encouragements et la confiance de mon directeur de thèse, Madame M. Harl, professeur à la Sorbonne. Son séminaire de grec post-classique m'a stimulé en même temps qu'il m'a fait connaître des camarades d'études dont l'amitié et la compétence me furent d'une grande aide. Alain Segonds n'a pas ménagé sa peine pour corriger et améliorer ces traductions : elles lui doivent d'être moins imparfaites. Pierre Husson m'a fait maintes suggestions : comme j'aurais aimé lui soumettre ce livre aujourd'hui ! Je dis aussi ma profonde gratitude à Monsieur H. Chadwick, professeur à l'Université d'Oxford, ainsi qu'à Monsieur Pierre Nautin, directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études. Après avoir lu attentivement ce travail, M. P. Nautin m'a proposé amicalement nombre de modifications qui s'imposaient.

Enfin j'ai plaisir à remercier la Commission de Recherche de l'Université de Genève de son soutien en même temps que les membres de la direction et du secrétariat de « Sources Chrétiennes » qui ont accueilli cette étude et en ont préparé l'impression avec tant d'obligeance.

Je dédie cet ouvrage à la mémoire de mon fils Pascal.

INTRODUCTION

I. LA PHILOCALIE

A. — Remarques générales¹

La *Philocalie* est une anthologie de textes d'Origène, composée (en commun ?) par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze. Elle contient 27 chapitres formés d'un ou de plusieurs fragments. Chacun de ces chapitres est précédé d'un titre (« kephalaion ») indiquant le problème traité, puis l'œuvre et la partie de l'œuvre d'où est extraite la citation.

A deux exceptions près², tous les textes copiés sont d'Origène. Environ deux cinquièmes de l'ouvrage proviennent du *Contre Celse*, un cinquième du *De principiis*, et le reste comprend surtout des fragments de *Commentaires* (et de *Scholies*), ainsi que la *Lettre à Grégoire* et de minces fragments d'*Homélies*.

On distingue nettement trois parties dans la *Philocalie*. La première (ch. 1-14) est exclusivement consacrée à l'herméneutique. La deuxième (ch. 15-20) a un caractère

1. Nous résumons dans ce paragraphe deux études auxquelles le lecteur pourra se référer pour trouver précisions et références : « Remarques sur la composition de la *Philocalie* d'Origène par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 52, 1972, p. 149-156 et « Particularités de la *Philocalie* », in *Origeniana (Quaderni di « Vetera Christianorum »*, 12), Bari 1975, p. 181-197.

2. *Philoc.* 23, 22 et *Philoc.* 24. Voir plus loin p. 25-33 et 66-71.

apologétique et doit son unité au fait que tous les textes¹ sont puisés dans le *Contre Celse* ; elle aborde des aspects du christianisme qui ne pouvaient manquer de choquer des esprits grecs (la pauvreté du style de l'Écriture, le corps de Jésus, le manque de culture des chrétiens, etc.). La troisième traite à la fois de la liberté de l'homme et du Dieu juste et bon dont l'économie vise toujours à éduquer et guérir l'homme pour son bien. On verra qu'elle rassemble quelques-uns des plus beaux textes qu'Origène ait écrits sur ce sujet.

Parce qu'elle met en valeur les points forts et sûrs de sa théologie, la *Philocalie* est certainement une apologie d'Origène. Mais l'importance qu'elle accorde au problème herméneutique et la place qu'elle laisse à des citations du *Contre Celse* permettent de croire qu'elle répondait également à deux autres objectifs : guider les chrétiens dans leur lecture de la Bible et réfuter les attaques que des milieux grecs contemporains lançaient contre la foi chrétienne.

Rédigée à une date inconnue (mais qui doit se situer entre 364 et 378), cette anthologie a dû sans doute être largement diffusée en Cappadoce. Toutefois, nous ne lui connaissons qu'un seul lecteur, Théodore de Tyane. C'est d'ailleurs de l'exemplaire que lui envoya Grégoire de Nazianze² que dérive l'archétype de tous les manuscrits de la *Philocalie*³.

Inspirée par un sentiment de respect et d'affection pour Origène, la *Philocalie* est composée avec un soin et une fidélité remarquables qui font d'elle une pièce maîtresse des études origéniennes. Basile et Grégoire accomplissent leur tâche de copiste avec scrupule. Grâce à leur travail, nous connaissons des fragments importants (par leur

1. A l'exception de *Philoc.* 15, 19 dont la provenance est inconnue.

2. Cf. *Lettre* 115.

3. Cf. *infra*, p. 13, n. 5.

quantité comme par leur intérêt théologique) d'œuvres perdues ou transmises seulement dans une version latine. D'autre part, l'anthologie contribue à l'établissement du texte du *Contre Celse* et elle constitue un terme de référence pour l'appréciation des versions latines de Rufin et de Jérôme.

B. — Les manuscrits

Grâce à l'excellente réputation de Basile et de Grégoire, la *Philocalie* a traversé les siècles à l'abri de la censure qui s'est exercée sur les œuvres d'Origène. Entre le x^e et le xvii^e siècle, ce ne sont pas moins de soixante manuscrits qui la recopièrent en tout ou en partie¹. Le classement des manuscrits a été accompli simultanément par P. Koetschau² et J. A. Robinson³, indépendamment l'un de l'autre. Comme leurs conclusions concordent sur l'essentiel et qu'elles ont recueilli l'accord des philologues allemands contemporains, on peut les tenir pour assurées et se dispenser de répéter ici la claire introduction de Robinson à son édition⁴. Il suffit de rappeler que les manuscrits se divisent en deux familles issues d'un même archétype⁵.

1. P. KOETSCHAU (*Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus*, TU 6, 1, 1889, p. 83-85) en dénombre 54, puis en repère 6 autres qu'il signale dans son introduction à l'édition grecque du *Contre Celse* (GCS 2, p. LXVII, n. 4).

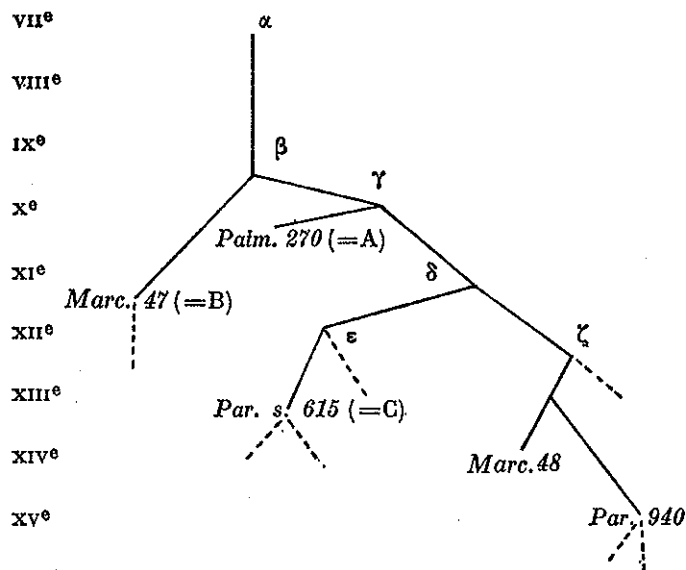
2. *Die Textüberlieferung*, p. 78 s.

3. « The Philocalia of Origen », in *Journal of Philology*, 18, 1889, p. 36-68.

4. Cf. J. ROBINSON, *The Philocalia of Origen*, Cambridge 1893, p. XIII-XXVIII.

5. Celui-ci dérive directement ou indirectement de l'exemplaire envoyé à Théodore de Tyane. Cet exemplaire était accompagné d'une *Lettre* (115) de Grégoire, que l'on retrouve en tête de la plupart des manuscrits de la *Philocalie*, notamment du *Marc. gr.* 47 et du *Patm.* 270.

Le meilleur manuscrit, le *Marc. gr. 47* (XI^e s.), appartient à la première famille. Deux autres, le *Palm. 270* (X^e s.) et le *Paris. Suppl. gr. 615* (XIII^e s.), appartenant à la seconde famille, sont indispensables à l'établissement du texte. Voici comment s'ordonnent les principaux manuscrits à partir de l'archétype :



Ce tableau est la copie de celui de Robinson¹, sauf sur un point. Pour Robinson, β et γ ont directement copié α.

Cette légère modification s'explique par la réponse que nous donnons au problème des prologues. Nous présumons en effet que le scribe² de β est l'auteur du long prologue

1. P. XXVI-XXVII.

2. C. H. TURNER suppose que ce pourrait être Photius : « Two Notes on the Philocalia », in ZNW, 1911, p. 234-236.

antiorigénien¹ contenu dans le *Marc. 47* et le *Palm. 270*². Ce texte aurait déplu au scribe de δ qui aurait choisi de le réduire à l'essentiel, et à un essentiel serein ! Il aurait alors composé le prologue court³, que l'on trouve dans nombre de manuscrits de la seconde famille⁴.

En ce qui concerne le codex γ, son existence est prouvée par le fait que tous les manuscrits de la seconde famille⁵ présentent au ch. 27 un texte en désordre. Koetschau suppose que le relieur du codex γ a inversé les feuilles 2 et 7 de son quaternion⁶. Il est piquant de constater que personne, avant Robinson, ne s'est aperçu de l'inversion, pas même J. Tarin qui a donné au XVII^e siècle la première édition de la *Philocalie*⁷.

1. Robinson, p. 1, 15 - 4, 8.

2. L'auteur de ce fort intéressant prologue met en garde ses lecteurs. Il leur signale notamment que, si la *Philocalie* fut à l'origine composée par Basile et Grégoire, elle est devenue maintenant un texte suspect, puis que des hérétiques y ont vraisemblablement ajouté des remarques de leur cru. Aussi se propose-t-il d'indiquer tous les passages hétérodoxes. Et, de fait, le *Marc. 47* présente souvent en marge les mots αἰρετικά et ψεκτά, ainsi que des remarques plus développées, certaines de seconde main (XIII^e s.), généralement hostiles à Origène. Sitôt après ce prologue, le scribe cite la *Lettre de Grégoire à Théodore* et présente le contenu de la *Philocalie*, choix d'œuvres de « l'impie Origène » (p. 4, 8). Le *Palm. 270* rapporte également ce prologue, mais le manuscrit, en mauvais état, n'en donne plus que les dernières lignes. Curieusement on constate que les notes marginales, annoncées dans le prologue, sont absentes tout comme la phrase qui fait allusion à l'« impie » Origène. Le scribe du *Palm.* n'a pas voulu se montrer aussi antiorigénien que son modèle.

3. Robinson, p. 1, 1-6.

4. Cf. P. KOETSCHAU, recension de l'éd. Robinson, in *Theologische Literaturzeitung*, 1894, p. 22-23.

5. A l'exception du *Paris. gr. 940* qui a dû recopier pour le ch. 27 un manuscrit de la première famille, cf. Robinson, intr., p. xxii.

6. In *Theol. Lit.*, 1894, p. 22.

7. *Origenis Philocalia*, Paris 1624. Cette édition se fonde sur le *Paris. gr. 458* (xvi^e).

C. — Caractéristiques de notre édition

L'édition de J. A. Robinson, qui peut d'ailleurs s'honorer d'être la première édition critique de textes d'Origène, est un travail scientifique de première valeur. Les leçons retenues par le savant anglais s'imposent dans la quasi-totalité des cas. D'autre part, nous avons apprécié la rareté (mais aussi l'opportunité !) des conjectures et des corrections. Il faut, de manière générale, se soumettre devant les difficultés et les imperfections formelles du grec d'Origène.

Notre édition des ch. 23, 25, 26 et 27 est appuyée sur la lecture des trois manuscrits de base : le *Patm.* 270 (= A), le *Marc. gr.* 47 (= B) et le *Paris. Suppl. gr.* 615 (= C)¹. Elle n'apporte que de rares et mineures retouches au texte de Robinson. Sa seule véritable nouveauté consiste à présenter un appareil critique exhaustif pour les trois manuscrits. Elle répond ainsi au vœu des philologues allemands. Ceux-ci regrettèrent que Robinson, parce qu'il publiait son texte dans une édition destinée à un public élargi, ait été contraint d'offrir un appareil limité à l'essentiel et par conséquent arbitraire².

Le but de cette édition est-il de reproduire le texte de la *Philocalie* ou d'atteindre, dans la mesure du possible, le texte même d'Origène ? La question s'est posée chaque fois que des fragments transmis par la *Philocalie* le sont aussi par une autre tradition. C'est le cas au ch. 23 avec

1. Les deux premiers ont été lus sur microfilms.

2. Ainsi E. PREUSCHEN : « Auf jeden Fall wäre es unbedingt notwendig, dass neben diese Handausgabe noch eine kritische Ausgabe mit vollständigem Apparat tritt, indem zum mindesten von ABC sämtliche Varianten verzeichnet stehen. Jede Auswahl ist subjektiv... » (in *Deutsche Literaturzeitung*, 11, 1894, p. 323).

un morceau de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe et un extrait de la tradition manuscrite directe du *Contre Celse*, ainsi qu'au ch. 25 avec des fragments caténiques¹. Il eût été absurde de négliger ces témoins extérieurs. Nous y avons donc recouru, mais d'une façon sélective. Seules les leçons originales et corrigeant avec pertinence une version évidemment défectueuse ou fautive dans les manuscrits de la *Philocalie* ont été retenues pour l'établissement du texte. On trouvera dans l'apparat critique d'autres leçons originales intéressantes et souvent convaincantes, mais non indispensables à l'intelligence du texte, ainsi que les leçons qui nous ont aidé à choisir entre les trois manuscrits quand ils sont en désaccord. Cette édition vise donc premièrement à reproduire le texte de la *Philocalie*. Elle n'utilise des témoignages extérieurs que dans le cas où ils s'imposent absolument.

1. Voir *infra*, chap. IV et VI.

II. LE CHAPITRE 21

A. — Le texte

Ce long chapitre — il tient 25 pages dans l'édition Robinson¹ — est tout entier consacré à la citation de *De principiis* III, 1². Pour autant que nous puissions en juger d'après la version de Rufin et les fragments traduits par Jérôme dans sa *Lettre* 124 à Avitus, les philocalistes paraissent avoir cité intégralement leur source ; ils ont toutefois censuré un développement, à la fin du § 22, sur la possibilité qu'ont les âmes de devenir meilleures ou pires dans les siècles infinis et éternels³.

En attendant la parution prochaine d'une traduction française du *De principiis*, on consultera pour cet extrait la traduction italienne et les notes de M. Simonetti⁴. Il est en effet exclu de proposer ici une analyse, même succincte, d'un texte qui est non seulement l'exposé d'Origène le plus complet et le plus dense sur le libre arbitre, mais aussi, selon Simonetti⁵, le plus systématique et le plus profond de toute l'antiquité chrétienne.

1. Robinson, p. 152, 1 - 177, 17.

2. Dans l'édition Koestchau, p. 195-244.

3. Cf. G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De principiis d'Origène*, Paris 1923, p. 43, et M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, Turin 1968, p. 18 et 404, n. 145.

4. Cf. *op. cit.*, p. 364-405 ainsi que l'introduction p. 77 s.

5. Cf. *op. cit.*, p. 364, n. 1.

B. — Résumé et place dans la Philocalie

Le « kephalaion » annonce : « Du libre arbitre ; solution et interprétation des paroles de l'Écriture qui paraissent le supprimer. Extrait du tome 3 du *De Principiis*¹ ».

On distinguera trois parties dans cet exposé :

1) *Du libre arbitre* (§ 1-5). Les êtres se répartissent en quatre catégories : les substances inertes, les végétaux, les animaux doués d'une âme et, au sommet de la hiérarchie, les animaux raisonnables (les hommes). Ces derniers ont une raison, en plus de l'imagination et de l'instinct. S'ils sont incapables d'agir sur certaines circonstances extérieures, ils peuvent en revanche donner leur assentiment ou non aux « représentations ». En d'autres termes, ils ont en toutes choses la faculté de choisir entre le bien et le mal. Origène allègue plusieurs textes de l'Écriture prouvant la réalité du libre arbitre, condition de l'activité morale.

2) *De l'endurcissement du cœur de Pharaon* (§ 6-13). Origène va passer en revue les paroles de l'Écriture paraissant supprimer le libre arbitre, dans le but de rallier les « simples » qui subissent l'influence des doctrines gnostiques. Il commence par *Ex. 4, 21* (cf. *Rom. 9, 18*) : « Moi, j'endurcirai le cœur de Pharaon », et consacre à ce problème des développements d'une longueur exceptionnelle. Cet endurcissement ne peut être expliqué par la doctrine gnostique des natures. Dieu agit toujours avec justice et pour le bien de l'homme ; mais Pharaon choisit de rester insensible aux nombreux avertissements que Dieu lui donne ; il manifeste ainsi sa propre dureté, sans que Dieu en soit la cause. Au reste, le pire des châtements est d'être abandonné par Dieu. Or celui-ci ne livre pas Pharaon à lui-même, mais

1. Robinson, p. 152, 1-3.

il veut le guérir en lui donnant le dégoût du mal. Enfin, Pharaon ne fut pas détruit lorsqu'il fut englouti. Origène laisse entendre que son âme peut encore obtenir la rémission de ses péchés après ce châtement¹.

3) *Des autres textes scripturaires paraissant supprimer le libre arbitre* (§ 14-23). Origène cite et commente dans une perspective antignostique *Éz.* 11, 19 s. ; *Matth.* 13, 10 s. ; *Rom.* 9, 16 ; *Phil.* 2, 13 et *Rom.* 9, 18 s. Il reprend l'idée du châtement éducatif et médicinal. La nouveauté de cette partie réside surtout dans l'exégèse du *Ps.* 126 (127), 1 et de *I Cor.* 3, 6-7 : le bien est le résultat d'une coopération entre Dieu et l'homme ; si Dieu y joue le premier rôle, la responsabilité de l'homme est cependant pleinement engagée (§ 18). On remarquera aussi l'explication de l'élection de Jacob et du rejet d'Ésaü à partir de la préexistence des âmes. L'attitude de Dieu se fonderait sur leur comportement avant que leur âme ait été unie au corps (§ 21). Origène conclut en rappelant qu'à tout moment les hommes peuvent devenir meilleurs ou pires.

Il est évident que les philocalistes ne pouvaient trouver meilleure introduction à la troisième partie de leur anthologie. A l'exception de la prescience, cette citation traite tous les problèmes fondamentaux contenus dans les chapitres suivants, particulièrement les ch. 26 et 27 : affirmation du libre arbitre de l'homme et de la Providence du Dieu juste et bon, doctrine des châtements éducatifs et médicaux, rejet de la doctrine des natures, exégèse des principaux textes utilisés par les gnostiques pour appuyer cette doctrine et établir l'existence du demiurge, collaboration entre l'homme et Dieu en vue du bien. Les points propres à ce texte sont la justification philosophique de la liberté humaine (§ 1-4) et la référence à la préexistence des âmes à propos de Jacob et d'Ésaü (§ 21).

1. Cf. *infra*, p. 118-119.

III. LE CHAPITRE 22

A. — Le texte

Il est emprunté au livre V du *Contre Celse* : les philocalistes recopient *C. Cels.* V, 25-32 et insèrent au milieu de cette citation, de façon fort pertinente¹, deux extraits de *C. Cels.* V, 35². On trouvera une traduction française, accompagnée de notes, du contenu de ce chapitre dans l'édition de M. Borret du *Contre Celse*³.

B. — Résumé et place dans la Philocalie

La citation est introduite par ce « kephalaion » : « Quelle est la dispersion sur terre des âmes rationnelles ou humaines révélée d'une manière cachée par la construction de la tour et par la confusion des langues qui s'y rattache. Où il est aussi question des nombreux seigneurs répartis sur les dispersés selon leur condition. Extrait du tome 5 du *Contre Celse* »⁴.

1. Sur ce procédé, voir *infra*, p. 25.

2. Le chapitre (Robinson, p. 177, 24 - 187, 3) est composé ainsi : § 1-4 = *C. Cels.* V, 25-28 (Koetschau, p. 25, 29 - 29, 12) ; § 5 = *C. Cels.* V, 35 (p. 38, 9 - 39, 4 et 39, 7-13) ; § 6-11 = *C. Cels.* V, 28-32 (p. 29, 13 - 34, 20).

3. *Contre Celse*, t. III, (*livres V et VI*) SC 147, Paris 1969, in V, 25, ligne 1 - V, 28, ligne 15 ; V, 35, lignes 1-23 et 27-33 ; V, 28, ligne 16 - V, 32, ligne 31.

4. Robinson, p. 177, 18-23.

Selon Celse, les Juifs, comme tous les autres peuples, ont des coutumes particulières qu'ils respectent. Il semble en effet qu'à l'origine les différentes parties de la terre aient été attribuées à différentes puissances tutélaires qui les administrent. Chaque nation agit correctement en se conformant aux lois établies par les puissances qui la gouvernent. Faudrait-il en conclure, demande Origène, que Moïse aurait collaboré avec ces puissances lorsqu'il a institué la Loi (§ 1)?

Et qui donc a distribué les parties de la terre aux puissances? Zeus? En ce cas, Zeus aurait lui-même voulu que les Juifs reçoivent la loi mosaïque. Ou bien la répartition se serait-elle faite au hasard? Proposition absurde qui équivaldrait à nier la souveraine providence divine (§ 2).

Enfin, comment admettre qu'on agit correctement en suivant les lois prescrites par ces puissances, alors que les lois des Scythes, des Perses et d'autres nations contiennent des prescriptions impies? La piété, la religion, la justice et les vertus ne sont pas des valeurs relatives (§ 3-4).

D'ailleurs, si l'obéissance aux traditions particulières constituait un principe absolu, les philosophes qui s'opposent au culte des images devraient-ils tout de même se soumettre aux traditions qui leur enjoignent d'adorer des statues? Un tel comportement ruinerait leur philosophie. De même les chrétiens trahiraient l'enseignement du Logos s'ils vénéraient les images (§ 5).

Cette réfutation des opinions de Celse, basée sur le sens commun, serait suffisante. Mais la théorie des puissances tutélaires a une dimension secrète et mystique. En effet, l'épisode de la tour de Babel, de la confusion des langues et de la dispersion des peuples sur la face de la terre contient une vérité cachée, même s'il se présente comme une histoire (§ 6-8).

Égarés par leur prétention de construire une cité matérielle qui rejoigne l'immatériel, les peuples se sont

éloignés de l'Orient, chacun selon sa mesure propre. Des anges plus ou moins sévères les ont conduits dans des régions plus ou moins rigoureuses pour les châtier de leur audace (§ 9).

Les Juifs sont restés à l'Orient et ont conservé la langue originelle parce qu'ils sont la part du Seigneur. Puis ils ont péché, de sorte que Dieu a dû les abandonner au pouvoir d'autres nations (les Assyriens, les Babyloniens). Ce châtement modéré ne les a pas empêchés de multiplier leurs fautes, si bien qu'ils ont finalement été dispersés dans les différentes parties de la terre (§ 10).

Mais le Christ est venu rassembler tous les hommes sans péché (d'où qu'ils viennent). Après les avoir affranchis des puissances et de leurs lois, il leur a donné une loi et un genre de vie nouveau (§ 11).

Il semble bien, d'après le « kephalaion », que les philocalistes aient surtout retenu ce texte pour la vérité cachée qu'il dévoile à propos de l'épisode de la tour de Babel et de la dispersion des peuples. Cette vérité est fidèle à « la logique du système origéniste, qui veut que tout état soit le résultat d'un mérite antérieur¹ ». Chaque nation est plus ou moins punie, selon qu'elle a plus ou moins péché. C'est exactement de la même façon qu'Origène explique le sort de Paul (cf. *Philoc.* 25) ou à l'inverse de Pharaon (cf. *Philoc.* 21 et 27), d'Ésaü (cf. *Philoc.* 21) et de Judas (cf. *Philoc.* 23). On retrouve aussi dans le texte de ce chapitre une allusion à la patience divine : Dieu avertit à plusieurs reprises les Juifs par des châtements de plus en plus rigoureux, avant de les disperser ; mais cette dispersion n'est pas irrémédiable. Christ est venu reconstituer l'unité perdue. De sorte que si chacun s'est plus ou moins éloigné de l'Orient, il finira par se dégoûter de sa faute et par rejoindre le Christ.

1. J. DANIELOU, *Origène*, p. 233.

IV. LE CHAPITRE 23

A. — Le texte

Le chapitre 23 de la *Philocalie* contient un extrait du troisième tome du *Commentaire sur la Genèse*. Ce commentaire, qui est perdu, comprenait 12 tomes selon Eusèbe¹, 13 tomes selon Rufin² et Jérôme³. Comme Jérôme paraît avoir eu en main les tomes 12 et 13⁴, il faut sans doute considérer son témoignage et celui de Rufin comme certains. Une erreur de copie se trouve peut-être à l'origine du nombre donné par Eusèbe.

Les huit premiers tomes ont été composés à Alexandrie, soit avant 232⁵. Leur rédaction a commencé avant celle du *De principiis* et s'est poursuivie plus tard⁶. Les 13 tomes devaient couvrir l'exégèse des quatre premiers chapitres de la Genèse⁷. A part l'extrait conservé dans ce chapitre de la *Philocalie*, il ne reste plus que de minces fragments de cette œuvre⁸.

1. *Hist. eccl.* VI, 24, 2.

2. *Apol.* II, 20.

3. *Ep.* 33 et 36, 9.

4. Cf. *Ep.* 36, 9.

5. Cf. EUSÈBE, *id.*

6. En *De principiis* II, 3, 6 (p. 123, 13), Origène renvoie à son commentaire sur *Gen.* 1, 1, mais en *De princ.* I, 2, 6 (p. 34, 15) il signale qu'il n'a pas encore commenté *Gen.* 1, 26. Cf. P. KOETSCHAU, *Origenes Werke*, GCS 22, p. x.

7. Cf. *C. Cels.* VI, 49, p. 120, 18-27.

8. On trouvera la liste de ces fragments dans A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. I, p. 343-344. A cette liste, il faut peut-être ajouter (son authenticité et son origine n'ayant pas encore fait l'objet d'un examen approfondi) le fragment découvert et publié par P. GLAUE (*Ein Bruchstück des Origenes über Genesis 1, 28*. *Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Giessener Universitäts-*

Cet extrait est consacré à l'exégèse de *Gen.* 1, 14, plus précisément à la dernière phrase de ce verset : « et qu'ils (les luminaires) servent de signes pour les saisons, les jours et les années¹ ». Nous n'avons donc pas ici la totalité du commentaire d'Origène sur *Gen.* 1, 14, mais seulement son interprétation de la phrase citée. Encore convient-il de relever qu'Origène laisse de côté la fin de la phrase, pour ne retenir que « et qu'ils servent de signes ». Nous présumons que les mots « pour les saisons, les jours et les années » devaient être expliqués à la suite de cet extrait.

Le texte du commentaire sur *Gen.* 1, 14 est entrecoupé, aux § 12 et 13, par une citation du *Contre Celse*². Les philocalistes ont jugé qu'elle apportait un supplément d'explication au problème abordé par Origène dans son commentaire sur la Genèse. Ce procédé est utilisé plusieurs fois dans la *Philocalie*³. On constatera que ces regroupements de textes sont faits avec beaucoup de discernement par Grégoire et Basile.

Le chapitre 23 se termine (§ 22) par une citation des *Periodoi* (littérature pseudo-clémentine).

B. — La citation pseudo-clémentine

1) *Sa place dans la littérature pseudo-clémentine.*

Le dernier paragraphe de *Philocalie* 23 n'est donc pas d'Origène. Une phrase de liaison indique qu'il s'agit d'une citation de Clément le Romain extraite du livre 14 des

bibliothek II, Schriften der hessischen Hochschulen, Universität Giessen, 1928, Heft 1) et traduit en français par A. PUECH (« Un fragment inédit d'Origène », *BAGB* 22, 1929, p. 24-29).

1. Une partie importante (§ 1-18) de cet extrait du commentaire sur *Gen.* 1, 14 avait déjà été reproduite par EUSÈBE dans *Prép. év.* VI, 11.

2. *C. Cels.* II, 20 ; p. 148, 20 - 151, 16.

3. Cf. *Philoc.* 15, 19 ; 18, 12 - 13, 20 ; 22, 5.

Periodoi (« Itinéraire »). Cet ouvrage ne nous est pas resté. Mais un passage des *Reconnaisances*¹ clémentines, œuvre que nous connaissons seulement dans la version latine de Rufin, correspond d'assez près à cette citation de la *Philocalie*. Comment expliquer cette correspondance entre les deux textes, alors que l'un est tiré du chapitre 10 des *Reconnaisances* et l'autre du chapitre 14 des *Periodoi*?

La réponse ne peut être que conjecturale, étant donné l'abondance des problèmes non résolus que soulève la littérature pseudo-clémentine. Néanmoins les recherches récentes² ont permis d'aboutir à une hypothèse admise par la plupart des spécialistes : les deux œuvres clémentines qui nous ont été transmises, les *Homélies* et les *Reconnaisances*, doivent avoir eu une source grecque commune, que l'on appelle le « document de base »³ (*Grundschrift*) et qui a vraisemblablement porté le titre de *Periodoi Petrou* « Itinéraire de Pierre ». La citation de *Philocalie* 23 serait précisément extraite du « document de base ». Elle contiendrait donc un texte plus ancien que celui qui lui correspond dans les *Reconnaisances*. Ainsi s'expliqueraient tout à la fois la grande ressemblance et les légères différences entre les deux textes⁴.

1. Il s'agit de *Rec.* X, 10,7-13,1. L'édition des *Reconnaisances* de F. Paschke (*GCS* 51, p. 330, 20 - 334, 14) présente de façon synoptique la version latine de Rufin et le texte grec de la *Philocalie*.

2. L'histoire et les principaux résultats de cette recherche sont exposés par G. STRECKER, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, Berlin 1958. On se référera en outre à B. REHM, art. « Clemens Romanus II (Ps. Clementinen) », *RAC* III, p. 197-206 ; Id., « Zur Entstehung der pseudoklementinischen Schriften », *ZNW* 37, 1936, p. 77-184 ; O. CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, Paris 1930 ; C. SCHMIDT, *Studien zu den Pseudo-Clementinen*, Leipzig 1929.

3. Sur le « document de base », voir G. STRECKER, *op. cit.*, p. 255-267 ; B. REHM, « *Zur Entstehung...* » ; O. CULLMANN, *op. cit.*, p. 58-168 et C. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 240-334.

4. Le fait que la citation soit extraite du ch. 14 laisse entendre que la division du « document de base » était différente de celle des

La date de rédaction des *Periodoi Petrou* est discutée. Le « terminus a quo » peut être fixé avec une certaine précision vers 220, surtout si l'on admet que les *Periodoi Petrou* contenaient un large extrait du *Traité sur le destin* de Bardesane, extrait que l'on retrouve dans les *Reconnaisances*¹. Le « terminus ad quem » serait fourni par la date de rédaction du *Commentaire sur la Genèse* (avant 232) d'Origène... selon les historiens persuadés qu'Origène a connu la littérature pseudo-clémentine et a lui-même introduit cette citation dans son explication de *Gen.* 1, 14. Cette double conviction, en effet, n'est pas partagée par tous. Si le témoignage d'Origène faisait défaut, le « terminus ad quem » reculerait jusqu'à la fin du III^e siècle.

2) Origène l'a-t-il lui-même introduite² ?

Nous estimons que ce n'est pas Origène qui a fait suivre son *Commentaire sur Gen.* 1, 14 de cette citation pseudo-

Reconnaisances. A. HILGENFELD (« Origenes und Pseudo-Clemens », *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1903, p. 343) a essayé de montrer que les *Reconnaisances* pouvaient sans difficulté être divisées en 14 chapitres.

1. Sur ce problème, cf. B. REHM, « Bardesanes in den Pseudoklementinen », *Philologus* 93, 1938, p. 221-222.

2. Ce problème a été traité dans de nombreux ouvrages et articles. Voici les auteurs qui en ont fait avancer l'étude. J. A. ROBINSON, dans son introduction à la *Philocalie*, soutient (p. 1) que la citation a été insérée par les philocalistes. C. SCHMIDT (*op. cit.*, p. 170-178) répond qu'elle a été placée par Origène et que celui-ci connaissait le « document de base », puisqu'il en a cité un autre extrait dans son *Com. in Matth.* (Ser. in *Matth.* 77). R. CADIOU (« Origène et les *Reconnaisances* clémentines », *RSR* 20, 1930, p. 506-528) appuie la démonstration de Schmidt par un travail de critique interne. Il constate « une doctrine commune aux *Reconnaisances* et à Origène » (p. 515). Enfin, G. STRECKER (*op. cit.*, p. 260-264) reconsidère la question et conclut que ni la citation de *Philoc.* 23 ni celle de *Ser. in Matth.* 77 n'ont été introduites par Origène.

clémentine. Notre opinion se fonde sur les arguments suivants¹ :

a) On ne trouve aucune citation de cette longueur dans l'œuvre d'Origène.

b) Cette citation ne se trouve même pas dans une œuvre d'Origène, mais dans une anthologie de textes d'Origène.

c) Il est impensable qu'Origène l'ait introduite à cette place dans son explication de *Gen.* 1, 14. L'Alexandrin, en effet, dans les lignes qui précèdent, vient d'expliquer que les signes formés par les configurations des astres sont destinés à être lus par les puissances, afin que celles-ci connaissent et exécutent les desseins de Dieu. Or la citation pseudo-clémentine ne vient nullement à l'appui de ce développement, lorsqu'elle démontre que les astrologues se trompent dans leurs explications et qu'ils ignorent le mystère de la liberté. Si Origène avait voulu la produire, on se serait plutôt attendu à ce qu'il le fit, par exemple, à la fin du § 18, après avoir établi que la connaissance des astres est impossible aux hommes et que les prédictions des astrologues s'avèrent le plus souvent inexactes.

d) La pensée qui s'exprime dans cette citation ne corrobore pas celle d'Origène. Nous ne voulons pas dire qu'elle l'infirme, mais seulement qu'elle se situe dans un registre différent.

1. Nous laissons de côté certains arguments qui ne sont démonstratifs ni dans un sens ni dans l'autre. Ainsi le fait que le meilleur manuscrit de la *Philocalie* (*Ven.* 47) reproduise cette citation en petites capitales ne permet pas de conclure, comme le fit Robinson, que le copiste la considérait comme une interpolation tardive. Cf. R. CADIOU, *art. cit.*, p. 509. De même l'absence de cette citation dans la *Prép. év.* (VI, 11) d'EUSÈBE ne prouve rien, puisque Eusèbe interrompt le texte dès la fin du § 18. Par ailleurs il ne tenait pas les écrits pseudo-clémentins en haute estime, cf. *Hist. eccl.* III, 38, 5.

L'extrait des *Periodoi* dit essentiellement deux choses, la première étant d'ailleurs la conséquence de la seconde : les astrologues ont une multitude d'explications savantes à proposer, mais ils ne peuvent rien dire de précis parce qu'ils ignorent la véritable cause des événements ; ils ne savent pas que l'homme est doué d'une raison libre en fonction de laquelle il agit.

Ces deux affirmations se retrouvent bien chez Origène, mais dans un contexte qui leur donne une signification élargie. Ainsi, quand l'Alexandrin montre que les astrologues se trompent, il ajoute aussitôt que l'astrologie est une science réservée aux puissances. Quand il déclare avec force et constance que l'homme est libre, c'est pour convaincre ses interlocuteurs que la foi dans la réalité de la prescience divine ne conduit pas au fatalisme. L'essentiel, selon son explication, consiste en ceci : la prescience de Dieu n'empêche pas l'exercice de la liberté humaine ; cette prescience est inscrite au ciel dans le mouvement des astres ; ces derniers ne sont pas des agents mais des signes ; leur connaissance est réservée aux puissances.

En d'autres termes, la polémique antiastrologique chez Origène ne se limite pas à la dénonciation du caractère incertain de l'astrologie et à la mise en évidence du rôle de la liberté. En déterminant la fonction des astres par rapport à la prescience divine, l'activité des puissances et l'éducation des hommes, elle s'insère dans une vision globale de l'univers.

Il nous paraît exclu qu'Origène ait conclu cet ample développement sur la prescience divine et les astres-signes par une citation qui en réduit singulièrement la portée.

e) Enfin, s'il y a quelques thèmes communs dans la polémique antiastrologique de la littérature pseudo-clémentine et dans ce commentaire d'Origène, on ne peut pourtant pas en conclure, comme R. Cadiou, qu'il y a

dépendance du second par rapport à la première¹. Examinons ces ressemblances repérées par Cadiou :

— Un scepticisme fondamental à l'endroit du calcul des astrologues. Mais ce scepticisme ne procède pas des mêmes constatations. Pour l'auteur des *Periodoi*, il se fonde sur le fait que les astrologues méconnaissent la liberté. Pour Origène, l'imprécision des horoscopes est due à la loi de la précession des équinoxes et à l'impossibilité d'observer le ciel avec la précision voulue au moment de la naissance. Par ailleurs, le scepticisme du théologien alexandrin est lié au fait que la connaissance des astres est réservée aux seules puissances.

— La liberté humaine comme capacité de céder ou de résister au désir. Mais il est évident que le développement d'Origène sur les deux facultés de l'homme, sans rapport direct avec la polémique antiastrologique, ne doit rien à l'écrit pseudo-clémentin².

— Le rôle important des prophètes qui prédisent l'avenir avec exactitude. R. Cadiou trouve dans les deux textes une véritable « théologie de la prophétie » qui s'oppose à la prédiction astrologique³. Or nous ne voyons rien de tel chez Origène. D'abord il n'oppose pas les justes prédictions des prophètes aux faux pronostics des astrologues. Quant à sa « théologie de la prophétie », elle est bien éloignée de celle des textes pseudo-clémentins. L'Alexandrin affirme que Dieu a imprimé les paroles de sa prescience dans les textes prophétiques et que les prophètes sont inspirés par l'intelligence divine⁴. Mais il ne s'intéresse aux prophètes

1. Une partie importante de l'article de CADIOU (p. 510-517) vise à prouver qu'Origène a « connu et utilisé les discours à Laodicée dans son commentaire sur la Genèse » (p. 517).

2. Cf. *infra*, *Philoc.* 23, 9 (*Com. in Gen.* III), li. 18-27.

3. *Art. cit.*, p. 513.

4. Cf. *infra*, *Philoc.* 23, 3 (*Com. in Gen.* III), li. 30-34, et 15, li. 26-27.

que pour prouver la prescience divine¹. La prophétie de Jésus sur la ruine de Jérusalem est citée dans la même intention². Tout autre est la perspective de la littérature pseudo-clémentine. Les prophéties, par leur exactitude, doivent conduire à la reconnaissance du vrai prophète, le Christ, révélateur de la pensée et de l'œuvre de Dieu³.

Telles sont les raisons qui nous font penser qu'Origène n'a pas placé lui-même cette citation des *Periodoi* dans son *Commentaire sur la Genèse*. Nous nous rallions d'ailleurs à l'opinion de G. Strecker selon laquelle l'Alexandrin n'aurait point eu connaissance de la littérature pseudo-clémentine⁴.

1. Cf. *ibid.*, 4-5.

2. Il est inexact qu'Origène présente « le Christ comme un prophète » (CADIOU, *art. cit.*, p. 514). Nulle part dans le commentaire sur *Gen.* 1, 14, il ne lui donne ce titre.

3. Cf. *Rec.* VIII, 59-62. R. CADIOU voit encore un autre thème commun aux deux textes : « la Providence divine s'y présente comme une prescience » (*art. cit.*, p. 512). Si cela est vrai du commentaire d'Origène, il n'en va pas de même pour l'écrit pseudo-clémentin. La prescience divine n'y a aucun statut, aucune fonction. Dans le cadre de la polémique antiastrologique, nous n'en avons repéré du reste qu'une seule mention (*Rec.* IX, 2, *GCS*, p. 258, 17). L'accent est mis sur la providence et la volonté de Dieu.

4. G. STRECKER (*op. cit.*, p. 260-262) prouve clairement, à notre avis, que l'allusion (il ne s'agit pas en effet d'une citation littérale) aux *Reconnaisances* (X, 2) dans la traduction latine du *Commentaire d'Origène sur Matthieu* (*Ser.* 77) n'est pas le fait de l'Alexandrin. Strecker se fonde sur le remarquable article (apparemment inconnu de Schmidt et de Cadiou) de G. MORIN (« Quelques aperçus nouveaux sur l'*Opus imperfectum in Matthaeum* », *Revue Bénédictine*, 1925, p. 239-262) qui établit, grâce à un examen philologique et stylistique, que l'auteur de la traduction latine (remaniée et abrégée) du *Commentaire d'Origène sur Matthieu* et l'auteur de l'*Opus imperfectum in Matthaeum* ne font qu'une seule et même personne. Cet auteur (IV^e ou V^e siècle) cite le roman pseudo-clémentin (*Petrus ad Clementem*) à cinq reprises. La première de ces citations (*PG* 56, 770), très libre, correspond à celle de *Ser.* 77. Elle est introduite de la même façon après la même citation scripturaire. L'étude des autres citations

Mais si la citation n'a pas été introduite par Origène, par qui le fut-elle ? Il y a théoriquement trois possibilités : elle a pu être ajoutée par un copiste du *Commentaire sur la Genèse* (et aurait donc déjà figuré sur le texte que lurent les philocalistes), par les philocalistes ou enfin par un copiste de la *Philocalie*.

La deuxième hypothèse est hautement improbable, puisqu'on n'a retrouvé aucune trace des écrits pseudo-clémentins dans les œuvres de Grégoire de Nazianze et de Basile. D'autre part, le témoignage d'Eusèbe de Césarée nous apprend qu'au début du IV^e s., déjà, ces écrits ne conservaient pas le « caractère pur de l'orthodoxie apostolique¹ ».

La première n'est pas non plus convaincante. Pourquoi donc les philocalistes auraient-ils recopié cette citation d'une œuvre peu estimée, alors que, dans le choix des textes composant la *Philocalie*, ils ont manifestement écarté tout passage qui pourrait éveiller la suspicion ?

La troisième possibilité mérite davantage de crédit. Les témoignages d'Épiphane, de Jérôme et du *Decretum Gelasianum* (VI^e s.) permettent de croire qu'un ouvrage

semble prouver que l'auteur a connu le texte des *Reconnaisances* et non le *document de base*. G. Strecker pense même qu'il aurait utilisé le texte grec des *Reconnaisances*. On peut donc supposer avec vraisemblance que l'allusion de *Ser. 77* n'est pas imputable à Origène qui se référerait au texte grec des *Periodoi*, mais à celui qui fut à la fois le libre traducteur du *Commentaire sur Matthieu* et l'auteur de l'*Opus imperfectum*, et qui se référerait au texte (grec ?) des *Reconnaisances*. Telle est schématiquement l'hypothèse de Strecker, qui, pour être définitivement convaincante, devra s'appuyer sur une édition critique de l'*Opus imperfectum in Matthaeum*. STRECKER (*op. cit.*, p. 264) voit un indice supplémentaire du fait qu'Origène n'a pas connu la littérature pseudo-clémentine dans *C. Cels.* VI, 27 : Origène dit qu'il n'a jamais trouvé mention d'une onction d'huile tirée de l'arbre de vie. Or un passage des *Reconnaisances* (I, 45) en fait état.

1. *Hist. eccl.* III, 38, 5.

appelé *Periodoi* ou *Periodoi Petrou* et considéré comme apocryphe a continué de circuler à côté du texte grec et de la version latine des *Reconnaisances*¹. Il est donc parfaitement possible qu'un copiste érudit, après le IV^e siècle, ait ajouté cette citation à cette place, en estimant que l'écrit pseudo-clémentin présentait une doctrine très voisine de celle du commentaire d'Origène. Il est difficile d'être plus précis, puisqu'on ne peut savoir combien de fois et quand l'exemplaire de la *Philocalie* envoyé à Théodore de Tyane a été recopié jusqu'au codex β ².

C. — Le plan du Commentaire sur Gen. 1, 14

Le commentaire sur « et qu'ils (les luminaires) servent de signes » est une longue réfutation du fatalisme astrologique. Construit comme un traité, il est composé d'abord d'une introduction conduisant à l'énoncé de quatre problèmes, puis de quatre parties, chacune consacrée à l'examen d'un problème.

1) Introduction.

Origène estime qu'il est nécessaire de commenter dans le détail cette fonction de *signes* que le texte de la Genèse attribue aux luminaires, car de nombreux païens et même de prétendus chrétiens considèrent les astres comme les causes des événements humains. Ces fatalistes en arrivent alors à nier toute activité morale et à supprimer toute utilité à l'incarnation du Christ, à la foi et à la pratique

1. Cf. A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. I, p. 222-225.

2. De ce codex β dépendent en effet, selon nous, tous les manuscrits de la *Philocalie* ; cf. *supra*, p. 13, n. 5.

de l'Église. Origène souligne l'absurdité de ces conclusions en utilisant librement et dans une perspective chrétienne l'argumentation morale antifataliste de Carnéade. Il rejette ensuite la doctrine gnostique des deux dieux, le démiurge et le Dieu bon (§ 1-2).

Cette réfutation du fatalisme astrologique est suivie d'une claire affirmation de la prescience divine. Dieu sait toutes choses à l'avance. Cela ne signifie pas qu'il produit toutes choses (§ 3).

Tout homme, grâce à la notion qu'il a de Dieu, sait que Dieu est prescient. Les Écritures en donnent par ailleurs de nombreux témoignages. Origène rassemble des textes prophétiques annonçant avec exactitude des événements futurs (§ 4-5).

Il conclut cette introduction en présentant un abrégé de son interprétation de *Gen.* 1, 14. Les astres sont des signes non des causes. Seules les puissances supérieures (aux hommes) peuvent les observer et les connaître. Quant aux hommes qui pratiquent l'astrologie, ils ont été abusés par les anges déchus. Origène énonce enfin les quatre questions qu'il va successivement traiter (§ 6).

2) *Premier problème* : comment cette liberté est-elle sauvegardée alors que Dieu connaît par avance depuis l'éternité les actes que chaque homme est censé accomplir ?

Contrairement à ce que redoutent certains Grecs, l'affirmation de la prescience divine n'a pas pour corollaire la suppression de la liberté humaine. Cette prescience est une connaissance intellectuelle de l'enchaînement des événements à venir. Elle sait ce qui arrivera parce que cela arrivera. Cette connaissance s'étend aux événements qui se produiront ainsi qu'aux événements qui pourraient se produire (§ 7-9).

Il est bon que le contenu de la prescience divine soit caché à l'homme, car la connaissance de l'avenir provoquerait le découragement ou la paresse (§ 10-11).

3) *Deuxième problème* : comment les astres ne sont-ils pas les agents des événements humains, mais seulement des signes ?

A l'occasion de telle naissance, les astrologues prétendent connaître, grâce à la position des astres, les événements passés, présents et futurs affectant la vie du nouveau-né ou celle de son entourage. Comment, dans le cas des événements passés, l'effet pourrait-il être antérieur à sa cause ? En réalité, les astres sont seulement les signes des événements. Dieu a déposé le contenu de sa prescience dans les astres. Ceux-ci annoncent l'avenir. Le ciel est comparable à un livre qui contiendrait le cours des événements futurs (§ 14-15).

Origène adapte ensuite un argument technique tiré des « *nomima barbarica*¹ ». Les astres ne sauraient être les causes de telle coutume pratiquée par tous les habitants d'un pays, car la position des astres n'est pas la même lors de la naissance de chacun de ces habitants. Enfin, Origène se demande pourquoi on considérerait les astres comme les causes des événements à venir alors que les entrailles des animaux sacrifiés et les autres sources de la divination seraient seulement des signes (§ 16).

4) *Troisième problème* : les hommes ne peuvent pas connaître les astres ; les signes qu'ils forment sont connus par les puissances divines seulement.

Jusqu'à présent, Origène a concédé que les hommes sont en mesure d'observer le mouvement et de déterminer la position des astres. Or ils sont incapables de le faire avec la précision nécessaire. Par ailleurs, les astrologues ne tiennent pas compte de la loi de la précession des équinoxes et ne savent pas apprécier avec exactitude le rôle de chacun des astres associés dans un aspect. Enfin, la

1. Sur cet argument devenu classique depuis Carnéade, voir D. AMAND, *Fatalisme et liberté*, p. 55-60.

pratique révèle que les atrologues se trompent plus souvent qu'ils ne disent vrai (§ 17-18).

L'observation des astres et la connaissance des signes qu'ils forment sont réservées aux puissances supérieures, ainsi que l'atteste notamment un apocryphe juif, *la prière de Joseph* (§ 19).

5) *Quatrième problème* : pourquoi Dieu a-t-il réservé cette connaissance aux seules puissances ?

Purement intellectuelle, la prescience divine ne peut être transmise qu'aux êtres supérieurs et aux âmes saintes délivrées de l'enveloppe corporelle.

Ces puissances divines lisent le livre céleste pour connaître les mystères divins et éprouver la joie que procure cette connaissance. En second lieu, ce livre leur présente les commandements qu'elles ont à exécuter. Les puissances sont devant ce livre comme les hommes devant la loi de Dieu inscrite dans l'Écriture.

Ces puissances sont libres. Certaines, les puissances adverses, font le mal à cause de leur propre malice. Il en va de même pour les hommes. Certains commettent des méfaits parce qu'ils ne soumettent pas leur liberté à l'éducation divine (§ 20-21).

D. — La polémique antiastrologique chez les Pères antérieurs et chez les contemporains d'Origène

1) *La menace de l'astrologie.*

Avec l'avènement d'Auguste, l'astrologie devient une pratique courante dans toutes les couches sociales de l'empire¹. Son développement a des causes nombreuses.

1. Sur le développement de l'astrologie dans l'empire romain, cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 543 s. ; W. GUNDEL,

La plus importante tient sans doute aux bouleversements politiques et économiques qui affectent le monde méditerranéen. L'effondrement des cités antiques, les luttes intérieures, les conquêtes mettent un terme à la conception d'une société de dimension réduite où chacun peut prendre sa part de responsabilité. En même temps que grandit l'empire, on voit naître chez beaucoup d'individus la crainte d'être abandonné à un destin insondable et puissant qui règle le cours du monde. Les hommes sont les jouets de ce destin. Mieux vaut s'y soumettre que s'y opposer, recommanderont les stoïciens.

Le monde des astres règne sur le monde terrestre. Cette croyance dans les astres considérés comme les agents du destin n'offre rien de surprenant. Les étoiles et les planètes font partie intégrante de l'univers et elles exercent une influence sur le monde terrestre. Les phénomènes météorologiques n'en sont-ils point la preuve ? Et si les astres sont à l'origine de ces phénomènes, ne peuvent-ils pas également produire les événements humains ?

Cet intérêt pour les astres et pour leur influence sur la destinée humaine s'accomplit dans une véritable religion astrale. Les astres sont vénérés comme des divinités qui entretiennent entre elles des rapports hiérarchiques et qui ont chacune une action particulière. Mars, par exemple, est une source de malheur, tandis que Vénus a une action favorable. Le soleil et la lune sont les maîtres du monde astral. Tout naturellement, sur terre, les empereurs sont reconnus comme fils du soleil. Enfin, les astrologues, grâce à leurs connaissances soigneusement réservées, sont les interprètes du destin forgé par les astres. Les particuliers, modestes ou puissants, viennent les consulter pour connaître leur avenir, pour savoir si le moment est favorable pour entreprendre telle action.

art. « Astrologie », *RAC* I, 821-825 ; F. H. CRAMER, *Astrology in Roman law and politics*, *Memoirs of the American Philosophical Society*, 37, Philadelphia 1954.

Les chrétiens marqueront nettement leur hostilité à l'égard de l'astrologie. Mais ils ne seront pas les premiers à s'y opposer. La polémique antiastrologique s'est largement développée au II^e siècle avant J.-C. avec le fondateur de la Nouvelle Académie, Carnéade. Celui-ci met en forme des arguments destinés à détruire la doctrine fataliste de son contemporain stoïcien Chrysippe¹. Ces arguments ne tarderont pas à devenir les lieux communs de la polémique antiastrologique. Repris notamment par Chrysippe et Panetius, ils réapparaîtront souvent dans la littérature chrétienne.

Philon d'Alexandrie s'est également opposé à l'astrologie². Son objection est essentiellement théologique. Les astres ne sont pas les causes premières des événements. Dieu seul est la cause première et il se situe au-delà du monde visible. L'astrologie conduit à l'impiété. C'est là une affirmation que l'on retrouvera chez les théologiens chrétiens.

Si le danger que l'astrologie fait courir au monothéisme est discrètement mentionné dans les écrits néotestamentaires — il ne se trouve guère que Paul et la littérature d'inspiration paulinienne pour déclarer la défaite des puissances astrales par le Christ³ — les générations ultérieures, obligées de définir les normes d'une vie conforme à l'évangile par rapport aux pratiques religieuses dominantes de l'époque, condamneront l'astrologie avec fermeté et netteté.

Sommaire ou circonstanciée, cette condamnation chrétienne de l'astrologie ne forme que rarement un chapitre

1. Sur l'argumentation de Carnéade et son utilisation ultérieure, cf. D. AMAND, *Fatalisme et liberté*, p. 71 s.

2. Cf. surtout *De migratione Abrahami* 178-179 et *De providentia* I, 77-88.

3. Cf. notamment *Gal.* 4, 3 s. Sur les textes du N.T. relatifs à l'astrologie, cf. W. GUNDEL, *art. cit.*, 825-827 et A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932, p. 110, n. 3.

particulier. Elle fait partie de la polémique contre la divination (ou « mantique »). Les chrétiens rejettent l'astrologie au même titre que les incantations, les oracles, les haruspices et la magie, toutes ces pratiques qui se fondent sur des éléments naturels pour en dégager une connaissance surnaturelle du monde et de son histoire.

2) *Les témoins d'une condamnation sommaire de l'astrologie.*

Jusqu'au début du III^e siècle, l'astrologie n'a point fait l'objet chez les chrétiens d'une véritable réfutation, mais seulement d'une condamnation sèche, lapidaire.

Dans la littérature apostolique, seule la *Didaché* prête attention aux fabricants d'horoscopes¹. L'astrologie est associée aux pratiques divinatoires et magiques, dont il faut se garder sous peine de succomber à l'idolâtrie. Ignace, quant à lui, sans attaquer de front l'astrologie, compare la naissance du Christ à l'apparition dans le ciel d'un astre nouveau², qui abolit le règne du fatalisme, de l'ignorance et des forces mauvaises³.

On s'attendrait à rencontrer chez les Pères apologistes un examen critique des doctrines et des pratiques astrologiques. Or il n'en est rien. Justin ne consacre pas une seule ligne à ce propos. Aristide, certes, parle des Chaldéens, mais se borne à dénoncer leur astrolâtrie⁴. Tatien cependant fait exception. Son hostilité à l'égard de l'astrologie est à la mesure de sa sévérité envers la philosophie⁵. S'aidant

1. Cf. *Did.* III, 4.

2. Ce thème, qui a vraisemblablement pour source le *Protévangile de Jacques*, 21, 2, se retrouve chez le gnostique Théodote (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Ecc. Theod.* 74, 1-2). CLÉMENT (*Strom.* I, 71, 4) et ORIGÈNE (*C. Cels.* I, 58-60) ajouteront foi à l'épisode de l'étoile des Mages. Origène fera un rapprochement fécond entre Balaam et les Mages (cf. la note de M. BORRET *ad loc.*, *SC*, p. 240, n. 1).

3. Cf. *Ad Ephes.* XIX, 3, *SC*, p. 65.

4. Cf. *Apol.* IV-VI.

5. Cf. A. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs*, Paris 1903, p. 44-45, et D. AMAND, *op. cit.*, p. 208-211.

de sa connaissance, assez superficielle il est vrai, de la mythologie astrologique, il cherche avant tout à en dénoncer le ridicule. Si cette raillerie manque de clarté, on peut toutefois y distinguer trois thèmes :

— l'astrologie est l'œuvre des démons. En la répandant parmi les hommes, ils ont institué le règne du destin et rendu impossible l'exercice de la liberté¹;

— l'astrologie conduit au polythéisme²;

— par sa mort, le Christ a délivré l'humanité du joug du destin³.

La réaction de Tertullien à l'égard de la culture et des sciences païennes s'apparente à celle de Tatien : même intransigeance, même mépris. Cependant rien dans l'œuvre de Tertullien ne laisse entrevoir une quelconque connaissance de l'astrologie. Celle-ci est condamnée d'un ton hautain et distant, en même temps que la magie et toutes les pratiques divinatoires :

« Ce sont là des sciences inventées par les anges rebelles et interdites par Dieu, auxquelles les chrétiens ne recourent même pas quand il s'agit de leurs propres intérêts⁴. »

Comme Tatien, Tertullien rappelle l'origine démoniaque de l'astrologie. Mais il accompagne cette remarque théologique d'une intéressante constatation :

1. Cf. *Orat. ad Græc.* VIII qui se réfère à *Énoch* 8, 3. Voir note 2, p. 151.

2. Cf. *id.* IX, éd. Schwartz, p. 10, 7-10, et X, p. 11, 5-6.

3. Cf. *id.* XI, p. 12, 10-13.

4. *Apol.* XXXV, 12. Tertullien fait allusion au texte d'*Énoch* 8, 3 lorsqu'il écrit que l'astrologie a été inventée par les anges rebelles. Cf. *De idol.* IX. On retrouve la même affirmation chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Ecl. proph.* 53, 4. Sur la réaction de Tertullien à l'égard de l'astrologie, voir L. KOEP, « Astrologia usque ad Evangelium concessa (Zu Tertullian, De idol. 9) », in *Mullus, Festschrift Th. Klauser, Münster* 1964, p. 199-208.

« On a remarqué aussi le commerce des hérétiques avec quantité de mages, de charlatans, d'astrologues, de philosophes, c'est-à-dire de gens voués aux vaines recherches (*curiositas*)¹. »

L'astrologie, qualifiée de « curiositas », c'est-à-dire de recherche vaine et impie, est disqualifiée du seul fait qu'elle est pratiquée par les hérétiques².

Ainsi, dans les deux premiers siècles, les communautés chrétiennes (à l'exception des cercles gnostiques comme l'indique Tertullien) ne paraissent pas s'être affrontées directement avec des milieux pratiquant l'astrologie. Si celle-ci est ressentie comme une menace et une injure à la foi chrétienne, elle ne semble point s'être infiltrée dangereusement dans les rangs encore serrés des chrétiens.

3) Les témoins d'une véritable réfutation de l'astrologie.

a) Le valentinien Théodote.

Si Clément d'Alexandrie n'exprime pas d'idée originale sur l'astrologie³, il rapporte les éléments d'une théorie gnostique sur le rôle des astres. Un large fragment des *Excerpta ex Theodoto*, reproduisant la doctrine du valentinien Théodote, est en effet consacré à l'astrologie. Il confirme le fait que les milieux gnostiques se sont vivement intéressés aux théories astrologiques⁴.

Avec une habileté qui révèle une solide connaissance de cet art, Théodote tire de l'astrométéorologie la distinction entre le « poein » et le « sêmeinein » des astres pour l'appliquer à l'astrologie. Cette transposition lui permet d'intégrer l'astrologie à sa propre théorie du destin.

1. *De praescript. haer.* XLIII, 1. Cf. aussi *Adv. Marc.* I, 18.

2. Cf. *De idol.* IX et *De cult. fem.* I, 2, 1.

3. On notera seulement sa distinction entre l'astrologie et l'astrologie, cf. *Protr.* VI, 67, 2.

4. Sur les gnostiques et l'astrologie, cf. W. et H. G. GUNDEL, *Astrologumena*, p. 318-332.

« Quant aux astres mêmes, ils ne font (*poiein*) rien : mais ils indiquent (*sêmeinein*) l'influence des Puissances dominantes, de même que le vol des oiseaux donne une indication mais ne produit rien¹. »

S'il y a fatalité, elle n'est pas astrale. Les astres sont seulement les signes de l'influence des Puissances dominantes qui combattent les unes contre les autres.

Gnostique, mais gnostique chrétien, Théodote affirme que la venue du Christ produit la défaite du destin et soustrait les hommes à l'influence des Puissances². Toutefois, la victoire du Christ n'est effective que pour ceux qui croient en lui. Les autres restent soumis à la loi du destin. Pour les chrétiens ou les futurs chrétiens, c'est le baptême qui constitue la délivrance, car il donne la domination sur les Puissances³.

b) Bardesane.

Le fatalisme astrologique entraîne-t-il la suppression du libre arbitre⁴? La question est au cœur de l'œuvre de Bardesane. Nous ne pouvons faire ici l'examen du *Livre des lois des pays*⁵. Voici simplement les grandes lignes de son enseignement.

Le destin n'est pas un maître absolu et ceux qui croient à un fatalisme astrologique intégral se trompent. Les phénomènes naturels et corporels (naissance, croissance, etc.) échappent au destin. Il peut arriver cependant

1. CLÉMENT; *Exc. Theod.*, 70, SC, p. 195. Cf. aussi *Ecl. proph.* 55.

2. Cf. *Exc. Theod.* 72, 1 ; 74, 1-2 ; 75, 1.

3. Cf. *id.* 78, 1, p. 201-203. Sur cet extrait de Théodote consacré à l'astrologie, cf. A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux...*, p. 111-113.

4. Sur Bardesane et l'astrologie, cf. D. AMAND, *op. cit.*, p. 228-257 ; M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, p. 407-409 ; B. REHM, « Bardesanes in den Pseudoklementinen », *Philologus* 93, 1938, p. 218-247.

5. BARDESANES, *Liber legum regionum*, éd. F. Nau, *Patrologia Syriaca* I, 2, Paris 1907, 536-611.

que le destin infléchisse la loi de la nature (d'où les maladies, les infirmités, etc.).

Si l'homme dans son corps est soumis à l'action de la nature, corrigée ou non par celle du destin, il est totalement libre dans son âme. Il possède une liberté intérieure qui garantit l'activité morale. Bardesane souligne fortement la dichotomie âme-corps.

Enfin, tout ce qui échappe à la liberté de l'âme et à la loi de la nature est produit par le destin. Les planètes et les constellations du zodiaque régissent le monde sous le contrôle du Dieu créateur. Elles donnent, par exemple, la richesse ou la pauvreté, la puissance, la fortune ou l'infortune, grâce au pouvoir que Dieu leur délègue.

Pour prouver que les astres sont sans influence sur la vie morale, Bardesane examine avec attention les coutumes en usage dans un très grand nombre de nations. Il constate que de nombreux peuples ont des mœurs qui leur appartiennent en propre et qui sont adoptées par tous leurs membres. Or ceux-ci ne sont pas tous nés sous la même configuration astrale. Bardesane s'inspire ici d'un argument de Carnéade, appelé argument des « nomima barbarica¹ ».

A cet argument, il en ajoute d'autres qui se situent sur le plan moral et qui remontent également à Carnéade. L'homme n'est pas un instrument dans la main de Dieu, il est libre, c'est-à-dire capable d'être blâmé ou loué (§ 8). D'autre part, s'il y avait un déterminisme absolu, il faudrait rejeter sur Dieu la responsabilité du mal et nier le péché de l'homme (§ 17).

c) La littérature pseudo-clémentine.

L'exposé que la littérature pseudo-clémentine consacre à la polémique antiastrologique doit beaucoup à l'œuvre

1. Sur cet argument, cf. D. AMAND, *op. cit.*, p. 55-60.

de Bardesane¹. On trouve dans les *Reconnaisances* une longue citation des *Lois des pays*².

Le fait même qu'il y ait emprunt est significatif. Il montre que les communautés chrétiennes de Syrie au III^e siècle ressentent clairement la menace constituée par l'astrologie, mais qu'elles sont impuissantes par elles-mêmes à la prévenir ou la contenir. Elles vont donc reprendre et adapter des arguments déjà mis en forme.

Un autre fait mérite d'être relevé. L'auteur des écrits pseudo-clémentins a une bonne connaissance de l'astrologie. Il ne s'en cache pas, bien au contraire. Cela prouve qu'il ne la tient pas pour une science hérétique ou plus exactement qu'il n'attaque pas l'astrologie en tant que telle, mais le fatalisme dans lequel versent ses adeptes.

Voici les principaux arguments qui sont opposés au fatalisme astrologique :

— la louange et le blâme sont impossibles si le cours des choses est régi par les astres (*Rec.* IX, 4 et 30) ;

— la prière et les sacrifices n'ont alors pas non plus de raison d'être (VIII, 12) ;

— les astrologues trompent les hommes par des théories fumeuses qui dissimulent leur ignorance (IX, 12 et X, 22) ;

— l'homme a été créé libre par Dieu (IX, 16) ;

— les astrologues se trompent dans leurs prévisions parce qu'ils ne tiennent aucun compte du rôle essentiel de la liberté humaine (X, 12) ;

— la connaissance donnée par Dieu permet de réfuter les erreurs des astrologues (IX, 31).

1. *Rec.* IX-X, 13 et *hom.* XIV.

2. IX, 19-29. Sur les influences subies par la littérature pseudo-clémentine, cf. B. РЕНН, « Bardesanes... », p. 241-247 et H. J. SCHOEFS, « Astrologisches im Pseudoklementinischen Roman », *VC* 5, 1951, p. 88-100.

d) *L'auteur de la « Réfutation de toutes les hérésies ».*

Que les chrétiens aient éprouvé de la difficulté à forger leurs propres arguments contre le fatalisme astrologique, l'auteur de la *Réfutation de toutes les hérésies* en donne la preuve. Dans le livre IV consacré à l'astrologie, il ne trouve rien de mieux à faire qu'à recopier un long passage de l'*Adversus mathematicos* de Sextus Empiricus¹. Cette copie est du reste assez maladroite². Elle montre que l'auteur ne connaît pratiquement pas les théories astrologiques, mais qu'il se trouve en face de la nécessité de les réfuter autrement que par une simple condamnation.

Dès le prologue, l'auteur souligne que les hérétiques ont puisé dans les divagations des astrologues³ : ainsi les Pérates⁴, les disciples de Marcus⁵ et ceux d'Alcibiade l'Elchasaïte⁶.

4) Conclusion.

Parmi les écrivains mentionnés, Bardesane mérite une place à part. Astrologue compétent, philosophe cultivé, il est un créateur puisqu'il apporte une réponse originale au vieux problème du destin et de la liberté. Il saisit le problème dans sa totalité. Origène aura cette même vue synthétique. Sa réfutation de l'astrologie s'intégrera dans une conception d'ensemble. Cependant les limites qu'il imposera à l'astrologie seront bien plus étroites que celles définies par le théologien syrien.

Car il s'agit bien de cela : définir les limites et par conséquent les excès de l'astrologie. On se tromperait fort en imaginant que, quand Ignace, Clément ou Tertullien

1. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* V, 37-39, 50-105.

2. Cf. D. AMAND, *op. cit.*, p. 224-227.

3. *Ref.*, prol. I, 8.

4. *Ref.* V, 13 et 15.

5. *Id.* VI, 53.

6. *Id.* IX, 16.

condamnent globalement l'astrologie, ils nient du même coup qu'il y ait une correspondance entre les sphères planétaires et la terre. L'existence d'une telle correspondance était et restera une évidence jusqu'à la Renaissance. En réalité, ils condamnent une conception de cette correspondance qui aboutit à croire que les astres sont des dieux et qu'ils sont les agents du destin. Quoiqu'ils ne fassent pas clairement la distinction, ils s'en prennent à la piété astrale et au fatalisme astrologique plus qu'à l'astrologie en tant que telle.

Chez Bardesane et chez l'auteur de la littérature pseudo-clémentine, la distinction est plus claire. L'attaque porte sur les erreurs et les excès de l'astrologie telle qu'elle est pratiquée par ceux qui tirent des horoscopes. Le but consiste alors à déterminer la limite au-delà de laquelle les théories et les prétentions des astrologues deviennent non scientifiques, trompeuses et impies. Cette forme de réfutation a dû s'imposer naturellement au sein de communautés qui subissaient fortement la pression du fatalisme astrologique. Comment ramener à la vraie foi les chrétiens séduits par les fabricants d'horoscopes sinon en leur démontrant qu'une bonne partie des théories astrologiques qu'on veut leur faire admettre sont inexactes et aboutissent à des conclusions aberrantes? Pour faire cette démonstration, il faut posséder une certaine connaissance de ces théories ou alors faire appel à ceux qui ont cette connaissance et qui ont déjà formulé des objections sérieuses (cf. l'auteur de la *Réfutation de toutes les hérésies* qui cite Sextus Empiricus).

Cet aspect technique de la polémique antiastrologique est important. Il n'est toutefois que secondaire par rapport à l'aspect moral. Les théologiens chrétiens défendent avant toutes choses la liberté humaine. Ici encore ils peuvent reprendre à leur compte et adapter à la théologie chrétienne des arguments anciens. De façon indirecte, ils puisent largement dans l'œuvre de Carnéade. Sous ses aspects

technique et moral, la polémique antiastrologique chrétienne est faite d'emprunts.

En quoi alors est-elle novatrice? La réponse va de soi : lorsqu'elle invente et développe des arguments qui ne peuvent prendre appui que sur la foi au Christ et que sur l'exégèse des textes bibliques. Par exemple, quand Ignace compare l'incarnation du Christ à l'apparition d'une étoile brillante qui dépossède les autres astres de leur puissance, quand Théodote affirme que le baptême chrétien arrache l'homme à l'emprise du destin, ils présentent des arguments proprement chrétiens. Mais il faut relever que, outre la référence lointaine à l'étoile des mages lors de la comparaison du Christ à l'astre brillant, l'apport de l'Écriture est à peu près nul dans la polémique antiastrologique jusqu'à Origène. Il reviendra au théologien alexandrin d'asseoir son argumentation sur des bases scripturaires.

E. — La polémique antiastrologique chez Origène

1) *Les textes contre l'astrologie*¹ (à l'exception du commentaire sur *Gen. 1, 14*).

Il n'existe aucun texte d'Origène qui soit favorable à l'astrologie humaine². Certes, quand Celse évoque l'étoile

1. Sur les textes d'Origène dirigés contre l'astrologie, sur l'utilisation de l'Écriture dans cette polémique et enfin sur l'influence de l'argumentation antiastrologique d'Origène à l'époque patristique, voir la riche étude analytique de U. RIEDINGER, *Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie*, Innsbruck 1956.

2. Déjà dans la préface du *De principiis*, préface qui est une sorte de programme théologique, Origène se dresse contre ceux qui considèrent les astres comme « la cause des événements humains, non seulement de ceux qui échappent à notre liberté, mais de ceux qui dépendent de nous » (*praef.* 5, p. 13, 4-6). Cette attitude ne variera pas.

qui a guidé les mages vers Bethléem, Origène admet que des astres peuvent se lever pour annoncer de grands événements politiques (changement de règne, par exemple). Cette concession, qu'il fonde sur le traité du stoïcien Chaerémon, ne va cependant pas bien loin puisque le théologien ajoute aussitôt que l'astre qui a brillé à la naissance du Christ avait été prophétisé par Balaam¹.

Ses attaques les plus sévères, les plus nombreuses aussi, Origène les lance dans son œuvre homilétique. Ce ne sont pas là de simples figures de rhétorique religieuse. Si Origène utilise la prédication pour prévenir les chrétiens contre le fatalisme astral, c'est parce qu'il sait que nombre de ses auditeurs prêtent une oreille attentive aux prédictions des astrologues².

Selon l'ordre de Dieu, il faut « détruire la terre des Chaldéens » (*Jér.* 50 (27), 25)³ et, après le baptême, abandonner définitivement les pratiques astrologiques. Hélas, Origène n'ignore pas qu'une rechute est toujours possible. Sans relâche, il doit dissuader ses auditeurs de retomber dans les pièges de l'Égypte⁴.

En même temps que l'astrologie, il condamne toute forme de divination. Les astrologues, les devins, les augures, les magiciens sont associés, car ils tiennent tous leur savoir des démons. Ces derniers possèdent en effet la connaissance de l'avenir. Mais ils en font un mauvais usage. Ils cherchent à détourner les hommes de Dieu⁵.

1. Cf. *C. Cels.* I, 58-59.

2. Cf. *Hom. in Jos.* VII, 4.

3. Cf. *Hom. in Jer. lat.* III, 4-5, p. 314, 10-14 et 315, 5-11. Sur l'expression « terre des Chaldéens », cf. aussi *Hom. in Ez.* I, 10, p. 333, 25-29 et *Sel. in Ez.*, PG 13, 769 C.

4. Cf. *Hom. in Jos.* V, 6.

5. Cf. *C. Cels.* I, 59, IV, 92 s. et *Hom. in Num.* XVI, 7. L'astrologie des Chaldéens vient de la sagesse des princes de ce monde (*De princip.* III, 3, 2).

« Le fidèle ne prendra plus une goutte de la science du diable, de l'astrologie, de la magie, d'aucun enseignement contraire en quoi que ce soit à la piété envers Dieu... Tous les infidèles et ceux qui sont sous le pouvoir du diable ne savent que parler, mais ils parlent pour rien. Témoin leurs poètes, les astrologues, certains philosophes même qui ne prononcent que des paroles vaines et creuses¹. »

Ces mises en garde ne sont pas inédites. Origène utilise dans sa prédication des arguments que l'on peut déjà qualifier de traditionnels. La nouveauté serait sans doute à rechercher dans l'insistance et aussi dans le ton. Impitoyable à l'égard des astrologues et de leur théorie fataliste, Origène se montre persuasif et encourageant lorsqu'il s'agit de faire revenir à la vraie foi les chrétiens défailants.

A côté de ces extraits homilétiques, deux textes méritent d'être résumés car ils apportent des précisions intéressantes. Commentant la guérison du lunatique (*Matth.* 17, 15 s.), Origène conteste que la maladie de l'homme ait été provoquée par la lune. Les médecins pensaient qu'il y avait une sympathie entre l'humidité du corps et celle de la lumière lunaire. Or le texte montre que l'homme est sous l'effet d'un esprit impur. Origène en conclut que cet esprit impur a observé les phases de la lune et laissé croire que les crises du malade se produisaient quand l'astre avait telle position dans le ciel. C'est ainsi que les démons ont trompé les hommes en leur donnant à penser que la maladie était liée aux phases de la lune².

Enfin, dans le *Contre Celse*, Origène déclare que les devins et les astrologues ont joué chez les païens le rôle exercé par les prophètes chez les Juifs. Ils ont possédé

1. *Hom. in Num.* XII, 4, SC, p. 256 et 257. Dans la première de ces homélies (I, 2), Origène rejette l'astrologie en même temps que la philosophie (stoïcienne) et la magie. Ailleurs, Origène s'en prend à la philosophie (stoïcienne, sans doute) qui fait dépendre la vie des hommes du cours des étoiles (*Hom. in Gen.* XIV, 3).

2. Cf. *Com. in Matth.* XIII, 6, p. 193, 1 - 196, 17.

et communiqué une certaine connaissance de l'avenir. Mais tandis que les premiers ont versé dans le polythéisme, les seconds ont reçu leur pouvoir de Dieu¹.

Il est évident qu'aucun des textes que nous venons de citer n'est comparable au commentaire sur *Gen. 1, 14*. Leur objet est plus limité. Mais la critique morale et théologique du fatalisme y est prédominante exactement comme dans le commentaire sur *Gen. 1, 14*.

2) *Les caractéristiques de la polémique antiastrologique du commentaire sur Gen. 1, 14.*

a) *Une assise scripturaire.*

Ce traité sur la prescience divine et l'astrologie repose sur l'exégèse de : « que les luminaires servent de signes » (*Gen. 1, 14*). Le lecteur moderne jugera sans doute que ce fondement biblique est quelque peu formel, qu'Origène accorde le texte de la *Genèse* à son propos plutôt que l'inverse. Pourtant on doit noter que cet exposé, de caractère systématique, tourne autour de la définition du mot « signe » qu'Origène rencontre dans le texte.

Origène n'innove pas quand il tire parti de *Gen. 1, 14* pour développer sa pensée sur la possibilité et l'utilité de l'observation des astres. Philon avait ouvert la voie². Mais la particularité du commentaire d'Origène tient à la signification précise, technique, qu'il attribue au mot « signe ». Quand l'Écriture dit que les astres sont des signes, Origène comprend « signes, mais non causes efficientes ».

Contre le fatalisme astral, Origène découvre d'autres armes dans l'Écriture : « Qu'ils se lèvent et qu'ils te sauvent, les astrologues du ciel, qu'ils t'annoncent ce qui va t'arriver » (*Is. 47, 13*) et « Ne craignez rien des signes du ciel » (*Jér. 10, 2*). On constatera que de nombreux Pères

1. Cf. *C. Cels.* 1, 36.

2. *De op. mund.* 58-59. Voir *infra*, p. 59.

feront un usage analogue de ces deux citations et de *Gen. 1, 14*.

Comme preuve de l'existence d'un « livre céleste » qui contient l'histoire du monde, Origène allègue aussi deux textes : « J'ai lu sur les tablettes du ciel tout ce qui arrivera à vous et à vos fils » (extrait de la *Prière de Joseph*, apocryphe juif) et « le ciel sera roulé comme un livre » (*Is. 34, 4*).

Enfin il rassemble un véritable dossier de textes attestant que Dieu est prescient et qu'il a communiqué sa science de l'avenir aux prophètes.

b) *Une réfutation morale.*

Avec une fermeté qui dépasse celle de ses prédécesseurs, Origène se dresse contre le fatalisme des astrologues au nom de la liberté humaine. Cette apologie de la liberté traverse son commentaire sur *Gen. 1, 14* comme elle traverse l'ensemble de son œuvre. Nous la trouvons au début de ce commentaire, sitôt après l'exposé des théories fatalistes¹. Elle est reprise à propos de la trahison de Judas et de cette double possibilité qu'a tout homme de faire le bien ou le mal. Elle réapparaît enfin, de façon imprévue et significative, au terme du commentaire. Les puissances divines, note Origène, sont libres comme les hommes. Chaque être a le choix entre l'obéissance et la désobéissance à Dieu.

c) *Une réfutation philosophique.*

Immoral et impie dans ses conséquences pratiques, le fatalisme est également absurde dans ses prémisses. Les astrologues croient que la configuration astrale à l'occasion de la naissance d'un tel peut avoir produit des événements antérieurs à cette naissance et concernant d'autres per-

1. L'ordonnance et le détail des arguments seront examinés dans les notes accompagnant le texte.

sonnes. Ce sont là des prétentions contraires à la logique. Origène se réfère aussi à l'argument des « nomima barbarica ». Cette argumentation philosophique, qui appartient au lot commun de la polémique antiastrologique, ne paraît pas avoir été retouchée de façon personnelle par Origène.

d) *Une réfutation scientifique.*

Origène s'attache à relever l'inévitable imprécision des calculs faits par les astrologues. Dans la réalité, ceux-ci sont incapables de déterminer la place exacte des étoiles dans le ciel à l'instant de la naissance. Il se réfère notamment à la précession des équinoxes. Enfin les astrologues n'ont pas les moyens de distinguer et d'apprécier exactement l'influence respective des astres associés dans un aspect.

Le théologien ne s'étend pas sur ces points. Sans doute accorde-t-il une valeur secondaire à cette argumentation qu'il a dû aller chercher dans un traité dirigé contre l'astrologie.

e) *Une réfutation théologique.*

Si Origène ne développe guère cette critique scientifique de l'astrologie, c'est parce qu'en dernière analyse il reconnaît pleinement le bien-fondé et la valeur de cette science... pourvu qu'elle soit pratiquée par les puissances divines. L'astrologie en soi, c'est-à-dire l'observation des astres en vue d'acquérir la connaissance de l'avenir, n'est pas mise en cause. Elle reçoit au contraire des lettres de noblesse puisqu'elle est réservée aux êtres supérieurs à l'homme. Le rejet du fatalisme astrologique et la critique des calculs que font les tireurs d'horoscope n'impliquent pas la condamnation pure et simple de l'astrologie. C'est l'utilisation qu'en font les hommes qui est réprouvée¹. Les anges,

1. H. Koch (*Pronoia und Paideusis*, p. 51, n. 2) relève cette apparente ambiguïté dans la pensée d'Origène. Il estime que si

eux, ont le droit d'observer les astres. Car il est vrai que les astres servent de signes pour la connaissance de l'avenir. Dieu a inscrit sa prescience dans leurs mouvements et leurs figures.

Il y a donc une astrologie, mais seulement une astrologie angélique. Cette réfutation théologique de l'astrologie humaine est typiquement origénienne. Elle s'intègre dans la cosmologie du maître alexandrin. Les astres appartiennent d'abord au monde céleste ; il est donc normal qu'ils soient à la disposition des êtres qui habitent dans le ciel. Par ailleurs, pour Origène, la connaissance des mystères divins est réservée à ceux qui ont progressé dans la sainteté et qui, parce que leur intelligence a été purifiée, perçoivent les mystères d'une façon divine et non plus humaine. Cette doctrine est un indice parmi d'autres de l'importance qu'Origène attribue au monde angélique.

On repérera enfin un trait caractéristique de la cosmologie origénienne dans cette vision d'un monde organisé où les choses et les êtres reçoivent une place et une mission déterminées. A la société des hommes répond une société angélique. Au livre des hommes (la Bible) répond un livre des anges (le ciel). Les uns et les autres trouvent un instrument de connaissance qui leur est parfaitement adapté et qui leur découvre la fonction que Dieu leur confie.

L'astrologie est rejetée dans la mesure où elle limite la liberté de l'homme, mais tout de même acceptée comme science angélique, c'est qu'elle a fait « une impression si forte » sur Origène que celui-ci n'a pu simplement nier sa réalité. Dans quelle mesure l'astrologie a-t-elle effectivement impressionné le théologien alexandrin ? Il est bien difficile de le dire. En fait sa position n'a rien d'extraordinaire. Chez certains prédécesseurs et contemporains chrétiens d'Origène (voir *supra*, p. 45 s.) comme chez Plotin, on retrouve cette condamnation sévère du fatalisme astrologique accompagnée d'une reconnaissance de l'astrologie.

f) *Une juste compréhension de la prescience divine en lieu et place du fatalisme astral.*

Dirigé contre le fatalisme astral, ce traité est aussi et tout autant destiné à donner une juste définition de la prescience divine. Si Origène ne s'est pas limité à condamner l'astrologie au nom de la liberté, c'est qu'il avait un sens trop élevé de la majesté divine pour taire le fait que Dieu sait toutes choses à l'avance¹ et qu'il met cette prescience à la disposition des anges par l'intermédiaire des astres. Il déploie une ingéniosité considérable pour convaincre ses interlocuteurs que, si Dieu sait toutes choses à l'avance, le monde n'est pas pour autant soumis à la nécessité.

Au fatalisme astral comme à toute espèce de fatalisme, Origène oppose donc une doctrine de la prescience divine qui rend compte de l'incomparable grandeur de l'intelligence divine et qui respecte la liberté de l'homme². L'astrologie est alors dépouillée du fatalisme qui la charge d'impiété et d'immoralité. Elle devient une science licite, mieux que cela, une science supérieure offerte aux puissances divines.

F. — Les théories des astres-signes et des astres-lettres

1) *Les éléments communs à Plotin³ et Origène dans la réfutation du fatalisme astrologique.*

Si l'attitude générale de Plotin vis-à-vis de l'astrologie est bien plus positive que celle du théologien alexandrin

1. C'est ce que fera également AUGUSTIN. Sa réfutation de l'astrologie est suivie d'un examen de la prescience divine (cf. *Civ. Dei* V, 1-9).

2. Sur la prescience divine, voir *infra*, p. 81-90.

3. Sur la position de PLOTIN à l'égard de l'astrologie, cf. *Enn.* II, 3; III, 1 et aussi IV, 4. Cette position est commentée par

— Plotin, en effet, admet que les astrologues sont capables d'interpréter les signes célestes et de tirer des horoscopes — l'un et l'autre, cependant, sont d'accord pour rejeter toute forme de fatalisme astral¹. Les astres, précisent-ils, ne produisent pas les événements, ils les indiquent. La similitude de certains détails de leur argumentation est frappante. Elle permet à bon droit de supposer qu'ils ont une source commune (un même traité ou un même enseignement). Voici ces éléments communs :

a) Si les astres produisent les événements, pourquoi les oiseaux et d'autres êtres ne les produisent-ils pas aussi² ?

b) Il n'est pas vrai, comme le disent les astrologues, que les astres produisent (*poiein*) les événements ; ils les indiquent (*sêmeinein*) seulement³.

c) Les astrologues « prétendent connaître le sort des parents d'après l'horoscope des enfants⁴ ».

d) Les astrologues « annoncent, d'après l'horoscope d'un individu, la mort de son frère⁵ ».

e) Les astres ont un usage précis : ils sont comme des lettres (*grammata*). Ceux qui peuvent lire ces lettres connaissent l'avenir.

« Il faut dire plutôt que le mouvement de translation des astres se rapporte à la conservation de l'univers, mais qu'il sert aussi à un autre usage ; en tournant ses regards vers

É. BRÉHIER dans son introduction à ces différents traités. Cf. également P. DUHEM, *Le système du monde*, t. II, p. 309-312 ; R. CADIOU, *La jeunesse d'Origène*, p. 206-212 ; D. AMAND, *Fatalisme et liberté*, p. 157-163 ; J. TROUILLARD, *La procession plotinienne*, Paris 1955, p. 24-26.

1. Cf. *Enn.* III, 1, 5, li. 15-20.

2. Cf. *id.*, li. 33-37. Cf. *Philoc.* 23, 16, li. 38-47.

3. Cf. *id.*, li. 38-41. Cf. *Philoc.* 23, 14, li. 1-3.

4. *Id.*, li. 45-46. Cf. *Philoc.* 23, 14, li. 24-30.

5. *Id.*, li. 48-49. Cf. *Philoc.* 23, 16, li. 6-14.

les astres comme des lettres, celui qui connaît un pareil alphabet lit l'avenir d'après les figures qu'ils forment, en recherchant méthodiquement leurs significations d'après l'analogie ; comme si l'on disait : un oiseau qui vole haut annonce des actions élevées. »

« Nous admettons que les astres sont comme des lettres qui s'écrivent à chaque instant dans le ciel, ou plutôt des lettres écrites une fois pour toutes, qui se meuvent ; par suite, tout en accomplissant d'autres fonctions, ils ont aussi le pouvoir de signifier¹. »

Les deux arguments communs les plus significatifs sont évidemment ceux qui se rapportent aux astres-signes et aux astres-lettres parce qu'ils sont nouveaux. On remarquera pourtant qu'ils n'ont pas la même portée dans l'une et l'autre œuvre. Chez Plotin, la théorie des astres-signes et des astres-lettres vient souligner la correspondance existant entre tous les éléments de l'univers. Au lieu d'être des causes autonomes et multiples, les astres reflètent la pensée du principe unique.

Chez Origène, cette théorie est la clef de voûte de la polémique antiastrologique. Elle lui permet de retirer toute activité, toute influence aux astres pour présenter un monde habité d'une part par un Dieu bienveillant et prescient, d'autre part par des créatures libres et responsables.

Si, sur le point précis de la lecture des astres par les puissances divines (Origène) ou par les hommes (Plotin), il y a divergence, Plotin et Origène se rejoignent sur deux autres points importants.

Tout d'abord, ils reprennent dans le cadre de la polémique antiastrologique la distinction astrométéorologique entre le « poiein » et le « sêmeinein » des astres. En marquant clairement que les astres ne sont rien de plus que les signes des événements humains, Plotin et Origène ouvrent une

1. *Enn.* III, 1, 6, li. 18-24 et II, 3, 7, li. 4-6. Cf. *Philoc.* 23, 20, li. 16-19. La pensée de Plotin se retrouve sous une forme moins précise chez PORPHYRE (in STOBÉE, *Anth.* II, 42 ; éd. Wachsmuth, p. 170).

voie qui se prolongera tant dans la tradition néo-platonicienne que dans la tradition chrétienne.

Ensuite, pour préciser ce rôle de signes, ils comparent les astres à des lettres. Cette comparaison est nouvelle dans la littérature grecque. Par leurs configurations, les astres forment donc des caractères d'écriture qui sont lisibles et qui conduisent à la connaissance de l'avenir. Cette théorie suppose implicitement que le cours des choses est réglé ou du moins connu à l'avance par un être supérieur qui a écrit l'histoire du monde dans le ciel comme dans un livre. Au fil du temps, grâce aux configurations astrales qui se forment les unes après les autres, ce livre déroule son contenu dans le ciel. Certes, Plotin ne parle pas d'un livre céleste comme Origène. Mais il fait allusion à ces « lettres écrites une fois pour toutes » qui se meuvent dans le ciel.

La présence de cette même théorie des astres-signes et des astres-lettres chez Plotin et Origène donne à croire que les deux penseurs ont puisé à une source commune dont ils ont fait chacun un usage propre¹. Cette hypothèse s'appuie aussi sur le fait que les éléments 2 à 5 sont présentés dans le même ordre dans *Enn.* III, 1 et dans le *Com. sur Gen.* I, 14.

Nous ne trouvons trace de cette source ni chez Philon ni dans les traités moyen-platoniciens ou stoïciens qui nous sont conservés. Il faut donc admettre qu'elle est perdue.

Peut-être l'ont-ils connue par Ammonius Saccas dont ils furent — nous le savons grâce à Eusèbe et Porphyre² — les

1. On remarquera que ce n'est pas seulement l'utilisation de cette théorie qui est différente, mais aussi la forme sous laquelle elle est présentée. Cette forme, en particulier, est concise, presque lapidaire chez Plotin. On reconnaît ce « goût caractéristique du raccourci » que É. BRÉHIER a relevé chez l'auteur des *Ennéades* lorsqu'il utilise une source (cf. *Enn.* IV, p. 182).

2. EUSÈBE, *Hist. eccl.* VI, 19, 9-14. PORPHYRE, *Vit. Plot.*, 3, 14 et 20 ainsi que chez EUSÈBE, *Hist. eccl.* VI, 19, 5-8. Ces témoignages

élèves à Alexandrie. Il est pourtant douteux qu'Ammonius soit lui-même l'auteur de cette théorie. Tout porte à croire, au contraire, qu'elle était plus ancienne.

2) *L'astrométéorologie grecque et la distinction entre le « poiein » et le « sêmeinein » des astres.*

L'idée que les astres sont les signes et non les causes des événements humains trouve sa racine dans la distinction, classique en astrométéorologie grecque, entre le « poiein » et le « sêmeinein » des astres. L'astrométéorologie est l'étude scientifique des phénomènes atmosphériques produits par les astres. Avant de connaître l'astrologie chaldéenne, les Grecs ont commencé à pratiquer cette science dont le but consistait à prévoir le cours des événements atmosphériques ainsi que leurs conséquences sur la terre. Ils se sont en particulier demandé si les astres produisaient (*poiein*) les phénomènes naturels (les marées, par exemple) ou s'ils les annonçaient (*sêmeinein*) seulement.

Cette discussion sur le « poiein » et le « sêmeinein » des astres est ancienne. Peut-être en trouve-t-on un écho dans l'*Iliade* déjà¹. E. Pfeiffer en a étudié les prolongements dans la pensée religieuse, philosophique et scientifique de

d'Eusèbe et de Porphyre soulèvent bien des difficultés. Ils donnent des indications qui concordent mal avec ce que nous savons et croyons savoir sur Origène et sur Ammonius. L'existence possible de deux Origène et, plus incertaine, de deux Ammonius résoudrait en partie ces problèmes dont on trouvera l'énoncé et des essais de solution dans R. CADIOU, *op. cit.*, p. 184-203, 232-237; H. CROUZEL, « Origène et Plotin, élèves d'Ammonios », *BLE*, 1956, p. 193-214; K. O. WEBER, *Origenes der Neuplatoniker, Versuch einer Interpretation, Zelemata 27*, München 1962, p. 17-40; l'important article de W. THEILER, « Ammonios der Lehrer des Origenes », in *Forschungen zum Neuplatonismus*, p. 1-45 et F. H. KETTLER, « War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas ? » in *Epektasis* (Mélanges Daniélou), Paris 1972, p. 327-334.

1. *Iliade X*, 30 s.

la Grèce¹. De façon très schématique, il ressort de son étude que les pythagoriciens et de nombreux stoïciens (parmi lesquels Chrysippe et Posidonius) ont affirmé tout à la fois le « poiein » et le « sêmeinein » des astres. La tradition platonicienne, surtout depuis Carnéade, n'a retenu que le « sêmeinein », tandis que les épicuriens n'ont vu dans les astres ni les signes ni les causes des phénomènes atmosphériques.

La position de Philon se situera dans la ligne de la tradition platonicienne. Nous la reproduisons ici parce qu'elle est d'une grande netteté et qu'elle constitue le premier commentaire de *Gen.* 1, 14.

« Les étoiles se trouvent créées, comme Moïse le dit lui-même (cf. *Gen.* 1, 14), non pas seulement pour envoyer de la lumière sur la terre, mais pour dévoiler les signes de l'avenir. Par leur lever et leur coucher, par leurs éclipses ou encore leurs hélisques et leurs occultations, ou par telle autre différenciation de leurs mouvements, l'homme conjecture ce qui va arriver, abondance ou pénurie de récoltes, augmentation ou destruction du cheptel... Et de plus, certains, par des conjectures tirées des mouvements qui se font dans le ciel, ont aussi prédit des tremblements de terre, des séismes, et mille autres phénomènes parmi les plus insolites, si bien qu'il est écrit en toute vérité : « les astres sont engendrés pour servir de signes » (*Gen.* 1, 14)². »

Les astres sont donc les signes des événements naturels et atmosphériques. Philon s'oppose à ceux pour qui la révolution des astres dans le ciel est la cause de tout ce qui naît et pousse à partir de la terre³.

Chez les auteurs chrétiens, Aristide et Justin partagent un point de vue un peu plus proche de celui des stoïciens.

1. E. PFEIFFER, *Studien zum antiken Sternnglauben*, Leipzig 1916. Cette étude est divisée en trois parties : l'astrologie dans la foi populaire (p. 1-18), chez les présocratiques (p. 19-44) et de Platon à Plotin (p. 45-76).

2. PHILON, *De opificio mundi* 58-59, trad. R. Arnaldez, p. 177-179.
3. *Id.* 45-46.

D'après Aristide, les astres sont en même temps des signes et des causes, mais des causes secondes puisqu'ils sont créés par Dieu et qu'ils dépendent de lui¹. La même pensée se retrouve chez Justin où les astres, créés par Dieu, « doivent concourir à la croissance des fruits de la terre et au changement des saisons² ».

Enfin, grâce à Clément d'Alexandrie, nous savons que la distinction entre le « poiein » et le « sêmeinein » des astres a été reprise par les gnostiques valentiniens. Théodote croit que les astres, qui sont soumis aux puissances invisibles, « ne font rien ; mais ils indiquent seulement l'influence de Puissances dominantes, de même que le vol des oiseaux a une signification, mais ne produit rien³ ». Ce texte est intéressant. Dans les mêmes termes techniques, il défend une théorie analogue à celle d'Origène et de Plotin. En eux-mêmes, les astres ne sont pas des causes ; ils sont entièrement soumis à une puissance supérieure qui leur attribue la fonction de signes. D'autre part, dans ce texte, la discussion n'a plus l'astrométéorologie pour cadre, mais bien l'astrologie. Théodote s'interroge en effet sur le rôle des astres par rapport aux « générations ». Certes, à la différence d'Origène et de Plotin, il ne cherche pas au moyen de cette théorie des astres-signes à réfuter le fatalisme et à défendre la liberté. Il est cependant important de noter que des gnostiques, connus de Clément à Alexandrie, ont déjà totalement transposé la distinction entre le « poiein » et le « sêmeinein » des astres du domaine de l'astrométéorologie dans celui de l'astrologie.

1. Cf. *Apologie* IV, éd. J. A. Robinson, p. 102, 1 s.

2. JUSTIN, II *Apol.* V, 2.

3. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Ecc. Theod.* 70, 2, SC, p. 195. Cf. aussi *Ecl. proph.*, 55 : les astres ne sont pas des causes, « ils annoncent ce qui est, ainsi que ce qui sera avant que cela soit ».

3) *La croyance babylonienne en un écrit astral.*

Si la théorie des astres-signes est d'origine grecque, la description des configurations astrales comme des caractères d'écriture, dont la lecture donne accès à la connaissance des événements futurs, n'est pas attestée dans la littérature grecque¹. Ce sont les Babyloniens qui ont prêté ce rôle de lettres aux astres. « Dans l'antique Babylone, on lisait l'avenir dans les étoiles, le ciel étant considéré comme l'image primitive de tous les rapports humains. La connaissance de cet écrit appartenait d'abord aux dieux et aux démons². » Cette représentation du ciel comme écrit astral (*Sternschrift*) a sans doute été connue des Hébreux avant l'exil³. En tout cas, on en trouve plus tard une trace certaine dans le judaïsme. Les livres d'*Énoch* et des *Jubilés*, le *Testament des 12 Patriarches* et la *Prière de Joseph* font allusion à des « tablettes célestes » sur lesquelles Dieu a inscrit le cours de l'histoire et que seuls les anges et les êtres semi-divins peuvent lire⁴.

1. Nous ne suivons pas la thèse de F. MESSERSCHMIDT (« Himmelsbuch und Sternenschrift », *Römische Quartalschrift* 39, 1931, p. 63-69) selon laquelle la théorie des astres-signes et des astres-lettres telle qu'on la lit chez Plotin serait la reprise philosophique d'une conception du ciel propre à la pensée grecque. Cette thèse repose principalement sur l'analyse d'un fragment d'EURIPIDE (STOBÉE I, 3, 14) qui compare le ciel à un livre où seraient inscrits les péchés des hommes. Cette conception du ciel est bien éloignée de la théorie énoncée par Plotin. Par ailleurs, elle ne serait pas d'origine grecque, comme le pense l'auteur, mais orientale (cf. W. GUNDEL, « Astronomie, Astralreligion, Astralmythologie und Astrologie. Darstellung und Literaturbericht 1907-1933 », *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft* 243, 1934, p. 38).

2. L. KOEP, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum*, Bonn 1952, p. 43-44. Koep se réfère à l'étude de F. DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig 1925², p. 89-91.

3. *Is.* 34, 4 en est peut-être un indice.

4. Voir les références données *infra*, p. 181, n. 2.

Cette croyance en un écrit céleste contenant l'avenir et accessible aux anges est singulièrement proche de la théorie des astres-lettres, même si elle n'identifie pas les lettres des tablettes aux caractères d'écriture formés par les astres. La source d'Ammonius (?), de Plotin et d'Origène a vraisemblablement relié cette croyance juive à la discussion sur le « sêmeinein » des astres.

G. — L'influence du commentaire d'Origène sur *Gen. 1, 14* dans la littérature patristique antiastrologique

1) La poursuite de la polémique antiastrologique.

L'œuvre d'Origène marque une étape essentielle dans la lutte des communautés chrétiennes contre le fatalisme astrologique. Mais il est bien certain qu'elle n'a pu empêcher l'astrologie de gagner du terrain à l'intérieur de l'Empire et sans doute aussi dans l'Église. Eusèbe d'Émèse, quand il fut nommé évêque, souleva la colère de sa future communauté qui le suspectait de pratiquer l'astrologie. Fondé ou non¹, ce soupçon prouve que les chrétiens avaient à se défendre contre un danger qui n'était pas seulement extérieur. Augustin, plus tard, sera un témoin de la vitalité de l'astrologie. Sous l'influence des manichéens, il a fréquenté les astrologues et lu leurs ouvrages. Il aura bien du mal à rompre avec eux, et il faudra la démonstration de Firminus pour qu'il prenne conscience de l'inanité et de l'erreur des théories astrologiques².

Parmi les théologiens qui ont consacré une part importante de leur œuvre à réfuter le fatalisme astrologique, on

1. E. M. BUYTAERT (*L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse*, Louvain 1949, p. 83-84) tient cette accusation pour injustifiée et croit qu'Eusèbe était un amateur d'astronomie et non d'astrologie.

2. Cf. *Conf.* IV, 3, 4-6 ; V, 3, 3 et 6 ; V, 7, 12 ; VII, 6, 8-10.

citera Eusèbe de Césarée, qui reproduit le commentaire d'Origène sur *Gen. 1, 14* et un extrait du traité de Bardesane, Grégoire de Nysse dans son *traité sur le destin*, Némésius d'Émèse¹, Diodore de Tarse², Jean Chrysostome³, Augustin⁴ et Jean Philopon⁵.

2) Les auteurs chrétiens qui ont lu et utilisé le commentaire d'Origène.

Nous ne nous attarderons pas à relever comment les auteurs suivants ont utilisé le texte d'Origène. Cette analyse de détails figure dans les notes qui accompagnent le texte. Ce paragraphe vise à donner une vue d'ensemble des Pères qui, de toute évidence, ont eu une connaissance directe de ce texte.

Eusèbe de Césarée, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et un auteur non identifié⁶ citent le commentaire d'Origène en tout ou en partie. Basile l'utilise dans sa sixième *homélie sur l'Hexaéméron*, Diodore de Tarse dans son traité *Contre le destin* dont Photius donne une importante recension, Procope de Gaza dans son *Commentaire sur la Genèse*⁷, Jean Philopon dans son *De opificio mundi*⁸ ainsi que Maxime le Confesseur dans un fragment isolé⁹. U. Riedinger propose une liste plus importante, en

1. *De nat. hom.* 35 s., PG 40, 741 s.

2. Photius, *Bibl.*, cod. 223.

3. Son *De fato* surtout.

4. *Civ. Dei* V, 1-7 surtout.

5. *De op. mund.* IV, 18.

6. Ce fragment est publié par S. Weinstock in *CCAG* IX, 2, p. 111-114.

7. *PG* 87, 96 A - 97 D.

8. Éd. G. Reichardt, p. 195, 6 - 197, 27.

9. Ce fragment est publié par F. Boll in *CCAG* VII, p. 100, 33 - 101, 9. D'autres fragments anonymes publiés dans cette même collection se rapportent au texte d'Origène lu dans la *Philocalie* : *CCAG* XII, p. 68, F. 4 et *CCAG* IX, 2, p. 111-114. On apprend, toujours grâce aux fragments publiés dans cette même collection,

s'appuyant sans doute sur l'exégèse que font plusieurs Pères de *Gen.* 1, 14, *Is.* 47, 13 ou *Jér.* 10, 2¹. Mais nous n'avons aucune preuve que ces Pères aient eu sous la main le texte d'Origène. Ils sont seulement les témoins d'une tradition exégétique qui doit remonter au théologien alexandrin. Quoi qu'il en soit, cette énumération révèle la grande influence exercée par ce fragment du *Commentaire d'Origène sur la Genèse*².

C'est une injuste rançon de la gloire et du courage théologique d'Origène que, par la suite, des adversaires de l'origénisme aient utilisé ce texte pour prétendre que le maître alexandrin était favorable à l'astrologie. Un ouvrage anonyme consacré à la défense d'Origène nous apprend, en effet, que celui-ci fut accusé d'avoir enseigné que « l'astronomie est la cause (*poietikè*) des événements³ ». On voit que les accusateurs de l'Alexandrin ne manquaient ni d'audace ni de mauvaise foi. Mais il faut garder pour la bonne bouche cet extrait de la fameuse lettre synodale adressée aux évêques de Palestine et de Chypre par Théophile d'Alexandrie. La conclusion que l'évêque tire

que la distinction entre le « poiein » et le « sêmeinein » des astres a été évoquée au XII^e siècle à l'occasion de la dispute qui oppose Manuel Comène et Michael Glycas. Une note des éditeurs F. Cumont et F. Boll (*CCAG* V, 1, p. 112, n. 1) renvoie à Origène, mais rien ne permet d'affirmer qu'Origène soit la source directe des deux adversaires.

1. *Op. cit.*, p. 178.

2. Sans doute ce fragment sur *Gen.* 1, 14 n'est-il pas le seul à avoir trouvé un pareil écho. Divers indices permettent de supposer que le commentaire qu'Origène a donné des premiers chapitres de la Genèse a dû être largement diffusé à l'époque des Pères. Le fait n'a rien d'étonnant quand on constate que le théologien alexandrin est le premier à avoir commenté ces chapitres, qui jouèrent un rôle déterminant dans la constitution de la théologie jusqu'à Augustin inclus.

3. PHOTIUS, *Bibl.*, cod. 117, 92a (éd. R. HENRY, t. II, p. 89).

de la lecture du texte d'Origène est tout simplement renversante... au vrai sens du mot :

« La prescience de l'avenir — que seul connaît le Seigneur — il (Origène) l'attribue aux mouvements des étoiles, en sorte que de leur course et des modifications de leurs formes, les démons déduisent la connaissance de l'avenir, et tantôt agissent eux-mêmes ou tantôt commandent aux autres ce qu'ils doivent faire. Il en ressort avec évidence qu'il approuve l'idolâtrie, l'astrologie et les divers prestiges qui composent la frauduleuse divination des païens¹. »

1. JÉRÔME, *ep.* 92, 2 ; trad. J. Labourt, p. 151.

V. LE CHAPITRE 24

A. — Le texte

Le texte contenu dans ce chapitre n'est pas d'Origène, mais de Méthode d'Olympe : il s'agit en effet d'une longue citation de son *Traité du libre arbitre* (V-XII, 8)¹. Les philocalistes l'ont empruntée à la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, comme le précise le « kephalaion » : « De la matière, qu'elle n'est ni incréée ni cause des maux. Extrait de la Préparation évangélique d'Eusèbe le palestinien, livre 7² ». On trouve effectivement dans la *Préparation évangélique*, à la place indiquée, la même citation sous le titre : « Que la nature n'est pas incréée et qu'elle n'est pas la cause des maux³ » ; elle est précédée d'une brève notice dans laquelle Eusèbe annonce un extrait du *περὶ τῆς ὕλης* de Maxime, un « homme qui n'était pas obscur » parmi les chrétiens⁴.

Comment les philocalistes ont-ils pu considérer cette citation de Maxime comme une œuvre d'Origène ? Ils s'en

expliquent eux-mêmes à la fin du ch. 24 : « Ce texte a été puisé dans le livre 7 de la Préparation évangélique d'Eusèbe le palestinien ; il est, dit-il, de Maxime, écrivain qui n'est pas inconnu chez les chrétiens. Mais il se retrouve littéralement dans le Dialogue d'Origène contre les Marcionites et autres hérétiques, où Eutropios enseigne et Megethius porte la contradiction¹. » Basile et Grégoire font allusion au traité que nous connaissons sous le nom de *Dialogue d'Adamantius* (ou *περὶ τῆς εἰς θεὸν ὁρθῆς πίστεως*) et qui renferme un passage se rapprochant de la citation du prétendu Maxime². Ce *Dialogue d'Adamantius* est l'œuvre d'un auteur inconnu, sans doute volontairement anonyme, et peut-être disciple de Méthode³. Mais la tradition l'a très vite attribué à Origène, en identifiant Adamantius, le personnage principal du *Dialogue*, avec le théologien alexandrin auquel on avait donné de son vivant le surnom d'Adamantius (« homme d'acier »)⁴. Ainsi Basile et Grégoire, persuadés qu'Origène était l'auteur du *Dialogue*, n'ont aucun scrupule à intégrer dans la *Philocalie* une citation qu'Eusèbe disait extraite du *περὶ τῆς ὕλης* de Maxime, mais qu'ils croient retrouver « littéralement » dans le *Dialogue*. En réalité, les philocalistes se trompent en parlant de correspondances « littérales » entre les deux textes. Bien plus bref que celui copié sur Eusèbe, le texte du *Dialogue* est l'objet de nombreux remaniements et d'importantes coupures. S'ils ne s'en rendent pas compte, c'est tout simplement qu'ils n'ont pas sous la main un exemplaire du *Dialogue* au moment où ils rédigent la *Philocalie*. Ils se fient à leur mémoire, mémoire imprécise : ne disent-ils pas que « Megethius porte la contradiction »,

1. Éd. Bonwetsch, *GCS* 17, p. 157, 6 - 178, 9. Cf. aussi A. VAILLANT, *Le « De autexusia » de Méthode d'Olympe. Version slave et texte grec édité et traduit en français*, *PO* 22, 5, Paris 1930, p. 747, 10 - 779, 9 et la traduction française (sans texte grec) de J. FARGES, *Méthode d'Olympe : Du libre arbitre. Traduction*, Paris 1929, p. 150-163.

2. Robinson, p. 212, 20-22.

3. In *Prep. ev.* VII, 22 (*GCS* 43, 1, p. 405-416 et *SC* 215, p. 282-313).

4. Cf. *op. cit.*, VII, 21, p. 404, 19-22. Ce « Maxime » est mentionné dans *Hist. eccl.* V, 27 comme un vertueux contemporain d'Irénée et comme l'auteur d'un traité consacré à ce problème capital pour les hérétiques : d'où vient le mal et du fait que la nature est créée.

1. Robinson, p. 225, 26 - 226, 3.

2. Cf. *Der Dialog des Adamantius*, éd. W. H. Van de Sande Bakhuyzen, *GCS* 4, p. 146, 10 s.

3. Cf. A. VAILLANT, *op. cit.*, p. 649-653.

4. Cf. EUSÈBE, *Hist. eccl.* VI, 14, 10.

alors que ce personnage n'intervient justement pas dans la partie du *Dialogue* à laquelle ils pensent ?

Comment se fait-il que ni Eusèbe ni les philocalistes n'aient connu le véritable auteur et le véritable titre de l'ouvrage d'où provenait leur citation ? Faute de trouver une meilleure explication à ce mystère, Vaillant se demande si l'ouvrage n'a pas paru sans titre et si l'auteur n'a pas voulu se cacher dans l'anonymat ou sous le pseudonyme de Maxime¹.

B. — Résumé

Le dialogue met en scène trois personnages liés par l'amitié : un orthodoxe, un valentinien et l'un de ses compagnons.

Selon l'orthodoxe, il ne peut y avoir deux incréés, Dieu et la matière en l'occurrence. Ou bien la matière et Dieu ne sont pas séparés, c'est donc qu'ils sont unis. Ou bien ils sont séparés et il faut admettre qu'une troisième chose les sépare. Donc Dieu n'a pas pu être dans la matière ou la matière en Dieu. L'admettre reviendrait d'ailleurs à reconnaître que Dieu est lié au mal (§ 1).

L'orthodoxe contraint le valentinien à accepter que Dieu a créé les qualités « ex nihilo ». Il est donc possible de créer à partir du néant. L'artiste le prouve bien : certes, il utilise des substances, mais il crée quelque chose qui ne se trouve point en elles (§ 2).

Si, comme le prétend le valentinien², les maux sont des qualités de substances, Dieu serait l'auteur des maux

1. Cf. *op. cit.*, p. 646 et 652. Sur les problèmes relatifs à cette citation, on consultera encore les observations, tout récemment parues, de G. Schroeder dans son introduction à EUSÈBE, *Prép. év.* VII (SC 215, p. 111-119).

2. Pour l'origine vraisemblable des doctrines défendues ici par le valentinien et son compagnon (elles paraissent proches de celles d'Hermogène) et pour les rapprochements possibles entre la réfutation

puisqu'il a créé les qualités. Le cas échéant, pourquoi lui adjoindre la matière ? Mais l'erreur est de considérer le mal comme une substance, alors qu'il est l'acte réalisé par quelqu'un. Il n'y a pas de mal en dehors de l'action mauvaise commise par un sujet. Par exemple, il n'existe pas de substance « meurtre », mais il n'y a que des meurtriers (§ 3-4).

Intervention du compagnon qui admet le raisonnement de l'orthodoxe. Mais il estime, quant à lui, que la matière n'était pas sans qualité. Elle possédait des qualités sans que celles-ci aient eu de commencement. Les maux découlent de la matière. Questionné par l'orthodoxe, il précise sa pensée : Dieu n'a pas opéré de changement dans les substances qui existaient, mais seulement dans leurs qualités. C'est en cela qu'il a été créateur. Ce changement de qualités a été réalisé dans le sens du mieux. Mais alors, demande l'orthodoxe, d'où vient le mal ? Ou bien les qualités premières n'étaient pas mauvaises et c'est Dieu qui aurait pourvu la matière d'une qualité mauvaise, ou bien — c'est l'avis du compagnon — Dieu n'a pas changé en mieux les qualités originellement mauvaises, mais seulement les qualités indifférentes au bien et au mal. En ce cas, que penser : Dieu n'a-t-il pas voulu ou n'a-t-il pas pu changer les qualités mauvaises ? S'il ne l'a pas voulu, il reste la cause du mal ; s'il ne l'a pas pu, il est impuissant et faible. Deux conclusions aussi inacceptables l'une que l'autre (§ 5-7).

Le débat se centre autour de la matière : est-elle simple ou composée ? Elle ne peut être simple, affirme l'orthodoxe, car le monde sorti d'elle est composé de substances diverses et mélangées. Elle est donc composée, c'est-à-dire faite d'éléments simples ; ceux-ci devaient exister antérieurement

de l'orthodoxe et des passages de l'œuvre d'Irénée, de Tertullien et d'Origène, voir les intéressantes notes qui accompagnent la traduction de J. Farges (p. 150-163).

ment à elle. Il fut donc un jour, avant que les éléments simples ne se réunissent, où la matière n'existait pas. Il existait ainsi, à côté du Dieu, d'autres créés : les éléments simples. Enfin, on peut constater que les éléments s'opposent les uns aux autres (l'eau au feu, par exemple). L'orthodoxe en tire les conclusions suivantes : s'il existait une matière unique, elle ne serait pas en opposition avec elle-même ; mais puisque les éléments contraires s'opposent, il est prouvé que la matière n'existe pas par elle-même (§ 8).

C. — Une doctrine opposée ou conforme à celle d'Origène ?

On comprendra aisément que Basile et Grégoire, induits en erreur par une tradition qui faisait d'Origène l'auteur du *Dialogue d'Adamantius*, aient considéré la citation de *Prép. év.* VII, 22 comme l'œuvre du théologien alexandrin. Mais il peut tout de même sembler surprenant de rencontrer dans cette remarquable anthologie de textes d'Origène un fragment composé par l'un de ses premiers et de ses plus perspicaces adversaires. Les philocalistes auraient-ils manqué de discernement théologique ? Nullement. Il n'y a rien dans ces pages de Méthode qui ne soit conforme à la doctrine d'Origène et à la doctrine traditionnelle relative à la matière et la création « ex nihilo ». L'influence d'Origène est même bien visible tout au long du *Traité du libre arbitre* comme en particulier dans la citation reproduite par Eusèbe et les philocalistes¹. Il suffit ici de relever les

1. Même s'il se glisse à la fin du traité (ch. XXII) une remarque sur la création éternelle qui paraît être un reproche voilé à Origène. Sur cette influence d'Origène, voir FARGES, *op. cit.*, p. 58-67 et VAILLANT, *op. cit.*, p. 650-652. Ce dernier insiste trop, à notre jugement, sur la volonté de Méthode de rectifier la doctrine d'Origène. Cette remarque ne nous semble fondée que pour le dernier chapitre du traité. Il ne faut pas lire le *Traité du libre arbitre* à la lumière des œuvres ultérieures de Méthode.

points de convergence suivants : Dieu a créé le monde « ex nihilo », sans matière préexistante et créée¹ ; la matière n'est ni bonne ni mauvaise, elle est indifférente² ; le mal n'est pas une substance, mais ce que produit une libre volonté humaine qui se détourne de Dieu³.

En définitive, on s'aperçoit que la méprise de Basile et Grégoire n'est pas si étonnante qu'elle en a l'air. Il ne reste qu'une seule question à laquelle nous ne trouvons pas de réponse satisfaisante : comment les philocalistes ont-ils pu tenir pour caractéristique d'Origène un passage de cette longueur où l'on ne trouve aucune référence à l'Écriture et qui s'applique à imiter la manière de Platon⁴ ?

1. Cf. *Com. in Joh.* I, 17, 103 ; XXXII, 16, 187 ; *De princip.* II, 1, 4 ; I, 3, 3 ; *Fr. in Gen.* (in EUSÈBE, *Prép. év.* VII, 20).

2. Cf. *C. Cels.* III, 41-42 (*Philoc.* 19, 4-5) ; IV, 66.

3. Cf. *Com. in Joh.* II, 13, 93-96 ; *C. Cels.* IV, 66 ; *De princip.* II, 9, 5-6 ; *Com. in Ps.* 4 (*Philoc.* 26).

4. Cf. VAILLANT, *op. cit.*, p. 653-654.

VI. LE CHAPITRE 25

A. — Le texte

On trouve dans ce chapitre un extrait du tome I du *Commentaire sur l'épître aux Romains* (com. in Rom. I, 3). Ce commentaire, que nous connaissons seulement par une traduction latine de Rufin¹ et par quelques fragments grecs², comprenait quinze tomes et a été composé à Césarée avant le *Commentaire sur Matthieu*³, et sans doute avant 244⁴.

1. In G. H. Lommatzsch, *Origenis opera omnia*, t. VI-VII, Berlin 1836-1837. Nous utilisons cette édition de préférence à celle de Delarue in *PG* 14, 833-1292.

2. Outre *Philoc. 25* : a) l'important papyrus n° 88748 du Musée de Caire édité par J. Scherer, *Le commentaire d'Origène sur Rom. 3, 5-5, 7*, Le Caire 1957 ; — b) extrait in *Philoc. 9*, Robinson, p. 54-58 (cf. J. SCHERER, *op. cit.*, p. 51-58) ; — c) fragments caténiques édités par A. Ramsbotham, « The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans », *JTS* 13, 1912, p. 209-224, 357-368 et 14, 1913, p. 10-22, et par K. Staab, « Neue Fragmente aus dem Kommentar des Origenes zum Römerbrief », *Biblische Zeitschrift*, XVIII, 1928, p. 72-83 ; — d) deux brèves citations in BASILE, *De spiritu sancto*, 73 et SOCRATE, *Hist. eccl.*, VII, 42. Par ailleurs le texte de l'*Épître aux Romains*, tel qu'Origène l'a établi, est édité par O. BAUERNFEIND, *Der Römerbrieftext des Origenes nach dem Codex von der Goltz*, TU 44, 3, Leipzig 1923.

3. Cf. *Com. in Matth.* XVII, 32, p. 687, 25 s. qui renvoie au *Com. in Rom.*

4. Indication conjecturale qui se base surtout sur EUSÈBE, *Hist. eccl.* VI, 36, 2 : le *Com. in Rom* n'est pas mentionné dans la série d'ouvrages (dont le *Com. in Matth.*) rédigés alors qu'Origène avait atteint la soixantaine.

L'extrait conservé dans ce ch. 25 est consacré à l'exégèse de *Rom.* 1, 1, plus précisément de l'expression que l'apôtre utilise pour se présenter à ses correspondants : « mis à part pour l'évangile de Dieu ».

Il est partiellement reproduit par deux fragments caténiques. Le premier, le plus long, appartient au *Monac. gr. 412*¹. Introduit par ces mots : « extrait de la Philocalie d'Origène », il recouvre les § 2 et 3 de ce chapitre. Ce témoin est précieux, car il ne paraît pas dépendre de la famille des manuscrits de la *Philocalie*².

Le second fragment caténique est cité dans deux manuscrits, le *Val. gr. 762*³ et le *Vindob. gr. 166*⁴, indépendants l'un de l'autre mais puisant à une même source. Il recouvre les lignes 41-46 du § 4.

B. — Le plan

1) *Énoncé du problème et esquisse de la solution.*

En se fondant sur le cas particulier de l'apôtre Paul et sur des textes d'une portée plus générale, les gnostiques affirment que certains hommes sont choisis et sauvés par Dieu qui les a pourvus d'une nature bonne, alors que d'autres, de la même façon, sont écartés dès leur naissance et reçoivent une nature mauvaise. Origène cite cette doctrine fataliste et son assise scripturaire pour les combattre aussitôt : outre que les gnostiques tombent dans le piège de l'interprétation littérale, ils ne comprennent pas

1. J. A. CRAMER, *Catena graecorum patrum in Novum Testamentum*, t. IV, Oxford 1844, p. 276, 14 - 278, 15.

2. Cf. Robinson, p. xxx s.

3. Cf. RAMSBOTHAM, *op. cit.*, *JTS*, 13, p. 213, l. 109-113. Robinson n'a pu le consulter, mais a lu le *Bodl. Misc. 48* (autrefois *Auct. II 10*) qui en dépend.

4. K. STAAB, *op. cit.*, p. 76, 14-18. Robinson ne l'a pas connu.

que l'homme prédestiné par la prescience divine reste la cause de l'accomplissement de ses actes connus à l'avance.

Origène va prouver aux simples que Dieu n'est nullement injuste et qu'il a eu raison de mettre à part l'apôtre Paul. Il construira cette démonstration sur le texte de *Rom.* 8, 28-30, qui place la prescience au-dessus de la prédestination (§ 1).

2) *La prescience divine et le problème des « possibles ».*

Si la prédestination était le principe de la vocation et de la justification, la doctrine gnostique des « natures » deviendrait convaincante. Mais la prédestination, et avec elle la vocation et la justification, dépend de la prescience divine qui consiste en un regard que Dieu a posé sur la succession des événements à venir et notamment sur le libre choix des hommes pour la vertu. Ces hommes-là, Dieu les a prédestinés à devenir conformes à l'âme humaine du Fils, qui est devenue par sa propre vertu image de l'image de Dieu.

La prescience n'est donc point la cause, mais la connaissance anticipée des événements futurs. Ceux-ci sont connus parce qu'ils vont se réaliser, et non l'inverse. Ainsi Dieu, dans sa prescience absolue, connaît-il ceux qui se conformeront à l'image de son Fils et ceux qui seront écartés.

Mais se peut-il que les événements n'arrivent pas comme Dieu a su par avance qu'ils arriveraient? Oui, répond Origène, car il n'y a point de nécessité à ce qu'ils n'arrivent pas ou à ce qu'ils arrivent. Dieu connaît ces événements comme susceptibles de se produire ou de ne pas se produire, un seul d'entre eux se produisant effectivement et en aucun cas par nécessité (§ 2).

3) *La liberté humaine et la prescience divine.*

Origène revient au texte de l'épître pour commenter l'expression « selon un dessein » (*Rom.* 8, 28). Les hommes

appelés selon le dessein divin sont ceux qui ont choisi librement d'aimer Dieu et qui sont ainsi devenus dignes de bénéficier de la collaboration divine.

Pour convaincre ses interlocuteurs, Origène développe une argumentation basée sur l'hypothèse (incontestable) de la liberté humaine. Étant donné qu'il y a liberté, Dieu connaît-il d'avance les actes libres de chaque homme? Le nier reviendrait à ignorer l'intelligence et la grandeur de Dieu. Mais alors s'il les connaît par avance, peut-on en conclure que sa connaissance est la cause des événements? Évidemment non, puisque l'homme est libre. La prescience n'est donc point la cause des événements à venir et le libre choix de l'homme est préservé en toutes circonstances (§ 3).

4) *Preuves scripturaires de la liberté humaine et du bien-fondé de l'élection de Paul.*

Le texte sur le jugement ne peut s'entendre que si l'homme est doué de liberté. Quant à Paul, comment aurait-il pu craindre d'être disqualifié, pourquoi a-t-il asservi son corps et souffert mille souffrances, si son élection s'inscrivait dans un ordre régi par la nécessité? Il a été mis à part, non en vertu d'une quelconque supériorité de nature, mais parce que Dieu a vu par avance ce que Paul supporterait pour l'annonce de l'évangile (§ 4).

C. — Prescience divine et liberté humaine

1) *Un problème antérieur à Origène.*

On ne rencontre pas dans la littérature chrétienne grecque des deux premiers siècles de textes aussi systématiques que cet extrait du *Commentaire sur l'épître aux Romains*. Sur ce sujet, comme sur quantité d'autres, Origène est le premier théologien chrétien à poser les termes

exacts du problème et à le traiter avec soin. Mais cela ne signifie nullement qu'il ait créé de toutes pièces le problème et sa solution.

Dans la ligne de la doctrine paulinienne, Hermas déjà avait fait de la prescience l'origine de la prédestination¹. Toutefois c'est Justin qui est le premier à se concentrer sur le problème de la relation entre Dieu et les hommes². Son anthropologie, largement tributaire de celle des stoïciens, met en évidence la semence du Logos que Dieu a placée en chaque homme, semence qui le rend intelligent et lui permet de choisir librement le bien. Lorsqu'on vient lui prouver que le monde est régi par la nécessité et que la véracité des prophéties de l'Ancien Testament en est une preuve, Justin répond sans aucune ambiguïté que l'exactitude des prophéties s'explique par la prescience divine et que celle-ci n'est pas la cause, mais seulement la connaissance des événements à venir. Sans quoi la liberté serait anéantie, et avec elle la vie morale.

Certes, son argumentation est surtout destinée à préserver la pleine liberté de l'homme. Elle se soucie moins de définir avec exactitude la prescience, se bornant à faire de celle-ci une connaissance et non une cause. Toujours est-il qu'elle met avec clarté la prescience et la liberté en regard l'une de l'autre. Le problème est posé, mais dans un cadre encore étroit puisqu'il s'agit seulement d'asseoir l'argument prophétique³.

1. Cf. 72, 2, *SC*, p. 274-275.

2. Cf. I *Apol.* 28, 3-4 ; 42-44 ; II *Apol.* 7 et *Dial.* 89, 5 ; 102, 4 ; 141, 1-2.

3. Son disciple TATIEN reprendra le problème dans une perspective essentiellement éthique. Après avoir établi la responsabilité de l'homme devant la loi divine, il dit de la prescience du Logos : « Quant au Logos, comme il avait en lui-même la puissance de connaître d'avance ce qui doit arriver, non par l'effet de la fatalité, mais par le choix des libres volontés, il prédisait les aboutissements des choses à venir... » (*Orat. ad Graecos*, éd. Schwartz, p. 7, 19-22).

Tout autre est la perspective d'Irénée. L'évêque de Lyon s'adresse en effet à des gnostiques et développe une argumentation fondée sur l'Écriture, tandis que Justin transposait en contexte chrétien l'argumentation morale que Carnéade le premier avait opposé au fatalisme stoïcien. Irénée n'a guère subi l'influence de la philosophie de son temps. Guidé par les textes bibliques, il voit dans la liberté humaine le signe que l'homme est fait à la ressemblance de Dieu¹. Cette liberté est un don divin afin que l'homme « use du conseil de Dieu d'une façon volontaire et sans être contraint par celui-ci² ». Tous les hommes sont de même nature et capables de liberté³. Les gnostiques ont cependant contraint Irénée à pousser plus avant son argumentation, parce qu'ils articulaient leur théorie sur une interprétation précise de certains textes bibliques. Ainsi s'aidaient-ils du récit de l'endurcissement du cœur de Pharaon ou de celui du rejet d'Ésaü au profit de Jacob, pour établir que certains hommes naissaient avec une nature bonne, d'autres avec une nature mauvaise, sans être libres d'en changer, pour prouver aussi que le Dieu de l'Ancien Testament était un dieu méchant. Voici la réplique de l'évêque à propos de l'endurcissement du cœur de Pharaon :

« Si donc, maintenant encore, Dieu, qui sait toutes choses à l'avance, livre à leur propre incrédulité tous ceux qu'il sait devoir être incrédules, et s'il détourne sa face des hommes de cette sorte en les abandonnant aux ténèbres qu'ils se sont eux-mêmes choisies, qu'y a-t-il d'étonnant si, jadis aussi, il livra à leur propre incrédulité ceux qui devaient être incrédules, Pharaon avec son entourage⁴ ? »

Il n'y a donc nulle méchanceté de la part de Dieu ; il n'avait pas décidé à l'avance que Pharaon et les siens

1. Cf. *Adv. haer.* IV, 37, 4, *SC*, p. 933.

2. *Ibid.*, IV, 37, 1, p. 919-921.

3. Cf. *ibid.*, IV, 37, 2, p. 923-925.

4. *Ibid.*, IV, 29, 2, p. 769.

seraient perdus, pas plus qu'il n'a décidé que les incrédules d'aujourd'hui seront châtiés. Les uns et les autres ont eux-mêmes choisi leur voie. Dieu a seulement su à l'avance ceux qui désobéiraient, il ne les a point privés de la possibilité d'obéir. Quant à l'élection de Jacob et au rejet d'Ésaü, ils requièrent une interprétation typologique. Les deux fils d'Isaac représentent de façon prophétique le rejet d'Israël et l'élection de l'Église¹. Tous deux restent cependant fils du même père.

Clément d'Alexandrie ne le cède en rien à Justin et à Irénée dans son empressement à défendre la liberté humaine contre toute idée de nécessité ou contre la doctrine gnostique des natures. Son anthropologie est caractérisée par un volontarisme optimiste. Correctement instruit, l'homme peut décider lui-même de son salut. La liberté coopère avec la grâce divine, sans qu'il y ait tension entre l'une et l'autre. Il ne saurait y avoir de véritable problème entre la prescience et la liberté :

« Dieu sait tout, non seulement ce qui est, mais aussi ce qui sera et comment chaque chose particulière sera. Il voit d'avance les mouvements dans leurs différentes parties, il voit tout et entend tout. Il voit à nu l'intérieur de l'âme et il a pour tous les temps une idée de chaque chose dans sa particularité. En même temps et d'un même regard, il voit tout et chaque chose en particulier... Cependant beaucoup de choses dans la vie se produisent grâce à certaines pensées humaines. C'est ainsi, par exemple, que la santé est le fruit de la médecine, le bien-être du corps, le fruit d'une onction bien faite, la richesse, le fruit de négociations financières, grâce à la providence divine et grâce au concours humain.² »

Par rapport aux textes précédemment cités, celui-ci frappe par la précision avec laquelle il définit la prescience

1. Cf. *ibid.*, IV, 21, 2, p. 679.

2. *Strom.* VI, 156, 5 - 157, 2. Cf. aussi les textes cités *infra*, p. 226, n. 3.

divine. Elle est universelle, connaît le présent et le futur, s'applique à chaque chose en particulier, connaît même les différentes parties d'un mouvement, voit et entend tout ; elle perce les secrets des âmes et connaît tout ce qui se passera en tout temps ; son regard est synoptique, il embrasse toutes choses dans leur temporalité et leur variété. Le mode visuel de la connaissance est souligné, tout comme le fait que la prescience s'applique au général aussi bien qu'au particulier. Est-il besoin de dire à quel point cette définition est imprégnée de platonisme ? La prescience divine devient une sorte de constatation intellectuelle anticipée de tout ce qui arrivera. La fin du texte suggère cependant qu'elle peut exercer une influence sur l'homme. Non point à la façon d'une cause efficiente qui priverait l'homme de son libre arbitre, mais en contribuant à réaliser ce que l'homme veut par lui-même. Elle devient alors providence.

A l'instar d'Hermas, mais surtout de Paul, Clément rattache directement l'élection à la prescience. Les élus sont ceux dont Dieu a su par avance les mérites. Ils ne sont point, comme le prétendent les gnostiques au sujet des apôtres, des hommes de nature exceptionnelle¹.

Si Clément est le seul des auteurs chrétiens avant Origène à donner un véritable contenu à la prescience divine, il n'en est pas moins vrai que, depuis Paul, on trouve dans la littérature chrétienne la double affirmation de la prescience divine et de la liberté humaine sans qu'il y ait trace d'une antinomie entre l'une et l'autre. L'absence quasi générale d'une définition de la prescience ne surprend guère, du reste. Le propos des premiers théologiens a surtout été de préserver la liberté humaine contre toutes les formes possibles de fatalisme (astrologique, magique, philosophique, théologique). Tel sera encore le but d'Origène.

1. Cf. *Strom.* VI, 105, 1, et *infra*, p. 226, n. 3.

On se méprendrait en considérant cette liberté comme la pure faculté de choisir entre le bien et le mal. Comme l'a souligné Irénée, elle est un don de Dieu qui doit permettre à l'homme d'emprunter la voie du salut¹.

La prescience, quant à elle, est uniquement de l'ordre de la connaissance. Elle ne crée pas l'avenir, elle le connaît seulement. L'accord d'Hermas, de Justin, d'Irénée et de Clément sur ce point est remarquable.

Il est difficile d'établir dans quelle mesure Origène a été influencé par les textes que nous avons cités. Sans aucun doute, il les prolonge tous en marquant la dépendance de la prédestination envers la prescience, en utilisant l'argumentation morale de Carnéade, en s'opposant à la doctrine gnostique des natures et en définissant la prescience comme une connaissance intellectuelle. On ne peut dire cependant qu'il les ait directement utilisés dans son œuvre. Certes le vocabulaire et l'argumentation de Justin et de Clément annoncent ceux d'Origène, mais ce rapprochement peut s'expliquer par le seul fait qu'ils puisent à la même culture philosophique. Il reste certain néanmoins que l'Alexandrin a assimilé la tradition qu'il avait reçue.

2) La réponse d'Origène.

a) Le cadre.

« Origène — et c'est le propre d'un grand système — ramène toute sa pensée à deux données : une Providence bienfaisante, des créatures libres². » On ne saurait trouver meilleur jugement pour couvrir l'ensemble des textes présentés dans ce paragraphe, même si le mot système évoque une réalité trop figée. Nous parlerions plus volontiers d'une tentative d'articuler les mouvements de la

1. Cf. *Adv. haer.* IV, 37, 1.

2. J. DANIELOU, *Origène*, p. 204.

bonté divine et de la liberté humaine, sans rien sacrifier ni de l'une ni de l'autre.

Cette liberté humaine est une notion essentiellement dynamique qui s'inscrit dans une histoire, celle du retour de l'homme vers le Créateur à l'image duquel il a été fait. Elle est adhésion à l'action que Dieu a entreprise et ne cesse d'entreprendre pour ramener à lui la création. Ainsi la liberté de Paul, dans le texte de *Philoc.* 25, se manifeste-t-elle pleinement dans le fait qu'il a choisi d'annoncer l'évangile malgré les souffrances endurées¹.

Mais comment leur montrer en même temps que l'homme reste maître de son sort en toute occasion et que d'autre part Dieu connaît et dirige souverainement la marche du monde pour le bien de l'homme? Une grande part de l'œuvre d'Origène est consacrée à cette question qui comporte de nombreuses facettes. L'étude des rapports entre la prescience divine et la liberté humaine en est une, l'une des plus redoutables peut-être avec le problème du mal.

Nous examinerons² la réponse du théologien alexandrin sur la base de quatre textes qui se complètent : le *Commentaire sur les Romains* I, 3 (*Philoc.* 25), le *Commentaire sur la Genèse* III (*Philoc.* 23, 1-11 et 20), *Contre Celse* II, 20 (*Philoc.* 23, 12-13) et le *De oratione* 5, 1 - 8, 1.

b) Double preuve de la prescience divine.

« Que Dieu connaît longtemps à l'avance chacun des événements futurs comme devant se produire, c'est évident — même sans le secours de l'Écriture — directe-

1. Comme le note si justement H. GROUZEL (*Théologie de l'image de Dieu*, p. 173-174), la liberté est liée à l'exercice du bien, la servitude à celui du mal.

2. Études intéressantes sur le même sujet chez H. KOCH, *Pronoia und Paideusis*, p. 113-117 et 280-295, et H. D. SIMONIN, art. « Prédestination », *DTC* XII, col. 2822-2828.

ment à partir de la notion de Dieu, pour qui conçoit l'excellence de la puissance de l'intelligence divine. Mais s'il faut le montrer à partir des Écritures aussi, les prophéties abondent en textes parallèles...¹ La « notion de Dieu² », présente en chaque homme, inclut donc la prescience divine. En d'autres termes, si Dieu est Dieu, il faut qu'il connaisse et prévoie toutes choses. Cette preuve naturelle de la prescience divine est communément acceptée par les philosophes grecs de l'antiquité tardive. Même Alexandre d'Aphrodisias, qui aurait eu de bonnes raisons de la rejeter puisqu'il se voulait exclusivement disciple d'Aristote, l'accepte, sans empressement il est vrai³.

La prescience divine est également attestée dans les textes de l'Écriture, notamment dans les prédictions des prophètes et du Christ⁴. Elle l'est encore par deux textes souvent cités par Origène : « Dieu qui connaît toutes choses avant qu'elles n'arrivent » (*Suz*, 42) et « Ceux-là, Dieu les a connus par avance et il les a prédestinés à ... » (*Rom.* 8, 29).

c) *Les attributs de la prescience* (universalité, infaillibilité, atemporalité, connaissance des « possibles »).

« Dieu... a parcouru de son intelligence chacun des futurs⁵. » Il possède « la connaissance parfaite de chacune des réalités, de telle sorte que rien, même ce qui est considéré comme banal et de très faible importance, n'échappe à sa divinité⁶. » Mais la prescience ne sait pas seulement comment se produiront les événements futurs, elle perçoit encore les intentions de ceux qui en seront les acteurs : Dieu « a perçu l'inclination de la liberté de

1. *Philoc.* 23, 4 (*Com. in Gen.* III), li. 1-6.
2. Cf. *infra*, p. 142, n. 1.
3. Cf. *De fato* 30.
4. Cf. *Philoc.* 23, 4-6 (*Com. in Gen.* III).
5. *Philoc.* 23, 8 (*Com. in Gen.* III), li. 1-3.
6. *Ibid.* 20, li. 7-9.

certains hommes vers la piété, ainsi qu'un élan vers la piété, consécutif à l'inclination¹. » Il faut bien noter qu'universel ne signifie pas illimité. La connaissance de Dieu est limitée, car seul le fini peut être connu².

La prescience est infaillible : il ne se peut pas que Dieu se trompe au sujet d'un fait quelconque³. Par ailleurs, elle n'est pas soumise au temps. Elle connaissait le déroulement du monde avant que celui-ci ne soit créé. Elle sait depuis toujours ce qui sera⁴. Elle voit le futur « comme si c'était déjà le présent⁵ ». Dieu a « préalablement fixé son regard sur l'enchaînement des événements futurs⁶ » ; il a connu cet enchaînement « lorsqu'il s'est mis à penser au commencement du monde⁷ ».

Enfin, la prescience ne connaît pas seulement les événements qui se produiront, mais aussi ceux qui pouvaient ou peuvent se produire. Elle les connaît les uns et les autres comme des « possibles ». En effet, les événements qui arrivent sont des « possibles » au sens que tout en arrivant ils pourraient ne pas arriver⁸ ; et les événements qui ne se réalisent pas sont des « possibles » au sens que tout en n'arrivant pas ils pourraient arriver. La trahison de Judas, par exemple, est un « possible », tout comme sa fidélité⁹. Le fait que Dieu sache lequel de ces « possibles » se réalisera

1. *Philoc.* 25, 2 (*Com. in Rom.* I), li. 10-12.
2. Cf. *infra*, p. 198, n. 3.
3. Cf. *Philoc.* 23, 8 (*Com. in Gen.* III), li. 40. Sur l'infaillibilité, cf. aussi *infra*, p. 154, n. 1.
4. Cf. *Philoc.* 23, 7 (*Com. in Gen.* III), li. 8.
5. *Adnot. in Gen.* VII, 4, PG 17, 12 B.
6. *Philoc.* 25, 2 (*Com. in Rom.* I), li. 9-10.
7. *Philoc.* 23, 8 (*Com. in Gen.* III), li. 1-2. Cf. *Philoc.* 25, 3 (*Com. in Rom.* I), li. 20-22, et *De orat.* 6, 5, p. 315, 10-12.
8. Cf. *Philoc.* 25, 2 (*Com. in Rom.* I), li. 30-44.
9. Cf. *Philoc.* 23 (*Com. in Gen.* III), 8, li. 21 à 9, li. 12 ; *ibid.*, § 13 (*C. Cels.* II, 20), li. 26-38.

n'empêche pas celui-ci de rester un « possible ». On trouve une doctrine assez similaire chez Alexandre d'Aphrodisias¹, et il est vraisemblable qu'Origène s'en est inspiré.

d) *La prescience comme connaissance intellectuelle.*

Il faut « croire à la grandeur de l'intelligence (νοῦς) divine qui a embrassé la connaissance parfaite de chacune des réalités². » Que Dieu sait tout à l'avance, c'est en effet une doctrine « reçue par la foi comme convenant à l'intelligence inengendrée et qui surpasse toute nature (τῷ ἀγενήτῳ νῶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν τυγχάνοντι)³ », c'est une évidence « pour qui conçoit l'excellence de la puissance de l'intelligence divine (ἀξίωμα δυνάμεως νοῦ θεοῦ)⁴ ». Le nier reviendrait à ignorer « l'intelligence souveraine et la grandeur de Dieu (τὸν ἐπὶ πᾶσι νοῦν καὶ τὴν μεγαλωσύνην τοῦ θεοῦ)⁵ ». Enfin, c'est dans « l'intelligence de Dieu (ἀπὸ τοῦ νοῦ τοῦ θεοῦ)⁶ » que le discours prophétique trouve sa source.

La concordance entre ces textes est frappante et ne laisse subsister aucun doute : la prescience est une activité du νοῦς divin. Celui-ci échappe aux limitations de l'espace (il est ἐπὶ πᾶσιν et ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν) et du temps (il est ἀγέννητος). Il atteste l'incomparable grandeur (μεγαλωσύνη, ἀξίωμα) de Dieu. C'est évidemment parce que le νοῦς contient⁷ la prescience que celle-ci est infaillible, universelle, atemporelle et qu'elle s'étend à tous les « possibles ».

Origène se range ici dans une tradition purement platonicienne, régénérée au II^e siècle grâce à Albinus et Numénius notamment, qui atteindra son plus haut point de développement avec Plotin et les philosophes néoplatoniciens. Dieu, dit Albinus, est un νοῦς dont les pensées sont éternelles et immuables¹. Il est le πρῶτος νοῦς².

C'est avec Plotin cependant que les ressemblances sont les plus frappantes. « La providence doit s'étendre à tout, et son œuvre est de ne rien négliger. Si donc, comme nous l'affirmons, cet univers est suspendu à une intelligence, dont le pouvoir pénètre partout, il faut essayer de montrer par où tous ces événements sont comme il faut³. » Le νοῦς est la cause du monde. Il le constitue et l'organise. « Zeus qui ordonne le monde, le guide et le dispose, qui possède éternellement une âme et une intelligence royale⁴, qui prévoit les événements et les domine quand ils arrivent, qui organise tout avec ordre...⁵ » Ne trouve-t-on pas chez Origène cette même vision d'un monde cohérent, connu et dominé par le νοῦς divin ? Cette importance accordée à l'intelligence divine sera toujours plus marquée par les auteurs néoplatoniciens⁶.

e) *La prescience n'est pas la cause des événements.*

Les efforts d'Origène visent à démontrer que la prescience divine, d'ordre exclusivement intellectuelle, « noétique », n'exerce aucune action sur le cours du monde. Elle n'est point la cause (αἰτία) des événements.

1. *Epii.* IX, 3.

2. *Ibid.* XXVII, 1, et NUMÉNIUS, *fr.* 26.

3. *Enn.* III, 2, 6, li. 21-25.

4. Βασιλικὸν νοῦν, cf. PLATON, *Philèbe* 30 C-D.

5. *Enn.* IV, 4, 9, li. 1-5.

6. Cf. chez les auteurs chrétiens, DENYS L'ARÉOPAGITE, *De divinis nominibus* 7, 2, PG 3, 869 A-B et MAXIME LE CONFESSEUR, *Scholies sur le de div. nom.*, 5, 6, PG 4, 320 B.

1. Cf. *infra*, p. 222, n. 1, et p. 226, n. 2, ainsi que G. VERBEKE, « Aristotélisme et Stoïcisme dans le 'De Fato' d'Alexandre d'Aphrodisias », *AGP*, 50, 1968, p. 96-99.

2. *Philoc.* 23, 20 (*Com. in Gen.* III), li. 6-8. Voir note s'y rapportant.

3. *Ibid.*, § 20, li. 12-13. Voir note s'y rapportant.

4. *Ibid.*, § 4, li. 3-4.

5. *Philoc.* 25, 3 (*Com. in Rom.* I), li. 23-24.

6. *Philoc.* 23, 15 (*Com. in Gen.* III), li. 26.

7. Cf. *ibid.*, § 20, li. 7-8 (ἐμπερικαμδάνω).

Pourtant l'Alexandrin ne nie pas que les événements sont liés les uns aux autres par l'enchaînement des causes ; il croit avec les stoïciens que « rien n'arrive sans cause¹ ». L'homme fait partie du tout. Ses choix sont les conséquences d'événements antérieurs qui ne dépendent pas de lui². La liberté n'est pas une pure spontanéité. Elle s'insère dans un schème de causalités. Elle consiste dans la possibilité de tirer telle ou telle conséquence des faits antérieurs et des circonstances.

Cette organisation du monde, condition de la divination et de la prescience, est cachée aux hommes. Origène, toujours en accord avec les stoïciens, affirme que la connaissance anticipée des événements et des causes est réservée à Dieu³.

Néanmoins la discussion sur les causes n'est pas exactement de même nature chez les stoïciens et chez Origène. Pour les premiers, qui croient au destin mais non à la nécessité, il s'agit de préserver une marge de liberté en distinguant les causes parfaites et principales des causes adjuvantes et antécédentes. Pour l'Alexandrin, exactement comme pour Alexandre d'Aphrodisias, le problème fondamental est de savoir si l'homme est responsable des actes qu'il accomplit. C'est la question de la cause efficiente qui est posée : si Dieu sait d'avance ce que fera l'homme, celui-ci est-il ou non le principe et l'auteur de ses actes ?

A cette question, qui touche à la fois la physique et la morale, Origène répond invariablement : « La prescience de Dieu n'est pas la cause de tout ce qui arrivera et de ce que nous accomplirons librement selon notre inclination⁴. » C'est l'homme qui est « la cause de la réalisation des évé-

1. *Philoc.* 23, 8 (*Com. in Gen.* III), li. 2.

2. *Ibid.*, § 11, li. 9-19.

3. *Ibid.*, § 8, li. 1-5, et CICÉRON, *De div.* I, 56, 127.

4. *De orat.* 6, 3, p. 313, 9-11.

nements connus par avance¹. Il faut donc conclure : « Ce n'est pas parce qu'il a été connu qu'un événement arrive, mais c'est parce qu'il devait arriver qu'il a été connu². »

3) Une réponse cohérente mais insuffisante.

L'habileté de cette réponse d'Origène aux fatalistes est indiscutable. Le théologien puise avec art dans son héritage philosophique pour en extraire la vision d'un monde réglé comme celui des stoïciens, mais dominé par une intelligence divine de type platonicien. Le déroulement organisé de l'histoire est contemplé par un Dieu qui en a depuis toujours la connaissance parfaite et présente. Celle-ci est d'ordre visuel. Dieu fixe son regard sur ce qui sera. Il en fait un constat objectif et quasi scientifique. Si Paul est mis à l'écart, c'est parce que Dieu a constaté d'avance son zèle pour l'évangile ; si la trahison de Judas est prédite, c'est aussi qu'il l'a constatée d'avance. Cette conception de la connaissance ne doit rien au judaïsme et aux écrits néotestamentaires. Elle est hellénistique³. Quant à la solution dans son ensemble, elle prouve le syncrétisme philosophique d'Origène.

Malgré sa cohérence, cette solution laisse dans l'ombre de sérieuses difficultés. Si la prescience, dont dépendent la prédestination, la vocation, la justification et la glorification, est purement objective, comment se manifestent alors l'amour et la souveraineté de Dieu ? Celui-ci n'exercerait-il aucune action sur le monde ? En serait-il seulement le spectateur savant ? Quelle relation existe-t-il entre sa prescience et sa providence, entre sa prescience et sa

1. *Philoc.* 25, 1 (*Com. in Rom.* I), li. 6-7.

2. *Philoc.* 23, 8 (*Com. in Gen.* III), li. 19-20. Autres références dans la note s'y rapportant.

3. Cf. R. BULTMANN, *Connaitre* (traduction française du remarquable article Γνωστω du *TWZNT*), Genève 1967.

volonté? Comment aussi résoudre le problème du mal dans ces conditions? Dieu connaîtrait-il le mal? Le laisserait-il agir impunément? En bref, peut-on se borner à voir dans la prescience divine, dont parle l'apôtre en *Rom.* 8, 29, une simple prévision du futur, sans fausser et amputer la doctrine chrétienne?

4) *Connaissance intellectuelle et connaissance affective.*

Il semble bien qu'Origène a lui-même perçu les limites, les insuffisances de sa réponse, ainsi qu'en témoigne un passage du *Commentaire sur les Romains*, conservé dans la traduction de Rufin et consacré justement à *Rom.* 8, 28-30¹. Voici que dans la même œuvre, à propos du même texte, Origène traite le même problème... mais de façon légèrement différente. Ces différences sont importantes, car elles montrent qu'en dernière analyse Origène ne peut se contenter de la réponse qu'il oppose au fatalisme.

Suivons le mouvement du commentaire. Après la citation de *Rom.* 8, 29, il déclare d'entrée :

« Je pense que de même qu'il (l'apôtre) n'a pas dit de tous qu'ils sont prédestinés, de même tous ne sont pas connus à l'avance. Car il ne faut pas penser selon l'opinion commune que Dieu connaît d'avance le bien et le mal, mais il faut comprendre selon l'usage de l'Écriture sainte². »

Origène distingue donc deux sens au verbe « connaître » : un sens commun et un sens biblique. Il va ensuite les définir, en commençant par le second, puisque c'est celui utilisé par Paul. Si cette connaissance s'applique aux prédestinés, il ne peut s'agir que d'une connaissance des hommes bons ; les autres hommes, Dieu les ignore³.

1. *Com. in Rom.* VII, 7-8.

2. *Ibid.* VII, 7, p. 122.

3. Sur cette ignorance de Dieu, voir H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, p. 514 s.

« Non pas que quelque chose puisse être caché de sa nature qui est partout et n'est absente nulle part, mais parce que tout ce qui est mal, sa science ou sa prescience le tient pour indigne¹. »

Ceux qui comprennent « connaître » au sens commun sont obligés de soutenir l'absurde doctrine du fatalisme.

« Ils disent en effet : si ceux que Dieu a connus d'avance, il les a aussi prédestinés ; si ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; si ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés, il n'y a aucune faute pour ceux qui ne sont pas justifiés, puisqu'ils n'ont été ni appelés, ni prédestinés, ni connus par avance. Ceci s'oppose manifestement à ce que nous pensons, à savoir que tous les appelés ne sont pas justifiés². »

Il faut donc retenir l'usage biblique seulement et comprendre que « connaître » signifie ici « déposer son affection et son amour³ ». Passant ensuite à l'expression « selon un dessein » (*Rom.* 8, 28), Origène se demande s'il faut la rapporter à l'homme ou à Dieu. Dans le second cas, il n'y a, précise-t-il, nulle trace de déterminisme :

« Si c'est selon le dessein de Dieu, qui connaît l'esprit religieux et le désir de salut résidant en eux (les appelés), qu'ils sont dits appelés, cela ne paraîtra point contraire à ce que nous avons dit plus haut. Car alors la cause de notre salut ou de notre perdition ne consiste pas dans la prescience⁴. »

Cette précision est du plus grand intérêt, car elle laisse entendre que la prescience affective de Dieu pourrait bien conduire à une sorte de fatalisme... si la vocation ne

1. *Com. in Rom.* VII, 7, p. 123.

2. *Ibid.* VII, 8, p. 126.

3. *Ibid.* VII, 8, p. 128. CROUZEL (*op. cit.*, p. 513 s.) fournit de nombreux textes sur cette connaissance qui implique amour et union. Cette signification de la connaissance est d'origine sémitique. Elle est très proche de la pensée paulinienne en *Rom.* 8, 29 où prescience signifie élection. (cf. R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 68.)

4. *Com. in Rom.* VII, 8, p. 129.

dépendait pas du dessein divin, lequel se fonde sur le comportement de l'homme. Ce trouble d'Origène à l'égard de la prescience est encore plus manifeste dans les lignes qui suivent. De façon inattendue, puisqu'il avait établi qu'il s'agissait ici d'une connaissance d'amour, il revient, sur le mode hypothétique, au sens usuel du verbe « connaître », comme s'il était tout de même acceptable :

« Même si nous comprenions la prescience au sens commun (il ne faudrait pas dire) : une chose arrive parce que Dieu sait qu'elle arrivera ; mais : parce qu'elle arrivera, Dieu la connaît avant qu'elle n'arrive¹. »

Voilà bien, en effet, ce qu'il faut prouver à tout prix !

Connaissance intellectuelle ou connaissance affective ? En dernière analyse, Origène n'est pas parvenu à choisir clairement. Au premier sens, tous les hommes sont connus ; au second sens, seuls les élus le sont. Peut-on articuler ces deux significations ? La première n'engage que la science objective de Dieu, la seconde entraîne son amour. La première laisse intacte la liberté de l'homme, la seconde renvoie au mystère de l'élection. La première est soutenue par l'espoir qu'un jour tous reviendront librement à Dieu, la seconde annonce le jour du jugement où l'on trouvera des hommes à gauche et à droite.

L'hésitation d'Origène, pensons-nous, est le reflet de sa réticence à accepter l'eschatologie néotestamentaire. Défenseur passionné de la pleine liberté humaine et de la bonté universelle de Dieu, il ne peut se résoudre à croire que la seconde fixe le terme de la première. Dieu est un pédagogue patient qui attendra le temps qu'il faudra pour que les âmes se rallient librement à lui². L'œuvre d'Origène est animée par la foi que tous les hommes, sans exception, choisiront en définitive d'être connus et aimés de Dieu.

1. *Ibid.* VII, 8, p. 129.

2. Cf. *De princip.* III, 1, 13.

D. — La traduction de Rufin¹

Si l'on met en regard cette citation du *Com. in Rom.* 1, 3 recopiée par les philocalistes et le passage qui lui correspond dans la version latine du Rufin², on constate que³ :

— la traduction latine est en tout cas deux fois plus courte que le texte grec ;

— la quasi-totalité du développement sur *Rom.* 8, 28-30 et sur la prescience est omise par Rufin ;

— celui-ci s'intéresse exclusivement à *Rom.* 1, 1 et *Gal.* 1, 15, c'est-à-dire au cas particulier de l'apôtre Paul. La traduction qu'il donne alors du grec est aussi longue que l'original. En d'autres termes, ce que Rufin traduit, il ne l'abrége pas ;

— bien qu'il n'y ait jamais de correspondances littérales entre le texte grec et la version latine, celle-ci respecte fidèlement le sens de ce qu'elle traduit ;

— guidé par un évident souci de clarté, Rufin ajoute une introduction et une conclusion de son cru. De même n'hésite-t-il pas à modifier la construction et l'enchaînement

1. Sur la version latine du *Commentaire sur l'épître aux Romains* et sur les problèmes particuliers qu'elle a posés à Rufin, cf. surtout J. SCHERER *Le commentaire d'Origène sur Rom.* 3, 5 - 5, 7, p. 85-121 et H. CHADWICK, « Rufinus and the Tura Papyrus of Origen's Commentary », *JTS* 10, 1959, p. 10-42.

2. *Com. in Rom.* I, 3, éd. Lommatzsch, p. 16-19.

3. Nous ne faisons ici que résumer les résultats de ce travail de comparaison. On en trouvera le détail dans la communication de C. P. HAMMOND (« Rufinus' translation of Origen's Commentary on Romans I, 1 ») présentée au Congrès international de patristique d'Oxford en 1967, ainsi que dans notre thèse (ronéotypée) de 3^e cycle : *La Philocalie d'Origène (ch. 23, 25, 26 et 27)*, Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris, 1971, p. 149-166.

des phrases grecques. Enfin, il qualifie d'« hérétiques » les adversaires d'Origène ;

— les termes techniques (ex. κατασκευή, φύσις, ἀνάγκη) sont traduits avec imprécision ;

— Rufin fait œuvre originale sur deux points. D'abord il dit que Jésus voit d'avance le comportement de Paul. Cette introduction de Jésus à la place de Dieu est surprenante dans ce texte qui n'a pas de caractère christologique bien marqué. Il est douteux que, pour Origène, Jésus et Dieu soient ici interchangeables¹. En second lieu, si Rufin laisse tomber le développement sur *Rom.* 8, 28-30, il cite tout de même *Rom.* 8, 29... mais dans une perspective bien différente de celle d'Origène. Il comprend la conformité au Christ comme la conformité aux souffrances (« passionibus ») du Christ. Dieu prédestine ceux qui se conformeront aux passions de son Fils².

Ces constatations prouvent une fois de plus que Rufin n'est ni un faussaire, ni un traducteur servile. Le sens général du passage est correctement rendu : la prescience est première par rapport à la prédestination et elle se fonde sur la libre conduite de l'homme. Mais il y a dans la version de Rufin une part de création personnelle, surtout

1. Cf. *Com. in Rom.* I, 3, p. 18. Certes, Origène dit à plusieurs reprises que Jésus a connu par avance la trahison de Judas (cf. notamment *C. Cels.* II, 18 et 20). De même a-t-il su par avance la chute de Jérusalem (cf. *Com. in Gen.* III = *Philoc.* 23, 5). Mais cette prescience, liée à un événement particulier, s'apparente à celle des prophètes. La prescience universelle appartient à Dieu. Elle ne devient propriété du Christ qu'en tant qu'il est Dieu (ὡς θεός), cf. *C. Cels.* II, 18, p. 147, 9.

2. Cf. *Com. in Rom.* I, 3, p. 18. Rufin est certainement responsable de l'introduction de ce thème ici, bien qu'il lui soit suggéré par l'œuvre d'Origène. Celui-ci, en effet, parle de l'imitation du Christ comme de τὰ ὁμοειδῆ Χριστῶ πάσχων (*Frag. in Ps.* 108, 5b, Cadiou, p. 95). L'idée est surtout reprise dans l'*Exhortation au martyr* et dans le livre VI du *Com. in Joh.*

sur le plan de la forme. Sans que sa loyauté soit mise en cause, Rufin nous paraît adapter, plutôt que traduire le texte d'Origène.

L'important et difficile développement sur *Rom.* 8, 28-30 lui paraît-il marginal ou confus ? En tout cas, il ne le traduit pas. Il est certain que « ce qui dérouté le plus complètement Rufin dans l'œuvre d'Origène, c'est la philosophie¹ ». En l'occurrence, on peut comprendre qu'il ait trouvé fastidieuse cette discussion sur les « possibles ». Il n'empêche que cette omission révèle nettement les limites de son travail.

Mais il faut se garder d'isoler le prêtre latin du milieu auquel il appartient et pour lequel il travaille. Sans doute ses lecteurs romains n'auraient-ils pas saisi la subtilité et l'enjeu de cette analyse de la prescience. Rufin adapte son modèle à la culture et aux besoins théologiques de son époque.

1. G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du « De principiis »*, Paris 1923, p. 120

VII. LE CHAPITRE 26

A. — Le texte

Le chapitre 26 de la *Philocalie* contient un extrait du commentaire sur le Psaume 4 ; ce dernier constituait un tome à lui seul¹. Faisait-il partie du *Commentaire sur les Psaumes* 1-25 qu'Origène composa à Alexandrie et qui est la première œuvre qu'Origène ait livrée au public (vers 220)²? Appartenait-il plutôt au second *Commentaire sur les Psaumes* qui est de la dernière partie de la vie d'Origène³? Rien ne permet de trancher.

L'extrait conservé dans ce chapitre est consacré à l'explication de Ps. 4, 6 a : « Beaucoup disent : qui nous montrera les biens⁴? »

B. — Le plan

1) *Énoncé du problème et esquisse de la solution.*

Constatant que le problème de la nature des biens et des maux est abondamment discuté, mais qu'il n'a pas

1. Cf. le « kephalaion » des philocalistes : « extrait du tome sur le Ps. 4 » et JÉRÔME, *ep.* 33, 4 : « in quarto librum I ». Texte de ce tome in *PG* 12, 1132 D - 1163 C.

2. Cf. la préface, *PG* 12, 1077 C - 1080 B.

3. Ce *Commentaire* daterait « au plus tôt de 246 » (P. NAUTIN, « L'homélie d'Hippolyte sur le psautier et les œuvres de Josipe », *RHR* 179, 1971, p. 139).

4. Il existe un autre fragment du *Com. in Ps. 4, 6a* (*PG* 12, 1149 B-D). Il devait sans doute précéder (indirectement ?) le passage cité par les philocalistes.

reçu de solution satisfaisante de la part des philosophes, Origène juge opportun de répondre à la question des chrétiens : « Qui nous montrera les biens? »

La nature des biens se trouve dans ce qui dépend d'un libre choix, comme l'attestent les textes sur le jugement, mais aussi dans ce qui n'en dépend pas. Cependant il ne faut point entendre cette proposition comme ceux qui affirment la réalité de trois sortes de biens (et de maux) : relativement à l'âme, au corps et à l'extérieur (§ 1).

2) *Argumentation de ceux qui retrouvent la doctrine des trois sortes de biens et de maux dans l'Écriture.*

Certains veulent retrouver cette division des biens dans les textes scripturaires.

Les biens de l'âme? L'Écriture, selon eux, n'en parle pas puisque la morale courante enseigne déjà que nous devons choisir la justice, la modération, la prudence, le courage.

Les biens et les maux relatifs au corps et à l'extérieur? Ils les trouvent dans les textes rapportant les menaces et les promesses adressées à qui transgresse ou observe les commandements divins. Ces textes, qu'ils interprètent littéralement, appartiennent surtout au pentateuque, mais aussi aux évangiles et aux récits apostoliques. Ils établissent selon eux que la maladie et la pauvreté, par exemple, sont des maux, tandis que la santé et la richesse seraient des biens (§ 2-3).

3) *Critique de cette argumentation.*

Cette argumentation, défendue par les gnostiques et les « simples », est contredite par l'Écriture elle-même. Comment, en effet, des hommes que l'Écriture considère comme saints ont-ils pu vivre dans la pauvreté et la souffrance, si, d'après l'Écriture, ce sont là des maux réservés aux pécheurs? Il est clair que les textes cités exigent une interprétation spirituelle.

Rien ne peut être un mal pour le saint, pas même le diable. Quant à la maladie, la santé, la richesse, la pauvreté, elles concernent l'âme de l'homme. Certes, santé et richesse peuvent s'appliquer au corps, mais même ainsi elles ne peuvent être considérées comme des biens que dans la mesure où elles produisent des biens véritables (ceux de l'âme). Comment préférer les réalités corporelles à la vertu et se faire comme les millénaristes une représentation matérielle du monde d'après la résurrection (§ 4-6)?

4) *Réponse d'Origène selon l'Écriture: le bien de l'homme dépend à la fois de son libre choix et de la puissance divine, mais bien plus de cette dernière.*

Comme l'indique l'Écriture (*Ps.* 126, 1 et *Rom.* 9, 16), l'œuvre de l'homme en vue du bien ne produit de fruit que si la puissance de Dieu vient coopérer avec la liberté et achever cette œuvre. La puissance divine est totalement indépendante du libre choix de l'homme. Elle dépend seulement de la miséricorde de Dieu. Elle seule peut assurer la perfection de l'homme et l'y maintenir. Quiconque oublierait d'attribuer à Dieu le mérite de sa bonté serait compté pour rien, qu'il appartienne au nombre des anges ou des hommes (§ 7).

5) *Les mots « biens » et « maux » dans l'Écriture sont souvent utilisés par catachrèse.*

Quand l'Écriture parle de biens et de maux, il ne faut pas s'attacher aux noms et conclure qu'elle désigne des réalités corporelles ou extérieures. Elle utilise ces noms par catachrèse et décrit des réalités que la providence divine envoie aux hommes pour leur éducation. Ainsi les guérisons miraculeuses accomplies par Jésus recèlent-elles une signification spirituelle. Elles guérissent les passions de l'âme et stupéfient la foule pour que celle-ci s'ouvre à l'enseignement du Christ (§ 8).

C. — La position d'Origène dans le problème de la définition des biens

1) *La problématique d'Origène.*

L'aspect polémique de cet exposé sur les biens et les maux est apparent dès les premières lignes : Origène y expose trois doctrines qu'il traite de peu convaincantes. Mais l'intention spirituelle du texte est plus évidente encore pour qui le considère dans son ensemble. La réfutation des doctrines erronées, malgré sa longueur (§ 1-6), ne semble être qu'une introduction au développement sur la puissance divine, seule capable en définitive d'accomplir et d'assurer le bien de l'homme (§ 7-8). En quelques lignes d'une remarquable densité, Origène décrit la collaboration de cette puissance souveraine avec la volonté, libre et indispensable, de l'homme. Si l'être raisonnable (homme ou ange) est entièrement responsable de son choix pour la vertu, il est entièrement dépendant de Dieu pour devenir effectivement vertueux et le demeurer. Le problème si rebattu des biens reçoit avec Origène la solution nouvelle que commande le mouvement de la grâce divine.

En fait la problématique d'Origène s'avère déjà originale dans la présentation des doctrines épicurienne, stoïcienne et péripatéticienne. A la question traditionnelle de la définition des biens et des maux, l'Alexandrin en attache une autre, inattendue dans ce contexte : les biens et les maux dépendent-ils de notre libre choix, oui ou non, oui et non? Déterminer ce qu'est le bien ne consiste pas seulement à lui donner un contenu, mais aussi à établir quelles forces sont nécessaires à son acquisition. Implicitement il demande d'entrée : quelle est la part de l'homme, quelle est la part de Dieu dans la réalisation des biens? La critique à laquelle il soumet les trois doctrines porte

donc en même temps sur la définition et la réalisation des biens.

Cette problématique est typiquement origénienne par l'accent mis sur le rôle de la liberté humaine. Mais, paradoxalement, cette insistance préliminaire ne sert en définitive qu'à mieux faire ressortir le rôle absolument prépondérant de la puissance divine. Pouvait-on exposer avec plus de force et de clarté la doctrine chrétienne en face des stoïciens et des platoniciens pour qui la conquête du bien était entièrement au pouvoir de l'homme¹?

2) Une explication destinée aux chrétiens.

A part la référence à la liberté, l'historien de la philosophie ne discernera point de traits originaux dans la présentation et la critique des définitions épicurienne, stoïcienne et péripatéticienne des biens.

La réaction d'Origène à l'égard de l'épicurisme ressemble fort à celle d'un Épictète. Il n'éprouve nulle estime pour cette doctrine enseignant la recherche du plaisir pour lui-même et la fuite devant la souffrance. Contre la morale d'Épicure qui mène au matérialisme, Origène soutient que les biens concernent l'âme, non le corps, et qu'ils consistent dans la recherche volontaire de la vertu². A la différence d'Épictète toutefois, il ne discute pas avec les épicuriens. Il les repousse sans véritable réfutation, comme par instinct. Ce silence paraît tout aussi chargé de mépris que les nombreux traits décochés plus tard à Celse, qu'Origène considérera comme un disciple d'Épicure.

1. On notera aussi la netteté de la solution d'Origène en regard des remarques de CLÉMENT sur l'intervention de Dieu dans le perfectionnement moral de l'homme, cf. *Strom.* IV, 131, 1 ; V, 83, 1 et VII, 37, 5. Sur Clément, cf. O. PRUNET, *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*, Paris 1966, p. 51-171.

2. Cf. ÉPICTÈTE, *Diss.* III, 7, 1-9.

Si la doctrine stoïcienne ne fait pas non plus l'objet de longs commentaires, ce n'est cette fois nullement par dédain, mais plutôt par estime. Origène respecte la morale de la Stoa et s'accorde avec elle sur de nombreux points. Il lui emprunte son vocabulaire, des définitions (les biens ayant leur fin en soi, les biens cause efficiente de biens, les maux désignés comme le contraire des biens) et des notions aussi importantes que celle de providence ou celle d'épreuve-occasion de vertu¹. Comme eux il déclare que les seuls vrais biens sont ceux de l'âme. Comment, enfin, pourrait-il repousser avec mépris une morale invitante, comme il le dira lui-même, à « choisir toute vertu pour elle-même² » ? Ainsi le point de rupture ne se trouve-t-il pas dans une accusation d'immoralisme, mais dans la définition du rôle de la liberté dans l'activité morale. La Stoa fixe la nature des biens dans la sphère de ce qui dépend de l'homme³ ; la vertu se réduit à la libre acceptation et au bon usage des événements tels qu'ils arrivent. Origène, quant à lui, refuse cette réduction : si la nature des biens se trouve parmi ce qui dépend de notre libre choix, elle se trouve plus encore en Dieu. La vertu est un don divin désiré librement par l'homme. Elle est participation à la bonté de Dieu. La différence entre ces deux éthiques est donc fondamentale. Elle révèle la différence de « théologie ». Pour Origène, cependant, les stoïciens restent de tous les Grecs ceux qui ont le mieux traité le problème des biens⁴.

A en croire le « kephalaion » (titre) des philocalistes, ce texte serait principalement consacré à la réfutation de la définition aristotélicienne des biens et des maux. Origène, comme de très nombreux auteurs des trois premiers siècles,

1. Cf. références stoïciennes chez V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien*, p. 124 et notes.

2. *C. Cels.* V, 47.

3. Cf. ÉPICTÈTE, *Diss.* I, 22, 9-11.

4. Cf. *C. Cels.* IV, 45.

n'accepte pas que les réalités corporelles et extérieures soient au sens propre des biens ou des maux¹. Dans sa fermeté, la critique de l'Alexandrin rappelle celle des moyen-platoniciens Atticus et Albinus². Le seul mérite reconnu à la distinction aristotélicienne est d'établir que les biens ne relèvent pas seulement du domaine de la liberté. Mais, alors que les péripatéticiens rangent dans cette catégorie des réalités telles que la santé, la maladie, la bonne ou la mauvaise constitution du corps, la bonne ou l'obscurité naissante, Origène pense aux seuls vrais biens, ceux de l'âme, qui dépendent de la providence divine.

On peut se demander pourquoi Origène réfute si longuement la division des trois sortes de biens. Éprouverait-il à l'égard d'Aristote une hostilité profonde? Pourtant rien dans son œuvre ne laisse paraître un antagonisme particulièrement vif et on notera que le nom du célèbre philosophe n'est pas même mentionné dans le texte. D'ailleurs Origène connaissait-il de façon directe et complète les *Éthiques* d'Aristote? Il est impossible de l'affirmer et les « opinions » citées ici sont certainement puisées dans des résumés d'école. Il ne faut donc pas se laisser abuser par le « kephalaion ». Le texte lui-même montre clairement que le théologien s'adresse moins aux péripatéticiens qu'à ceux qui utilisent dans leur lecture de l'Écriture la définition

1. Cf. CICÉRON, *De fin.* III, 43-44; SÉNÈQUE, *Lettre à Lucilius* 88, 5; PHILON, *De fuga*, 148; ATTICUS in EUSÈBE, *Prép. év.* XV, 4; ALBINUS, *Epil.* 27, 2 (pas de citation mais claire allusion); TATIEN, *Orat. ad Graecos*, 2; CLÉMENT, *Strom.* II, 128, 5, et IV, 5, 23; HIPPOLYTE (?), *Ref.* I, 19, 15 et 20, 5-6. Cette liste, qui n'est pas exhaustive, suffit à montrer que la distinction aristotélicienne a été rejetée autant par les stoïciens que par les platoniciens. Ainsi que l'a établi A. J. FESTUGIÈRE, elle fut l'un des points de doctrine communément reprochés à Aristote dans les premiers siècles de l'ère chrétienne (cf. « Aristote dans la littérature grecque jusqu'à Théodoret » in *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, p. 221-263).

2. Le parallélisme entre Atticus et Origène est signalé (et aussi fortement exagéré) par H. KOCH, *Pronoia und Paideusis*, p. 269-270.

aristotélicienne des biens. Comme si souvent dans son œuvre, ses interlocuteurs sont les gnostiques et les « simples » (§ 4), et derrière eux la masse des chrétiens qui demandent, dérouterés : « Qui nous montrera les biens? » Ce ne sont point des stoïciens, des épicuriens et des péripatéticiens auxquels il voudrait présenter la définition chrétienne des biens.

Dans ce texte Origène donne une leçon d'herméneutique aux « simples » et aux gnostiques. Avec son sens spirituel, auquel se mêle une pointe de rationalisme (p. ex. la remarque sur les causes de la fièvre), il dévoile la misère, quand ce n'est pas l'absurdité, de l'interprétation littérale des passages sur la pauvreté, la richesse, la maladie, la santé. Les épreuves humaines, si douloureuses soient-elles, prennent une valeur positive : elles éduquent ceux qui les subissent et deviennent ainsi pour eux une occasion de vertu.

Il guide enfin ses interlocuteurs à la source du bien, lorsqu'il explique que Dieu seul peut donner à l'homme d'être bon et de le rester. La chute guette tout être qui succomberait à l'orgueil, c'est-à-dire qui oublierait qu'il est devenu vertueux parce qu'il était dans la dépendance de Dieu. Car, pour l'homme, choisir le bien, c'est vivre dans la dépendance de Dieu.

Ce texte constitue un ensemble parfaitement cohérent. Mais la tentation est grande de le couronner par l'affirmation, implicite ici, qui lui donne tout son sens : « A proprement parler on ne peut dire de personne qu'il est bon sauf de Dieu¹ » ; ou par cette autre qui conclut le *De principiis* :

1. *Com. in Math.* XV, 10, p. 374, 21-22. Les paragraphes 10 et 11 présentent un grand intérêt. Origène y établit qu'à proprement parler Dieu seul est bon, explique ensuite comment on peut aussi parler, relativement au Père, de la bonté du Sauveur et de la bonté de l'homme, et montre enfin comment s'exerce la bonté de Dieu. Sur cette bonté de Dieu, voir références in P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène*, p. 40, n. 11.

« La prudence, la justice, la modération, le courage, la sagesse, la discipline, bref tout l'ensemble des vertus est présent en Dieu selon l'essence¹. » De Dieu seul on dira qu'il est bon et qu'il agit avec bonté. Certes, les œuvres que l'homme accomplira avec le concours de la puissance divine seront qualifiées de bonnes, mais par catachrèse seulement².

1. *De princ.* IV, 4, 10, p. 363, 20-24.

2. Cf. *Com. in Matth.* XV, 10, p. 374.

VIII. LE CHAPITRE 27

A. — Le texte

Ce chapitre est composé de six fragments distingués et introduits par les philocalistes. Selon Robinson, les cinq premiers seraient extraits d'un *Commentaire sur l'Exode*. Mais cette attribution, comme l'a établi C. H. Turner¹, est inexacte. D'abord elle est partiellement infirmée par le témoignage des philocalistes : ceux-ci précisent en effet que les quatre fragments du milieu sont des *scholies*. Ensuite on a tout lieu de croire — surtout grâce à Jérôme — qu'Origène n'a pas rédigé de *Commentaire sur l'Exode*, mais seulement des *homélies* et des *scholies* : « In Exodum excerpta... in Exodo omeliae VIII² ». En fait le premier de ces fragments est d'une provenance inconnue, les quatre suivants sont extraits du recueil de *Scholies sur l'Exode* et le dernier vient du tome II du *Commentaire sur le Cantique*.

1) *Un fragment de provenance inconnue (Fr. sur Ex. 10, 27).*

Fait exceptionnel dans la *Philocalie*, le premier texte cité dans ce chapitre 27 n'est précédé d'aucune indication de provenance. Le « kephalaion » dit seulement : « Sur : le Seigneur a endurci le cœur de Pharaon³. » Si les philoca-

1. « Two Notes on the Philocalia », *ZNW*, 12, 1911, p. 231-234.

2. *Ep.* 33, 4. La liste de Jérôme est précieuse parce qu'issue de la *Vie de Pamphile* qui reproduisait le catalogue de la bibliothèque de Césarée ; cf. P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*, Paris 1961, p. 237-238. Origène a peut-être songé à commenter l'*Exode* (cf. *De oral.* 3, 3, p. 305, 21-22), mais rien ne montre qu'il ait réalisé ce projet. En tout cas, il est certain que si l'un des fragments de *Philoc. 27* venait d'un *Commentaire sur l'Exode* connu des philocalistes, ceux-ci l'auraient indiqué.

3. *Infra*, p. 269.

listes ne mentionnent pas l'œuvre à laquelle ce texte appartient, c'est assurément qu'ils l'ignorent eux-mêmes.

Ce texte s'ouvre par l'énoncé d'un problème exégétique (comment interpréter les passages de l'*Exode* affirmant que Dieu a endurci le cœur de Pharaon?), traite ce problème dans le menu détail et s'achève sur ces mots : « Voilà ce que nous avons à dire sur ' Le Seigneur a endurci le cœur de Pharaon ' (*Ex.* 9, 12 ; 10, 27 ; 11, 10)¹. »

Il ne peut provenir d'un recueil de *scholies* : sa longueur ainsi que le *καὶ ἐν ἄλλοις*² (« et dans une autre œuvre ») qui introduit le second texte, une scholie, en apportent la preuve indiscutable. Turner suggère qu'il pourrait venir d'une *Homélie sur Ex. 10, 27*³, mais cette hypothèse nous paraît insoutenable. Ce texte, si l'on considère et son style et son contenu, ne possède pas le moindre caractère homilétique⁴. On n'y trouve nulle exhortation, nulle application morale, nulle allusion à des interlocuteurs, mais de bout en bout un exposé rigoureux, principalement dirigé contre les marcionites. Bref, nous en sommes réduits à partager l'ignorance des philocalistes.

Leur ignorance du reste est singulière. Comment donc Basile et Grégoire ont-ils reçu ce texte, dont ils connaissent l'auteur mais non la provenance? Leur a-t-il été transmis isolément? L'ont-ils lu dans un « tome » où figuraient d'autres fragments d'Origène? Pourrait-il s'agir, par exemple, d'un texte cité par Pamphile dans l'un des livres perdus de son *Apologie* et qui aurait ensuite circulé

1. *Philoc.* 27, 8, li. 34-36.

2. *Infra*, p. 298.

3. *Art. cit.*, p. 233. Sur *Ex.* 10, 27, parce que le texte commence par cette citation.

4. TURNER (*art. cit.*, p. 233) s'appuie sur le mot ἀνάγνωσμα (*Philoc.* 27, 3, li. 7) qui renverrait à la lecture d'un texte biblique lors d'un service ecclésiastique. Mais Origène l'utilise aussi dans des œuvres exégétiques ; ainsi *Com. in Joh.* X, 18, 111 (p. 189, 32) et 41, 287 (p. 219, 11).

isolément? Appartiendrait-il à ces « *mistarum homeliarum libros II* » mentionnés par Jérôme dans sa liste des œuvres d'Origène¹? Cette dernière hypothèse nous semble séduisante. En effet, ces « deux tomes d'homélies mêlées » — dont on ignore le contenu — occupent dans la liste de Jérôme une place doublement surprenante. D'abord ils sont cités dans la première partie consacrée aux ouvrages exégétiques, et non dans la seconde consacrée aux homélies. Ensuite ils sont insérés entre les « tomes » du *Commentaire sur la Genèse* et les *Excerpta sur l'Exode*. De la première constatation, on est tenté de conclure qu'ils ne contenaient pas seulement des homélies, mais aussi des fragments exégétiques. Et la seconde laisse croire, quand on regarde l'ordre rigoureux de la liste, que quelques-unes de ces œuvres « mêlées » (sinon toutes) se rapportaient à la *Genèse* et l'*Exode*. Notre texte trouverait donc sa place dans ces deux « tomes » qui, de par leur nature composite, ne comportaient pas de titre : on comprendrait ainsi que les philocalistes n'aient pu indiquer l'origine de leur citation.

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse sur la transmission du fragment, nous ne savons rien de plus sur son origine. Proviendrait-il tout de même d'un *Commentaire sur l'Exode* dont on aurait perdu toute autre trace et dont Pamphile déjà aurait ignoré l'existence? Serait-il l'unique témoin d'une œuvre contre la gnose et plus précisément le marcionisme? Ou s'agirait-il, à l'origine déjà, d'une explication sur l'endurcissement du cœur de Pharaon — problème lancinant pour Origène — proposée pour elle-même et détachée de tout contexte?

Nous estimons en tout cas que cette explication date des premières années de l'activité « littéraire » du théologien à Alexandrie. Son caractère consciemment et résolument

1. « In Genesim libros XIII, *Mistarum homeliarum libros II*, In Exodum excerpta... », *Ep.* 33, 4.

audacieux s'inscrit dans la manière du premier Origène. Par ailleurs, on notera la ressemblance de ce texte avec des passages du *De principiis*¹.

2) *Quatre scholies sur l'Exode.*

Les quatre fragments suivants sont introduits dans l'ordre par ces indications : 1) « Et dans une autre œuvre sur le même texte », 2) « Et encore dans un autre passage des mêmes scholies (σημειώσεις) sur l'Exode », 3) « Et plus loin », 4) « Et plus loin² ». Ils proviennent donc tous d'un même recueil de Σημειώσεις sur l'Exode, lequel correspond certainement aux *in Exodum excerpta* cités par Jérôme³.

De longueur égale (environ une page de l'édition Robinson), ces scholies se rapportent toutes à l'endurcissement du cœur de Pharaon, sans qu'on puisse toujours distinguer précisément la péricope commentée⁴. Il est vrai que cet endureissement provoqué par Dieu est rapporté neuf fois dans l'Exode, et que, de toute évidence, c'est le fait de cet endureissement par Dieu qui pose un problème à Origène, plus que telle péricope en particulier.

3) *Un extrait du tome II du « Commentaire sur le Cantique ».*

Le dernier fragment, toujours sur le même problème, est tiré du tome II du *Commentaire sur le Cantique*, comme l'indique l'introduction des philocalistes. Le texte grec de cet important commentaire, qui comprenait 10 tomes, est perdu. Il ne nous en reste que des fragments caténiques et ces vingt lignes de la *Philocalie*. Toutefois le prologue et les trois premiers tomes nous ont été transmis dans une

1. III, 1, 7-15.

2. *Infra*, p. 299, 303, 307 et 309.

3. Sur l'équivalence de sens de σημειώσεις et de σχόλια traduits chez Jérôme par « excerpta » ou « commaticum genus », cf. C. H. TURNER, *art. cit.*, p. 234.

4. Voir note sur chaque scholie.

traduction latine de Rufin. Il est malheureusement impossible de juger des qualités de cette traduction à l'aide des si brefs fragments grecs conservés.

Selon Eusèbe, les cinq premiers tomes du *Commentaire sur le Cantique* ont été composés lors du second séjour d'Origène à Athènes vers 240¹.

B. — Le plan de Philocalie 27

1) *Le fragment sur Ex. 10, 27.*

a) *Énoncé du problème.*

On lit dans l'Exode que Dieu a endurci le cœur de Pharaon. Ce fait trouble de très nombreux lecteurs, qu'Origène répartit en deux principaux groupes. Le premier, formé des lecteurs qui ne croient pas à l'Exode, juge qu'il est indigne de Dieu de provoquer l'endurcissement de quelqu'un. Le second, composé de soi-disant chrétiens, se divise en deux sous-groupes : les gnostiques qui imputent cet endureissement à l'action du démiurge et les simples qui jugent mystérieux le sens de ce passage (§ 1, li. 1-25).

b) *Critique des interprétations gnostiques fondées sur la doctrine des deux Dieux et sur celle des natures.*

Les gnostiques qui opposent le démiurge juste au Dieu bon, et qui rendent le premier responsable de l'endurcissement du cœur du Pharaon, sont incapables de fonder leur interprétation. Comment en effet le démiurge pourrait-il rester juste en endureissant Pharaon ? D'autres gnostiques trouvent dans cet événement une preuve scripturaire de leur doctrine des natures, mais cette interprétation est également absurde. Si Pharaon était d'une nature perdue, il n'aurait pas eu besoin d'être endurci. Car on n'endurcit

1. Cf. *Hist. eccl.* VI, 32, 2.

pas ce qui est déjà dur. Sur la base du témoignage paulinien (*Rom.* 9, 18-19), Origène conclut que le Dieu qui endurecit et celui qui fait miséricorde sont une seule et même personne (§ 1, 26-2).

c) *L'interprétation d'Origène: Dieu agit à la façon d'un médecin dans l'intérêt de Pharaon.*

Avant d'expliquer les raisons et les effets de l'endurcissement, Origène expose le principe herméneutique qui fonde son exégèse : toutes choses se rapportent au Dieu bon, juste et sage, créateur de l'univers et père du Sauveur (§ 3).

Face aux pécheurs, Dieu se conduit comme un médecin avec ses malades. Il applique toutes sortes de traitements, notamment l'homéopathie. Il laisse le mal croître jusqu'à ce que l'homme en soit dégoûté et le rejette. Parfois il cherche à attirer à l'extérieur le mal profondément enfoui dans l'âme. Dans tous les cas, il agit avec science et dans l'intérêt des hommes. Ainsi l'endurcissement assure-t-il le salut du peuple ; il profite aussi aux Égyptiens qui s'en allèrent avec les Hébreux. Enfin, d'une façon plus secrète, il est utile à Pharaon lui-même qui, peut-être, élimine son mal par sa conduite et descend apaisé dans l'Hadès, après avoir été englouti et allégé de ses péchés (§ 4-6).

d) *Par sa mort Pharaon expie ses péchés.*

Conscient de la difficulté et de l'audace de cette interprétation, Origène lui cherche des points d'appui dans l'Écriture. Il relève que selon l'Ancien Testament les menaces, les corrections et les « visites » sont présentées comme une grâce. Le châtement de mort permet même au pécheur d'expier totalement ses fautes. C'est ainsi qu'Origène comprend *III Rois* 2, 6.

Cette conception des châtements (y compris celui de mort) est confirmée par le Nouveau Testament. Ananias et Saphira, par exemple, sont purifiés de leur faute par

leur mort. Origène propose d'autres exemples tirés des évangiles et des épîtres.

Il n'est donc point surprenant que l'endurcissement de Pharaon ait été provoqué pour son bien par le Dieu bon. Origène conclut en laissant la porte ouverte à de meilleures explications fondées sur le respect de Dieu et le témoignage des Écritures (§ 7-8).

2) *Première scholie: La thérapeutique divine.*

Dieu attire le mal à l'extérieur pour le guérir. Ainsi procède-t-il notamment avec Pharaon, le peuple dans le désert et Job (§ 9).

3) *Deuxième scholie: C'est Pharaon, non Dieu, qui est la cause de son endureissement.*

Quand Dieu déclare avoir endureci le cœur de Pharaon, il faut comprendre qu'il s'agit là d'une façon de parler. Patient, Dieu a accompli de nombreux prodiges pour provoquer le repentir du roi. Mais celui-ci est resté incrédule et les prodiges n'ont pu finalement que faire ressortir sa dureté. De même le Sauveur n'est-il pas venu pour le jugement et la chute de certains hommes. Pourtant sa venue a entraîné le jugement et la chute de ceux qui n'ont pas cru en lui après ses miracles (§ 10).

4) *Troisième scholie: Les prodiges endureissent les incrédules.*

Bienfait pour ceux qui les acceptent, tels les Égyptiens qui partirent avec les Hébreux, les prodiges endureissent les incrédules. Ainsi les signes accomplis par le Seigneur à Chorazin et Bethsaïde rendront-ils le sort de leurs habitants plus insupportable au jour du jugement (§ 11).

5) *Quatrième scholie: Contre l'interprétation littérale des gnostiques,*

Faute de savoir expliquer comment le demiurge juste endurecit Pharaon et menace de tuer son fils aîné, les

gnostiques doivent renoncer à leur interprétation littérale et comprendre que Pharaon est libre et conserve la possibilité de craindre Dieu (§ 12).

6) *L'extrait du Commentaire sur le Cantique: Pharaon a choisi de devenir un être d'argile et le soleil divin l'a endurci.*

Pharaon est responsable de son endurcissement. Devenu par son propre vice un être d'argile, il a vu sa raison endurcie par les rayons de Dieu. Ce texte requiert en effet une interprétation spirituelle (§ 13).

C. — Le sort de Pharaon¹ (d'après le fr. sur Ex. 10, 27)

1) *Un problème herméneutique.*

Comme Irénée², Origène se trouve confronté à une interprétation gnostique de l'endurcissement du cœur de Pharaon ou plus exactement à une double interprétation :

1. Sur l'interprétation origénienne de l'endurcissement du cœur de Pharaon, voir H. KOCH, *Pronoia und Paideusis*, p. 128-131 ; K. H. SCHELKLE, *Paulus Lehrer der Väter*, p. 341 s. ; P. NEMESHEGYI, « Le Dieu d'Origène et le Dieu de l'Ancien Testament », in *Nouvelle Revue Théologique*, 80, 1958, p. 495-509 ; W. P. J. BOYD, « Origen on Pharaoh's Hardened Heart. A Study of Justification and Election in St. Paul and Origen », *Studia Patristica VII, TU 92*, 1966, p. 434-442 et surtout M. HARL, « La mort salutaire du Pharaon selon Origène », in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 38, 1967, p. 260-268. Cette étude détaillée et suggestive de M. Harl constitue un véritable commentaire du fragment sur Ex. 10, 27.

2. Cf. *Adv. haer.* IV, 29, 1-2 (cité partiellement *supra*, p. 77). Dans une perspective antignostique, l'évêque de Lyon explique que Pharaon est livré à sa propre incrédulité pour avoir choisi d'être incrédule et qu'il assiste à la sortie des Hébreux sans même comprendre qu'elle est rendue possible par l'intervention de Dieu. Irénée, surtout soucieux de prouver l'unité de l'histoire du salut dans les deux Testaments, reste encore très proche ici de la théologie paulinienne.

celle des marcionites, qui reconnaissent leur juste démiurge dans l'auteur de l'endurcissement, et celle des valentiniens (et basilidiens), qui reconnaissent en Pharaon le type de la « nature matérielle » destinée à la perdition. Même s'il n'a pas en vue la seule réfutation de ces deux interprétations — Origène s'adresse en effet à cette quasi-totalité des lecteurs (païens et chrétiens) de l'Exode que trouble le récit de l'endurcissement —, il leur accorde la plus grande part de son attention du fait qu'elles prétendent se fonder sur une juste compréhension de l'Écriture.

Origène, en effet, place cette polémique sur le terrain de l'herméneutique bien plus que sur celui de la logique. Il a tôt fait de démontrer aux disciples de Marcion qu'imputer l'endurcissement du cœur de Pharaon à leur démiurge juste revient à nier sa justice, et aux disciples de Valentin que considérer Pharaon comme un être perdu par nature rend son endurcissement absurde. Une fois ces erreurs de jugement dénoncées, il va aborder le fond de la question : quelle méthode faut-il utiliser pour comprendre ce passage sur l'endurcissement de Pharaon ? Pour reprendre ses propres termes, après avoir rejeté « l'interprétation littérale » des gnostiques, il peut s'engager sur « l'autre voie exégétique ». Par interprétation littérale, Origène désigne ici l'exégèse superficielle et dualiste des gnostiques qui détachent certains textes pour les opposer.

Or, soutient Origène, les textes bibliques ne se prêtent pas à ce traitement. L'Écriture dans son ensemble, comme dans chacune de ses parties, atteste l'unité du Dieu bon, juste et sage, père du Sauveur.

À l'exégèse littérale et dualiste des gnostiques, Origène va donc opposer « l'autre exégèse », celle qui relie entre eux les textes de l'Écriture pour les expliquer les uns par les autres¹. Seule cette méthode permet d'interpréter un

1. Sur cette méthode, voir H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, p. 311-315.

événement tel que l'endurcissement de Pharaon et de l'accorder à la bonté, la justice, la sagesse de Dieu. Bien que l'adjectif ne soit pas mentionné, on retrouve dans ce procédé l'une des caractéristiques de l'exégèse « spirituelle ».

Scandale pour les païens, mystère pour les « simples », source d'erreur pour les gnostiques, l'endurcissement de Pharaon par Dieu demande à être interprété dans la foi qui seule peut en dégager la signification et « l'utilité spirituelle¹ ». En l'occurrence, il s'agit de croire et de comprendre que le Dieu qui endurecit ne cesse pas d'être bon et que, par conséquent, Pharaon lui-même n'est châtié que dans son propre intérêt, pour son bien². Voilà l'« utilité » qu'Origène cherche dans ce texte pour l'édification de ses auditeurs.

2) La thérapeutique divine et la mort de Pharaon.

Origène place d'entrée son interprétation personnelle de l'endurcissement de Pharaon sous le signe de la thérapeutique divine. Or qui dit thérapeutique dit guérison, ou au moins essai de guérison. Le cœur du roi d'Égypte est un cœur malade que Dieu veut purger de son mal. En langage religieux, cela veut dire que Pharaon est un pécheur que Dieu va délivrer de son péché. La faute de Pharaon n'est donc envisagée ici que par rapport à sa rémission.

La thérapeutique divine recourt à une grande variété de traitements, plus ou moins rapides, plus ou moins compréhensibles, mais toujours parfaitement adaptés au mal qu'il s'agit de soigner et à l'âme du malade. Quand même elle ferait souffrir, elle resterait de loin préférable à l'abandon. Car il vaut mieux être châtié par Dieu que livré à sa propre faute.

1. Cf. *Hom. in Jer.* XXXIX, 1 (*Philoc.* 10, p. 58, 14).

2. « Origène cherche un sens à la mort du Pharaon qui soit favorable au Pharaon, puisqu'elle est envoyée par Dieu » (M. HARL, *art. cit.*, p. 262).

Elle procède surtout par homéopathie, laissant le mal se développer jusqu'à ce qu'il devienne insupportable à l'homme et provoque en lui une répulsion définitive.

Pour certaines maladies graves, atteignant le tréfonds de l'âme, une thérapeutique plus radicale est nécessaire qui à force d'inflammations et d'abcès doit faire sortir le mal à l'extérieur. Ce traitement fort douloureux présente l'avantage d'extraire complètement la substance malade.

Quelle est donc dans cette perspective la finalité de l'endurcissement de Pharaon? Prudemment, Origène en distingue une première évidente et indépendante du sort de Pharaon : fortifier la foi du peuple élu ; puis une seconde qui lui est chère : permettre aux Égyptiens de reconnaître dans les plaies le doigt de Dieu et de se convertir en suivant les Hébreux. Effectivement le texte de l'Exode dit qu'ils furent nombreux à se mêler au peuple conduit par Moïse. C'est la preuve pour Origène que les plaies d'Égypte avaient une valeur salvatrice même pour les païens.

En troisième lieu, enfin, il s'agit de l'intérêt de Pharaon. Le développement sur cette finalité mystérieuse et profondément spirituelle est remarquable, ne serait-ce déjà qu'au plan formel¹. En une seule phrase de dix lignes, faite presque exclusivement de propositions finales et consécutives, ponctuée aussi de quatre « peut-être », Origène suggère que par son comportement et par sa mort Pharaon a expié ses péchés. Construite (si l'on peut dire !) avec lourdeur, cette phrase porte la marque du style parlé. Origène semble comme happé par le but qu'il poursuit. Il accumule des propositions qui, avec une précision croissante, annoncent la guérison complète, la paix retrouvée de Pharaon. Incontestablement le centre de gravité de ce *fragment sur Ex. 10, 27* se trouve dans ces dix lignes.

Les références à la double thérapeutique, décrite plus haut, y sont manifestes, mais curieusement c'est Pharaon

1. *Philoc.* 27, 5, li. 27-37.

lui-même qui devient l'artisan de sa propre guérison : il fait sortir son venin, et c'est vidé de tout son mal qu'il est englouti. Toutefois si Pharaon paraît se soigner lui-même, Dieu reste de bout en bout le médecin. Car lui seul peut utiliser le mal pour le bien de l'homme.

L'engloutissement, conclut Origène, « n'eut pas lieu, comme on pourrait le penser, pour que Pharaon soit totalement anéanti, mais pour qu'en rejetant ses péchés il en soit allégé et que, en paix peut-être ou du moins sans que son âme soit en si grand conflit, il descende dans l'Hadès ». Ainsi cette mort dans la Mer Rouge n'est pas destinée à l'anéantissement de Pharaon, c'est-à-dire à la mort de son âme par le péché¹. Origène est précisément soucieux d'expliquer que la mort de son corps n'a pas entraîné celle de son âme. Elle a frappé Pharaon « pour qu'en rejetant ses péchés il en soit allégé ». Pour M. Harl les deux verbes employés ici, ἀποβάλλειν et κοφιζέσθαι « ne sont pas équivoques : ils correspondent au vocabulaire baptismal dans la typologie du passage de la Mer Rouge » et il semble donc que « la mort infligée par Dieu au Pharaon dans les eaux de la Mer Rouge a revêtu aux yeux d'Origène la valeur d'un traitement salutaire, l'analogie du baptême des chrétiens² ». La référence, même lointaine, au baptême nous semble solliciter la lettre du texte. Certes, Origène a utilisé ailleurs le symbolisme du passage de la Mer Rouge dans une perspective baptismale³, mais rien ici ni dans la

1. Sur les trois sortes de mort distinguées par Origène, la mort naturelle, la mort au péché et la mort à Dieu (= mort de l'âme), cf. *Enr. Hér.* 25, 1 - 27, 8 (*SC* 67, p. 102-107), ainsi que les remarques introductives de J. SCHERER (p. 44 s.) et H.-C. PUECH et P. HADOT, « L'entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de saint Ambroise sur l'évangile de saint Luc », *VC*, 13, 1959, p. 204-228.

2. *Art. cit.*, p. 264.

3. Cf. A. JAUBERT dans l'introduction aux *Homélies sur Josué*, *SC*, p. 48 s. Sur l'utilisation baptismale de ce symbole à l'époque patristique, voir PER LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Uppsala 1942, p. 116-145.

suite du développement n'indique à l'évidence qu'il songe de près ou de loin à un traitement correspondant au baptême chrétien, même s'il y a similitude d'effet. A notre connaissance du reste, nulle part dans son œuvre ἀποβάλλειν ou κοφιζέσθαι ne sont associés au baptême. Qu'indique donc cet ἀποβάλλειν, « une sorte d'ultime mouvement de repentir chez le Pharaon¹ » ou seulement une perte des péchés du fait de sa mort et sans que sa volonté soit engagée? Le contexte nous fait plutôt incliner vers la seconde solution². Par sa mort — comme Origène nous l'expliquera plus loin de Joab —, Pharaon reçoit de Dieu le châtement suprême qui lui fait payer et donc perdre toutes ses fautes. Pharaon en est « allégé³ », et son âme peut descendre en paix dans l'Hadès.

En résumé, Pharaon se libère de son mal par son comportement et meurt purifié de son péché. L'explication est nette, vigoureuse, malgré son caractère allusif et les quatre « peut-être » qui l'accompagnent : ceux-ci nous paraissent moins destinés à marquer les hésitations personnelles d'Origène qu'à atténuer l'effet de surprise que cette audacieuse interprétation ne pouvait manquer de provoquer.

3) La mort physique comme châtement assurant l'expiation des péchés⁴.

Selon le principe herméneutique décrit plus haut, l'exégèse de cet endurcissement doit être éclairée et confirmée par la référence à d'autres textes de l'Écriture. Origène commence par rappeler le grand principe biblique des châtements éducatifs et correctifs, puis il se concentre

1. M. HARL, *art. cit.*, p. 264.

2. Expression semblable dans *Com. in Matth.* XIII, 1, p. 175, 28 s.

3. Cf. PS.-CLÉMENT, *Epistula ad Iacobum* 15, 5, éd. Rehm, *GCS* 42, p. 18, 10. Les pécheurs qui confessent leur péché sont comme des malades qui après avoir vomi sont « allégés » de la maladie.

4. Cf. M. HARL, *art. cit.*, p. 265-268, dont nous reprenons l'essentiel des observations.

sur la plus terrible des punitions que Dieu peut infliger à l'homme, la mort. Tirant parti d'une version de *III Rois* 2, 6 et d'une exégèse juive s'y rapportant¹, il établit que la mort physique assure parfois l'expiation de tous les péchés. Dans le Nouveau Testament, il attribue cette même valeur expiatoire au feu que le Christ est venu jeter sur la terre (cf. *Lc* 12, 49) et à la mort d'Ananias et Saphira. Le commentaire de cette mort est du reste étonnant : le couple avare est frappé, mais aussi purifié par la mort ; il mérite cette purification parce qu'il a tout de même donné la moitié de ses biens à l'Église² ! Cette fonction purificatrice et expiatoire de la mort physique envoyée comme un châtiment divin est clairement précisée dans un autre texte d'Origène, l'*homélie sur le Lévitique* XIV, 4³.

Cette mort remplit la fonction du feu éternel qui doit consumer les péchés. Elle devient un jugement salutaire anticipé, salutaire non seulement au sens où elle s'inscrit dans une économie de salut, mais en ce qu'elle assure déjà le salut. Pharaon, Joab, Ananias, Saphira meurent pour l'expiation de leur péché et pour leur salut⁴.

1. Cf. *infra*, p. 292, n. 1.

2. Explication identique dans *Com. in Matth.* XV, 15, p. 393, 3-13 : Origène ajoute tout de même que cette mort purificatrice est aussi due à la foi d'Ananias et Saphira.

3. A propos de *Lev.* 24, 15 (« Tout homme qui maudit son Dieu recevra le péché, celui qui nomme le nom du Seigneur mourra », d'après la LXX), Origène explique qu'il est en effet bien pire de recevoir son péché que de mourir. Car « la mort infligée pour le châtiment du péché purge le péché même pour lequel elle doit être infligée. Donc le péché est absous par la peine de mort et il ne reste aucun péché à trouver pour le jour du jugement et pour le feu éternel ». Celui qui reçoit un péché, au contraire, le garde après sa mort et le paie par d'innombrables supplices. Ainsi, parce qu'une même faute n'est pas punie deux fois (cf. *Nah.* 1, 9), il vaut mieux être puni une fois pour toutes de mort plutôt que de subir les feux éternels (cf. *hom. in Lev.* XIV, 4, p. 484, 24 - 485, 9 ainsi que XI, 5, p. 451, 14-21).

4. Nous hésitons à retenir les exemples cités en *Com. in Rom.*

Les origines de cette doctrine sont assurément juives. Origène précise d'ailleurs qu'il la tient de « l'Hébreu¹ ». On sait aussi que l'axiome paulinien : « celui qui meurt est justifié du péché » (*Rom.* 6, 7) — quelle que soit sa signification sous la plume de l'apôtre — est attesté dans des textes rabbiniques du 1^{er} ou 11^e siècle dans son sens juridique : la mort éteint l'action de la justice. D'autres citations rabbiniques de la même époque indiquent que, par la mort, l'homme expie son péché, même, soulignons-le, s'il n'y a pas eu préalablement de repentance².

Cette conception de la mort paraît être utilisée par Origène à des fins apologétiques dans des cas extrêmes où toute autre interprétation serait incapable de rendre compte de la bonté de Dieu. On ne la retrouve pas dans la distinction qu'Origène établit entre les trois types de mort dont parle l'Écriture. Son emploi reste donc exceptionnel. Mais justement, en tant que tel, il présente un vif intérêt. Prisonnier de son « optimisme sans faille³ », Origène est obligé d'y recourir quand le sens obvie des textes paraît compromettre sa foi en un salut universel.

Certes, en acceptant de relever le défi que lui lançait l'argumentation gnostique, Origène s'est trouvé acculé à construire une explication nette et tranchée de l'endurcissement de Pharaon. Mais rien ne l'obligeait à suggérer que Dieu en précipitant Pharaon dans les flots le purifiait

VI, 6, p. 26 car le contexte indique qu'ils sont plutôt considérés sous l'angle de la mort spirituelle.

1. Sans doute un Juif converti. Voir *infra*, p. 292, n. 2.

2. Cf. K. G. KUHN, « *Rom.* 6, 7 », *ZNW*, 30, 1931, p. 305-307. Ce n'est en tout cas pas cette citation paulinienne qui a servi de source à Origène. Pas davantage que les théologiens antérieurs, l'Alexandrin n'a prêté une attention particulière à *Rom.* 6, 7. Il note seulement que « qui n'a plus de corps ne peut plus convoiter » et donc pécher (*Com. in Rom.*, VI, 1, p. 5) ou bien il l'applique à la mort spirituelle (cf. *ibid.* VI, 6, p. 26).

3. M. HARL, *art. cit.*, p. 268.

totale­ment de ses péchés. Rien... sinon la certitude que tout ce qui vient du Dieu bon, juste et sage ne peut arriver que pour le bien de l'homme.

D. — L'enjeu de la discussion

N'y aurait-il que le *fragment sur Ex. 10, 27*, on serait déjà forcé de relever que la question de l'endurcis­sement de Pharaon a trouvé chez Origène une résonance profonde et unique à l'époque patristique (jusqu'à Pélagé y compris). Elle l'a réellement tourmenté, tout comme le problème de la trahison de Judas. D'autres textes le confirment, même si aucun d'eux ne contient d'explication aussi détaillée et enflammée¹. Ils forment entre eux un ensemble cohérent et prouvent que dans ses grandes lignes l'interprétation d'Origène n'a pas varié avec les années. L'arrière-fond de la discussion restera antignostique et l'on retrouvera donc la même critique de la doctrine fataliste des natures et la même présentation de la thérapie divine. En revanche on ne découvrira pas d'allusion explicite à la mort salutaire de Pharaon. Origène aurait-il renoncé à la fine pointe de son interprétation? A-t-il seulement décidé de ne plus l'exprimer publiquement de peur de choquer? Aurait-il même reçu des critiques si vives qu'il se serait trouvé contraint de ne plus la répéter? Il est véritablement difficile de juger si ce silence est dû davantage à une évolution personnelle ou à une pression extérieure.

Dans la longue section du *De principiis* consacrée (entre autres) à Pharaon, Origène se contente de suggérer discrètement la guérison de l'âme du roi; l'économie relative à

1. Cf. principalement, outre les cinq autres textes cités dans *Philoc. 27, De princip. III, 1, 7-17; Sel. in Ex., PG 12, 281 C-284 B; Hom. in Ex. III, 3; IV, 1-7; VI, 3-4.9; De orat. 29, 16; Com. in Rom. VII, 16.*

Pharaon ne s'achève pas avec son engloutissement: « S'il fut englouti, il ne fut pas détruit¹ ». L'âme de Pharaon survit donc à la mort physique. Or, vient de dire Origène, Dieu « conduit les âmes non en vue des quelque cinquante années de notre vie ici-bas, mais en vue d'un temps sans fin² ». C'est une manière claire d'indiquer que si Pharaon est mort sans être complètement guéri de son mal, Dieu dispose encore d'un « temps sans fin » pour le sauver.

De même, si l'on considère le contexte de la référence à l'endurcis­sement de Pharaon dans le *De oratione*, on a tout lieu de croire que le roi élimine complètement et définitivement son péché. Origène, dans cette section, prouve la valeur salvatrice des épreuves envoyées par Dieu et explique notamment comment l'âme arrive à la guérison après que Dieu a laissé croître le mal en elle³.

Vraisemblablement la référence à Pharaon contenue dans le *Commentaire sur l'épître aux Romains* appellerait la même remarque si nous pouvions lire le texte original. Car la version latine présente une explication si floue et terne par rapport aux précédentes qu'on l'acceptera avec réserve. Sans doute Rufin a-t-il abrégé et édulcoré le texte grec. On retiendra tout de même de cette version que Dieu a seulement « suscité » Pharaon et qu'il l'a « utilisé » pour faire connaître son nom. Rufin — car il se pourrait bien qu'il s'agisse ici de Rufin — conclut que son châ­timent a valeur d'exemple⁴.

Dans tous ces textes Origène recherche la raison et l'utilité de l'endurcis­sement du roi⁵. L'enjeu principal de

1. III, 1, 14, p. 221, 1.

2. III, 1, 13, p. 218, 9-11.

3. Cf. 29, 13-19.

4. Cf. VII, 16, p. 166 s. et 169 s. Sur l'« utilisation » de Pharaon par Dieu, voir aussi *De princip. III, 1, 8.*

5. Nous laissons de côté les *Homélie sur l'Exode* dont la perspective est différente. Certes, selon le prédicateur, les châ­timents sont profitables à Pharaon, mais la formule reste vague (III, 3). Origène

la discussion n'est point la défense de la liberté humaine, mais la justification morale et la finalité spirituelle de ce terrible châtement divin. On comprend mieux la hardiesse de ces explications quand on réalise que, pour Origène, c'est Dieu lui-même, le Dieu bon, juste et sage, qui est directement mis en cause par l'endurcissement et l'engloutissement de Pharaon¹.

se montre surtout étonné de lire tantôt que Pharaon est endurci par Dieu, tantôt qu'il s'est endurci lui-même et il se déclare « bien incapable de sonder les intentions cachées de la divine Sagesse dans les diversités de ce genre » (IV, 2 ; trad. Fortier, *SC*, p. 119). En fait, dans ces homélies, il pratique surtout l'allégorie. Il discerne, derrière Pharaon endurci et englouti, le diable lui-même châtié au jour dernier avec ses troupes (cf. VI, 3). Il ne se pose pas la question du sort particulier de Pharaon, tout accaparé qu'il est par la sortie d'Égypte et sa signification spirituelle.

1. Ce problème de l'endurcissement du cœur de Pharaon a souvent été mentionné par les Pères grecs des siècles ultérieurs (cf. K. H. SCHELKLE, *Paulus Lehrer der Väter*, p. 343-345 ; aux noms et passages cités, on ajoutera DIDYME, *In Zach.* II, 186-188 et IV, 34-38 ainsi que THÉODORE DE CYR, *Quaest. in Ex.*, PG 80, 233 B - 241 A), mais ils se sont contentés d'expliquer que Dieu ne décidait pas arbitrairement à l'avance du sort de chacun, mais que cette décision dépendait de la prescience divine, laquelle se fonde sur le libre comportement de l'homme. Le sort particulier de Pharaon ne redeviendra crucial que dans les dernières années du IV^e siècle, en Italie, autour des milieux monastiques. En 399, Paulin de Nole demande la raison de cet endurcissement à JÉRÔME (cf. *ep.* 85, 2 et P. COURCELLE, « Paulin de Nole et saint Jérôme », *REL*, 25, 1947, p. 266-271). JÉRÔME (*ep.* 85, 3) le renvoie à la réponse d'Origène dans le *De principiis*, avant de reprendre le problème quelques années plus tard (cf. *In Is.* 54, 1-3 et *ep.* 120, 10). A la même époque ou peu avant, PÉLAGE (ou un membre de son entourage) composait le célèbre *De induratione cordis Pharaonis* (édition in PLINVAL, *Essai sur le style et la langue de Pélagie*, Fribourg 1947, p. 119-214). Ce traité ne paraît rien devoir à Origène : Pélagie s'y montre surtout soucieux d'établir que Pharaon avait méusé de sa liberté et qu'il méritait son châtement.

BIBLIOGRAPHIE

I. Abréviations

- AGP Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin.
 BA Bibliothèque Augustinienne. Bruges.
 BAGB Bulletin de l'Association Guillaume Budé. Paris.
 BLE Bulletin de littérature ecclésiastique. Toulouse.
 CCAG Catalogus codicum astrologorum graecorum. Bruxelles.
 CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vienne.
 CUF Collection des Universités de France. Paris.
 DB Dictionnaire de la Bible. Paris.
 DTC Dictionnaire de théologie catholique. Paris.
 FPG Fragmenta Philosophorum Graecorum. Paris.
 GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller. Leipzig
 JTS Journal of Theological Studies. Oxford.
 PG J. P. MIGNÉ, *Patrologia graeca*. Paris.
 PL J. P. MIGNÉ, *Patrologia latina*. Paris.
 PO *Patrologia orientalis*. Paris.
 RAC Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart.
 RAM Revue d'ascétique et de mystique. Toulouse.
 RB Revue biblique. Paris.
 REG Revue des études grecques. Paris.
 REL Revue des études latines. Paris.
 RHLR Revue d'histoire et de littérature religieuses. Paris.
 RHR Revue de l'histoire des religions. Paris.
 RSR Recherches de sciences religieuses. Paris.
 SC Sources chrétiennes. Paris.
 SVF J. ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig.

- TU** Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig.
- TWZNT** G. KIRTEL, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart.
- VC** Vigiliae Christianae. Amsterdam.
- ZNW** Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Giessen.

II. Références aux œuvres d'Origène

Les œuvres d'Origène publiées dans le Corpus de Berlin sont citées d'après cette édition sans que nous fassions figurer l'abréviation *GCS* :

1. *Ezhoratio ad Martyrium; Contra Celsum I-IV*; éd. P. Koetschau, 1899.
2. *Contra Celsum V-VIII; De oratione*; éd. P. Koetschau, 1899.
3. *In Jeremiam homiliae; In Lamentationes; In Samuelem; In Reges*; éd. E. Klostermann, 1901.
4. *In Johannem*; éd. E. Preuschen, 1903.
5. *De Principiis*; éd. P. Koetschau, 1913.
6. *Homiliae in Genesim, in Exodum, in Leviticum* (d'après Rufin); éd. W. A. Baehrens, 1920.
7. *Homiliae in Numeros, in Jesu Nave, in Judices* (d'après Rufin); éd. W. A. Baehrens, 1921.
8. *Homiliae in Samuelem, in Canticum, in Prophetas; in Canticum Com.* (d'après Rufin et Jérôme); éd. W. A. Baehrens, 1925.
9. *In Lucam homiliae et fragmenta*, grec et traduction de Jérôme; éd. M. Rauer, 1959.
10. *In Matthaeum*; éd. E. Klostermann et E. Benz, 1935-1937.
11. *In Matthaeum series*; éd. E. Klostermann et E. Benz, 1933.
12. *In Matthaeum Fragmenta et Indices*; éd. E. Klostermann, E. Benz et L. Fruechtel, 1941-1955.

Le texte latin du *Commentaire sur l'épître aux Romains* est cité d'après l'édition de :

C. H. LOMMATZSCH, *Origenis in Epistolam ad Romanos*

commentarium, Origenis opera omnia, t. VI-VII, Berlin, 1836-1837.

L'abréviation « Scherer » renvoie à :

J. SCHERER, *Le Commentaire d'Origène sur Rom. 3, 5 - 5, 7*. Le Caire 1957.

L'abréviation « Cadiou » renvoie à :

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

Pour toute autre citation ou traduction d'œuvres d'Origène nous indiquons en abrégé l'édition utilisée (p. ex. *SC*, *JTS*, *PG*).

III. Ouvrages relatifs à la Philocalie

(ordre chronologique)

- J. TARIN, *Origenis Philocalia de obscuris S. Scripturae locis a SS. PP. Basilio Magno et Gregorio Theologo, ex variis Origenis commentariis excerpta*, Paris 1618 (rééditions en 1624 et 1629). Cette première édition du texte grec de la *Philocalie* repose sur la lecture d'un manuscrit du *xvii^e*, le *Paris. 458* (il contient de très nombreuses fautes). Elle a ensuite été reproduite par G. SPENCER, *Origenis contra Celsum libri octo. Ejusdem Philocalia*, Cambridge 1658 et par C. H. LOMMATZSCH, *Origenis Philocalia, Philosophumena*, in *Origenis opera omnia*, t. XXV, Berlin, 1848. La *Philocalie* n'est pas publiée en tant que telle dans la *Patrologie grecque* de Migne; V. DELARUE, en effet, l'avait décomposée en citant les différents extraits (d'après Tarin) à la place qu'ils occupent dans l'œuvre d'Origène.
- J. A. ROBINSON, « The Philocalia of Origen », in *Journal of Philology*, 18, 1889, p. 36-68 (sur la description et le classement des manuscrits).
- P. KOETSCHAU, *Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus*, *TU* 6, 1, 1889, p. 78-130 (sur la description et le classement des manuscrits).
- J. A. ROBINSON, *The Philocalia of Origen*, Cambridge 1893 (première édition critique du texte grec, excellente).
- P. KOETSCHAU, in *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig, 1894, p. 21-24 (recension de l'édition Robinson).

- E. PREUSCHEN, in *Deutsche Literaturzeitung*, 11, 1894, p. 321-324 (recension de l'édition Robinson).
- A. HILGENFELD, in *Berliner philologische Wochenschrift*, 1895, p. 164-168 (recension de l'édition Robinson).
- G. LEWIS, *The Philocalia of Origen*, Edinburgh 1911 (traduction anglaise, utile mais souvent imprécise).
- C. H. TURNER, « Two Notes on the Philocalia », in *ZNW*, 1911, p. 231-236 (sur le copiste de β et la provenance des cinq premiers fragments du ch. 27).
- G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du « De Principiis » d'Origène*, Paris 1923, p. 36-43 (comparaison des extraits grecs du *De principiis* cités dans la *Philocalie* avec les versions latines).
- J. SCHERER, *Extraits des livres I et II du « Contre Celse » d'Origène*, Le Caire 1956, p. 38-42 (comparaison de quelques extraits du *C. Cels.* I et II cités dans la *Philocalie* avec le texte du papyrus de Toura).
- J. SCHERER, *Le commentaire d'Origène sur Rom. 3, 5-5, 7*, Le Caire 1957, p. 51-58 (sur *Philoc.* 9 qui contiendrait, selon l'auteur, une citation non annoncée du *Com. in Joh. V*).
- J. GRIBOMONT, « L'origénisme de S. Basile », in *L'homme devant Dieu*, Mélanges offerts au P. de Lubac, t. 1, Paris 1963, p. 282-285 (présentation de la *Philocalie* et de son contenu).
- M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, Turin 1968, p. 17-20 (sur les fragments grecs du *De princ.* conservés dans la *Philocalie*).
- M. HARL, « Origène et la sémantique du langage biblique », in *VC* 26, 1972, p. 161-187 (sur le contenu de *Philoc.* 9 et plus généralement sur le contenu de la première partie de la *Philocalie* consacrée au problème herméneutique).
- M. HARL, « Origène et l'interprétation de l'épître aux Romains (Étude du chapitre IX de la *Philocalie*) », in *Epektasis*, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, Paris 1972, p. 305-316 (sur le contenu et la structure de *Philoc.* 9 ; contre Scherer, l'auteur estime que les morceaux cités appartiennent tous au *Com. in Rom.*)
- E. JUNOD, « Remarques sur la composition de la *Philocalie* d'Origène par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze », in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 52, 1972,

p. 149-156 (sur les buts et les circonstances de la composition de la *Philocalie*).

- E. JUNOD, « Particularités de la *Philocalie* », (sur les citations qui ne sont pas d'Origène, les « kephalaia », les chapitres composés de plusieurs citations et sur Basile et Grégoire copistes), in *Origeniana (Quaderni di « Vetera Christianorum »* 12), Bari 1975, p. 181-197.

Pour une bibliographie exhaustive, voir H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène, Instrumenta Patristica VIII*, Steenbruges 1971 (dans l'index sous « *Philocalie* »).

IV. Principaux articles et ouvrages cités

- D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles, Louvain 1945.
- A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris 1899.
- R. BULTMANN, *Connaitre*, Genève 1967.
- R. CADIOU, « Origène et les Reconnaissances clémentines », in *RSR* 20, 1930, p. 506-528.
- R. CADIOU, *La jeunesse d'Origène*, Paris 1935.
- H. CORNELIS, *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*, Paris 1959.
- H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.
- H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, Bruges-Paris 1961.
- H. CROUZEL, *Origène et la philosophie*, suivi de : *Origène est-il un systématique?* Paris 1962.
- J. DANIÉLOU, *Origène*, Paris 1948.
- P. DUHEM, *Le système du monde*, t. 1 et 2, Paris 1913-1914.
- A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932.
- A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, tome 1 : *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1944.
- V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1969².
- W. GUNDEL, art. « Astrologie », in *RAC* 1, 817-831.
- W. et H. G. GUNDEL, *Astrologumena. Die astrologische*

- Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden 1966.
- M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958.
- M. HARL, « La mort salutaire du Pharaon selon Origène », in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 38, 1967, p. 260-268.
- A. HARNACK (et E. PREUSCHEN), *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, t. I et II, Leipzig 1893.
- H. KOCH, *Pronoia und Paideusis*. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, Berlin-Leipzig 1932.
- G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford 1968.
- H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.
- P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène*, Tournai 1960.
- P. NEMESHEGYI, « Le Dieu d'Origène et le Dieu de l'Ancien Testament », in *Nouvelle Revue Théologique*, 80, 1958, p. 495-509.
- U. RIEDINGER, *Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie von Origenes bis Johannes von Damaskos*, Innsbruck 1956.
- K. H. SCHELKLE, *Paulus Lehrer der Vater*, Düsseldorf 1959^a.
- P.-M. SCHUHL, *Le Dominateur et les possibles*, Paris 1960.
- H. D. SIMONIN, art. « Prédestination », in *DTC*, XII, col. 2815-2822.
- M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957.
- G. STRECKER, *Das Judentum in den Pseudoklementinen*, Berlin 1958.

TEXTE ET TRADUCTION

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

- A = Patmiacus gr. 270 (x^e)
 A¹ = correction de première main
 A² = correction de seconde main
- B = Marcianus gr. 47 (xi^e)
 B¹ = correction de première main
 B² = correction de seconde main
- C = Paris. suppl. gr. 615 (xiii^e)
 C¹ = correction de première main
 C² = correction de seconde main
- Eus = EUSÈBE, *Prép. év.* VI, 11, in éd. K. Mras, *GCS* 43, 1, Berlin 1954, p. 344, 7 - 360, 25
 Eus^B = Paris. gr. 465
 Eus^I = Marc. gr. 341
 Eus^O = Bononiens. 3643
 Eus^N = Neapol. gr. II AA 16
 Eus^P = Paris. gr. 467
 Eus^V = Vatopedianus 180
- Pap = Papyrus de Toura, in J. SCHERER, *Extraits des livres I et II du Contre Celse d'Origène (Papyrus n° 88747 du Musée du Caire)*, Le Caire 1956, p. 114, 3 - 115, 17.
- Vat = Vaticanus gr. 386, in KOETSCHAU, *GCS* 2, 1899, p. 148, 20 - 151, 16.
- cat = Cat. Monac. gr. 412, in J. A. CRAMER, *Catena graecorum patrum in Novum Testamentum*, t. IV, Oxford, 1844, p. 276, 14 - 278, 15.
- cat₁ = Cat. Vat. gr. 762, in A. RAMSBOTHAM, *JTS* 13, 1912, p. 213, li. 109-113.
- cat₂ = Cat. Vindob. gr. 166, in K. STAAB, *Biblische Zeitschrift* XVIII, 1928, p. 74, 14-18.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

129

- Rob = J. A. ROBINSON, *The Philocalia of Origen*, Cambridge 1893.
- Ta = J. TARIN, *Origenis Philocalia*, Paris 1618.
- De = DELARUE (texte des œuvres d'Origène édité dans Migne).
- Ruf = RUFIN, in B. REHM et F. PASCHKE, *Die Pseudoklementinen II*, *GCS* 51, Berlin 1965, p. 330, 20 - 334, 13.

Περὶ εἰμαρμένης, καὶ πῶς προγνώστου ὄντος τοῦ θεοῦ τῶν ὑφ' ἐκάστου πραττομένων τὸ ἐφ' ἡμῖν σφίζεται · καὶ τίνα τρόπον οἱ ἀστέρες οὐκ εἰσὶ ποιητικοὶ τῶν ἐν ἀνθρώποις, σημαντικοὶ δὲ μόνον · καὶ ὅτι ἄνθρωποι τὴν περὶ τούτων γνῶσιν ἀκριβῶς ἔχειν οὐ δύνανται, ἀλλὰ δυνάμεσι θελαῖς τὰ σημεῖα ἔκκεται · καὶ τίς ἢ τούτων αἰτία. Τόμον τρίτου τῶν εἰς τὴν Γένεσιν. « Καὶ ἔστωσαν εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἡμέρας καὶ εἰς ἐνιαυτούς^a. »

1. Περὶ τοῦ εἰς σημεῖα^a γεγονέναι τοὺς φωστῆρας, οὐκ ἄλλους ἤλου καὶ σελήνης καὶ τῶν ἀστέρων τυγχάνοντας, τῶν σφόδρα ἀναγκαιοτάτων ἐστὶ διαλαβεῖν · οὐ μόνον πολλῶν ἐθνῶν τῶν τῆς Χριστοῦ πίστεως ἀλλοτρίων σφαλλο-

AB Eus

Kephalaion. 2 ὑφ' A : ἐφ' B || 1, 1 περὶ hic inc. Eus || φωστῆρας
A Eus : ἀστέρων B || 2 ἀστέρων AB : ἄστρων Eus || 4 πολλῶν AB :
om Eus

Kephalaion et 1 a. Gen. 1, 14

1. Pour les chap. 21 et 22, voir *Introduction*, p. 18-23.

2. Les philocalistes ont reproduit dans ce titre les quatre problèmes énoncés et traités par Origène (§ 6 s.). La mention initiale « du destin » provient aussi du texte (§ 1, li. 5, et § 2, li. 29). Toutefois son commentaire ne peut être assimilé aux traités *De fato* du Ps.-PLUTARQUE, d'ALEXANDRE D'APHRODISIAS ou de GRÉGOIRE DE NYSSÉ, essentiellement consacrés à la présentation et la critique du fatalisme des stoïciens. Il traite d'abord de la prescience divine, de la liberté humaine et de l'astrologie.

3. Sur l'importance de Gen. 1, 14 (et de l'interprétation qu'en donne Origène) dans la littérature patristique grecque antiastro-

Du destin. Comment notre liberté est sauvegardée alors que Dieu connaît à l'avance les actes de chacun. Comment les astres ne sont pas les agents des événements humains, mais seulement les signes. Que les hommes ne peuvent avoir une connaissance exacte des signes, mais que ceux-ci sont exposés pour les puissances divines. Quelle est la cause de cela². Extrait du troisième tome du commentaire sur la Genèse. « Et qu'ils servent de signes pour les saisons, les jours et les années^{3a}. »

**Le fatalisme
astrologique
et ses conséquences**

1. Cela fait partie des sujets extrêmement importants d'expliquer en détails que les lumineuses, qui ne sont autres que le soleil, la lune et les étoiles, ont été faits pour servir de signes^a. Non seulement de nombreux païens, étrangers à la foi du Christ, se trompent sur le problème du destin parce qu'ils croient

logique, cf. U. RIEDINGER, *op. cit.*, p. 177-182. Sur la base de cette citation biblique, BASILE (*Hom. in Hex.* VI, 4), Ps.-EUSTATHE (*Com. in Hex.*, PG 18, 720 B-D), AMBROISE (*Hex.* IV, 4-5), CYRILLE DE JÉRUSALEM (*Cat.* IX, 9, PG 33, 648 A), CHRYSOSTOME (*Hom.* VI *in Gen.*, PG 53, 59-60), THÉODORE DE CYR (*Quaest. in Gen.* I, 15, PG 80, 96 B-C), Ps.-CÉSaire (*Dial.* I, 96-97, PG 38, 961) et SÉVÉRIEN (*De mundi creatione* III, PG 56, 450) affirment que les astres servent de signes météorologiques. Le marin et le paysan notamment les observent avec profit. Dans une perspective plus ou moins polémique, ces Pères rejettent l'astrologie, mais sans faire allusion à la distinction, introduite par Origène, entre les astres-signes et les astres-causes. Cette distinction sera reprise à propos de Gen. 1, 14 par Diodore de Tarse, Procope de Gaza et Jean Philopon. Voir *infra*, p. 174, n. 1.

- 5 μένων εἰς τὸν περὶ τῆς εἰμαρμένης τόπον, τῇ τῶν καλουμένων
 πλανωμένων ἀστέρων ἐπιπλοκῇ πρὸς τοὺς ἐν τῷ ζωδιακῷ
 πάντων αὐτοῖς νομιζομένων συμβαίνειν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς,
 καὶ τῶν περὶ ἕκαστον ἄνθρωπον, τάχα δὲ καὶ ἀλόγων
 ζῴων · ἀλλὰ γὰρ καὶ πολλῶν τῶν πεπιστευκέναι ὑπολαμ-
 10 βανομένων περισπωμένων μὴ ἄρα ἠνάγκασται τὰ ἀνθρώπων
 πράγματα, καὶ ἀμήχανον ἄλλως γενέσθαι ἢ ὡς οἱ ἀστέρες
 κατὰ τοὺς διαφόρους σχηματισμοὺς ἐπιτελοῦσιν. Ἔπεται
 δὲ τοῖς ταῦτα δογματίζουσιν ἐξ ὧν τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀναιρεῖν ·
 15 τε αὖ ψεκτάς.

AB(C) Eus

1, 6 ἀστέρων Eus : om AB || 7 τῶν ἐπὶ τῆς Eus : ἐπὶ AB ||
 8 τῶν A Eus : τὸν B || περὶ inc. C || ἄνθρωπον AB Eus :
 ἀνθρώπων C || 10 τὰ AB Eus : τὰ τῶν C || 12 ἐπιτελοῦσιν AB :
 ἀποτελοῦσιν C ἐπιτέλλουσιν Eus || 13 δογματίζουσιν AB Eus :
 σχηματίζουσιν C

1. Avec ironie Origène fait allusion à la domination des astres sur les animaux privés de raison. Cette croyance avait été réfutée par Carnéade. Il faut croire cependant qu'elle avait bien résisté à cette réfutation puisque SEXTUS EMPIRICUS (*Adv. math.* V, 94), CICÉRON (*De div.* II, 47, 98) et AULU-GELLE (*Nuits att.* XIV, 1, 31), DIODORE DE TARSE (PHOTIUS, *Bibl.*, cod. 223, 215 a - 215 b 5) et AUGUSTIN (*Civ. Dei* V, 7) se sont encore donné la peine de la combattre. Augustin raconte qu'on venait consulter les astrologues sur la destinée des chiens. Cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie* ..., p. 585 s. et D. AMAND, *Fatalisme* ..., p. 60-61.

2. L'astrologie avait fait de si nombreux adeptes à l'intérieur même de la communauté chrétienne d'Alexandrie qu'Origène estime indispensable de consacrer de longs développements à sa réfutation. Le théologien alexandrin précise plus loin qu'il destine ses explications aux hommes « ébranlés » (§ 20, li. 3) par les astrologues, quoique lecteurs de l'Écriture. Ces chrétiens qui subissent l'influence de doctrines étrangères ou opposées à la pure foi sont souvent désignés sous le nom de « simples ».

que tout ce qui leur arrive sur terre, même ce qui concerne chaque homme en particulier et peut-être également les animaux dépourvus de raison¹, est dû à la relation des astres dits errants avec les astres du zodiaque. Mais aussi beaucoup d'hommes considérés comme des croyants se demandent avec inquiétude si les activités humaines ne sont pas soumises à la nécessité et s'il ne devient pas impossible qu'elles se fassent autrement que ne les produisent les astres par leurs diverses configurations². La conséquence de cette doctrine est la suppression radicale de notre liberté, donc également de la louange et du blâme, ainsi que des activités louables ou répréhensibles³.

3. L'examen des conséquences morales et religieuses du fatalisme astrologique, qui commence ici, s'achève à la fin du § 2. D. AMAND (*op. cit.*, p. 318-325) a minutieusement étudié ce passage en se demandant si l'on pouvait y retrouver les traces directes de l'argumentation de Carnéade. Sa réponse est négative. Il constate qu'Origène a utilisé cette argumentation « avec aisance et liberté », que vraisemblablement « il ne transcrit pas une source littéraire, mais qu'il adapte lui-même ces arguments à sa polémique antignostique. Il transpose partout des preuves philosophiques et abstraites en arguments théologiques » (p. 320). Certains des arguments de Carnéade étaient devenus des lieux communs. Origène leur communique une force nouvelle en les reliant étroitement à la vie et à la pratique religieuse de ses interlocuteurs. Le fatalisme n'entraîne rien de moins que la ruine de la foi. Il rend l'homme irresponsable, la venue du Christ inutile et fait de Dieu l'auteur du mal commis dans ce monde. Plus qu'une absurdité, le fatalisme est une impiété. Voici comment s'organisent les arguments qu'Origène lui oppose : 1) Le fatalisme provoque la suppression de la louange et du blâme, et par conséquent du jugement divin dans l'au-delà (§ 1, li. 12-20). 2) Il rend vaines la foi et toute l'économie divine. Celle-ci, comme souvent chez Origène, est divisée en trois parties : l'incarnation du Christ, la loi et les prophètes, les apôtres et la constitution de l'Église (§ 1, li. 20-24). 3) Dans une sorte de raisonnement par l'absurde — ou, pourrait-on dire, par l'impunité — Origène rapporte l'opinion de certains astrologues, selon laquelle le Christ aurait été entièrement mù par les astres (§ 1, li. 25-29). 4) Le fatalisme excuse l'impudicité et le péché des hommes. C'est Dieu qui en supporte la responsabilité (§ 1, li. 32-

Ἄπερ εἰ οὕτως ἔχει, τὰ τῆς κεκηρυγμένης τοῦ θεοῦ κρίσεως οἴχεται, καὶ ἀπειλαὶ πρὸς τοὺς ἡμαρτηκότας ὡς κολασθησομένους, τιμαὶ τε αὖ πρὸς τοὺς τοῖς κρείττοσιν ἑαυτοὺς ἐπιδεδωκότας καὶ μακαριότητες· οὐδὲν γὰρ ἔστι
 20 τούτων εὐλόγως ἔσται γινόμενον. Καὶ εἰ τὰ ἀκόλουθά τις ἑαυτῷ ἐφ' οἷς δογματίζει βλέπει, καὶ ἡ πίστις ἔσται μάταιος, ἢ τε Χριστοῦ ἐπιδημία οὐδὲν ἀνούουσα, καὶ πᾶσα ἢ διὰ νόμου καὶ προφητῶν οἰκονομία, κάματοί τε ἀποστόλων ὑπὲρ τοῦ συστήσαι τὰς τοῦ θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐκκλησίας·
 25 εἰ μὴ ἄρα κατὰ τοὺς οὕτω τολμῶντας καὶ Χριστός, ὑπὸ τὴν ἀνάγκην τῆς τῶν ἀστρῶν κινήσεως τῷ γένεσιν ἀνειληφέναι γενόμενος, πάντα πεποιήκοι τε καὶ πάθοι, οὐ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς τῶν ὄλων αὐτῷ τὰς παραδόξους δυνάμεις

ABC Eus

1, 16 τοῦ BC Eus : om A || 18 τοὺς BC Eus : om A || 19 ἑαυτοὺς ἐπιδεδωκότας AB Eus : ἐπιδ- ἐου- C || 22 μάταιος ABC : μάταια Eus || οὐδὲν AB Eus : μηδὲν C || 23 τε AB Eus : τε ὑπὸ C || 24 τοῦ θεοῦ διὰ Χριστοῦ ABC : διὰ Χριστοῦ θεοῦ Eus || 26 ἀστρῶν AB Eus : ἀστέρων C

44). 5) Cette accusation contre Dieu renvoie Origène à l'enseignement gnostique du dieu bon qui n'a rien à voir avec les méfaits humains et du dieu juste qui en est responsable. Mais comment, demande Origène, ce dieu peut-il être juste s'il se trouve à l'origine du mal que font les hommes (§ 2, li. 1-6) ? 6) De deux choses l'une. Ou bien les gnostiques sont soumis aux astres et leur doctrine du dieu bon leur vient des astres. Ou bien ils sont libres et il leur faut expliquer comment certains hommes naissent libres et d'autres soumis au destin (§ 2, li. 6-21). 7) Le fatalisme prive les prières de toute utilité (§ 2, li. 22-26). Le caractère fondamentalement théologique de ces arguments prouve bien qu'Origène les adresse à des croyants, seuls capables de les admettre. Avec un mélange de tristesse et d'optimisme, le théologien alexandrin conclut que le fatalisme astrologique fait des ravages parmi la masse (οἱ πολλοί) des chrétiens, mais que pourtant il ne résiste pas à un examen sérieux (§ 2, li. 26-29).

1. Ces béatitudes sont la récompense que Dieu accorde aux hommes qui se sont appliqués en toute liberté à vivre dans la vertu. Cf. *C. Cels.* III, 69.

S'il en est ainsi, c'en est fait du jugement divin qui a été annoncé, des menaces adressées aux pécheurs pour leur apprendre leur châtement, c'en est fait aussi des récompenses et des béatitudes¹ pour ceux qui se sont adonnés au bien². Rien de tout cela n'aura encore de raison d'être. Et si l'on considère les conséquences personnelles de cette doctrine, la foi deviendra vaine, la venue³ du Christ inefficace, comme toute l'économie⁴ de la loi et des prophètes et les efforts des apôtres pour établir les Églises de Dieu par le Christ. A moins que le Christ aussi — certains ont l'audace de le penser — soumis à la contrainte exercée par le mouvement des astres du fait de sa naissance, n'ait en toutes choses agi et souffert, non parce que le Dieu et père de l'univers⁵ lui avait donné ces forces extraordinaires⁶,

2. On trouve un écho de ce passage chez BASILE DE CÉSARÉE (*Hom. in Hex.* VI, 7 ; *SC* 26, p. 363) : « Nous verrons s'évanouir et disparaître les grandes espérances des chrétiens, la justice ne méritant plus d'honneurs, ni le péché de condamnations, si l'homme ne fait rien librement. Là où règnent en effet la nécessité et le destin, il n'y a plus de place pour le mérite sur lequel se fonde le juste jugement de Dieu. »

3. Sur les emplois de ce terme, ἐπιδημία, « de beaucoup le plus fréquent pour désigner l'incarnation » (p. 205), voir M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, p. 205-207.

4. L'« économie » est un terme cher à Origène. Il l'utilise pour désigner tout ce que Dieu a entrepris en faveur des hommes. Le mot est le plus souvent rapporté à l'incarnation du Christ. Mais cet emploi n'est pas exclusif. Dieu s'est aussi servi de la loi et des prophètes pour ramener les hommes à lui. Il s'agit là, par rapport à l'incarnation, de la « première économie » (*C. Cels.* IV, 9, p. 280, 15).

5. A la domination universelle des astres, Origène oppose la paternité universelle de Dieu, qui s'étend sur le fils, prototype de toute créature, et sur tous les êtres raisonnables. A propos du titre « père de toutes choses », souvent utilisé par Origène, voir P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène*, Paris 1960, p. 104.

6. Ces puissances extraordinaires données par Dieu à Jésus désignent le pouvoir divin de Jésus, son pouvoir ὑπὲρ ἄνθρωπον (*Com. in Joh.* XIII, 64, 450, p. 296, 21). Cf. aussi *Com. in Math.* XVI, 20, p. 544, 3.

δωρησαμένου, ἀλλὰ τῶν ἀστέρων. Οἷς ἀθέοις καὶ ἀσεβέσι
30 τυγχάνουσι λόγοις ἀκολουθεῖ καὶ τὸ τοὺς πιστεύοντας ὑπὸ
τῶν ἀστέρων ἀγομένους πιστεῦειν εἰς θεὸν λέγεσθαι.

Πυθοίμεθα δ' ἂν αὐτῶν, τί ὁ θεὸς βουλόμενος τοιοῦτον
ἐποίει κόσμον, ἵν' οἱ μὲν ἐν αὐτῷ ἄνδρες ὄντες τὰ γυναικῶν
πάσχωσιν, οὐδαμῶς ἑαυτοῖς αἰτιοὶ τῆς ἀσελγείας γεγεννημένοι,
35 ἕτεροι δὲ ἀγρίων ζῴων κατάστασιν ἀνειληφότες, τῷ τὴν
φορὰν τοῦ παντὸς τοιοῦτους αὐτοὺς πεποιημένοι, διὰ τὸ
τὸν θεὸν οὕτω κεκοσμημένοι τὸ πᾶν, ἐπιδιδόασιν ἑαυτοὺς
ὠμοτάτοις καὶ σφόδρα ἀπανθρώποις πράγμασιν καὶ ἀνδρο-
φονίαις καὶ πειραταίαις ; καὶ τί δεῖ λέγειν ἡμᾶς περὶ τῶν
40 συμβαινόντων ἐν ἀνθρώποις καὶ ἀμαρτανομένων ὑπ' αὐτῶν,
μυρίων ὄσων τυγχανόντων, οὐστίνας οἱ τῶν γενναίων
προϊστάμενοι τούτων λόγων ἀπολύοντες παντὸς ἐγκλήματος,
τῷ θεῷ προσγράφουσι πάντων τῶν κακῶς καὶ ψεκτῶς
πραττομένων τὴν αἰτίαν ;

2. Ἐὰν δὲ τινες αὐτῶν, ὡς ἀπολογούμενοι περὶ θεοῦ,
ἕτερον μὲν εἶναι λέγασιν τὸν ἀγαθόν, οὐδενὸς τούτων ἔχοντα
τὴν ἀρχήν, τῷ δὲ δημιουργῷ πάντα τὰ τοιαῦτα προσάπτωσι ·
πρῶτον μὲν οὐδ' ὡς ὁ βούλονται δυνήσονται ἀποδεικνύναι,
5 ὅτι ἐστὶ δίκαιος · πῶς γὰρ ὁ τοσούτων κακῶν κατ' αὐτοὺς
πατὴρ εὐλόγως δογματίζοιτο δίκαιος ; Δεύτερον δέ, περὶ
ἑαυτῶν τί φήσουσιν, ἐξεταστέον · πότερον ὑπόκεινται τῇ
φορᾷ τῶν ἀστέρων, ἢ ἡλευθέρωνται καὶ ἐν τῷ βίῳ τυγ-
χάνοντες οὐδὲν ἐνεργούμενον εἰς ἑαυτοὺς ἔχουσιν ἐκεῖθεν ;
10 Εἰ μὲν γὰρ φήσουσιν ὑποκεῖσθαι τοῖς ἀστροῖς, δῆλον ὅτι τὰ

ABC Eus

1, 30 τυγχάνουσι BC Eus : om A || ἀκολουθεῖ BC Eus : ἀκόλουθα
A || 35 ἀνειληφότες ABC : εἰλ- Eus || 37 οὕτω κεκοσμημένοι τὸ πᾶν
AB Eus : τὸ πᾶν οὕτω κεκ- C || 38 καὶ² ABC : om Eus || 43 κακῶς
AB Eus : κακῶν C || 44 τὴν αἰτίαν B Eus : τὰς αἰτίας AC

2, 1 περὶ BC Eus : παρὰ A || 4 δ ABC : om Eus || 6 δογματίζοιτο
ABC : χρηματίζοι Eus || 9 ἑαυτοὺς AB Eus : αὐτοὺς C || ἐκεῖθεν BC
Eus : om A

mais parce que les astres les lui avaient données ! Autre
conséquence de ces raisonnements athées et impies : on
dit que les croyants croient en Dieu parce qu'ils y sont
conduits par les astres¹.

Mais interrogeons-les : quel était le dessein de Dieu
lorsqu'il a créé ce monde où il y a des hommes qui éprouvent
des sentiments de femme sans porter la moindre respon-
sabilité de leur impudicité ; où d'autres, adoptant le
comportement de bêtes sauvages à cause du mouvement
du monde qui les a rendus tels, parce que Dieu a ainsi
ordonné l'univers, se livrent aux pratiques les plus cruelles
et les plus inhumaines, aux meurtres et aux pirateries².
A quoi bon parler de ce qui survient chez les hommes et
de leurs innombrables péchés, quand les tenants de ces
nobles opinions les délient de toute accusation pour imputer
à Dieu la responsabilité de toutes les actions malfaisantes
et répréhensibles ?

2. Si certains d'entre eux, pour défendre Dieu, préten-
dent qu'il y a un autre Dieu, le Dieu bon qui n'est à
l'origine d'aucune de ces actions, et s'ils font dépendre du
demiurge toutes les actions de cette espèce, d'abord, même
ainsi, ils ne pourront démontrer ce qu'ils veulent démon-
trer : que le demiurge est juste. Car comment pourraient-ils
raisonnablement décréter que celui qu'ils regardent comme
le père de tels méfaits est juste ? Ensuite, examinons ce
qu'ils vont dire sur leur propre compte. Sont-ils soumis
au cours des astres ou bien sont-ils libres, et alors, durant
leur vie, aucune influence ne s'exerce sur eux depuis
là-haut ? S'ils disent qu'ils sont soumis aux astres, de toute

1. « Certains (des astrologues) pensent même que nous devenons
chrétiens grâce aux mouvements des astres » (*Hom. in Jer. lat.*
III, 4, p. 314, 14-15). Origène semble juger cette affirmation trop
insensée pour mériter la moindre réfutation.

2. Pas d'autre attestation connue de ce mot en dehors
d'HÉSYCHIUS, s.v. πεῖραι.

ἀστρο τὸ νοηθῆναι αὐτοῖς τοῦτο ἐχαρίσατο, καὶ ὁ δημιουργὸς ὑποβεβληκῶς ἔσται διὰ τῆς τοῦ παντός κινήσεως τὸν λόγον τὸν περὶ τοῦ ἀνωτέρω ἀναπεπλασμένου θεοῦ, ὅπερ οὐ βούλονται. Εἰ δὲ ἀποκρινούνται ὅτι ἔξω τυγ-
 15 χάνουσι τῶν νόμων τοῦ δημιουργοῦ τῶν κατὰ τοὺς ἀστέρας, ἵνα μὴ ἀπόφασις ᾖ τὸ λεγόμενον ὑπ' αὐτῶν ἀναπόδεικτος, πειραθῆτωσαν ἡμᾶς προσάγειν ἀναγκαστικώτερον, διαφορὰν παριστάντες νοῦ τινος ὑποκειμένου γενέσει καὶ εἰμαρμένῃ, καὶ ἐτέρου ἀπὸ τούτων ἐλευθέρου· δῆλον γὰρ ἔστι τοῖς
 20 εἰδόσι τοὺς τοιούτους, ὅτι λόγον ἀπαιτηθέντες διδόναι αὐτὸν οὐδαμῶς δυνήσονται.

Πρὸς δὲ τοῖς εἰρημένοις καὶ εὐχαὶ παρέλκουσι μάτην παραλαμβανόμεναι· εἰ γὰρ κατηνάγκασται τάδε τινα γενέσθαι, καὶ οἱ ἀστέρες ποιοῦσιν, οὐδὲν δὲ παρὰ τὴν

ABC Eus

2, 11 αὐτοῖς τοῦτο AB Eus : τ- αὐ- C || 13 ἀναπεπλασμένου BC Eus : πεπ- C || 14 ἀποκρινούνται C Eus : ἀποκρινῶνται AB || 18 παριστάντες AB Eus : παριστῶντες C || 19 ἔστι Eus : ὅτι ABC || 19-20 τοῖς εἰδόσι ABC : om Eus || 22 καὶ B Eus : καὶ αἱ AC || 24 ποιοῦσιν C Eus : παλοῦσιν A om B

1. Si le sens de γένεσις est généralement clair, ici et dans la suite du texte, sa traduction présente une certaine difficulté. Γένεσις signifie la naissance en tant qu'elle est marquée par la position des astres et donc soumise au destin. Les traductions de « géniture » ou de « thème de géniture » ne sont guère admises par l'usage. Nous traduirons donc le mot tantôt par « naissance », tantôt par « horoscope ». Sur cet emploi particulier de γένεσις en référence au fatalisme astral, emploi fréquemment attesté dans la littérature grecque des premiers siècles de notre ère, cf. LAMPE, art. γένεσις, 8, et A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux*, p. 111, n. 7.

2. La doctrine gnostique des deux dieux (le démiurge juste et le dieu bon) est souvent prise à partie par Origène (cf., par ex., *Philoc.* 27, 1, 26-3, 12). Pourquoi y fait-il allusion au milieu de cette réfutation du fatalisme astrologique ? Il veut sans doute montrer que toute tentative de rejeter sur Dieu la responsabilité du mal que commettent les hommes est vouée à l'échec. Par ailleurs, en combattant l'astrologie, Origène se retrouve naturellement face aux

évidence ce sont les astres qui leur ont permis d'en prendre conscience et le démiurge leur aura suggéré, à cause du mouvement du monde, la doctrine du Dieu supérieur qu'ils se sont inventé ; or cela, ils ne le veulent pas. S'ils répondent qu'ils échappent aux lois astrales du démiurge, il faut, pour que leur propos ne reste pas une assertion non démontrée, qu'ils essaient de nous y amener d'une façon beaucoup plus contraignante, en établissant comment on différencie une intelligence soumise à son horoscope¹ et au destin, et une autre qui en est affranchie. Pour qui connaît ces gens, il est évident qu'ils seront absolument incapables de fournir cette explication si on la leur réclame².

De surcroît, les prières aussi deviennent superflues parce que prononcées en vain³. En effet, si tels événements doivent nécessairement arriver, si les astres les produisent et que rien ne peut arriver indépendamment de la relation

gnostiques. On sait l'intérêt constant de ces derniers pour cette science (voir *supra*, p. 41 s.). Origène rejette ici une théorie gnostique selon laquelle le démiurge gouverne le monde par l'intermédiaire des astres. On comparera cette théorie à celle de Théodote. Le disciple de Valentin enseigne que ce sont les Puissances qui règlent le cours des astres et gouvernent par eux (cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Exc. Theodot.* 69). Origène évoque ensuite un autre élément de l'enseignement gnostique. Les hommes sont divisés en deux groupes : les premiers ont un voûs soumis à la fatalité astrale, les seconds un voûs affranchi de cet empire. Ici encore la doctrine de Théodote offre un point de comparaison intéressant puisqu'elle déclare que le baptême transforme l'âme (ψυχή) des croyants et la soustrait au règne du destin, cependant que les autres hommes le subissent encore (*id.* 76-77).

3. L'efficacité de la prière est suspendue à l'existence d'une providence ou d'un dieu bon qui prend en considération les demandes humaines. Si le cours du monde est régi par le destin ou par les astres, la prière est vaine (μάτην, cf. *fragm. in Jer.* 49, p. 223, 13). Même raisonnement chez Ps.-PLUTARQUE, *De fato*, 574 d, NÉMÉSUS, *De nat. hom.* 35 (PG 40, 471 B) et AUGUSTIN, *Civ. Dei* V, 1.

25 τούτων πρὸς ἀλλήλους ἐπιπλοκὴν δύναται γενέσθαι, θεὸν
ἀλογίστως ἀξιοῦμεν τάδε τινὰ ἡμῖν δωρεῖσθαι. Καὶ τί
ἐπὶ πλεῖον μηκύνειν τὸν λόγον δεῖ, παριστάντα τὸ ἀσεβὲς
τοῦ κατημαξευμένου ἀβασανίστως παρὰ τοῖς πολλοῖς περὶ
εἰμαρμένης τόπου; αὐτάρκη γὰρ εἰς ὑπογραφὴν καὶ τὰ
30 εἰρημένα.

3. Πόθεν δὲ ἐξετάζοντες τό · « Ἔστωσαν εἰς σημεῖα οἱ
φωστῆρες* » · ἐπὶ ταῦτα ἐληλύθαμεν, ἑαυτοὺς ὑπομνήσωμεν.
Οἱ μανθάνοντες περὶ τινῶν ἀληθῆ, ἤτοι αὐτόπται τῶν
πραγμάτων γενόμενοι ἀποφαίνονται τάδε τινὰ ὑγιῶς, τὸ
5 πάθος καὶ τὴν ἐνέργειαν τῶν πεπονθότων ἢ ἐνεργηκότων
θεασάμενοι, ἢ ἀπαγγελλόντων τῶν οὐδαμῶς αἰτίων τοῖς
γεγενημένοις ἀκούσαντες τάδε τινὰ γινώσκουσιν. Ὑπεξη-
ρήσθω δὲ νῦν τοῦ λόγου τὸ δύνασθαι τοὺς δεδρακότας ἢ
πεπονθότας, διηγουμένους ἢ δεδράκασιν ἢ πεπόνθασιν,
10 ἐνάγειν εἰς γνῶσιν τῶν πεπραγμένων τὸν μὴ παρατετευχότα.

Ἐὰν οὖν ὁ διδασκόμενος ὑπὸ τοῦ μηδαμῶς αἰτίου τῶν
γινόμενων τὸ τάδε τινὰ τοῖσδε γεγονέναι ἢ συμβῆσθαι
μὴ διακρίνη, ὅτι οὐ πάντως ὁ διδάσκων περὶ τινος ὡς
γενομένου ἢ ἐσομένου αἰτιῶς ἐστὶ τοῦ τὸ πρᾶγμα τοιόνδε
15 τι τυγχάνειν, οἰήσεται τὸν παραστήσαντα περὶ τοῦ τάδε
τινὰ γεγονέναι ἢ τάδε τινὰ ἔσεσθαι πεποιημέναι ἢ ποιήσειν
τὰ περὶ ὧν διδάσκει · οἰήσεται δὲ δηλονότι ἐσφαλμένως.

Ὡς εἶ τις ἐντυχῶν προφητικῇ βίβλῳ προδηλοῦσθαι τὰ
περὶ Ἰούδαν τὸν προδότην νομίσαι μαθὼν τὸ ἐσόμενον,
20 ὁρῶν αὐτὸ ἀποτελούμενον, τὴν βίβλον αἰτίαν εἶναι τοῦ

ABC Eus

2, 26 δωρεῖσθαι ABC : δωρήσασθαι Eus || 27 μηκύνειν τὸν λόγον
AB Eus : τὸν λ- μηκ- C || 28 παρὰ AB Eus : om C

3, 1 δὲ ABC : δὴ Eus || 9 διηγουμένους Eus : δεδιηγμένους AC
διηγησαμένους B || 10 παρατετευχότα ABC : παρατετυχηκότα Eus
|| 15 τι AB Eus : om C || 17 οἰήσεται — ἐσφαλμένως Eus : δηλονότι
ἐσφαλμένως τοῦτο [ταῦτα C] οἰήσεται BC δηλονότι ἐσφαλμένος A
|| 20 εἶναι AB Eus : γεγονέναι C

des astres entre eux, il est absurde de demander à Dieu
qu'il nous accorde telles choses. Mais pourquoi continuer
encore à établir l'impiété de cette doctrine du destin
rebattue par le commun sans être examinée? Nous en
avons dit assez pour donner une indication générale.

La prescience divine 3. Mais rappelons-nous que nous
en sommes arrivés là en expliquant :
« que les lumineuses servent de signes* ». Ceux qui savent
la vérité sur quelque chose, ou bien ont été les témoins
oculaires des événements et ils les décrivent avec exactitude
parce qu'ils ont vu ce qu'ont subi et fait les victimes ou
les acteurs, ou bien connaissent les faits pour en avoir
entendu parler par des gens qui les rapportent sans être
en quoi que ce soit les causes des événements. Pour l'instant,
nous écartons de notre raisonnement la possibilité que les
acteurs et les victimes, en rapportant ce qu'ils ont fait ou
subi, fassent connaître les événements à quelqu'un d'absent.

Soit donc quelqu'un apprenant, grâce à une personne
qui n'est en rien la cause des événements, que tels événe-
ments sont arrivés ou vont arriver à tels hommes ; s'il ne
reconnait pas que la personne qui l'a informé d'un événe-
ment passé ou futur n'est en rien la cause de ces événements,
il pensera que la personne rapportant ces événements
passés ou futurs a fait ou fera ce qu'il rapporte. Mais
évidemment il se trompera en pensant cela.

C'est comme si quelqu'un, en lisant un livre prophétique
qui annonce l'histoire du traître Judas et en apprenant ce
qui doit arriver, estimait, en voyant l'événement se réaliser,
que le livre est la cause de ce qui s'est produit plus tard,

3 a. Gen. 1, 14

τόδε τι γεγονέναι ὕστερον, ἐπεὶ ἀπὸ τῆς βίβλου μεμάθηκε τὸ ὑπὸ τοῦ Ἰούδα πραχθησόμενον ἢ πάλιν μὴ τὴν βίβλου ὑπολάβοι εἶναι αἰτίαν, ἀλλὰ τὸν πρῶτον γράψαντα αὐτὴν, ἢ τὸν ἐνεργήσαντα φέρε εἰπεῖν τὸν θεόν.

25 "Ὡστερ δὲ ἐπὶ τῶν περὶ τοῦ Ἰούδα προφητευομένων αὐταὶ αἱ λέξεις ἐξεταζόμεναι ἐμφαίνουσι τὸν θεὸν ποιητὴν μὴ γεγονέναι τῆς τοῦ Ἰούδα προδοσίας, ἀλλὰ μόνον δεδηλω-
κέναι προεγνωκότα τὰ ἀπὸ τῆς τούτου κακίας πραχθησόμενα
παρὰ τὴν αὐτοῦ αἰτίαν ὡς εἰ τις ἐμβαθύναι τῷ λόγῳ
30 τοῦ προειδέναι τὰ πάντα τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἐν οἷς οἶον ἐνετύπωσε τῆς ἑαυτοῦ προγνώσεως τοὺς λόγους, κατανοήσαι ἂν ὅτι οὔτε ὁ προγνοὺς πάντως αἴτιος τῶν προεγνωσμένων, οὔτε τὰ τοὺς τύπους τῶν λόγων τῆς προγνώσεως τοῦ προεγνωκότος δεξάμενα.

4. Ὅτι μὲν οὖν ἕκαστον τῶν ἐσομένων πρὸ πολλοῦ οἶδεν ὁ θεὸς γενησόμενον, καὶ χωρὶς μὲν γραφῆς αὐτόθεν ἐκ τῆς ἐννοίας τῆς περὶ θεοῦ δῆλον τῷ συνιέντι ἀξίωμα δυναμέως νοῦ θεοῦ. Εἰ δὲ δεῖ καὶ ἀπὸ τῶν γραφῶν τοῦτο
5 παραστήσαι, πλήρεις μὲν εἰσιν αἱ προφητεῖαι τοιούτων παραδειγμάτων ἢ καὶ κατὰ τὴν Σωσάνναν δὲ τοῦ θεοῦ γινώσκοντος τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν, οὕτω λέγουσαν ἢ
« Ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης, ὁ εἰδὼς τὰ

ABC Eus

3, 23 εἶναι αἰτίαν AB Eus : αἰτίαν εἶναι C || 26-27 ποιητὴν μὴ AB Eus : μὴ ποιητὴν C || 30 τοῖς Eus : τοὺς ABC || οἶον Eus : om ABC

4, 5 προφητεῖαι AB Eus : προφ- τῶν C || 6 καὶ ABC Eus¹ : καὶ τὰ Eus^{BON} || σωσάνναν C Eus : σουσάνναν AB || 7 γινώσκοντος τὰ πάντα AB Eus : τὰ π- γ- C

1. L'expression « notion de Dieu » (ἐννοια περὶ θεοῦ) se retrouve surtout dans le *Contre Celse*. Jésus a anéanti la doctrine des démons terrestres, doctrine qui détournait les hommes de « la notion de Dieu » (IV, 32, p. 302, 17). Cette notion implique la prescience divine. Là-dessus, Celse (IV, 88) et Origène (VI, 10) sont d'accord : la caractéristique de la divinité est la prescience et la prédiction de l'avenir.

puisque c'est dans le livre qu'il a appris ce que devait faire Judas. Ou encore, il pourrait penser que ce n'est pas le livre qui est cause, mais son auteur ou son inspirateur, c'est-à-dire Dieu.

Or de même que, dans les prophéties sur Judas, le texte lui-même, quand on l'examine, révèle que Dieu n'est pas l'auteur de la trahison de Judas, mais qu'il a seulement montré qu'il savait d'avance, sans en être la cause, comment Judas se conduirait du fait de sa méchanceté ; de même si l'on approfondit la raison pour laquelle Dieu sait tout par avance et les textes dans lesquels il a comme imprimé les paroles de sa prescience, on comprendra que quelqu'un qui est prescient n'est pas forcément la cause des événements connus à l'avance, pas plus que les textes recevant les paroles marquées par la prescience de celui qui est prescient.

4. Que Dieu connaisse longtemps à l'avance chacun des événements futurs comme devant se produire, c'est évident — même sans le secours de l'Écriture — directement à partir de la notion de Dieu¹, pour qui conçoit l'excellence de la puissance de l'intelligence divine. Mais s'il faut le montrer à partir des Écritures aussi, les prophéties abondent en textes parallèles. Selon cette parole de Suzanne, Dieu connaît toutes choses avant qu'elles n'arrivent : « Dieu éternel qui connais les secrets, qui

teristique de la divinité est la prescience et la prédiction de l'avenir. Cette affirmation constituait une évidence à l'époque. Pour les stoïciens, par exemple, Dieu est le seul à parfaitement connaître les causes, donc aussi tous leurs effets (cf. CICÉRON, *De div.* I, 56, 127). Origène cependant ne peut admettre la doctrine de Celse selon laquelle les animaux ont une « notion de Dieu » plus pure que les hommes, sous prétexte que Dieu leur a donné la connaissance de l'avenir (cf. IV, 88-96). La réponse d'Origène est qu'« aucun des animaux privés de raison ne possède une notion de Dieu » (IV, 96, p. 369, 11). — Sur la prescience divine, voir *supra*, p. 81 s.

πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν, σὺ ἐπίστασαι ὅτι ψευδῆ μου
 10 κατεμαρτύρησαν οὗτοι^a. » Σαφέστατα δὲ ἐν τῇ τρίτῃ τῶν
 βασιλειῶν καὶ ὄνομα βασιλεύσοντος καὶ πράξεις ἀνεγράφησαν
 πρὸ πλειόνων ἐτῶν τοῦ γενέσθαι προφητευόμενα οὕτως·
 « Καὶ ἐποίησεν Ἱεροβοάμ ἐορτὴν ἐν τῷ μηνὶ τῷ ὀγδόῳ
 15 ἐν τῇ πεντεκαίδεκάτῃ ἡμέρᾳ τοῦ μηνὸς κατὰ τὴν ἐορτὴν
 τὴν ἐν γῆ Ἰούδα, καὶ ἀνέβη ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τὸ ἐν
 Βαιθήλ ὃ ἐποίησεν ταῖς δαμάλεσιν αἷς ἐποίησεν^b. » Εἶτα
 μετ' ὀλίγα· « Καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ ἐξ Ἰούδα
 παρεγένετο ἐν λόγῳ κυρίου εἰς Βαιθήλ, καὶ Ἱεροβοάμ
 20 εἰστήκει ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον αὐτοῦ ἐπιθῦσαι. Καὶ ἐπεκάλεσεν
 ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ἐν λόγῳ κυρίου, καὶ εἶπεν· Θυσιαστήριον,
 θυσιαστήριον, τάδε λέγει κύριος· Ἰδοὺ υἱὸς τίκτεται τῷ
 οἴκῳ Δαυὶδ, Ἰωσίας ὄνομα αὐτῷ, καὶ θύσει ἐπὶ σέ τοὺς
 ἱερεῖς τῶν ὕψηλῶν τῶν ἐπιθυόντων ἐπὶ σέ, καὶ ὅσα ἄνθρώπων
 καύσει ἐπὶ σέ. Καὶ ἔδωκεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκεῖνη τέρας, λέγων·
 25 Τοῦτο τὸ τέρας ὃ ἐλάλησε κύριος λέγων· Ἰδοὺ τὸ θυσια-
 στήριον ῥήγνυται, καὶ ἐκχυθήσεται ἡ πύθης ἢ ἐπ' αὐτῷ^c. »
 Καὶ μετ' ὀλίγα δηλοῦται, ὅτι « καὶ τὸ θυσιαστήριον ἐρράγη,
 καὶ ἐξεχύθη ἡ πύθης ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου κατὰ τὸ τέρας,
 ὃ ἔδωκεν ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ ἐν λόγῳ κυρίου^d. »

5. Καὶ ἐν τῷ Ἡσαΐα γενομένη πρὸ πολλοῦ τῆς αἰχ-
 μαλωσίας τῆς εἰς Βαβυλῶνα, μεθ' ἣν αἰχμαλωσίαν ὑστερόν
 ποτε γίνεται Κύρος ὁ Περσῶν βασιλεὺς συνεργήσας τῇ
 οἰκοδομῇ τοῦ ναοῦ γενομένη κατὰ τοὺς χρόνους Ἑσδρα,
 5 ταῦτα περὶ Κυρίου ὀνομαστί προφητεύεται· « Οὕτω λέγει

ABC Eus

4, 9 μου AB Eus : μοι C || 11 ὄνομα AC Eus : ὀνόματα B ||
 βασιλεύσοντος AC : βασιλέων ὄντως B βασιλεύοντος Eus || ἀνεγρά-
 φησαν AB Eus : ἐνεγ- C || 12 πλειόνων AB Eus : πολλῶν C ||
 13 ἐορτὴν Eus : ὁμ ABC || 16 ἐποίησεν¹ ABC : ἐποίησεν ἐν Eus ||
 18 εἰς B Eus : ἐν AC || 19 ἐπεκάλεσεν Eus : ἐκά- ABC || 29 τοῦ
 θεοῦ ABC : ὁμ Eus

connais toutes choses avant qu'elles n'arrivent, tu sais
 qu'ils ont porté sur moi un faux témoignage^a. » Voici
 comment, dans le troisième livre des Rois, le nom même
 du futur roi et ses actions ont été prophétiquement consi-
 gnés avec une parfaite clarté bien des années avant l'évé-
 nement : « Et Jéroboam fit une fête au huitième mois, le
 quinzième jour du mois, comme la fête célébrée dans la
 terre de Juda, et il monta à l'autel, situé à Béthel, qu'il
 avait fait (pour sacrifier) les génisses qu'il avait faites^b. »
 Et un peu plus loin : « Et voici qu'un homme de Dieu
 vint de Juda à Béthel sur un ordre du Seigneur, et
 Jéroboam se tenait près de l'autel pour offrir le sacrifice.
 Et il invoqua l'autel sur un ordre du Seigneur et dit :
 autel, autel, voici ce que dit le Seigneur : voici qu'un fils
 naîtra à la maison de David, son nom sera Josias, et il
 sacrifiera sur toi les prêtres des hauts lieux qui ont sacrifié
 sur toi, et il brûlera sur toi des ossements d'hommes.
 Et en ce jour, il donnera un signe, il dira : ceci est le signe
 que le Seigneur a parlé : voici que l'autel va se fendre et
 que la graisse qui est sur lui se répandra^c. » Et un peu plus
 loin on indique que « l'autel s'est fendu et la graisse qui
 était sur l'autel s'est répandue selon le signe qu'avait
 donné l'homme de Dieu sur un ordre du Seigneur^{d1} ».

5. Dans le livre d'Isaïe, longtemps avant la captivité
 à Babylone, voici la prophétie sur Cyrus — alors que c'est
 bien après la captivité que Cyrus, le roi des Perses, a
 collaboré à la construction du temple, accomplie au temps
 d'Esdras — : « Ainsi parle le Seigneur Dieu à mon oint

4 a. Suz. 42-43 || b. III Rois 12, 32 || c. III Rois 13, 1-3 || d. III
 Rois 13, 5

1. Ce texte prophétique est utilisé par les fatalistes hostiles à la
 prière : la prophétie ne rend-elle pas la prière superflue ? Cf. *De
 orat.* 5, 5, p. 310, 24-27.

οὐ εἶδον ἐστῶτος ἐνώπιον τοῦ Οὐβάλ, καὶ ἔδραμε πρὸς
 αὐτὸν ἐνώπιον τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. Καὶ εἶδον αὐτὸν φθάνοντα
 35 ἕως τοῦ κριοῦ, καὶ ἐξηγριώθη πρὸς αὐτόν, καὶ ἔπαισε
 τὸν κριὸν καὶ συνέτριψεν ἀμφοτέρω τὰ κέρατα αὐτοῦ· καὶ
 οὐκ ἦν ἰσχύς τῷ κριῷ στήναι ἐνώπιον αὐτοῦ· καὶ ἔρριψεν
 αὐτὸν ἐπὶ τὴν γῆν καὶ συνεπάτησεν αὐτόν, καὶ οὐκ ἦν ὁ
 ἐξαιρούμενος τὸν κριὸν ἐκ χειρὸς αὐτοῦ. Καὶ ὁ τράγος
 40 τῶν αἰγῶν ἐμεγαλύνθη ἕως σφόδρα· καὶ ἐν τῷ ἰσχυῶσαι
 αὐτὸν συνετρίβη τὸ κέρασ αὐτοῦ τὸ μέγα, καὶ ἀνέβη ἕτερα
 κέρατα τέσσαρα ὑποκάτω αὐτοῦ εἰς τοὺς τέσσαρας ἀνέμους
 τοῦ οὐρανοῦ. Καὶ ἐκ τοῦ ἐνὸς ἐξῆλθε κέρασ ἐν ἰσχυρόν,
 καὶ ἐμεγαλύνθη περισσῶς πρὸς τὸν νότον καὶ τὴν δύσιν.^ο »
 45 Τί δὲ δεῖ λέγειν τὰς περὶ Χριστοῦ προφητείας, οἷον
 τόπον γενέσεως αὐτοῦ Βηθλεέμ, καὶ τόπον ἀνατροφῆς
 αὐτοῦ Ναζαρά, καὶ τὴν εἰς Αἴγυπτον ἀναχώρησιν, καὶ
 τεράστια ἃ ἐποίησε, καὶ τίνα τρόπον ὑπὸ Ἰούδα τοῦ εἰς
 ἀποστολὴν κεκλημένου προεδόθη; πάντα γὰρ ταῦτα σημεῖα
 50 ἐστὶ τῆς τοῦ θεοῦ προγνώσεως. Ἄλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ,
 « Ὅταν, φησὶν, ἴδητε κυκλομένην ὑπὸ στρατοπέδων τὴν
 Ἱερουσαλήμ, τότε γνῶσεσθε ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις
 αὐτῆς^α. » Προεῖπε γὰρ τὸ ὕστερον συμβεβηκὸς τέλος τῆς
 κατασκαφῆς Ἱερουσαλήμ.

6. Ἀποδεδειγμένου τοίνυν ἡμῖν περὶ τοῦ προγνώστην
 εἶναι τὸν θεὸν οὐκ ἀκαίρως, ἵνα διηγησώμεθα πῶς οἱ
 ἀστέρες γίνονται εἰς σημεῖα, νοητέον τοὺς ἀστέρας οὕτω

ABC Eus

5, 33 εἶδον C Eus : ἴδον AB || 33-34 ἐνώπιον ... ἐνώπιον AC Eus :
 ἀνάμεσον ... ἀνάμεσον B || 34 εἶδον C Eus : ἴδον AB || 39 ἐκ AB
 Eus : ἐκ τῆς C || 40 αἰγῶν AB Eus : κριῶν C || 42 κέρατα AB
 Eus : οἰα C || τέσσαρα ABC : οἰα Eus || 47 ναζαρά B Eus^{BN} :
 ναζαρέτ AC Eus^o || 53 συμβεβηκὸς ABC : συμβε- τὸ Eus

6, 1 Ἀποδεδειγμένου AB Eus : — μένων C || 2 διηγησώμεθα
 AB Eus : διηγήσομαι C || 3 οὕτω ABC : οὕτως Eus

devant l'Oubal (torrent), et il courut vers lui au-devant
 de sa force. Et je le vis s'avancer jusqu'au bélier et il
 devint furieux contre lui; et il frappa le bélier et lui brisa
 les deux cornes. Et le bélier n'avait pas la force de se
 tenir devant lui. Et le bouc le jeta à terre et le foula aux
 pieds. Et il n'y avait personne pour arracher le bélier à
 ses mains. Et le bouc grandit à l'extrême. Et au terme
 de sa force sa grande corne se brisa et au-dessous se
 dressèrent quatre cornes vers les quatre vents du ciel.
 Et de l'une sortit une corne forte et elle grandit considé-
 rablement en direction du sud et de l'ouest.^c »

Et que dire des prophéties sur le Christ : par exemple,
 sur le lieu de sa naissance, Bethléem, le lieu de son éduca-
 tion, Nazareth, la fuite en Égypte, les miracles qu'il a
 accomplis, et comment il fut trahi par Judas qu'il avait
 appelé à devenir apôtre? Ce sont là autant de signes de
 la prescience de Dieu. Enfin, le Sauveur lui-même a dit :
 « Quand vous verrez Jérusalem investie par les armées,
 vous saurez alors que sa dévastation est toute proche^d. »
 Il a prédit ce qui s'est produit par la suite : la chute finale
 de Jérusalem.

6. Maintenant que nous avons
 Les quatre problèmes démontré que Dieu est prescient, il
 à traiter n'est pas inopportun, pour expliquer
 comment les astres servent de signes, de comprendre que
 les astres ont un mouvement ainsi réglé — ceux que nous

5 c. Dan. 8, 5-9 || d. Lc 21, 20

τετάχθαι κινεῖσθαι, ἐναντιοφορούντων τῶν καλουμένων
 5 πλανωμένων τοῖς ἀπλανέσιν, ἕνα σημεῖα ἀπὸ τοῦ σχημα-
 τισμοῦ τῶν ἀστέρων πάντων τῶν περὶ ἕκαστον γινομένων
 καὶ τῶν καθόλου λαμβάνοντες γινώσκωσιν, οὐχὶ οἱ ἄνθρωποι
 (πολλῶ γὰρ μεῖζον ἢ κατὰ ἄνθρωπον τὸ δύνασθαι κατὰ
 ἀλήθειαν ἐκλαμβάνειν ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν ἀστέρων τὰ
 10 περὶ ἕκαστου τῶν ὅ τι ποτε ἐνεργούντων ἢ πασχόντων),
 ἀλλ' αἱ δυνάμεις, ἃς ἀναγκαῖον διὰ πολλὰ ταῦτα γινώσκωσιν,
 ὡς κατὰ δύναμιν ἐν τοῖς ἐξῆς δεῖξομεν.

Σανθέντες δὲ οἱ ἄνθρωποι ἐκ τινων τηρήσεων, ἢ καὶ
 ἐκ διδασκαλίας ἀγγέλων τὴν ἰδίαν τάξιν παραβεβηκότων
 15 καὶ ἐπὶ τῇ τοῦ γένους ἡμῶν ἐπιτριβῇ διδασκάντων περὶ
 τούτων τινά, φήθησαν τοὺς ἀφ' ὧν τὰ σημεῖα οἴονται
 λαμβάνειν αἰτίους ὑπάρχειν τούτων, ἃ σημαίνειν ὁ λόγος
 φησὶ· περὶ ὧν καὶ αὐτῶν ὡς ἐν ἐπιτομῇ κατὰ δύναμιν
 ἐπιμελέστερον εὐθέως διαληψόμεθα.

20 Προκείσεται τοίνυν ταῦτα τὰ προβλήματα·

(α') Πῶς, προγνώστου ὄντος ἐξ αἰῶνος τοῦ θεοῦ περὶ τῶν
 ὕφ' ἕκαστου πράττεσθαι νομιζομένων, τὸ ἐφ' ἡμῶν σφύζεται·

ABC Eus

6, 7 λαμβάνοντες AB Eus : — ντας C || 10 ποτε AC Eus^{BOH} :
 ποτε οὖν B Eus¹ || 11 ἀλλ' αἱ BC Eus : ἀλλὰ A || 12 δύναμιν AB Eus :
 δύναμιν ὡς C || 13 σανθέντες B : ἡσανθέντες A θέντες B συνέντες Eus
 || 20 τὰ C Eus : om AB || 21 ὄντος ἐξ αἰῶνος AC Eus : ἐξ αἰῶνος
 ὄντος B

1. Le verbe *σαίνομαι* signifie ici « être troublé, tracassé, ébranlé » plutôt que « être trompé » ou « séduit ». Origène l'utilise dans un sens analogue dans *Enlr. Hér.* 8, 18 (*SC*, p. 72) et *Com. in Matth.* XVI, 6 (p. 485, 13). Ce sens, dans le grec post-classique, est également attesté dans *I Thess.* 3, 3, chez DIOGÈNE LAËRCE, *Vies, doctrines et sentences*, 8, 41 et chez le lexicographe Hésychius. Les différents emplois de ce verbe ont été étudiés par LANG, art. *σαίω*, *TWZNT* VII, p. 54 et 56, et B. RIGAUX, *Les Éptres aux Thessaloniens*, Paris 1956, p. 470-471.

appelons planètes tournent en sens contraire des astres fixes — pour que des observateurs puissent connaître les événements particuliers et généraux en recueillant les signes dans la configuration. Ces observateurs ne sont pas les hommes — car cela dépasse de beaucoup la condition humaine de pouvoir vraiment saisir à partir du mouvement des astres l'histoire de chacun des hommes, ce qu'ils font ou subissent à n'importe quel moment. Ce sont les puissances qui, pour beaucoup de raisons, doivent connaître ces signes, comme nous le montrerons plus loin dans la mesure de nos moyens.

Cependant, ébranlés¹ par certaines observations ou même par l'enseignement d'anges qui avaient outrepassé² leur propre rang et qui, pour porter préjudice à notre race, ont donné un enseignement sur ces choses, les hommes ont pensé que les astres à partir desquels ils s'imaginaient saisir les signes étaient les causes des événements dont l'Écriture dit qu'ils sont les signes. C'est cela même que nous allons discuter tout de suite, brièvement et, autant que possible, avec grand soin.

Voici donc les problèmes qui se posent à nous :

1) Comment notre liberté est sauvegardée, alors que Dieu connaît par avance de toute éternité les actes que chaque homme est censé accomplir.

2. Origène fait allusion à *Énoch* 8, 3. Les anges qui ont quitté leur rang, c'est-à-dire les anges déserteurs et déchus, ont enseigné l'astrologie aux hommes. Sur ce lieu commun de la polémique anti-astrologique chrétienne, cf. JUSTIN, *II Apol.* V, 3-4 (pas d'allusion précise à l'astrologie, mais aux pratiques magiques en général), CLÉMENT, *Ecl. proph.* 53, 4, TERTULLIEN, *De idol.* IX et *Apol.* 35, 12, LACTANCE, *Div. inst.* II, 16-17 (*PL* 6, 356 A), GRÉGOIRE DE NYSSE, *De fato*, (*PG* 45, 175 C-D) et AUGUSTIN, *Civ. Dei* V, 7. Le but de ces anges consistait à détourner les hommes de Dieu et à les conduire vers cette science trompeuse. Pour l'influence d'*Énoch* 8, 4 sur la littérature hermétique, voir *C.H.*, t. III, p. cccv-cccix.

(β') Καὶ τίνα τρόπον οἱ ἀστέρες οὐκ εἰσὶ ποιητικοὶ τῶν
25 ἐν ἀνθρώποις, σημαντικοὶ δὲ μόνον ·

(γ') Καὶ ὅτι ἀνθρώποι τὴν περὶ τούτων γνῶσιν ἀκριβῶς
ἔχειν οὐ δύνανται, ἀλλὰ δυνάμεσιν ἀνθρώπων κρείττους
τὰ σημεῖα ἔκκειται ·

(δ') Τίς γὰρ ἡ αἰτία τοῦ τὰ σημεῖα τὸν θεὸν πεποιημέναι
30 εἰς γνῶσιν τῶν δυνάμεων, τέταρτον ἐξετασθήσεται.

7. (α') Καὶ τοίνυν ἴδωμεν τὸ πρῶτον, ὅπερ εὐλαβηθέντες
τινὲς τῶν Ἑλλήνων, οἰόμενοι κατηναγκάσθαι τὰ πράγματα
καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν μηδαμῶς σφίζεσθαι εἰ ὁ θεὸς προγινώσκει
τὰ μέλλοντα, ἀσεβὲς δόγμα ἐτόλμησαν ἀναδέξασθαι μᾶλλον

ABC Eus

6, 24-25 ποιητικοὶ τῶν ἐν ἀνθρώποις AB Eus : τῶν ἐν ἀνθ- ποι- C

7, 2 τινὲς ABC Eus¹ : πολλοὶ Eus^{ONV} πολλοὶ τινες Rob || 3
προγινώσκει AB Eus : προγινώσκοι C

I. Qui sont ces Grecs qui, saisis de crainte devant ce problème, premièrement pensent que les événements sont soumis à la nécessité et que notre liberté est détruite si Dieu connaît d'avance l'avenir, secondement préfèrent se montrer impies en niant la prescience de Dieu plutôt que de reconnaître une prescience qui supprimerait la liberté humaine ? La suite du § 7 contient le détail de leur argumentation que l'on peut résumer ainsi : s'il y a prescience divine, celle-ci est infaillible ; si elle est infaillible, elle introduit la nécessité dans le cours des événements ; s'il y a une nécessité, l'homme n'est plus libre ; si l'homme n'est plus libre, il n'y a plus d'activité ni de jugements moraux. Notons bien que les adversaires d'Origène ne sont pas des « athées » ; ils ne nient pas l'existence d'un dieu. Au contraire, ils ont même une si haute idée de Dieu qu'ils ne pourraient lui prêter de prescience qu'infaillible. Ils ne sont pas des athées, mais des impies qui refusent la prescience à Dieu pour sauvegarder la liberté humaine. Il n'est guère possible d'identifier absolument les tenants de cette doctrine, car nous n'en trouvons aucune trace dans les traités connus sur le destin. C'est au contraire un lieu

2) Comment les astres ne sont pas les agents des événements humains, mais seulement des signes.

3) Que les hommes ne peuvent avoir une connaissance précise des signes, mais que ceux-ci sont exposés pour les puissances supérieures aux hommes.

4) La raison pour laquelle Dieu a créé ces signes en vue de procurer la connaissance aux puissances sera examinée en quatrième lieu.

7. Voyons donc ce premier point

Premier problème : que redoutent certains Grecs¹ : pensant que les événements sont soumis à la nécessité et qu'il ne reste rien de notre liberté si Dieu connaît d'avance le futur, ils ont osé accepter une doctrine impie plutôt que d'admettre, comme

commun de la philosophie grecque des trois premiers siècles d'affirmer comme ALEXANDRE D'APHRODISIAS qu' « il est conforme à la raison de dire que les dieux connaissent les événements futurs ; il est en effet absurde de dire qu'ils ignorent un seul des événements futurs » (*De fato*, XXX, éd. Bruns, p. 200, 12-13). AUGUSTIN expose une conception rigoureusement analogue à celle présentée ici (cf. *Civ. Dei* V, 9, 1-2). Mais la difficulté n'est pas levée pour autant, puisque l'évêque d'Hippone résume un passage de CICÉRON qu'il dit extrait du *De divinatione*, mais qui doit en fait provenir d'une partie perdue du *De fato* (sur ce point, cf. l'introduction de A. YON au *De fato*, *CUF*, p. xxxix et notes). Le problème est seulement repoussé. Quelle source utilisait Cicéron ? De qui reproduisait-il la pensée dans ce passage perdu ? C'est évidemment parmi les Académiciens critiquant le fatalisme stoïcien qu'il faut chercher et YON retient l'hypothèse d'Antiochus d'Ascalon (*op. cit.*, p. xlv-xlvi). Il est probable qu'Origène se réfère aussi au texte d'un philosophe académicien qu'il peut connaître intégralement ou partiellement grâce à un résumé d'école. Nous estimons donc que la source d'Origène est livresque et que ces Grecs ne sont pas des contemporains du théologien alexandrin. Celui-ci ferait allusion — d'une manière vague qui pourrait bien dissimuler une ignorance des détails de la discussion entre Académiciens et Stoïciens — aux adversaires académiciens de la doctrine de Chrysippe.

5 ἢ προσέσθαι τό, ὡς φασιν ἐκεῖνοι, ἐνδοξόν μὲν περὶ θεοῦ, ἀναιροῦν δὲ τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ διὰ τοῦτο ἐπαινοῦν καὶ φόβον καὶ τὸ τῶν ἀρετῶν ἀπόδεκτον τῶν τε κακιῶν τὸ μεμπτόν.

Καὶ φασιν, εἰ ἐξ αἰῶνος ἔγνω ὁ θεὸς τόνδε τινα ἀδικήσειν καὶ τάδε ποιήσειν τὰ ἀδικήματα, ἀψευδῆς δὲ ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ καὶ πάντως ἔσται ἄδικος ποιήσων τάδε τὰ ἀδικήματα 10 ὁ τοιοῦτος εἶναι προεωραμένος καὶ ἀμήχανον μὴ ἀδικήσειν αὐτόν, κατηνάγκασται τὸ ἀδικήσειν αὐτόν καὶ ἀδύνατον ἔσται ἄλλο τι πρᾶξαι αὐτόν ἢ ὅπερ ἔγνω ὁ θεός· εἰ δὲ ἀδύνατον ἄλλο τι πρᾶξαι αὐτόν, οὐδεὶς δὲ ἀδύνατα μὴ 15 ποιήσας ψεκτός ἐστι, μάτην αἰτιώμεθα τοὺς ἀδίκους. Ἐπὶ δὲ τοῦ ἀδίκου καὶ τῶν ἀδικημάτων ἐπέρχονται καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἀμαρτήματα, εἴτα ἐκ τοῦ ἐναντίου καὶ τὰ νομιζόμενα κατορθώματα· καὶ φασιν ἀκολουθεῖν τῷ τὸν θεὸν τὰ μέλλοντα προεγνωκέναι τὸ μὴ δύνασθαι τὸ ἐφ' ἡμῖν 20 σφῆξασθαι.

8. Πρὸς οὓς λεκτέον ὅτι ἐπιβάλλον ὁ θεὸς τῇ ἀρχῇ τῆς κοσμοποιίας, οὐδενὸς ἀναιτίως γινομένου, ἐπιπορευεται τῷ νῶ ἕκαστον τῶν ἐσομένων, ὁρῶν ὅτι ἐπεὶ τότε γέγονε

ABC Eus

7, 5 προσέσθαι Eus : προσέσθαι ABC || 7 κακιῶν [κακῶν C] τὸ μεμπτόν ABC : κακιῶν ψεκτόν Eus || 9 ἀδικήματα AB Eus : δικαιώματα C || 9-10 ἀψευδῆς — ἀδικήματα AC Eus : om B || 10 καὶ Eus : om AC || 12 τὸ A Eus : μὴ B γὰρ C || αὐτόν³ AC Eus : αὐτόν ἄλλὰ B || 13-14 ἢ — αὐτόν AC Eus : om B || 16 ἐπέρχονται Eus : ἐρχ- ABC || 19 τὸ¹ AB Eus : om C

1. L'Alexandrin affirme l'infailibilité de la prescience divine au § 8, dans *C. Cels.* II, 18, p. 147, 10 (à propos de la prescience divine de Jésus) et dans *De orat.* 29, 19, p. 393, 3.

2. Axiome stoïcien. Cf. CICÉRON, *De div.* II, 28, Ps.-PLUTARQUE, *De fato* XI, 574 E et ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *De fato* XXII, éd. Bruns, p. 192, 8-9 et 14-15. Dans ce chap. XXII, Alexandre montre que si un mouvement sans cause s'introduisait dans le cosmos,

ils disent eux-mêmes, une doctrine digne de Dieu, mais qui supprime notre liberté, et par conséquent la louange et le blâme, l'approbation des vertus et la réprobation des vices.

Ils disent encore : si Dieu a su de toute éternité que tel homme sera injuste et commettra telles injustices, si d'autre part la connaissance de Dieu est infailible¹, l'homme vu à l'avance comme tel commettra ces injustices et deviendra en tout cas injuste ; il n'y a pas moyen qu'il ne devienne pas injuste — le fait qu'il devienne injuste est soumis à la nécessité — et il sera impossible qu'il agisse autrement que Dieu ne l'a su. Or s'il est impossible qu'il agisse autrement, et si d'autre part personne ne peut encourir de blâme pour n'avoir pas fait l'impossible, c'est en vain que nous mettons les injustes en accusation. De l'homme injuste et des actions injustes, ils passent aussi aux autres péchés, puis, inversement, aux actes considérés comme vertueux. Il s'ensuit, disent-ils, que si Dieu connaît d'avance le futur, notre liberté ne peut être sauvegardée.

8. Nous leur répondrons ceci : Dieu, lorsqu'il s'est mis à penser au commencement de la création du monde — comme rien n'arrive sans cause² —, a parcouru³ de son intelligence chacun des futurs : il a vu que, quand telle chose arrive, telle autre suit, et que quand cette consé-

celui-ci perdrait son unité et son ordonnance. Tout événement particulier doit pouvoir s'expliquer, parce qu'il est intégré à l'enchaînement des causes.

3. Cet emploi figuré, ou plutôt métaphysique, du verbe ἐπιπορευόμεναι a un précédent connu chez PLUTARQUE, *De tranq. animi*, 9 : de la pensée et de l'œil, les hommes parcourent (ἐπιπορευόμενοι τῇ διανοίᾳ καὶ τῇ ὄψει) les parties d'un poème, d'un tableau ou d'une statue. Origène compare ici le νοῦς divin à un regard qui passe en revue ou parcourt jusqu'au bout et totalement les événements à venir. Sur la prescience divine comme connaissance intellectuelle, voir *supra*, p. 84.

τόδε ἐπεται, ἐὰν δὲ γένηται τόδε τὸ ἐπόμενον τόδε ἀκολουθεῖ,
 5 οὐ ὑποστάντος τόδε ἔσται· καὶ οὕτω μέχρι τέλους τῶν
 πραγμάτων ἐπιπορευθεὶς οἶδεν ἃ ἔσται, οὐ πάντως ἕκαστω
 τῶν γινωσκομένων αἴτιος τοῦ αὐτὸ συμβῆναι τυγχάνων.

Ὡσπερ γὰρ εἴ τις ὄρων τινὰ διὰ μὲν ἀμαθίαν προπετῆ,
 διὰ δὲ τὴν προπετείαν ἀλογίστως ἐπιβαίνοντα ὁδοῦ ὀλισθη-
 10 ρᾶς, εἰ καταλάβοι πεσεῖσθαι ὀλισθήσαντα, οὐχὶ αἴτιος
 τοῦ ὀλισθῆναι ἐκείνῳ γίνεται· οὕτω νοητέον τὸν θεὸν
 προεωρακότα ὅποιος ἔσται ἕκαστος καὶ τὰς αἰτίας τοῦ
 τοιοῦτον αὐτὸν ἔσεσθαι καθορᾶν καὶ ὅτι ἀμαρτήσεται τάδε
 ἢ κατορθώσει τάδε.

Καὶ εἰ χρὴ λέγειν οὐ τὴν πρόγνωσιν αἰτίαν τῶν γινομένων
 (οὐ γὰρ ἐφάπτεται τοῦ προεγνωσμένου ἀμαρτησομένου ὁ
 θεός, ὅταν ἀμαρτάνῃ), ἀλλὰ παραδοξότερον μὲν ἀληθές
 δὲ ἐροῦμεν, τὸ ἐσόμενον αἴτιον τοῦ τοιάνδε εἶναι τὴν περὶ
 αὐτοῦ πρόγνωσιν. Οὐ γὰρ ἐπεὶ ἔγνωσται γίνεται, ἀλλ' ἐπεὶ
 20 ἐμελλεν γίνεσθαι ἔγνωσται.

Διαστολῆς δὲ δεῖται. Εἰ μὲν γὰρ τὸ 'πάντως ἔσται'
 οὕτω τις ἐρμηνεύει, ὡς ἀνάγκη εἶναι γενέσθαι τὸ προεγνωσ-
 μένον, οὐ διδόμενον αὐτῷ· οὐ γὰρ ἐροῦμεν, ἐπεὶ προέγνωσται
 Ἰούδαν προδότην γενέσθαι, ὅτι πᾶσα ἀνάγκη ἦν Ἰούδαν
 25 προδότην γενέσθαι. Ἐν γοῦν ταῖς περὶ τοῦ Ἰούδα προφητεῖαις
 μέμψεις καὶ κατηγορίαι τοῦ Ἰούδα ἀναγεγραμμέναι εἰσὶ

ABC Eus

8, 5 οὕτω ABC : οὕτως Eus || 6 ἐπιπορευθεὶς BC Eus : om A ||
 7 τυγχάνων AB Eus : om C || 10 ὀλισθήσαντα AB Eus : ὀλισθαίνοντα
 C || 11 ἐκείνῳ AB Eus : ἐκεινοῦ C || 12 τοῦ AC Eus : om B || 13
 καὶ — τάδε BC Eus : om A || 16 γὰρ BC Eus : om A || 17 ὅταν
 ἀμαρτάνῃ [-νοι Eus] Eus^{B10} : ἀμαρτάνῃ Eus^{DN} om ABC ||
 22 οὕτω ABC : οὕτως Eus || ἐρμηνεύει AB Eus : ἐρμηνεύοι C || 23
 διδόμενον Eus : δίδωμεν A δίδωμεν BC || αὐτῷ AB Eus : αὐτό C || 24
 Ἰούδαν προδότην AB Eus : προδότην Ἰούδαν C || 24-25 ὅτι — γενέσθαι
 AC Eus : om B || 26 ἀναγεγραμμέναι εἰσὶ AB Eus : εἰσὶν ἀναγ-

1. Affirmation répétée avec insistance par Origène. Cf. *infra*
 § 12 (C. Cels. II, 20), li. 2-6; *De orat.* 6, 3, p. 313, 9-11; *Philoc.* 25

quence s'est produite, telle autre chose s'ensuivra, et que
 quand celle-ci aura eu lieu, cette autre arrivera. En
 s'avancant ainsi jusqu'à la fin des choses, il a su ce qui
 sera, sans être forcément la cause de la réalisation de
 chacun des événements qu'il connaît.

Car, de même que si, à la vue d'un homme que l'ignorance
 rend téméraire et qui, à cause de cette témérité, s'engage
 sans réfléchir sur un chemin glissant, nous réalisons qu'il
 va glisser et tomber, nous ne serons pas la cause de sa
 chute; de même il faut comprendre que Dieu, qui a su à
 l'avance quel genre d'homme sera chacun, discerne à la
 fois les causes de son futur comportement et le fait qu'il
 commettra tels péchés ou accomplira tels actes vertueux.

Et s'il faut le dire, nous le dirons : la prescience n'est
 pas la cause des événements — car si Dieu sait d'avance
 qu'un homme va pécher, il n'est pas en contact avec celui
 qui doit pécher lorsqu'il pêche —, mais au contraire,
 proposition tout à fait paradoxale quoique vraie, l'événe-
 ment futur est la cause de la prescience qui le concerne.
 En effet, ce n'est pas parce qu'il a été connu qu'un événe-
 ment arrive, mais c'est parce qu'il devait arriver qu'il a
 été connu¹.

Mais il faut faire une distinction. Si quelqu'un interprète
 « ceci sera en tout cas » au sens de « il est nécessaire que
 ce qui est connu d'avance arrive », nous ne le lui accordons
 pas. Car nous ne dirons pas que, puisque Judas était connu
 d'avance comme devant être un traître, il y avait une
 nécessité absolue à ce que Judas devînt un traître². En
 tout cas, dans les prophéties sur Judas on trouve consignés
 des reproches et des accusations contre lui, qui établissent

(*Com. in Rom.* I, 3), I, li. 5-7; 2, li. 24-27; 3, li. 10-11 et 24-30;
Com. in Rom. VII, 8, p. 129.

2. Ce passage, jusqu'à la fin du § 11, est repris et résumé par
 PROCOPE DE GAZA, *Com. in Gen.*, PG 87, 96 D - 97 D.

παντί τῷ παριστάσαι τὸ ψεκτὸν αὐτοῦ. Οὐκ ἂν δὲ φόγος αὐτῷ προσήπτετο, εἰ ἐπαναγκῆς προδότης ἦν, καὶ μὴ ἐνεδέχετο αὐτὸν ὅμοιον τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις γενέσθαι.

30 "Ορα δὲ εἰ μὴ ταῦτα δηλοῦται δι' ὧν παραθησόμεθα ῥητῶν οὕτως ἐχόντων · « Μὴδὲ γεννηθῆτω οἰκτιρῶν τοῖς ὄρφανοῖς αὐτοῦ · ἀνθ' ὧν οὐκ ἐμνήσθη ποιῆσαι ἔλεος, καὶ κατεδίωξεν ἄνθρωπον πένητα καὶ πτωχὸν καὶ κατανευγμένον τῇ καρδίᾳ τοῦ θανατῶσαι. Καὶ ἠγάπησεν κατάραν, καὶ

35 ἤξει αὐτῷ · καὶ οὐκ ἠθέλησεν εὐλογία, καὶ μακρονθήσεται ἀπ' αὐτοῦ*. »

Εἰ δὲ τις διηγῆσεται τὸ 'πάντως ἔσται', καὶ τοῦτο σημαίνειν αὐτὸ λέγων, ὅτι ἔσται μὲν τάδε τινὰ ἐνεδέχετο δὲ καὶ ἑτέρως γενέσθαι, τοῦτο ὡς ἀληθῆς συγχωροῦμεν ·

40 τὸν μὲν γὰρ θεὸν οὐκ ἐνδέχεται ψεύσασθαι, ἐνδέχεται δὲ περὶ τῶν ἐνδεχομένων γενέσθαι καὶ μὴ γενέσθαι φρονῆσαι τὸ γενέσθαι αὐτὰ καὶ τὸ μὴ γενέσθαι.

9. Σαφέστερον δὲ τοῦτο οὕτως ἐροῦμεν. Εἰ ἐνδέχεται Ἰούδαν εἶναι ἀπόστολον ὁμοίως Πέτρῳ, ἐνδέχεται τὸν θεὸν νοῆσαι περὶ τοῦ Ἰούδα ὅτι μενεῖ ἀπόστολος ὁμοίως Πέτρῳ. Εἰ ἐνδέχεται Ἰούδαν προδότην γενέσθαι, ἐνδέχεται

5 τὸν θεὸν φρονῆσαι περὶ αὐτοῦ ὅτι προδότης ἔσται. Εἰ δὲ προδότης ἔσται Ἰούδας, ὁ θεὸς τῇ προγνώσει αὐτοῦ τῶν προσηρημένων ἐνδεχομένων δύο, ἐνδεχομένου τοῦ εἶναι ἐνὶ αὐτῶν, τὸ ἀληθῆς προγνώσκων, προγνώσεται τὸν Ἰούδαν προδότην γενέσθαι · τὸ δὲ περὶ οὗ ἡ γνώσις ἐνδέ-

ABC Eus

8, 27 τῷ BC Eus : τὸ A || παριστάσαι AB Eus¹ : παριστώσαι C Eus^{20N} || 37 καὶ τοῦτο ABC : κατὰ τὸ Eus || 41-42 φρονῆσαι — γενέσθαι³ BC Eus : om A || 41 φρονῆσαι B Eus : φροντίσαι C

9, 3 τοῦ AB Eus : om C || 3-5 ὅτι — αὐτοῦ BC Eus : om A || 4 Ἰούδαν B Eus : Ἰούδαν ὁμοίως C || 7 ἐνδεχομένου C Eus : -μένων AB || 8 ἐν BC : ἐν A Eus || αὐτῶν C : αὐτῷ A Eus αὐτοῦ B

8 a. Ps. 108 (109), 12.16-17

aux yeux de tout lecteur qu'il méritait le blâme. Or on ne lui aurait pas infligé de blâme s'il avait été traître par nécessité et s'il n'avait pas pu devenir semblable aux autres apôtres. Vois si cela ne devient pas évident grâce à cette citation : « Qu'il n'y ait personne pour plaindre ses orphelins ; parce qu'il ne s'est pas souvenu d'exercer la miséricorde, et qu'il persécutait le pauvre, le mendiant, et l'homme au cœur brisé pour le faire mourir ; il a aimé la malédiction : elle viendra à lui ; il ne voulait pas la bénédiction : elle s'éloignera de lui* ». »

Mais si quelqu'un explique « ceci sera en tout cas » en lui donnant cette signification : « tels événements arriveront mais il était possible qu'ils arrivent autrement¹ », nous reconnaissons avec lui que cette interprétation est vraie. Car s'il ne se peut pas que Dieu se soit trompé, il se peut que, pour les événements susceptibles de se produire ou de ne pas se produire, il ait pensé qu'ils se produiraient et qu'ils ne se produiraient pas.

9. Avec davantage de clarté, nous dirons cela de la manière suivante. S'il est possible que Judas soit un apôtre comme Pierre, il est possible que Dieu pense que Judas restera un apôtre comme Pierre. S'il est possible que Judas soit un traître, il est possible que Dieu pense qu'il sera un traître. Si Judas est un traître, Dieu, grâce à sa prescience des deux possibilités mentionnées — étant donné que seule l'une des possibilités peut se réaliser — saura d'avance que Judas sera un traître, car il sait d'avance la vérité². Mais

1. Litt. « de l'autre façon ». Origène envisage deux « possibles » : que les événements se produisent ou qu'ils ne se produisent pas. Sur la prescience divine comme connaissance des « possibles », voir *supra*, p. 83 s.

2. Origène s'est vivement intéressé à l'histoire et au sort de Judas, particulièrement aux motifs et aux conséquences de la trahison (cf. *infra*, *Philoc.* 23, 12 (*G. Cels.* II, 20) II. 23-35). On consultera à ce sujet l'intéressant article de S. LAEUCHLI, « Origen's Interpretation of Judas Iscariot », *Church History* XXII, 1953, p. 253-268.

- 10 *χεται και ἐτέρως γενέσθαι · και λέγοι ἂν ἡ γνώσις τοῦ θεοῦ ὅτι ἐνδέχεται μὲν τόνδε τόδε ποιῆσαι, ἀλλὰ και τὸ ἐναντίον · ἐνδεχομένων δὲ ἀμφοτέρων, οἶδα ὅτι τόδε ποιήσει · οὐ γὰρ ὡσπερ ὁ θεὸς εἶποι ἂν, οὐκ ἐνδέχεται τόνδε τινὰ τὸν ἄνθρωπον πτῆναι, οὕτω χρησμὸν φέρε εἰπεῖν περὶ τινος*
- 15 *διδοῦς ἐρεῖ ὅτι οὐκ ἐνδέχεται τόνδε σωφρονῆσαι. Δύναμις μὲν γὰρ πάντη οὐκ ἔστι τοῦ πτῆναι οὐδαμῶς ἐν τῷ ἄνθρώπῳ, δύναμις δὲ ἔστι τοῦ σωφρονῆσαι και τοῦ ἀκολαστῆσαι.*
- Ἦν ἀμφοτέρων δυνάμεων ὑπαρχουσῶν, ὁ μὴ προσέχων λόγοις ἐπιστρεπτικοῖς και παιδευτικοῖς ἑαυτὸν ἐπιδίδωσι*
- 20 *τῇ χεῖρονι · τῇ κρείττονι δὲ ὁ ζητήσας τὸ ἀληθὲς και βιώσαι βεβουλημένος κατ' αὐτό. Οὐ ζητεῖ δὲ ὅδε μὲν τάληθῆ, ἐπεὶ ἐπιρρέπει ἐπὶ τὴν ἡδονήν · ὅδε δὲ ἐξετάζει περὶ αὐτῶν, αἰρεθεὶς ὑπὸ τῶν κοινῶν ἐνοιῶν και λόγου προτρεπτικοῦ. Πάλιν τε αὖ ὅδε μὲν αἰρεῖται τὴν ἡδονήν,*
- 25 *οὐχι οὐ δυνάμενος ἀντιβλέπειν αὐτῇ, ἀλλ' οὐκ ἀγωνιζόμενος · ὅδε δὲ καταφρονεῖ αὐτῆς, τὸ ἀσχημον ὄρων τὸ ἐν αὐτῇ πολλακίς τυγχάνον.*

ABC Eus

- 9, 12 τόδε ABC : τάδε Eus || 13-15 οὐκ — ὅτι BC Eus : om A ||
 19 ἐπιστρεπτικοῖς και παιδευτικοῖς AB Eus : παι- και ἐπιστρ- C || 20
 χείρονι ABC : χειρίστη Eus || τῇ² ABC : om Eus || και AB Eus : και
 γε C || 21 βεβουλημένος AB Eus : βουλόμενος C || 24 τε ABC : δ'
 Eus || μὲν B Eus : om AC || 25 οὐ A Eus : ὁ BC || ἀλλ' AB Eus :
 και C || 26 αὐτῆς BC Eus : om A

1. Dans un contexte proche de celui-ci, Origène utilisera à nouveau le procédé consistant à faire parler le dieu prescient : *De orat.* 6, 4-5.

2. Il est intéressant de constater comment Origène passe soudain d'un problème de logique (ἐνδεχόμενα) à un problème d'éthique (δυνάμεις). Ce glissement est un indice supplémentaire de la prédominance de l'argumentation morale dans sa pensée.

3. Ces paroles qui incitent l'homme à la conversion et qui l'éduquent désignent les paroles de l'Écriture (cf. *C. Cels.* IV, 99,

l'événement sur lequel porte la connaissance peut aussi se produire de l'autre façon. Et la connaissance de Dieu pourrait alors dire¹ : « Il est possible qu'il fasse ceci, mais aussi le contraire ; or, bien que les deux soient possibles, je sais qu'il fera ceci. » Certes, ce n'est pas de la même manière que Dieu dirait : « il n'est pas possible que tel homme s'envole » et qu'il dira, rendant par exemple un oracle sur quelqu'un : « il n'est pas possible qu'il soit vertueux ». Car l'homme n'a absolument pas la faculté de s'envoler, tandis qu'il a la faculté d'être vertueux ou licencieux².

Puisque ces deux facultés existent, qui n'écoute pas les appels à la conversion et les paroles éducatives³ se livre à la faculté mauvaise, et à la faculté bonne, qui a recherché le vrai et décidé d'y accorder sa vie. Le premier ne recherche pas le vrai, parce qu'il incline vers le plaisir. Le second le recherche avec soin, gagné par les notions communes⁴ et la parole d'exhortation. Encore une fois, le premier choisit le plaisir, non qu'il soit incapable de lui faire face, mais faute de lutter ; le second méprise le plaisir, car il voit la honte que souvent il contient⁵.

p. 373, 18 sur les λόγοι ἐπιστρεπτικοί). Loin d'être contraignantes, elles font appel à la liberté de l'auditeur, à sa double « faculté ».

4. Selon les stoïciens, les notions communes se développent avec l'âge et l'expérience dans l'âme de tout homme. Elles ont, entre autres, pour contenu une notion du bien et de ce qu'il convient de faire. Cf. CICÉRON, *De fin.* III, 6, 21 et 10, 33 et ÉPICURÈTE, *Diss.* I, 22, 9 s. et II, 11, 3. Grâce à cette connaissance naturelle du bien et grâce aussi à l'exhortation de l'Écriture, l'homme peut choisir de rechercher la vérité.

5. Dans ce passage Origène paraît transposer le thème du combat des puissances célestes en celui d'un affrontement de deux facultés à l'intérieur même de l'homme. L'une pousse l'homme vers le plaisir, objet de dégoût ; l'autre vers le vrai, c'est-à-dire ici la vertu, la perfection morale (cf. *De princip.* III, 2, 4 et 4, 1-5).

10. Ὅτι μέντοι γε ἡ πρόγνωσις τοῦ θεοῦ οὐκ ἀνάγκην ἐπιτίθησι τοῖς περὶ ὧν κατείληφε, πρὸς τοῖς προειρημένους καὶ τοῦτο λελέξεται, ὅτι πολλαχοῦ τῶν γραφῶν ὁ θεὸς κελεύει τοὺς προφήτας κηρύσσειν μετάνοιαν, οὐ προσποιη-
 5 σάμενος τὸ προεγνωκέναι πρότερον οἱ ἀκούσαντες ἐπιστρέψουσιν ἢ τοῖς ἀμαρτήμασιν ἑαυτῶν ἐμμενοῦσιν· ὥσπερ ἐν τῷ Ἱερεμία λέγεται· « Ἴσως ἀκούσονται καὶ μετανοήσουσιν^a· » Οὐ γὰρ ἀγνοῶν ὁ θεὸς πρότερον ἀκούσουσιν ἢ οὐ φησὶν· « Ἴσως ἀκούσονται καὶ μετανοήσουσιν· » ἀλλ' οἶονεὶ
 10 τὸ ἰσοστάσιον τῶν δυνάμεων γενέσθαι δευκνὸς ἐκ τῶν λεγομένων, ἵνα μὴ προκατηγγελημένη ἡ πρόγνωσις αὐτοῦ προκαταπεσεῖν ποιήσῃ τοὺς ἀκούοντας, δόξαν ἀνάγκης παριστάσα, ὡς οὐκ ὄντος ἐπ' αὐτοῖς τοῦ ἐπιστρέψαι, καὶ οἶονεὶ καὶ αὐτὴ αἰτία γένηται τῶν ἀμαρτημάτων· ἢ πάλιν
 15 τοῖς ἐκ τοῦ ἀγνοεῖν τὸ προεγνωσμένον καλὸν δυναμένοις ἐν τῷ ἀγωνίσασθαι καὶ ἀντιτείνειν πρὸς τὴν κακίαν ἐν ἀρετῇ βιώσαι, αἰτία γένηται ἡ πρόγνωσις ἐκλύσεως, οὐκ ἔτι εὐτόνως ἰσταμένοις κατὰ τῆς ἀμαρτίας, ὡς πάντως ἔσομένου τοῦ προειρημένου· καὶ οὕτω γὰρ οἶον ἐμπόδιον
 20 γένοιντ' ἂν ἡ πρόγνωσις τοῦ ἔσομένου καλοῦ.

Πάντα γοῦν χρησίμως ὁ θεὸς τὰ κατὰ τὸν κόσμον οἰκονομῶν εὐλόγως ἡμᾶς καὶ πρὸς τὰ μέλλοντα ἐτύφλωσεν. Ἡ γὰρ γνώσις αὐτῶν ἀνῆκε μὲν ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ ἀθλεῖν κατὰ τῆς κακίας, ἐπέτριψε δ' ἂν δόξασα κατελιγῆθαι,

ABC Eus

10, 2 κατείληφε AC Eus : προκατ- B || προειρημένους AB Eus : εἰρ- C || 5 προεγνωκέναι ABC : ἐγνωκέναι Eus || ἀκούσαντες A Eus¹ : ἀκούοντες BC || 7 ἀκούσονται AB Eus : ἀκούσουσι C || 8 ἀκούσουσιν Eus : μετανοήσουσιν AB ἂν μετανοήσεν C || 10 τῶν δυνάμεων γενέσθαι AB Eus : γεν- τῶν δυν- C || 15 προεγνωσμένον AB Eus : προειρημένον C || καλὸν Eus : καλὸν ἢ πρόγνωσις ABC || 17 ἡ πρόγνωσις Eus : om ABC || 19 οἶον AB Eus : om C || 21 τὰ AB Eus : om C || 23 γνώσις A Eus : πρόγνωσις BC

10 a. Jér. 33 (26), 3

10. Concernant le fait que la prescience de Dieu ne confère pas la nécessité à ce qu'elle saisit, il faut encore ajouter à notre explication que, souvent, dans les Écritures, Dieu ordonne aux prophètes de prêcher la repentance, tout en feignant de ne pas savoir à l'avance si les auditeurs se convertiraient ou s'ils persévéraient dans leurs péchés. Ainsi, dans Jérémie, il est dit : « Peut-être écouteront-ils et se repentiront-ils^{1a}. » Certes, Dieu n'ignore pas s'ils écouteront ou non lorsqu'il dit : « peut-être écouteront-ils et se repentiront-ils » ; mais par ces mots il montre que les deux cas peuvent, pour ainsi dire, également se produire, afin que sa prescience proclamée à l'avance ne produise pas prématurément le découragement des auditeurs en leur donnant l'impression de nécessité — à savoir qu'il ne dépend pas d'eux de se convertir — et qu'elle ne devienne à son tour, pour ainsi dire, cause de péchés ; ou inversement afin que, pour ceux qui, ignorant que leur bonté est connue à l'avance, peuvent vivre dans la vertu grâce à leur lutte et leur résistance contre le mal, la prescience ne soit pas une cause de relâchement, s'ils cessent de se dresser avec fermeté contre le péché sous prétexte que ce qui a été prédit doit en tout cas arriver ; car, dans ces conditions aussi, la prescience serait une sorte d'empêchement à ce qu'ils deviennent bons.

De toute façon, Dieu, qui ordonne toutes choses dans le monde d'une manière profitable², a eu raison de nous rendre aveugles aussi devant l'avenir. Car la connaissance de l'avenir nous ferait abandonner la lutte contre le mal et elle nous entraînerait, parce que nous croirions l'avoir

1. Cf. *Hom. in Jer.* XVIII, 6, p. 160, 1 s. où Origène donne un commentaire analogue du même texte de Jérémie.

2. Cette belle proclamation de l'économie divine qui veille à ce que toutes choses dans l'univers soient profitables doit être rapprochée de *Hom. in Jer.* XII, 5, et de *C. Cels.* IV, 69-70. Cf. PLATON, *Lois* X, 903 C et PLUTARQUE, *De stoic. rep.* 35.

25 πρὸς τὸ μὴ ἀντιπαλαίσαντας ἡμᾶς τῇ ἁμαρτία τάχιον αὐτῇ ὑποχειρίουσ γενέσθαι. Ἄμα δὲ καὶ μαχόμενον ἐγίνετο τῷ καλὸν καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι τινά, τὸ τὴν πρόγνωσιν ἐληλυθέναι εἰς τόνδε τινὰ ὅτι πάντως ἔσται ἀγαθός. Πρὸς οἷς γὰρ ἔχομεν καὶ σφοδρότητος καὶ τάσεως πλείονος
30 χρεία πρὸς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι · προκαταληφθεῖσα δὲ ἡ γνώσις τοῦ πάντως καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἔσεσθαι ὑπεκλύει τὴν ἄσκησιν. Διόπερ συμφερόντως οὐκ ἴσμεν οὔτε εἰ ἀγαθοὶ οὔτε εἰ πονηροὶ ἐσόμεθα.

11. Ἐπει δὲ εἰρήκαμεν ὅτι ἀπετύφλωσεν ἡμᾶς πρὸς τὰ μέλλοντα ὁ θεός, ζητούμενόν τι ῥητὸν ἀπὸ τῆς Ἐξόδου ὅρα εἰ δυνάμεθα οὕτω σαφηνίσαι · « Τίς ἐποίησεν δύσκωφον καὶ κωφόν, βλέποντα καὶ τυφλόν ; οὐκ ἐγὼ κύριος ὁ θεός* ; »
5 Ἴνα τὸν αὐτὸν τυφλὸν καὶ βλέποντα πεποιηθῶς ἦ, βλέποντα μὲν τὰ ἐνεστηκότα τυφλὸν δὲ πρὸς τὰ μέλλοντα · τὸ γὰρ περὶ τοῦ δυσκώφου καὶ κωφοῦ οὐ τοῦ παρόντος καιροῦ διηγήσασθαι.

10 Ὅτι μέντοι γε πολλῶν τῶν ἐφ' ἡμῖν αἰτία πλεῖστα τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ, καὶ ἡμεῖς ὁμολογήσομεν · ὧν μὴ γενομένων, λέγω δὲ τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν, οὐκ ἂν τάδε τινὰ τῶν ἐφ' ἡμῖν ἐπράττετο · πράττεται δὲ τάδε τινὰ τῶν ἐφ' ἡμῖν ἀκόλουθα τοῖσδε τοῖς προγενομένοις οὐκ ἐφ' ἡμῖν,

ABC Eus

10, 25 ἡμᾶς Eus : om ABC || 26 ἐγίνετο Eus¹ : om ABC ἐγένετο Eus^{ON} || 27 τῷ C Eus : τὸ AB || 29 γὰρ ἔχομεν καὶ Eus¹ : ἐχ- γὰρ καὶ Eus^{ON} ἐχ- καὶ γὰρ ABC || πλείονος AB Eus : om C

11, 2 τῆς AB Eus : om C || 4 κωφόν ABC : κωφὸν καὶ Eus || 9 μέντοι γε AB Eus : μὲν C || τῶν¹ AB Eus : τῶν οὐκ C || 12 τῶν¹ Rob : τὰ ABC om Eus || 12-13 ἐπράττετο — ἡμῖν¹ AC Eus : om B || 12 πράττεται A Eus : πράττεσθαι C || 13 προγενομένοις A Eus : προγεγραμμένοις B προγεγνημένοις C

acquise, à être très vite asservis au péché, faute d'avoir lutté contre lui. En même temps aussi, le fait que la prescience vienne apprendre à quelqu'un qu'il sera en tout cas vertueux, serait un obstacle à ce qu'il le devienne. Car en plus de ce que nous avons, il faut beaucoup d'ardeur et d'application pour devenir vertueux. Or, si elle est acquise à l'avance, la certitude qu'on sera en tout cas vertueux relâche l'effort. Voilà pourquoi il est avantageux que nous ne sachions pas si nous serons bons ou méchants.

11. Puisque, comme nous l'avons dit, Dieu nous a rendus aveugles devant l'avenir, vois si nous ne pouvons pas éclairer comme suit le sens d'une parole discutée de l'*Exode*¹ : « Qui a rendu sourd et muet, clairvoyant et aveugle ? N'est-ce pas moi le Seigneur Dieu* ? » Ainsi Dieu a fait le même homme aveugle et clairvoyant, clairvoyant pour le présent mais aveugle devant l'avenir. Ce qui concerne le sourd et le muet ne requiert pas d'explication pour le moment.

Que pendant les multiples événements qui ne dépendent pas de nous soient les causes de nombreux événements qui dépendent de nous, nous en conviendrons nous aussi. S'ils — je veux dire les événements qui ne dépendent pas de nous — n'étaient pas arrivés, certaines actions parmi celles qui dépendent de nous, n'auraient pas été accomplies. Mais celles-ci ont été accomplies comme les conséquences

1. Origène propose plusieurs explications de ce difficile verset de l'*Exode*. Cf. *Hom. in Num.* XVII, 3, *Hom. in Luc.* XVI, 8 et *Com. in Matth.* XIII, 6, p. 196, 15 (cette dernière explication est accompagnée d'un « peut-être » caractéristique). Dans ces textes Origène s'oppose vraisemblablement aux marcionistes qui trouvent dans l'*Exode* une attestation de l'injustice et de la méchanceté du démiurge.

ἐνδεχομένου τοῦ ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς προγενομένοις καὶ ἕτερα
15 πρᾶξαι παρ' ἃ πράττομεν.

Εἰ δέ τις ζητεῖ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀπολελυμένον εἶναι τοῦ
παντός, ὥστε μὴ διὰ τὰδε τινὰ συμβεβηκότα ἡμῖν ἡμᾶς
αἰρεῖσθαι τὰδε, ἐπιλέλησται κόσμου μέρος ἂν καὶ ἐμπερι-
χόμενος ἀνθρώπων κοινωνία καὶ τοῦ περιέχοντος.

20 Μετρίως μὲν οὖν ὡς ἐν ἐπιτομῇ οἴμαι ἀποδεδεῖχθαι τὸ
τὴν πρόγνωσιν τοῦ θεοῦ μὴ εἶναι καταναγκαστικὴν τῶν
προεγνωσμένων πάντως.

Ἔτι περὶ τοῦ αὐτοῦ ἐν τῷ β' τόμῳ τῶν κατὰ Κέλσου
ἐν τούτοις.

12. Ὁ μὲν Κέλσος οἶεται διὰ τοῦτο γίνεσθαι τὸ ὑπό
τινος προγνώσεως θεσπισθέν, ἐπεὶ ἐθεσπίσθη ἡμεῖς δὲ
τοῦτο οὐ διδόντες φαμέν οὐχὶ τὸν θεσπίσαντα αἴτιον εἶναι
τοῦ ἐσομένου, ἐπεὶ προεῖπεν αὐτὸ γενησόμενον, ἀλλὰ τὸ
5 ἐσόμενον, ἐσόμενον ἂν καὶ μὴ θεσπισθέν, τὴν αἰτίαν τῷ
προγινώσκοντι παρεσχηκέναι τοῦ αὐτοῦ προεῖπειν. Καὶ ὅλον
γε τοῦτο ἐν τῇ προγνώσει τοῦ θεσπίζοντος αὐτὸ τυγχάνει ἰ-
δυνατοῦ δὲ ὄντος τοῦδὲ τινος γενέσθαι, δυνατοῦ δὲ καὶ μὴ
γενέσθαι, ἔσται τὸ ἕτερον αὐτῶν τότε τι. Καὶ οὐ φαμεν
10 ὅτι ὁ προγινώσκων, ὑφελὼν τὸ δυνατόν εἶναι γενέσθαι καὶ
μὴ γενέσθαι, οἶονεῖ τοιοῦτόν τι λέγει ἰ τότε πάντως ἔσται,

ABC Eus

11, 14 αὐτοῖς AB Eus : om C || προγενομένοις AC Eus :
προγεγραμμένοις B || 17 τινὰ Eus : om ABC || 22 post πάντως
habet φέρε δὲ κτέ (cf. infra 14, 1) Eus

ABC Vat

12, 1 Κέλσος AB Vat : Κέλσος οὗτος C || 5 αἰτίαν AB Vat :
αἰτίαν δὲ C || 6 προγινώσκοντι παρεσχηκέναι AB Vat : γινώσκοντι
προεγνωκέναι C || τοῦ B Vat : τὸ A τῷ C || 8 δὲ ABC : om Vat ||
8-9 δυνατοῦ* — γενέσθαι ABC : om Vat || 9-11 ἔσται — γενέσθαι
AB Vat : om C || 10 γενέσθαι AB : om Vat

d'événements antérieurs qui ne dépendent pas de nous,
bien qu'il soit possible qu'à la suite des mêmes événements
antérieurs il se produise autre chose que ce que nous
faisons.

Si quelqu'un veut que notre liberté soit indépendante
du tout, de sorte que nos choix ne dépendent pas d'événe-
ments qui nous sont arrivés, il oublie qu'il est une partie
du monde et qu'il est enveloppé par la communauté des
hommes et du milieu ambiant¹.

Je pense avoir suffisamment démontré, en une sorte
de résumé, que la prescience de Dieu ne soumet pas
forcément à la nécessité les événements connus à l'avance.

*Il est encore question du même sujet au deuxième livre du
Contre Celse dans ce passage².*

12. Celse estime qu'un événement prédit par quelque
prescience arrive parce qu'il a été prédit. Mais nous qui
n'acceptons pas cela, nous disons : ce n'est nullement celui
qui a prédit qui est cause de l'événement futur, parce
qu'il a prédit qu'il arriverait ; mais c'est l'événement futur,
qui arriverait même s'il n'avait pas été prédit, qui a
fourni à celui qui a la prescience l'occasion de cette
prescience. Et c'est tout cela qui est présent dans la
prescience de celui qui prédit : il est possible que tel
événement arrive, il est possible aussi qu'il n'arrive pas,
mais l'une de ces deux possibilités se réalisera, celle-ci. Et
nous nions que celui qui est prescient enlève à un événement
la possibilité d'arriver ou de ne pas arriver, comme s'il
disait à peu près : ceci arrivera en tout cas, et il est

1. Cet exposé de la doctrine stoïcienne des causes antécédentes
et de la κοινωνία universelle figure dans ARNIM, SVF II, 996.

2. Ce passage du *Contre Celse* (II, 20, p. 148, 20-151, 16) est
extrait d'une longue section sur la prédiction et la prescience (II,
13-27). Il répond en particulier à cette attaque de Celse : si Dieu

καὶ ἀδύνατον ἐτέρως γενέσθαι. Καὶ τὸ τοιοῦτο φθάνει ἐπὶ
 πᾶσαν τὴν περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν τινὸς πρόγνωσιν, εἴτε κατὰ
 τὰς θείας γραφὰς εἴτε κατὰ τὰς τῶν Ἑλλήνων ἱστορίας.

15 Καὶ ὁ καλούμενός γε παρὰ τοῖς διαλεκτικοῖς ἀργὸς λόγος,
 σόφισμα τυγχάνων, οὐκ ἔσται μὲν σόφισμα ὅσον ἐπὶ τῷ
 Κέλσῳ, κατὰ δὲ τὸν ὑγιῆ λόγον σόφισμά ἐστιν.

Ἴνα δὲ τὸ τοιοῦτο νοηθῆ, ἀπὸ μὲν τῆς γραφῆς χρῆσομαι
 ταῖς περὶ τοῦ Ἰούδα προφητείας ἢ τῆ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν
 20 περὶ αὐτοῦ ὡς προδώσοντος προγνώσει· ἀπὸ δὲ τῶν
 Ἑλληνικῶν ἱστοριῶν τῷ πρὸς τὸν Λαίον χρησμῶ, συγχωρῶν
 ἐπὶ τοῦ παρόντος εἶναι αὐτὸν ἀληθῆ, ἐπεὶ μὴ λυπεῖ τὸν λόγον.

Περὶ τοῦ Ἰούδα τοίνυν ἐν ἑκατοστῷ καὶ ὀγδόῳ λέγεται ἐκ
 προσώπου τοῦ σωτῆρος ψαλμῶ, οὗ ἡ ἀρχή· « Ὁ θεός, τὴν
 25 αἰνεσίμ μου μὴ παρασιωπήσης· ὅτι στόμα ἀμαρτωλοῦ καὶ
 στόμα δολίου ἐπ' ἐμὲ ἠνοίχθη^a. » Καὶ τηρήσας γε τὰ ἐν τῷ
 ψαλμῷ εἰρημένα εὐρήσεις ὅτι, ὡς προέγνωσται προδώσων
 τὸν σωτῆρα, οὕτω καὶ αἰτίος ὢν τῆς προδοσίας καὶ ἄξιος
 τῶν ἐν τῇ προφητεῖα λεγομένων διὰ τὴν κακίαν αὐτοῦ
 30 ἀρῶν. Τάδε γὰρ παθέτω, « Ἄνθ' ὧν, φησίν, οὐκ ἐμνήσθη
 τοῦ ποιῆσαι ἔλεος, καὶ κατεδίωξεν ἄνθρωπον πέννητα καὶ
 πτωχόν^b. » Οὐκοῦν ἐδύνατο μνησθῆναι τοῦ ποιῆσαι ἔλεος
 καὶ μὴ καταδιῶξαι ὃν κατεδίωξε· δυνάμενος δὲ οὐ πεποίηκεν,
 35 κατ' αὐτοῦ ἀρῶν.

ABC Vat

12, 12 φθάνει AC : φθάνει B Vat || 14 τῶν ABC : om Vat || 15 ὁ
 AB Vat : om C || 16 τυγχάνων ABC : τυγχάνων Vat || 19 τοῦ ABC :
 om Vat || 20 ὡς AB Vat : τοῦ C || δὲ BC Vat : om A || 21 ἱστοριῶν
 AB Vat : χρησμῶν C || 22 λυπεῖ BC Vat : λυπῆ A || 23 περὶ τοῦ
 Ἰούδα τοίνυν ABC : τὸν περὶ τοῦ Ἰουδαίου νῦν Vat || 23-24 ἐν —
 ἀρχή AB Vat : λέγεται ἐν ψαλμοῖς ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος C ||
 26 ἠνοίχθη BC Vat : ἠνόχθη A || 27 εἰρημένα ABC : γεγραμμένα
 Vat || προέγνωσται AB Vat : προέγνωσται ὡς C || 30 φησίν AC Vat :
 om B || 31 τοῦ AB Vat : om C || 32 ἐδύνατο AB Vat : ἐδύνατό
 φησι C || μνησθῆναι τοῦ AC Vat : om B || ἔλεος ABC : ἔλεον Vat ||
 34 προέδωκεν Vat : προδέδωκεν AB παρέδωκεν C

impossible qu'il en aille autrement. Cela vaut pour toute
 prescience concernant des événements qui dépendent de
 nous, que l'on se réfère aux Écritures divines ou à l'histoire
 grecque. Certes, ce que les logiciens appellent « l'argument
 paresseux », et qui est un sophisme, ne serait pas un
 sophisme à en croire Celse ; mais, selon la saine raison,
 c'est un sophisme.

Pour faire comprendre ce point, je citerai, de l'Écriture,
 les prophéties sur Judas ou la prescience que notre Sauveur
 avait de lui comme un futur traître ; de l'histoire grecque,
 je citerai l'oracle à Laïos, en admettant, pour l'instant,
 qu'il est véridique, puisque cette question n'affecte pas
 le raisonnement.

A propos de Judas, donc, c'est le Sauveur qui s'exprime
 dans le psaume cent huitième commençant par ces mots :
 « O Dieu, ne reste pas silencieux devant ma louange, car
 la bouche du pécheur et la bouche du fourbe se sont ouvertes
 contre moi^a. » Si l'on observe le texte du psaume, on
 découvrira que Judas, de même qu'il a été connu à
 l'avance comme devant trahir le Seigneur, l'a été également
 comme responsable de la trahison et digne, par sa propre
 méchanceté, des malédictions que contient la prophétie.
 Qu'il les subisse, dit le psaume, « parce qu'il ne s'est pas
 souvenu d'exercer la miséricorde, et qu'il persécutait le
 pauvre et le mendiant^b ». C'est donc qu'il pouvait se
 souvenir d'exercer la miséricorde et ne pas persécuter celui
 qu'il a persécuté ; quoiqu'il le pût, il ne l'a point fait,
 mais au contraire il a trahi, de sorte qu'il est digne des
 malédictions lancées contre lui dans la prophétie.

12 a. Ps. 108 (109), 1-2 || b. Ps. 108(109), 16

prédit, sa prédiction doit nécessairement s'accomplir ; mais comment
 Dieu a-t-il amené un de ses disciples (Judas) à conspirer contre lui,
 alors qu'il se devait de faire du bien ? On consultera avec profit
 la traduction et les notes proposées pour toute cette section par
 M. BORRET dans son édition du *Contre Celse* (SC 132, p. 319-356).

Καὶ πρὸς Ἑλληνας δὲ χρῆσόμεθα τῷ εἰρημένῳ τοῦτον
τὸν τρόπον πρὸς τὸν Λαῖον, εἴτε αὐταῖς λέξεσιν εἴτε τὸ
ἰσοδυναμοῦν αὐταῖς ἀναγράψαντος τοῦ τραγικοῦ. Λέγεται
τοῖνυν πρὸς αὐτὸν ἀπὸ τοῦ προεγνωκότος δὴ τὰ ἐσόμενα·

40 Μὴ σπεῖρε παίδων ἄλοκα δαιμόνων βία·
Εἰ γὰρ τεκνώσεις παῖδ', ἀποκτενεῖ σ' ὁ φύς,
Καὶ πᾶς σὸς οἶκος βήσεται δι' αἵματος.

Καὶ ἐν τούτῳ τοῖνυν σαφῶς δηλοῦται ὅτι δυνατὸν μὲν ἦν τῷ
Λαῖῳ μὴ σπεῖρειν παίδων ἄλοκα· οὐκ ἂν γὰρ τὸ μὴ δυνατὸν
45 προσέταξεν αὐτῷ ὁ χρησμός· δυνατὸν δὲ ἦν καὶ τὸ σπεῖρειν,
καὶ οὐδέτερον αὐτῶν κατηνάγκαστο. Ἠκολούθησε δὲ τῷ μὴ
φυλαξαμένῳ σπεῖραι παίδων ἄλοκα παθεῖν ἐκ τοῦ ἐσπαρ-
κέναι τὰ τῆς κατὰ Οἰδίποδα καὶ Ἰοκάστην καὶ τοὺς υἱοὺς
τραγωδίας.

13. Ἄλλὰ καὶ ὁ ἀργὸς καλούμενος λόγος, σόφισμα
ὦν, τοιοῦτός ἐστι λεγόμενος ἐπὶ ὑποθέσεως πρὸς τὸν
νοσοῦντα καὶ ὡς σόφισμα ἀποτρέπων αὐτὸν χρῆσθαι τῷ
ἱατρῷ πρὸς ὑγίειαν, καὶ ἔχει γε οὕτως ὁ λόγος· Εἰ εἰμαρταί
5 σοι ἀναστήναι ἐκ τῆς νόσου, ἐάν τε εἰσαγάγῃς τὸν ἱατρὸν

ABC Vat (Pap)

12, 36 Ἑλληνας AC Vat : Ἑλληνάς γε B || τῷ εἰρημένῳ B Vat : om
AC || 36-37 τοῦτον τὸν τρόπον Vat : τούτῳ τῷ τρόπῳ ABC τούτῳ
τὸν τρόπον B² || 38 αὐταῖς AB Vat : om C || λέγεται hic inc. Pap
|| 39 δὴ AB Vat Pap : δῆθεν C || 40 σπεῖρε BC Pap : σπεῖραι A Vat ||
ἄλοκα Vat Pap : ἀλῶκα ABC || 41 τεκνώσεις BC Vat Pap :
τεκνώσης A || παῖδ' A : παῖδα BC Vat Pap || σ' ὁ φύς C : σε ὄφης A
σε ὄφης B Vat Pap || 42 σὸς οἶκος AB Vat Pap : οἶκος σὸς C ||
αἵματος ABC : -των Vat Pap || 43 σαφῶς ABC : om Vat Pap ||
44 ἄλοκα Vat Pap : ἀλῶκα ABC || 45 ἦν haetenus Pap || τὸ AC
Vat : om B || 46 μὴ AB Vat : om C || 47 φυλαξαμένῳ AB Vat :
καταδεξαμένῳ C || παίδων ἄλοκα Vat : τέκνων ἀλῶκα ABC

18, 4 γε AC Vat : om B || 5 σοι AB Vat : μοι C

Et à l'intention des Grecs, nous citerons l'oracle à Laïos
sous la forme suivante, qu'il s'agisse d'une version littérale
ou d'une version équivalente composée par le poète
tragique. Voici donc ce que lui dit celui qui aurait connu
d'avance l'avenir :

« N'ensemence pas le sillon générateur malgré les dieux !
Car si tu procrées un fils, cet enfant te tuera,
Et toute ta maison passera par le sang¹. »

Là encore donc, il est clairement montré qu'il était
possible à Laïos de ne pas ensemençer « le sillon généra-
teur ». L'oracle, en effet, ne lui aurait pas donné un ordre
impossible à exécuter. Il était possible aussi d'ensemencer,
et ni l'un ni l'autre n'était soumis à la nécessité. Mais
parce que Laïos ne s'est point gardé d'ensemencer « le
sillon générateur », il a subi, pour avoir ensemençé, les
désastres relatés dans la tragédie d'Œdipe, de Jocaste et
de leurs enfants.

13. Par ailleurs, l'argument que l'on appelle « pares-
seux² », et qui est un sophisme, est de nature — supposons
qu'il soit adressé à un malade — à le dissuader, par un
raisonnement trompeur, de recourir au médecin pour
recouvrer la santé. Voici l'argument : si c'est ton destin

1. EURIPIDE, *Phéniciennes*, 18-20. Sur l'utilisation de cette
référence à l'oracle à Laïos dans un contexte philosophique analogue,
cf. H. CHADWICK, « Origen, Celsus and the Stoa », *JTS* 48, 1947,
p. 46, n. 2.

2. Sur l'argument paresseux, voir A. YON, *Cicéron, Traité du
destin*, CUF, p. xxv-xxvi. Cité explicitement par CICÉRON, *De
fato* 12, 28 s. et PS.-PLUTARQUE, *De fato* 11, 574 E, l'argument était
dirigé à l'origine contre les stoïciens qui niaient la liberté. Mais
depuis Sénèque, les stoïciens ont repris à leur compte cet argument
pour s'opposer au laisser-aller moral : l'homme doit collaborer avec
la providence. « Si nous devons notre guérison au destin, nous en
sommes aussi redevables au médecin par la main de qui nous est venu
le bienfait de la destinée » (SÉNÈQUE, *Nat. quaest.* II, 38, 4).

ἐάν τε μὴ εἰσαγάγῃς, ἀναστήσῃ· ἀλλὰ καὶ εἰ εἴμαρται σοὶ
μὴ ἀναστήναι ἐκ τῆς νόσου, ἐάν τε εἰσαγάγῃς τὸν ἰατρὸν
ἐάν τε μὴ εἰσαγάγῃς, οὐκ ἀναστήσῃ· ἦτοι δὲ εἴμαρται σοὶ
ἀναστήναι ἐκ τῆς νόσου, ἢ εἴμαρται σοὶ μὴ ἀναστήναι·
10 μάτην ἄρα εἰσάγεις τὸν ἰατρὸν.

Ἄλλὰ χαριέντως τούτῳ τῷ λόγῳ τοιοῦτόν τι ἀντιπαρα-
βάλλεται· Εἰ εἴμαρται σοὶ τεκνοποιῆσαι, ἐάν τε συνέλθῃς
γυναικὶ ἐάν τε μὴ συνέλθῃς, τεκνοποιήσεις· ἀλλὰ καὶ εἰ
εἴμαρται σοὶ μὴ τεκνοποιῆσαι, ἐάν τε συνέλθῃς γυναικὶ ἢ
15 μὴ συνέλθῃς, οὐ τεκνοποιήσεις· ἦτοι δὲ εἴμαρται σοὶ
τεκνοποιῆσαι ἢ μὴ τεκνοποιῆσαι· μάτην ἄρα συνέρχῃ
γυναικί.

Ὡς γὰρ ἐπὶ τούτου, ἐπεὶ ἀμήχανον καὶ ἀδύνατον τεκνο-
ποιῆσαι τὸν μὴ συνελθόντα γυναικί, οὐ μάτην παραλαμβάνεται
20 τὸ συνελθεῖν γυναικί· οὕτως, εἰ τὸ ἀναστήναι ἐκ τῆς
νόσου ὁδῶ τῇ ἀπὸ ἰατρικῆς γίνεται, ἀναγκαίως παρα-
λαμβάνεται ὁ ἰατρός· καὶ ψεῦδος τὸ· Μάτην εἰσάγεις
τὸν ἰατρὸν.

Ὅλα δὲ ταῦτα παρελήφραμεν, δι' ἃ παρέθετο ὁ σοφώτατος
25 Κέλσος εἰπὼν· Ὁθεὸς ὧν προσεῖπε, καὶ πάντως ἐχρῆν
γενέσθαι τὸ προειρημένον· Εἰ γὰρ τοῦ πάντως ἀκούει
ἀντὶ τοῦ κατηναγκασμένως, οὐ δώσομεν αὐτῷ· δυνατὸν

ABC Vat

13, 6-8 ἀλλὰ — ἀναστήσῃ BC Vat : om A || 8 μὴ B Vat : οὐκ
C || ἦτοι A Vat : εἰ τι BC || 9 ἀναστήναι — ἀναστήναι AB Vat :
ἀναστήναι ἢ μὴ C || ἀναστήναι ἐκ τῆς νόσου A Vat : ἐκ τῆς νό-
σου- B || ἢ B Vat : om A || 10 ἄρα AB Vat : om C || 11 ἀντιπα-
ράβάλλεται ABC : παραβ- Vat || 12 τεκνοποιῆσαι ABC : τέκνον
ποιῆσαι Vat || 13 τε AB Vat : om C || τεκνοποιήσεις AB : τεκνοποιήσῃ
C τέκνον ποιήσεις Vat || 14 ἢ A Vat : ἐάν τε BC || 15 τεκνοποιήσεις
AB Vat : -ήσῃ C || ἦτοι AB Vat : εἰ τι C || σοὶ AB Vat : om C ||
18 ἐπεὶ Vat : εἰπερ ABC || καὶ ἀδύνατον Vat : om ABC || 19 τὸν
Vat : om ABC || 20 τὸ¹ AB Vat : om C || τὸ² BC Vat : τε A || 21
ἀπὸ AB Vat : ἀπὸ τῆς C || 26 ἀκούει BC Vat : ἀκοή A || 27 δώσομεν
αὐτῷ B Vat : δώσομεν αὐτῷ A δώσομεν αὐτό C

de guérir, que tu fasses venir le médecin ou non, tu guériras.
Mais si c'est ton destin de ne pas guérir, que tu fasses
venir le médecin ou non, tu ne guériras pas. Or ton destin
est ou bien de guérir ou bien de ne pas guérir. Donc c'est
en vain que tu fais venir le médecin.

Mais à cet argument, habilement, on en oppose un
autre, similaire : si c'est ton destin d'avoir un enfant, que tu
t'unisses à une femme ou non, tu auras un enfant. Mais si
c'est ton destin de ne pas avoir d'enfant, que tu t'unisses
à une femme ou non, tu n'auras pas d'enfant. Or ton
destin est ou bien d'avoir un enfant ou bien de n'en pas
avoir. Donc c'est en vain que tu t'unis avec une femme¹.

De même que, dans ce cas, puisqu'il n'y a ni moyen ni
possibilité d'avoir un enfant sans s'unir avec une femme,
ce n'est pas en vain qu'on s'unit avec une femme ; de
même, si la médecine est le moyen de guérir, il est nécessaire
de recourir au médecin, et il est faux de dire : « C'est en
vain que tu fais venir le médecin. »

Nous avons exposé tous ces arguments à cause de
l'opinion du très savant Celse qui dit : « En tant que Dieu
il a prédit ces événements, et ce qui a été prédit devait
en tout cas arriver. » Si par « en tout cas » il entend
« nécessairement », nous ne le lui accorderons pas, car il était

1. Origène utilisera encore cet argument à propos de la prière.
De même qu'un homme ne peut avoir d'enfant sans s'unir à une
femme, de même la prière ne devient efficace que si l'homme s'est
préalablement placé dans certaines dispositions : *De oral.* 8, 1.

γὰρ ἦν καὶ μὴ γενέσθαι. Εἰ δὲ τὸ πάντως λέγει ἀντὶ τοῦ
 ἔσται, ὅπερ οὐ καλύπτεται εἶναι ἀληθές, κἂν δυνατὸν ἦ τὸ
 30 μὴ γενέσθαι, οὐδὲν λυπεῖ τὸν λόγον· οὐδὲ γὰρ ἠκολούθει
 τῷ προειρημένῳ τὸν Ἰησοῦν ἀληθῶς τὰ περὶ τοῦ προδότου
 ἢ τὰ περὶ τοῦ ἀρνησαμένου Πέτρου, τὸ αὐτὸν αὐτοῖς αἴτιον
 γενέσθαι ἀσεβείας καὶ ἀνοσίου πράξεως. Ὅρων γὰρ αὐτοῦ
 τὸ μοχθηρὸν ἦθος ὁ καθ' ἡμᾶς γινώσκων « τί ἦν ἐν τῷ
 35 ἀνθρώπῳ » , καὶ ὄρων ἃ τολμήσει ἐκ τε τοῦ φιλάργυρος
 εἶναι καὶ ἐκ τοῦ μὴ βεβαίως περὶ τοῦ διδασκάλου φρονεῖν
 ἃ ἐχρῆν, εἶπε μετὰ πολλῶν καὶ τό· « Ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ
 τὴν χεῖρα εἰς τὸ τρυβλίον, ἐκεῖνός με παραδώσει ». »

< Τόμου τρίτου τῶν εἰς τὴν Γένεσιν >

14. (β') Φέρε δὲ ἀγωνισώμεθα καὶ περὶ τοῦ τοῦς ἀστέρας
 μηδαμῶς εἶναι ποιητικούς τῶν ἐν ἀνθρώποις, σημαντικούς
 δὲ μόνον. Σαφές δὴ ὅτι εἰ ὕδε, τις ὁ σχηματισμὸς τῶν
 ἀστέρων ποιητικὸς νομίζοιτο τῶνδὲ τινῶν τῶν γινομένων

ABC Vat

13, 29 ἢ BC Vat : ἦν A || τὸ AB Vat : ὁm C || 30 οὐδὲ AB Vat :
 οὐ C || γὰρ ABC : ὁm Vat || 31 ἀληθῶς ABC : ὁm Vat || 32 πέτρου
 ABC : ὁm Vat || 33 ὄρων ABC : ἰδὼν Vat || 34 ὁ B Vat : ὁ τὰ
 AC || 38 εἰς τὸ τρυβλίον AB Vat : ἐν τῷ τρυβλίῳ C

ABC Eus

Titulum add. Rob || 14, 1 τοῦ τοῦς AC Eus : τούτου B || 3 ὅτι
 AB Eus : ὁm C || ὁ AB Eus : ὁm C

13 a. Jn 2, 25 || b. Matth. 26, 23

1. Sur l'origine de cette distinction et sur son utilisation dans la
 polémique antiastrologique chez Théodote, Plotin et Origène, voir
supra, p. 54 s. Diodore de Tarse, Procope de Gaza et Jean Philopon
 ont connu ce texte. Diodore, d'après la recension de Photius, combat
 la théorie des astres-signes sans nommer Origène. Farouchement
 hostile à l'astrologie, il estime que les partisans de cette théorie « ont

aussi possible que cela n'arrivât point. Mais si par « en
 tout cas » il veut dire « ceci arrivera » — et rien n'empêche
 que ce soit vrai, même s'il est possible que ceci n'arrive
 pas —, cela n'affecte en rien le raisonnement. Car le fait
 que Jésus ait exactement connu à l'avance le comportement
 du traître, ou celui de Pierre le renégat, n'a pas pour
 conséquence que Jésus ait été la cause de leur conduite
 impie et sacrilège. Il a vu son caractère pervers, puisque,
 selon nous, il connaît « ce qu'il y a en l'homme^a », et en
 voyant ce qu'il oserait faire par amour de l'argent et par
 manque de fidélité envers son maître, il dit entre autres
 choses : « Celui qui a plongé avec moi la main dans le
 plat, celui-là me trahira^b. »

< Du troisième tome du commentaire sur la Genèse >

14. Eh bien, il nous faut aussi
Deuxième problème : soutenir que les astres ne sont en rien
 astres-agents
 et astres-signes les agents des événements humains,
 mais seulement des signes¹. Il est clair
 que si telle configuration des astres était considérée comme
 produisant tels événements qui arrivent à l'homme — car

rejeté le plus gros de l'erreur des astronomes, mais ne sont pas arrivés
 à l'exacte vérité » (PHOTIUS, *Bibl.*, cod. 223, 220 a 27 - 220 b 3).
 PROCOPE DE GAZA qui a sous les yeux le texte d'Origène et celui de
 Diodore rejette également la théorie des astres-signes. Pour toute
 réfutation, il résume fidèlement le texte d'Origène ! Mais le nom du
 théologien alexandrin est soigneusement tu (cf. *Com. in Gen.*, PG 87,
 96). JEAN PHILOPON a réservé un meilleur accueil à la pensée
 d'Origène. Tout le *De opificio mundi* IV, 18 (éd. Reichardt, p. 195, 6 -
 197, 27) est destiné à prouver, dans la ligne d'Origène et de Basile,
 que les astres ne sont pas des causes mais seulement des signes.
 Cette conception est aussi adoptée par un auteur inconnu qui se réfère
 à la *Philocalie* (CCAG IX, 2, p. 112, 31-33). Enfin AUGUSTIN fait
 allusion à cette théorie, mais il ne semble pas connaître le texte
 d'Origène. « Dira-t-on encore que les étoiles signifient (*significare*)

5 περὶ τὸν ἄνθρωπον · ἔστω γὰρ περὶ τούτου νῦν ζητεῖσθαι τὸν λόγον · οὐκ ἂν ὁ σήμερον φέρε εἰπεῖν γενόμενος σχηματισμὸς περὶ τόνδε δύναιτο νοεῖσθαι πεποιημένοι τὰ παρεληλυθότα περὶ ἕτερον ἢ καὶ περὶ ἑτέρους · πᾶν γὰρ τὸ ποιῶν πρῶτον τοῦ πεποιημένου. "Ὅσον δὲ ἐπὶ τοῖς
10 μαθήμασι τῶν τὰ τοιαῦτα ἐπαγγελλομένων, πρῶτον τοῦ σχηματισμοῦ προλέγεσθαι νομίζεται περὶ τοὺς ἀνθρώπους.

Ἐπαγγέλλονται γὰρ τόνδε τινὰ τρόπον τὴν ὥραν λαβόντες τοῦδε τοῦ ἀνθρώπου καταλαμβάνειν πῶς ἕκαστος τῶν
15 πλανωμένων κατὰ κάθετον ἢ τῆσδε τῆς μοίρας τοῦ ζωδίου ἢ τῶν ἐν αὐτῷ λεπτῶν, καὶ ποῖος ἀστὴρ τοῦ ζωδιακοῦ κατὰ τοῦ ἀνατολικοῦ ἐτύγχανεν ὀρίζοντος, ποῖός τε κατὰ τοῦ δυτικοῦ, καὶ τίς κατὰ τοῦ μεσουρανήματος, καὶ τίς κατὰ τοῦ ἀντιμεσουρανήματος.

20 Καὶ ἐπὶ τούτοις τοὺς ἀστέρας, οὓς νομίζουσιν ἑαυτοῖς ἐσχηματικῆναι, κατὰ τὸν καιρὸν τῆς τοῦ δεῖνος γενέσεως ἐσχηματισμένους οὕτως, τῷ χρόνῳ τῆς ἀποτέξεως τοῦ περὶ οὗ σκοποῦσιν, οὐ μόνον τὰ μέλλοντα ἐξετάζουσιν, ἀλλὰ καὶ τὰ παρεληλυθότα, καὶ τὰ πρὸ τῆς γενέσεως καὶ

ABC Eus

14, 7 δύναιτο Rob : δύναται AC Eus δύνασθαι B² || 8 καὶ AB Eus : om C || 13 γὰρ AC Eus : δὲ B || τρόπον nos : τόπον ABC Eus || 15 μοίρας AB Eus : μοίρας ἀνατολικοῦ C || 16 ποῖος C Eus : ποῖος ὁ AB || 17 κατὰ τοῦ ἀνατολικοῦ AB Eus : om C || 18-19 καὶ² — ἀντιμεσουρανήματος AB Eus : om C || 22 ἀποτέξεως AB Eus : ἀποτέξεως C || 24 πρὸ AB Eus : περὶ C

des événements plutôt qu'elles ne les produisent (*facere*), de sorte que leur position serait comme un langage qui prédirait l'avenir sans le faire (opinion, en effet, d'hommes très instruits) ? Mais les

c'est cela qu'il s'agit d'examiner maintenant —, la configuration d'aujourd'hui, par exemple, qui concerne tel homme, ne saurait être considérée comme ayant produit les événements passés survenus à un ou même à plusieurs autres hommes. Car tout ce qui produit est antérieur à ce qui est produit. Mais si l'on s'en réfère à la science de ceux qui professent de tels arts, les événements humains antérieurs à la configuration passent pour avoir été prédits¹.

Car ils professent qu'après avoir établi d'une certaine façon l'heure de naissance de tel homme, ils sont en mesure de déterminer la place de chacune des planètes selon la verticale dans tel degré du signe du zodiaque ou dans les minutes du signe, ainsi que l'astre du zodiaque situé sur l'horizon au levant, celui situé au couchant, l'astre au méridien et celui situé au méridien opposé².

Et lorsqu'ils ont établi que les astres, qui selon eux composent une configuration, avaient, au moment de la naissance de quelqu'un, telle configuration, alors, sur la base du moment de la naissance de celui sur qui ils font leur recherche, ils scrutent non seulement le futur, mais

astrologues, en vérité, ne parlent pas ainsi d'ordinaire. » (*Civ. Dei* V, 1 ; BA, p. 647). Si Augustin n'adopte pas cette théorie, il ne la traite pas non plus par le mépris. Elle est défendue par des hommes « très instruits ». Augustin pense sans doute à Plotin et aux philosophes néo-platoniciens (p. ex. CALCIDIUS, *Com. in Tim.*, éd. Waszink, p. 168, 15-16) qui la lui ont fait connaître.

1. « L'astrologie avait la prétention d'être en pleine possession du trépied divinatoire, le passé, le présent et l'avenir. Selon que l'on remonte ou qu'on descend l'enchaînement immuable des causes et des effets, on peut conclure également bien d'une donnée présente à l'avenir ou au passé. » (BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 392).

2. Sur l'importance de l'astre culminant au méridien dans la détermination de l'horoscope, cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 271-272.

25 τῆς σποράς τοῦ περι οὗ ὁ λόγος γεγεννημένα · περι πατρός,
ποταπὸς ὢν τυγχάνει, πλούσιος ἢ πένης, ὀλόκληρος τὸ
σῶμα ἢ σεσινωμένος, τὸ ἦθος βελτίων ἢ χειρίων, ἀκτῆμων
ἢ πολυκτῆμων, τήνδε τὴν πράξιν ἢ τήνδε ἔχων · τὰ
δ' αὐτὰ καὶ περι τῆς μητρός, καὶ περι πρεσβυτέρων ἀδελφῶν,
30 ἐὰν τύχωσιν ὄντες.

15. Ἔστω δὲ ἡμᾶς ἐπὶ τοῦ παρόντος προσίεσθαι αὐτοὺς
καταλαμβάνειν τὰ ἐν τῷ τόπῳ ἀληθῆ, περι οὗ καὶ αὐτοῦ
ὑστερον δείξομεν ὅτι οὐχ οὕτως ἔχει · πεισώμεθα τοίνυν
τῶν ὑπολαμβανόντων κατηναγκάσθαι ὑπὸ τῶν ἄστρον τὰ
5 τῶν ἀνθρώπων πράγματα, τίνα τρόπον ὁ σήμερον σχημα-
τισμὸς ὁ τοιοῦδε δύναται πεποικῆναι τὰ πρεσβύτερα.
Εἰ γὰρ τοῦτο ἀμήχανον, καθ' ὃ δὴ εὐρίσκεται τὸ περι
τῶν πρεσβυτέρων τοῦ χρόνου ἀληθές, σαφές τὸ μὴ πεποικῆ-
ναι τοὺς ἀστέρας οὕτως ἢ κινουμένους ἐν οὐρανῷ τὰ
10 παρεληλυθότα καὶ γενόμενα πρὸ τοῦ οὕτως ἔχειν αὐτούς.
Εἰ δὲ τοῦτο, τάχα ὁ προσιέμενος ἀληθεύειν αὐτοῦς, ἐπι-
στήσας τοῖς περι τῶν μελλόντων λεγομένοις, ἐρεῖ ἀληθεύειν
αὐτοὺς οὐ τῷ ποιεῖν τοὺς ἀστέρας ἀλλὰ τῷ σημαίνειν
μόνον. Ἐὰν δὲ τις φάσκη τὰ μὲν παρεληλυθότα μὴ ποιεῖν
15 τοὺς ἀστέρας, ἀλλὰ ἄλλους μὲν σχηματισμοὺς τοὺς τῆς

ABC Eus

14, 25 τῆς AB Eus : om C || γεγεννημένα AB Eus¹ : -μένου C
Eus^{ON} || 28-29 τὰ δ' αὐτὰ BC Eus : τὸ δ' αὐτὸ A || 29 ἀδελφῶν BC
Eus : om A

15, 2 τῷ ABC : om Eus || 3 δείξομεν BC Eus : δεῖξώμεν A ||
πεισώμεθα A Eus : πεισόμεθα BC || 7 γὰρ Eus : δὲ ABC || 11 εἰ —
τάχα AB Eus : om C || τοῦτο B Eus : τοῦτο οὕτως A || ὁ A Eus :
οὐ B ὁ δὲ C || προσιέμενος BC Eus : προϊέμενος A || 11-13 ἐπιστήσας —
αὐτοὺς A Eus : om BC || 13 τῷ¹ AC Eus : τὸ B || τῷ² C Eus : τὸ
AB || 15 τοὺς² Eus : om ABC

1. L'une des grandes questions de l'astrologie a consisté à savoir à quel moment la vie d'un homme est déterminée : lors de sa

aussi le passé et les faits antérieurs à l'engendrement et à la conception¹ de l'homme en question : quelle espèce d'homme est le père², s'il est riche ou pauvre, de corps intact ou mutilé, de bon ou de mauvais caractère, s'il vit dans le dénuement ou dans l'opulence, s'il a tel ou tel métier³. Ils font de même avec la mère, et avec les frères et sœurs aînés⁴, s'il y en a.

15. Admettons pour l'instant qu'ils déterminent exactement la place (des astres) — sur ce point même nous démontrerons plus loin que tel n'est pas le cas. Demandons alors à ceux pour qui les événements humains sont soumis par les astres à la nécessité comment telle configuration aujourd'hui peut avoir produit des faits passés. Car s'il est impossible de découvrir ainsi la vérité sur des faits chronologiquement antérieurs, c'est évidemment que les astres animés d'un certain mouvement dans le ciel n'ont pas produit les événements passés et survenus avant qu'ils n'occupent cette position. En ce cas, peut-être quelqu'un, admettant que les astrologues rapportent la vérité, affirmera-t-il, après avoir réfléchi à ce qui se dit des événements futurs, qu'ils rapportent la vérité, non parce que les astres produisent les événements, mais parce qu'ils n'en sont seulement que les signes⁵. Et si quelqu'un prétend que les astres ne produisent pas les événements passés, mais que d'autres configurations ont été les causes de leur réalisation, que

conception (σπορά) ou de sa naissance ? Cf. PROLÉMÉE, *Tetrab.* III, 1. BOUCHÉ-LECLERCQ (*op. cit.*, p. 373-383) a consacré un important paragraphe à ce problème de logique auquel Origène ne fait ici qu'une discrète allusion.

2. Sur l'horoscope des parents, cf. PROLÉMÉE, *Tetrab.*, III, 4.

3. La détermination de l'activité professionnelle est comprise dans l'horoscope, cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 442-447.

4. Sur l'horoscope des frères et sœurs, cf. PROLÉMÉE, *Tetrab.*, III, 5.

5. Même raisonnement chez le philosophe SALLUSTE, *Des dieux et du monde*, IX, 6.

ἐκείνων γενέσεως αἰτίους γεγονέναι, τὸν δὲ νῦν σχηματισμὸν
 σεσημαγμένον, τὰ μέντοι μέλλοντα δηλοῦσθαι ἀπὸ
 τοῦ ἐνεστηκότος σχηματισμοῦ τῆς τοῦ δεῖνος γενέσεως ·
 παραστησάτω τὴν διαφορὰν τοῦ ἀπὸ τῶν ἀστέρων δύνασθαι
 20 δεῖξαι ὅτι τὰδε μὲν νενόηται ἀληθῆ ὡς ἀπὸ ποιούντων,
 τὰδε δὲ ὡς ἀπὸ σημαινόντων μόνον. Μὴ ἔχοντες δὲ δοῦναι
 τὴν διαφορὰν εὐγνωμόνως συγκαταθήσονται τῷ μηδὲν
 τῶν κατὰ τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τῶν ἀστέρων γίνεσθαι,
 ἀλλ' ὡς προειρήκαμεν, εἰ ἄρα, σημαίνεσθαι ·

25 Ὡς εἰ καὶ μὴ ἀπὸ τῶν ἀστέρων τις ἐλάμβανε τὰ παρελη-
 λυθότα καὶ τὰ μέλλοντα, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ νοῦ τοῦ θεοῦ διὰ
 τινος λόγου προφητικοῦ. Ὡσπερ γὰρ προαπεδείξαμεν ὅτι
 οὐδὲν λυπεῖ τὸν περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν λόγον τὸ τὸν θεὸν
 εἰδέναι τὰ πραχθησόμενα ἐκάστω, οὕτως οὐδὲ τὰ σημεῖα,
 30 ἃ ἔταξεν ὁ θεὸς εἰς τὸ σημαίνειν, ἐμποδίζει τὸ ἐφ' ἡμῖν ·

Ἀλλὰ παραπλησίως βιβλίῳ περιέχοντι τὰ μέλλοντα
 προφητικῶς ὁ πᾶς οὐρανὸς δύναται, οἷον εἰ βίβλος ὢν θεοῦ,
 περιέχει τὰ μέλλοντα. Διόπερ ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ Ἰωσήφ
 δύναται οὕτω νοεῖσθαι τὸ λεγόμενον ὑπὸ τοῦ Ἰακώβ ·
 35 « Ἀνέγγων γὰρ ἐν ταῖς πλαξὶ τοῦ οὐρανοῦ ὅσα συμβήσεται

ABC Eus

15, 17 ἀπὸ AC Eus : ἀπὸ τῆς B || 22 τῷ ABC : om Eus || 23
 κατὰ τοὺς ἀνθρώπους AB Eus : κατ' ἀνθρώπους C || τῶν^a AB Eus :
 om C || 25 καὶ μὴ ABC : μὴ καὶ Eus || 30 τὸ^a B Eus : τῷ AC || 35
 ἀνέγγων — οὐρανοῦ AB Eus : om C

1. Origène a connu un apocryphe juif intitulé *La prière de Joseph*.
 Il s'y réfère dans deux ouvrages composés à Alexandrie : le *Com.*
in Gen. (ici et *infra*, § 19, li. 2-3 et 15-21) et le *Com. in Joh.* II, 31,
 188-190, SC 120, p. 335-337. Cette dernière citation est ainsi introduite :
 « si, parmi les apocryphes en usage chez les Juifs, on admet celui
 qui est intitulé *La prière de Joseph...* » Cet apocryphe est intégrale-
 ment perdu. Nous ne le connaissons que par ce qu'en dit Origène.
 Cela suffit cependant pour affirmer que l'ouvrage devait avoir un
 caractère apocryphique et contenait une prière prononcée par
 Joseph. Nous relèverons néanmoins que les extraits cités par Origène

la configuration actuelle les a seulement annoncés et que
 pourtant les événements futurs sont indiqués par la confi-
 guration formée à la naissance de tel homme, il doit faire
 connaître la différence permettant de montrer que telles
 choses sont considérées comme vraies parce que les astres
 les ont produites, telles autres parce que les astres les ont
 annoncées seulement. S'ils ne sont pas en mesure de
 donner la différence, il leur faudra bien reconnaître
 qu'aucun événement humain ne se produit sous l'action
 des astres, mais, comme nous l'avons déjà dit, qu'ils sont,
 à la rigueur, annoncés par les astres.

C'est comme si quelqu'un recevait la connaissance du
 passé et du futur, non à partir des étoiles, mais à partir
 de l'intelligence de Dieu grâce à quelque parole prophé-
 tique. Car tout comme nous avons démontré plus haut
 que, si Dieu connaît la conduite future de chacun, notre
 liberté n'en est nullement affectée, de même les signes que
 Dieu a disposés pour annoncer ne font pas non plus obstacle
 à notre liberté.

Mais, tel un livre qui contient prophétiquement l'avenir,
 le ciel tout entier, parce qu'il est le livre de Dieu, peut
 contenir l'avenir. C'est pourquoi nous pouvons comprendre
 dans ce sens cette parole de Jacob dans la *Prière de*
*Joseph*¹ : « J'ai lu sur les tablettes du ciel² tout ce qui

concernent d'abord Jacob. Celui-ci est présenté comme le chef des
 anges et le premier-né de tout vivant. Il peut lire sur les tablettes
 célestes et connaître ainsi la destinée future du monde. Cf.
 D. S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*,
 Londres 1964, p. 67.

2. Ces tablettes célestes ont certainement joué un rôle important
 dans la littérature apocalyptique juive. D'autres textes que *La*
prière de Joseph en font mention : *I Enoch* (81, 1 et 2 ; 93, 2 ; 103, 2 ;
 106, 19), *Testament des 12 Patriarches* (*Lévi* 5, 4 et *Aser* 2, 10 et 7, 5)
 et surtout *Le livre des Jubilés*. Dans ce dernier livre, les références
 aux tablettes célestes sont nombreuses ; on retiendra surtout
 celle-ci à cause de sa ressemblance avec la citation produite

ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον* » · τοὺς λόγους τοὺς περιεχομένους σημαντικοὺς τῶν ἐσομένων δηλοῖ ἀπαρτισθισμένους καί, ἴν' οὕτως εἴπω, πληρωθησομένους, ὡς περ λέγονται καί, αἱ προφητεῖαι πεπληρῶσθαι τῷ ἐκβεηκέναι. Καί οὕτως ἔσται εἰς σημεῖα τὰ ἄστρα γεγονότα, κατὰ τὴν λέγουσαν φωνήν · « Ἔστωσαν εἰς σημεῖα^b. » Ὁ δὲ Ἰερεμίας ἐπιστρέφων ἡμᾶς πρὸς ἑαυτοὺς καὶ περιαιρῶν φόβον τὸν ἐπὶ τοῖς νομιζομένοις σημαίνεσθαι, τάχα δὲ καὶ ὑπολαμβάνο-
 45 μένοις ἐκεῖθεν ἔρχεσθαι, φησὶν · « Ἀπὸ τῶν σημείων τοῦ οὐρανοῦ μὴ φοβεῖσθε^c. »

ABC Eus

15, 37 ὡς AC Eus : ὡσεὶ B || 38 τῶν ἐσομένων δηλοῖ AB Eus : δ- τῶν ἐσ- C || 39 καὶ ABC : om Eus || 41 εἰς σημεῖα τὰ ἄστρα AB Eus : τὰ ἄσ- εἰς ση- C

· 5 a. Is. 34, 4 || b. Gen. 1, 14 || c. Jér. 10, 2

par Origène : Jacob lut sur les tablettes « et sut tout ce qui y était inscrit, et ce qui arriverait à lui et à ses fils à travers tous les âges » (32, 21). Dieu, comme on l'apprend, ne s'est donc pas borné à fixer le déroulement des histoires particulières et de l'histoire universelle. Il l'a gravé (ou fait graver par les anges) sur les tablettes célestes. Celles-ci contiennent donc le plan de la création, le destin que Dieu a fixé à chacun, jusqu'à la fin des temps. Le cours de l'histoire est prédéterminé. Dieu, qui règne en maître sur le monde, n'intervient plus dans le cours de l'histoire. Il agit par l'intermédiaire d'anges (tels Hénoch et Jacob) qui sont chargés de conduire les hommes sur les voies de la justice. Sur le thème des tablettes célestes (qui trouvent son origine dans les « tables du destin » babyloniennes), cf. M. TESTUZ, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Genève-Paris 1960, p. 8-9, 53-54 et D. S. RUSSELL, *op. cit.*, p. 107-108, 231. — Il est certain qu'ici Origène a été influencé par cette doctrine juive des tablettes célestes sur lesquelles est inscrite l'histoire du monde et que seuls les anges peuvent lire (cf. encore *infra*, § 19, li. 2-3). Dans son *Com. in Joh.*, il revient à deux reprises sur les tablettes célestes, mais dans une perspective différente. Toutes les bonnes actions sont écrites sur les tablettes du ciel et seront lues par ceux qui sont jugés dignes

arrivera à vous et à vos fils. » Peut-être ce texte aussi : « le ciel sera roulé comme un livre^{a1} », montre-t-il que les paroles contenues, signes des événements futurs, devront se réaliser et, pour ainsi dire, s'accomplir, comme on dit que les prophéties sont accomplies par la réalisation des événements. Ainsi les astres créés serviront-ils de signes, selon cette parole : « qu'ils servent de signes^b ». Et Jérémie, pour provoquer notre retour sur nous-mêmes et pour chasser la crainte de ce qui est considéré comme annoncé, mais peut-être aussi de ce qui est supposé venir de là-haut, dit : « Ne craignez rien des signes du ciel^{c2}. »

de cette connaissance (I, 11, 68 ; SC 120, p. 95). Et en second lieu : « s'il existe des caractères gravés par Dieu — comme il en existe en fait — que les saints déchiffrent en avouant qu'ils déchiffrent les tablettes du ciel, les lettres qui doivent permettre de connaître les réalités célestes, ce sont les notions concernant le Fils de Dieu, réparties à partir d'alpha et la suite jusqu'à oméga » (I, 31, 221 ; SC, p. 169).

1. E. HENNECKE (*Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1924^a, p. 389) pense que *La prière de Joseph* se réfère déjà à Is. 34, 4 pour fonder la doctrine du livre céleste. Origène emprunterait alors cette citation d'Ésaïe à l'apocryphe juif. Quoi qu'il en soit, on remarquera qu'Origène fausse le sens de cette citation. Il y discerne une allusion à l'existence du livre céleste, alors qu'Ésaïe, dans une perspective apocalyptique, annonce de façon imagée qu'à la fin du monde le ciel sera roulé comme un livre qu'on a fini de lire. Origène a-t-il conscience de proposer une interprétation peu évidente ? Il l'introduit en tout cas par un prudent « peut-être ». PROCOPE DE GAZA (PG 87, 96 C) et MAXIME LE CONFESSEUR (CCAG VII, p. 101) reprendront cette exégèse d'Origène, qu'on comparera avec intérêt à celle d'Augustin : la divine Écriture est un firmament d'autorité au-dessus des hommes (Conf. XII, 15, 16).

2. Verset souvent cité dans la tradition patristique pour combattre le fatalisme astrologique. Cf. DIODORE DE TARSE (PHOTIUS, *Bibl.*, cod. 223, 221 b), CHRYSOSTOME (fr. in Jer., PG 64, 860 B), CYRILLE D'ALEXANDRIE (*Hom. pasch.* XIV, PG 77, 721 D), THÉODORE DE CYR (In Jer. 10, 2, PG 81, 565 A), JÉRÔME (In Jer. II, 85, CSEL 59, p. 128, 22-25) et OLYMPIODORE D'ALEXANDRIE (*fragm. in Jer.* 10, 2, PG 93, 649 A). A propos de Diodore, signalons que sa source est assurément Origène puisque la citation de Jér. 10, 2 est accompagnée de celle d'Is. 47, 13, également utilisée par Origène au § 18.

16. Ἰδωμεν καὶ δεύτερον ἐπιχείρημα, πῶς οὐ δύνανται οἱ ἀστέρες εἶναι ποιητικοί, ἀλλ' εἰ ἄρα σημαντικοί. Ἀπὸ πλείστων γὰρ ὅσων γενέσεων ἔστι λαβεῖν τὰ περὶ ἐνὸς ἀνθρώπου· τοῦτο δὲ καθ' ὑπόθεσιν λέγομεν, συγχωροῦντες τὸ ἐπιστήμην αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι ὑπ' ἀνθρώπων δύνασθαι. Φέρε γὰρ εἰπεῖν, περὶ τοῦ τόνδε πείσεσθαι τότε καὶ τεθνήξεσθαι περιπεσόντα λησταῖς καὶ ἀναιρεθέντα φασι δύνασθαι λαμβάνειν ἀπὸ τε τῆς ἰδίας αὐτοῦ γενέσεως, καὶ τύχῃ ἔχων ἀδελφοὺς πλείονας, καὶ ἀπὸ τῆς ἐκάστου αὐτῶν. Περιέχειν γὰρ οἴονται τὴν ἐκάστου γένεσιν ἀδελφὸν ὑπὸ ληστῶν τεθνηξόμενον, ὁμοίως καὶ τὴν τοῦ πατρὸς καὶ τὴν τῆς μητρὸς καὶ τὴν τῆς γαμετῆς καὶ τῶν υἱῶν αὐτοῦ καὶ τῶν οἰκετῶν καὶ τῶν φιλάτων, τάχα δὲ καὶ αὐτῶν τῶν ἀναιρουμένων.
- 15 Πῶς οὖν δυνατὸν τὸν τοσαύταις γενέσεσιν, ἵνα αὐτοῖς τοῦτο συγχωρηθῇ, ἐμπεριεχόμενον γίνεσθαι ὑπὸ τοῦ σχηματισμοῦ τῶν ἀστέρων τῆσδε μᾶλλον τῆς γενέσεως ἢ τῶνδε; Ἀπίθανον γὰρ καὶ τὸ φάσκειν τὸν σχηματισμὸν τὸν ἐν τῇ ἰδίᾳ τοῦδὲ τινος γενέσει ταῦτα πεποιηκέναι, τὸν δὲ ἐν τῇ τῶνδε γενέσει μὴ πεποιηκέναι ἀλλὰ σεσημαγκέναι μόνον.
- 20 ἤλιθιον γὰρ τὸ εἰπεῖν ὅτι ἢ πάντων γένεσις περιεῖχε καθ' ἕκαστον ποιητικὸν τοῦ τόνδε ἀναιρεθῆναι, ὥστε ἐν γενέσεσιν, καθ' ὑπόθεσιν λέγω, πεντήκοντα περιέχεσθαι τὸ τόνδε τινὰ ἀναιρεθῆναι.
- 25 Οὐκ οἶδ' ὅπως δυνήσονται σῶσαι τὸ τῶν μὲν ἐν Ἰουδαίᾳ σχεδὸν πάντων τοιόνδε εἶναι τὸν σχηματισμὸν ἐπὶ τῆς γενέσεως, ὡς ὀκταήμερον αὐτοὺς λαμβάνειν περιτομήν,

ABC Eus

16, 1 Ἰδωμεν AB Eus : Ἰδωμεν δὲ C || 1-2 οὐ δύνανται οἱ ἀστέρες B Eus : οἱ ἀσ- οὐ δύν- AC || 2 εἰ AC Eus : ἢ B || 6 τοῦ Eus : τὸ ABC || 7 φασι B Eus : φησι AC || 8 καὶ B Eus : καὶ A εἰ C || 9 τύχῃ AB Eus : τύχοι C || καὶ ABC : om Eus || 13 οἰκετῶν Eus : οἰκετῶν αὐτοῦ ABC || φιλάτων Eus : φιλάτων αὐτοῦ ABC || 15 τὸν AB Eus : om C || 17 τῆς AC Eus : om B || 18 καὶ Eus : om ABC || 24 τὸ AB Eus : τὸ δὲ C || 25 τὸ AB Eus : τῶ C || ἐν AB Eus : om C

16. Voyons aussi un second argument établissant que les astres ne peuvent être des agents, mais, à la rigueur, des signes. A partir d'un très grand nombre d'horoscopes on peut connaître la destinée d'un homme. Nous disons cela à titre d'hypothèse, en concédant que les hommes peuvent acquérir cette science. Prenons un exemple : ils se prétendent capables de savoir, à partir de l'horoscope de tel homme et à partir aussi de l'horoscope de chacun de ses frères et sœurs, s'il se trouve qu'il en ait plusieurs, que cet homme subira tel sort et mourra après être tombé sur des brigands. Ils pensent en effet que l'horoscope de chacun d'eux — et pareillement l'horoscope du père, de la mère, de l'épouse, de ses fils, des domestiques, des amis et peut-être aussi des meurtriers eux-mêmes — inclut le meurtre du frère par les brigands.

Comment donc l'homme dont la destinée est contenue par tant d'horoscopes, pour leur faire cette concession, peut-il être soumis à la configuration des astres lors de telle naissance plutôt que lors de telles autres? Il est invraisemblable, en effet, d'affirmer également que la configuration à la naissance de tel homme a produit ces événements, alors qu'à la naissance des autres elle ne les a pas produits mais seulement annoncés. Et c'est un non-sens de dire que l'horoscope de tous ces gens contenait dans chaque cas une cause du meurtre de tel homme, de sorte que dans cinquante horoscopes — je fais une supposition — se trouve contenu le meurtre de cet homme.

Je ne sais comment ils pourront expliquer qu'en Judée, lors de la naissance de presque tous les hommes, la configuration est telle qu'ils reçoivent la circoncision au huitième jour, que leurs parties génitales sont coupées à

ἀκρωτηριαζομένους τὰ μόρια καὶ ἐλκουμένους καὶ φλεγμονῆ
 περιπεσομένους καὶ τραύμασι, καὶ ἅμα τῇ εἰς τὸν βίον
 30 εἰσόδῳ ἰατρῶν δεομένους· τῶν δὲ ἐν Ἰσμαηλίταις τοῖς
 κατὰ τὴν Ἀραβίαν τοιόνδε, ὡς πάντας περιτέμνεσθαι
 τρισκαίδεκαετείς· τοῦτο γὰρ ἰστόρηται περὶ αὐτῶν· καὶ
 πάλιν τῶνδὲ τινῶν τῶν ἐν Αἰθίοψι τοῖσδε τὰς κόγχας τῶν
 γονάτων περιαιρεῖσθαι, καὶ τῶν Ἀμαζόνων τοὺς ἑτέρους
 35 τῶν μαστῶν. Πῶς γὰρ ταῦτα ποιοῦσιν οἱ ἀστέρες τοῖσδε
 τοῖς ἔθνεσιν; Οἶμαι ὅτι εἰ ἐπιστήσαιμεν οὐδὲ μέχρι τοῦ
 στήσαι δυνησόμεθα τι ἀληθὲς εἰπεῖν περὶ αὐτῶν.

Τοσοῦτων δὲ φερομένων ὁδῶν προγνωστικῶν, οὐκ οἶδ'
 ὅπως ἐξώκειλαν οἱ ἄνθρωποι ἐπὶ τὸ τὴν μὲν οἰωνιστικὴν
 40 καὶ τὴν θυτικὴν μὴ λέγειν περιέχειν τὸ ποιοῦν αἴτιον,
 ἀλλὰ σημαίνει μόνον, καὶ τὴν ἀστεροσκοπικὴν, οὐκ ἔτι
 δὲ τὴν γενεθλιαλογικὴν. Εἰ γὰρ ἐπεὶ γινώσκειται, ἵνα καὶ
 χαρισώμεθα τὸ γινώσκεισθαι, γίνεται ἐκείθεν ὅθεν ἡ γνώσις
 λαμβάνεται, τί μᾶλλον ἀπὸ τῶν ἀστέρων ἢ ἀπὸ τῶν οἰωνῶν
 45 ἔσται τὰ γινόμενα, καὶ μᾶλλον ἀπὸ τῶν οἰωνῶν ἢ ἀπὸ
 τῶν σπλάγχχνων τῶν θυομένων ἢ ἀπὸ τῶν διαττόντων
 ἀστέρων; Ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ τοῦ παρόντος ἀρκέσει εἰς
 ἀναίρεσιν τοῦ ποιητικῶς εἶναι τοὺς ἀστέρας τῶν ἀνθρωπίνων.

ABC Eus

16, 28 τὰ μόρια ABC : om Eus || 35 τοῖσδε Eus : om ABC ||
 36 εἰ ABC Eus^a : om Eus^{ION} || ἐπιστήσαιμεν ABC Eus^b : ἐπιστήσαι
 μὲν Eus^{ION} || 37 στήσαι Eus : στήναι ABC σημαθῆναι prop. Rob
 || 39 τὸ B Eus : τῶ AC || 42 γενεθλιαλογικὴν AB Eus : γενεθλιακὴν
 C || ἐπεὶ γινώσκειται BC : ἐπιγινώσκειται A Eus || 43 γίνεται ABC :
 γίνεται δὲ Eus || 44 λαμβάνεται AB Eus : καταλ- C || 46 διαττόντων
 Eus : διαταττόντων ABC || 47 οὖν AC Eus : οὖν καὶ B

1. Utilisation de l'argument des « nomima barbarica ». Celui-ci remonte à Carnéade et sera longuement développé par Bardesane. On notera la ressemblance partielle de cette utilisation origénienne avec celle de PHILON, *De providentia* I, 84-85. Si Carnéade est la source commune à Philon, Bardesane et Origène, cette source reste lointaine et indirecte, d'où ses échos différents. Cf. P. WENDLAND, *Die philoso-*

leur extrémité, qu'ils sont sujets à des ulcères, à l'inflammation et à des blessures, et qu'à l'instant de leur entrée dans la vie ils ont besoin de médecin. Que chez les Ismaélites d'Arabie, la configuration est telle qu'ils sont tous circoncis à l'âge de treize ans — c'est en effet ce que l'on raconte à leur sujet. Et aussi qu'à la naissance de certains Éthiopiens, elle est telle que la rotule de leurs genoux est coupée, ainsi que l'un des seins des Amazones¹. Comment les astres produisent-ils ces effets parmi ces peuples? Je pense qu'en réfléchissant nous ne parviendrons pas à établir quelque chose de vrai à dire à ce propos².

Mais puisqu'on nous dit qu'il y a tant de moyens de connaître les événements à l'avance, je ne sais pas comment les hommes sont allés jusqu'à dire que la science des augures, celle des sacrifices et l'observation des astres ne contiennent pas la cause efficiente — elles donnent seulement des signes —, et à ne point le dire de même pour l'art de tirer des horoscopes. Car si des événements, parce qu'ils sont connus — à condition d'accorder qu'ils le sont — arrivent sous l'action de ce qui permet de les connaître, pourquoi proviendraient-ils des astres plutôt que des augures, et des augures plutôt que des entrailles des animaux sacrifiés ou des étoiles filantes³? Ces remarques suffiront, pour le moment, à réfuter l'idée que les astres produisent les événements humains.

phischen Quellen des Philon von Alexandria in seiner Schrift über die Vorsehung, Berlin 1892, p. 27 s.

2. La construction et donc le sens de cette phrase demeurent obscurs. La conjecture *σημανθῆναι*, suggérée par Robinson, s'appuie sans doute sur la ressemblance de cette phrase avec celle du § 18, ii. 21-23. Mais elle ne convainc guère, du seul fait qu'elle rendrait ces deux phrases contradictoires. On voit mal Origène nier ici une valeur signifiante aux astres pour l'affirmer quelques lignes plus loin.

3. Même argument chez Plotin. Voir *supra*, p. 55. Par ailleurs, la leçon *διαττόντων* s'impose : les spécialistes de la divination attribuaient aux étoiles filantes une fonction particulière, celle de messagers des sphères supérieures. Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 358.

17. (γ') "Ὅπερ δὲ συγκεχωρήκαμεν, οὐ γὰρ ἐλύπει τὸν λόγον, ὡς τῶν ἀνθρώπων δυναμένων καταλαμβάνειν τοὺς οὐρανίους σχηματισμοὺς καὶ τὰ σημεῖα καὶ ὧν ἐστὶ σημεῖα, τοῦτο φέρε νῦν ἐξετάσωμεν εἰ ἀληθές ἐστι.

5 Φασι τοίνυν οἱ περὶ ταῦτα δεινοὶ τὸν μέλλοντα τὰ κατὰ τὴν γενεθλιαλογίαν ἀκριβῶς καταλαμβάνειν <δεῖν> εἰδέναι οὐ μόνον τὸ κατὰ πρόστου δωδεκατημορίου ἐστὶν ὁ καλούμενος ἀστὴρ, ἀλλὰ καὶ κατὰ ποίας μοίρας τοῦ δωδεκατημορίου καὶ κατὰ ποίου ἐξηκοστοῦ · οἱ δὲ ἀκριβέστεροι καὶ κατὰ 10 ποίου ἐξηκοστοῦ τοῦ ἐξηκοστοῦ. Καὶ τοῦτό φασι δεῖν ποιεῖν ἐφ' ἐκάστου τῶν πλανωμένων, ἐξετάζοντα τὴν σχέσιν τὴν πρὸς τοὺς ἀπλανεῖς. Πάλιν αὖ ἐπι τοῦ ἀνατολικοῦ ὀρίζοντος δεήσει, φασίν, ἰδεῖν οὐ μόνον τὸ δωδεκατημόριον ποῖον ἦν ἐπ' αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τὴν μοῖραν καὶ τὸ ἐξηκοστόν 15 τῆς μοίρας, τὸ πρῶτον ἢ τὸ δεύτερον ἐξηκοστόν.

Πῶς τοίνυν τῆς ὥρας πλατεῖ λόγῳ ἡμισυ δωδεκατημορίου περιεχοῦσης δύναται τις λαβεῖν τὸ ἐξηκοστόν, μὴ ἔχων τὴν ἀναλογίαν τῆς διαιρέσεως τῶν ὥρῶν, ὥστε φέρε εἰπεῖν

ABC Eus

17, 1 συγκεχωρήκαμεν Eus : συνεχωρήσαμεν ABC || 4 τοῦτο AB Eus : om C || 6 γενεθλιαλογίαν ABC EusBon : γενεθλιαλογικὴν Eus¹ || ἀκριβῶς ABC : ἀληθῶς Eus || καταλαμβάνειν AB Eus : καταμανθάνειν C || δεῖν add. Rob || εἰδέναι AB Eus : om C || 7 τὸ Eus : om ABC || 11 ἐκάστου Eus : -τῶ ABC || 12 αὐτὸ AB Eus² : οὖν C EusBon || 15 τὸ πρῶτον ἢ Eus : ἢ AB ἀλλὰ καὶ C || 16 τῆς ὥρας πλατεῖ λόγῳ ἡμισυ AB Eus : π-λ- τῆς ὦ- ἡ- C

1. « Il est hautement probable que, sous le vocable ὁ καλούμενος ἀστὴρ, Origène entendait, non pas, comme les premiers astrologues, l'astre, étoile fixe ou planète, qui montait à l'horizon au moment de la naissance de l'enfant, mais le point *horoscopique*, l'une des secondes du cadran zodiacal, mesurée à partir du plan de l'Orient et prise comme horoscope. Le καλούμενος ἀστὴρ, qui ne correspond le plus souvent à aucune étoile fixe ou planète, est, je pense, cette entité,

17. Ce que nous venons de concéder
Troisième problème : — car cela n'affectait pas notre
la connaissance raisonnement —, c'est-à-dire que les
des signes célestes hommes peuvent saisir les configura-
réservée tions célestes, les signes et les faits
aux puissances dont ils sont les signes, eh bien ! voyons à présent si cela
est vrai.

Les spécialistes, donc, disent : qui veut connaître avec exactitude la généthliologie doit savoir non seulement dans lequel des douze signes du zodiaque, mais aussi dans quel degré du signe et dans quelle minute se trouve l'astre en question¹ ; les plus précis vont jusqu'à la seconde. Ils ajoutent qu'il lui faut faire cela pour chacune des planètes, en recherchant sa position par rapport aux étoiles fixes. Il devra encore, disent-ils, regarder vers l'horizon au levant pour voir non seulement quel signe du zodiaque s'y trouve, mais aussi le degré, la minute ou la seconde².

Comment donc, puisque l'heure, en gros, comprend la moitié d'un signe du zodiaque, peut-on déterminer la minute sans avoir une division analogue pour les heures, de façon à savoir, par exemple, que tel homme est né à

cette seconde zodiacale, à laquelle les astrologues furent contraints d'attribuer la valeur concrète d'un astre. Dans l'astrologie moderne ce point est appelé *ascendant*. » (D. AMAND, *op. cit.*, p. 313, 3).

2. BASILE (*Hom. in Hex.* VI, 5 ; SC, p. 352-353) reproduit presque littéralement ce passage sur le calcul des astrologues, qui, pour être exact, doit être fait à la seconde près. Comme Origène, il note ensuite que les tireurs d'horoscope sont incapables de déterminer l'instant précis (*ἀκριβῶς*) de la naissance. Outre Origène et Basile, HIPPOLYTE (?) (*Ref.* VI, 28, 3-4), AMBROISE (*ex.* IV, 4, 14 : adaptation du texte de Basile) et GRÉGOIRE DE NYSSE (*De fato*, PG 45, 156 B-C) attestent aussi que « contraints par le besoin d'une précision de plus en plus rigoureuse, beaucoup d'astrologues (dès l'époque hellénistique) poussèrent les subdivisions du Zodiaque jusqu'aux secondes (Hippolyte : jusqu'aux tierces)... » (D. AMAND, *op. cit.*, p. 50, 2).

εἶδέναι ὅτι γεγέννηται ὁ δεῖνα ὥρα τετάρτη, καὶ ἡμίσει
20 ὥρας, καὶ τετάρτῳ, ὀγδόῳ, καὶ ἑκκαίδεκάτῳ, καὶ δυοτρια-
κοστῷ ;

Παραπολὺ γὰρ φασι παραλλάττειν τὰ σημαινόμενα παρὰ
τὴν ἀγνωσίαν οὐ τῆς ὅλης ὥρας, ἀλλὰ καὶ ποστημορίου
αὐτῆς. Ἐν γοῦν τοῖς διδύμοις γεννωμένοις πολλάκις τὸ
25 μεταξὺ ἀκαριαῖον ὥρας ἐστί, καὶ πολλαὶ παραλλαγῆαι τῶν
συμβαινόντων καὶ τῶν πραττομένων ἐπ' αὐτῶν ἀπαντῶσιν,
ὡς φασιν ἐκείνοι, παρὰ τὴν αἰτίαν τῆς σχέσεως τῶν ἀστέρων,
καὶ τὸ μῦθον τοῦ δωδεκατημορίου τὸ παρὰ τὸν ὀρίζοντα,
οὐ καταλαμβάνοντες ὑπὸ τῶν νομιζομένων τὴν ὥραν
30 τετηρηκέσθαι. Οὐδεὶς γὰρ δύναται λέγειν ὅτι μεταξὺ τῆς
τοῦδε γενέσεως πρὸς τὴν τοῦδε ἐστὶν ὥρας τριακοστὸν.
'Ἄλλ' ἔστω συγκεχωρημένα αὐτοῖς τὰ κατὰ τὸ ἐκλαμβάνειν
τὴν ὥραν.

18. Φέρεται δὴ θεώρημα ἀποδεικνύον τὸν ζωδιακὸν
κύκλον ὁμοίως τοῖς πλανωμένοις φέρεσθαι ἀπὸ δυσμῶν
ἐπὶ ἀνατολᾶς δι' ἑκατὸν ἐτῶν μοῖραν μίαν, καὶ τοῦτο τῷ
πολλῷ χρόνῳ ἐναλλάττειν τὴν θέσιν τῶν δωδεκατημορίων ·
5 ἑτέρου μὲν τυγχάνοντος τοῦ νοητοῦ δωδεκατημορίου, ἑτέρου

ABC Eus

17, 19 γεγέννηται ὁ δεῖνα AB Eus : ὁ δ- γ- C || 20 δυοτριακοστῷ AB
Eus : τετάρτῳ ὀγδοηκοστῷ C || 22 φασι AC : φησι B Eus || 23 καὶ
AC Eus : om B || ποστημορίου AB Eus : πολλοστημορίου C || 26
ἀπαντῶσιν AB Eus : om C || 29 καταλαμβάνοντες ABC : -μένων
Eus || 30 ὅτι ABC Eus^f : ὅτι τὸ Eus^{BON} || 30-31 τῆς τοῦδε ABC :
τοῦδε τῆς Eus || 32 συγκεχωρημένα αὐτοῖς ABC : συγκεχωρημένον
αὐτοῖς τὸ Eus || ἐκλαμβάνειν ABC : ἐκλαβεῖν Eus

18, 3 τοῦτο A Eus^{BI} : τούτῳ BC Eus^{ON}

1. La destinée souvent si différente de deux jumeaux sert de
preuve de la vanité de l'astrologie. Les astrologues cependant
rétorquèrent que l'intervalle de temps séparant les deux naissances
suffisait à expliquer ces différences, puisque la voûte céleste avait

la quatrième heure, plus une demi-heure, plus un quart,
un huitième, un seizième et un trente-deuxième d'heure ?

Car, selon eux, les indications diffèrent grandement à la
suite d'une ignorance non de l'heure entière, mais bien
d'une fraction d'heure. En tout cas, entre la naissance de
jumeaux, il y a souvent un très petit intervalle de temps ;
et bien des différences dans leur destinée et leur conduite
sont dues, comme ils disent eux-mêmes, à la position des
astres et au fait que ceux qui sont censés observer l'heure
n'ont pas déterminé la partie du signe du zodiaque qui se
trouvait sur l'horizon. Personne, en effet, ne peut dire que
l'intervalle entre deux naissances est d'un trentième
d'heure¹. Mais soit, accordons-leur qu'ils sont en mesure
de déterminer l'heure.

18. On rapporte un théorème démontrant que le cercle
du zodiaque comme les planètes se meut d'ouest en est
d'un degré en cent ans et qu'après longtemps ce mouvement
change la position des signes du zodiaque². Autre est donc
le signe fictif, autre celui qui a, pour ainsi dire, une figure.

déjà accompli une minime rotation. Mais cette réponse s'est retournée
contre eux, comme le note Origène. D'abord leur division du cercle
zodiacal en minutes et en secondes n'avait pas de correspondance
avec celle du temps ; elle était donc inutilisable. Ensuite, les astro-
logues étaient incapables d'observer le ciel avec la précision désirée.
Sur ces arguments, cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 588-593.

2. Litt. : « la position des douzièmes ». Le théorème rapporté par
Origène est généralement appelé la loi de la précession des équinoxes.
Cette loi a d'abord été découverte par Hipparque qui a remarqué que
« les étoiles fixes ont un mouvement d'ensemble qui se compose de
deux rotations, la rotation diurne d'abord, puis une rotation uni-
forme, d'Occident en Orient, autour d'un axe normal au plan de
l'Écliptique » (P. DUNEM, *Le système du monde*, t. II, Paris 1914,
p. 182-183). Cette loi est d'une grande importance en astronomie,
puisque'elle affecte la définition de la durée d'une année. « Lorsque le
Soleil, ayant parcouru l'Écliptique, repassera au même point
équinoxial, il n'y retrouvera plus la même étoile ; grâce au mou-

δὲ τοῦ ὡσανεὶ μορφώματος · τὰ δὲ ἀποτελέσματα φασιν εὐρίσκεισθαι οὐκ ἐκ τοῦ μορφώματος, ἀλλ' ἐκ τοῦ νοητοῦ ζῳδίου · ἕπερ οὐ πᾶν τι δυνατόν καταλαμβάνεσθαι.

Ἔστω δὴ καὶ τοῦτο συγκεχωρημένον, τὸ καταλαμβάνεσθαι
 10 τὸ νοητὸν δωδεκατημόριον, ἢ δύνασθαι ἐκ τοῦ αἰσθητοῦ
 δωδεκατημορίου λαμβάνεσθαι τὸ ἀληθές, ἀλλὰ τὴν γε
 σύγκρασιν παρ' αὐτοῖς καλουμένην τῶν ἐν τοῖσδε τοῖς
 σχηματισμοῖς τυγχανόντων καὶ αὐτοὶ ὁμολογήσουσιν οὐχ
 οἷοί τε σῶσαι κατ' ἀξίαν, ἀμαυρουμένου τοῦ δηλουμένου
 15 φέρε εἰπεῖν χειρόνος ἀπὸ τοῦδε, διὰ τὸ ἐπιβλέπεσθαι αὐτὸν
 ὑπὸ τοῦδε τοῦ κρείττονος, καὶ ἐπὶ τοσόνδε ἢ τοσόνδε
 ἀμαυρουμένου · πολλάκις πάλιν τῆς ἀμαυρώσεως τῆς τοῦ
 χειρόνος ὑπὸ τῆς ἐπιβλέψεως τῆς τοῦ κρείττονος ἐμποδι-
 ζομένης, ἐκ τοῦ ἕτερον οὕτως ἐσχηματίσθαι, χειρόνων
 20 ὄντα σημαντικόν.

Καὶ οἶμαι ἐπιστήσαντά τινα τοῖς τόποις ἀπογῶναι τὴν
 περὶ τούτων κατάληψιν, οὐδαμῶς ἀνθρώποις ἐκκειμένην,

ABC Eus

18, 6-7 τὰ — μορφώματος AB : om C Eus || 8 πᾶν τι AB Eus :
 πᾶντοί C || 14 κατ' ἀξίαν ABC : κατὰ πᾶν Eus || 15 τὸ AC Eus :
 τοῦ B || ἐπιβλέπεσθαι AB Eus : ἐπιβάλλεσθαι C || 17 τῆς² AC Eus :
 τῆ B || 18 τῆς² Eus : om ABC

vement découvert par Hipparque, elle aura avancé d'une petite quantité vers l'Orient ; le Soleil ne l'atteindra que quelque temps après qu'il aura franchi le point vernal ; l'année sidérale, période au bout de laquelle le Soleil revient à la même étoile, est un peu plus longue que l'année tropique, intervalle de temps qui sépare deux passages successifs du Soleil au même point équinoxial » (*id.*, p. 183). Hipparque a tenté de déterminer la valeur annuelle de la précession, c'est-à-dire de la différence entre l'année sidérale et l'année tropique. Elle serait, selon lui, au minimum d'un degré par siècle. — Ptolémée a repris les travaux d'Hipparque et a calculé qu'effectivement les étoiles fixes s'avancent vers l'orient d'un degré à peu près en cent ans. Les travaux de Ptolémée bouleversèrent les calculs des astrologues.

Mais les influences astrales, disent-ils, sont découvertes non à partir du signe qui a une figure mais à partir du signe fictif. Or celui-ci ne peut pas être connu de façon absolue.

Concédonns-leur même que le signe fictif est connu ou que la vérité peut être saisie à partir du signe sensible, mais ils admettront eux-mêmes qu'ils sont incapables de rendre compte convenablement de ce qu'ils appellent le « mélange » des astres se trouvant dans telles configurations. En effet, tel astre mauvais, par exemple, est affaibli par tel autre parce qu'il est en aspect avec tel astre meilleur, et il est affaibli dans une proportion plus ou moins importante ; souvent, au contraire, l'affaiblissement de l'astre mauvais, parce qu'il est en aspect avec un astre meilleur, est rendu impossible du fait qu'un autre astre, annonciateur de malheurs, occupe telle position dans la configuration.

Et je pense qu'en fixant son attention sur ces problèmes, on aura renoncé à acquérir cette science puisqu'elle n'est nullement accessible aux hommes, mais qu'à la rigueur,

Ceux-ci fixaient la position des planètes par rapport à des étoiles fixes (celles qui forment les signes du Zodiaque). Mais si ces étoiles prétendues fixes étaient en mouvement et s'ils avaient besoin de repères qui fussent réellement fixes, il leur fallait alors trouver d'autres signes que les signes concrets (μόρφωμα) : des signes fictifs ou mathématiques (νοητός), animés seulement du mouvement diurne. Origène cite cette loi pour prouver scientifiquement l'inexactitude des calculs des astrologues. Il ajoute que le signe fictif ne peut pas être parfaitement connu. La référence à cette loi par le théologien alexandrin est remarquable à deux égards. D'abord, c'est la première fois que ce théorème savant est utilisé dans la polémique antiastrologique (aussi bien païenne que chrétienne). Ensuite elle permet d'apprécier la curiosité et la culture étonnantes d'Origène qui se montre « exactement informé des doctrines élaborées par les astronomes de son temps » (*id.*, p. 394). P. Duhem remarque avec raison qu'on chercherait en vain les traces d'une telle information en astronomie chez Basile, Grégoire de Nysse ou Augustin.

ἀλλ' εἰ ἄρα μέχρι τοῦ σημανθῆναι μόνον φθάνουσιν. Εἰ
 δέ τις ἐν πείρᾳ γεγένηται τῶν πραγμάτων, μᾶλλον εἴσεται
 25 τὸ ἐν τῷ στοχάζεσθαι ἀποπτωτικὸν τῶν λεγόντων καὶ
 αὐτῶν τῶν συγγραψαμένων, ἥπερ νομιζόμενον ἐπιτευκτικόν.
 Καὶ Ἡσαΐας γοῦν, ὡς οὐ δυναμένων τούτων εὐρίσκεισθαι
 ὑπὸ ἀνθρώπων, φησὶ πρὸς τὴν θυγατέρα τῶν Χαλδαίων
 30 τῶν ταῦτα μάλιστα παρὰ πάντας ἐπαγγελλομένων : « Στήτω-
 σαν καὶ σωσάτωσάν σε οἱ ἀστρολόγοι τοῦ οὐρανοῦ, ἀναγ-
 γειλάτωσάν σοι τί μέλλει ἐπὶ σέ ἔρχεσθαι⁸. » Διὰ γὰρ
 τούτων διδασκόμεθα μὴ δύνασθαι τοὺς πάνυ περὶ ταῦτα
 φιλομαθεῖς προδηλοῦν, ἃ βεβούληται κύριος ἐκάστῳ ἔθνει
 ἐπαγαγεῖν.

19. Νῦν γάρ, ὡς πρὸς τὴν λέξιν, τὸ προφητικὸν ἐξει-
 λήψαμεν. Εἰ δέ φησιν ὁ Ἰακώβ ἀνεγνωκέναι ἐν ταῖς πλαξὶ
 τοῦ οὐρανοῦ τὰ συμβησόμενα τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ, καὶ ὅσον
 ἐπὶ τούτῳ ἀντιλέγοι τις ἀν ἡμῖν ὅτι ἐναντία οἷς εἰρήκαμεν
 5 δηλοῦται διὰ τῆς γραφῆς ἡ λέγομεν γὰρ ἀνθρωπὸν ἀκατα-
 λήπτως ἔχειν τῶν σημείων, ὁ δὲ Ἰακώβ φησιν ἀνεγνωκέναι
 ἐν ταῖς πλαξὶ τοῦ οὐρανοῦ ἂπολογησόμεθα ὅτι οἱ καθ' ἡμᾶς
 σοφοί, πνεύματι περισσοτέρῳ χρησάμενοι τῆς ἀνθρωπίνης
 φύσεως, οὐκ ἀνθρωπίνως θεῖως δὲ διδάσκονται τὰ ἀπόρητα ·
 10 ὥσπερ ὁ Παῦλος, λέγων · « Ἦκουσα ἄρρητα ῥήματα ἃ

ABC Eus

18, 23 ἀλλ' — φθάνουσιν AB Eus : om C || εἰ¹ Eus : ἐάν AB ||
 σημανθῆναι Eus : φανθῆναι AB || 24 γεγένηται Eus : γένηται AB
 γένοιτο C || 26 ἥπερ AC Eus : ἥπερ οὖν B || 27 καὶ AB Eus : om
 C || 32 πάνυ Eus : om ABC || 34 ἐπαγαγεῖν hactenus Eus

ABC

19, 2 ὁ AC : om B || 6 φησιν ἀνεγνωκέναι B : ἀνεγνωκέναι φησὶν
 C φησιν ἀνεγνων A || 10 λέγων AB : λέγει C

18 a. Is. 47, 13

1. Cf. *fragm. 49 in Jer.* (p. 223, 8-18) où Origène s'en prend aux
 faux prophètes que sont les astrologues et où il cite aussi *Is. 47, 13.*

elle va seulement jusqu'à donner des signes. Et si l'on a
 acquis une réelle expérience, on saura que la part d'échec
 dans les conjectures des astrologues et même des auteurs
 de traités l'emporte sur leurs prétendus succès. En tout
 cas, Isaïe, sachant que ces choses ne peuvent être décou-
 vertes par les hommes, dit à la fille des Chaldéens, qui plus
 que tous les autres font profession de cet art : « Qu'ils se
 lèvent et qu'ils te sauvent, les astrologues du ciel, qu'ils
 t'annoncent ce qui va t'arriver⁸¹. » Ces paroles nous
 apprennent que les hommes les plus instruits en cette
 matière ne peuvent indiquer à l'avance les événements
 que le Seigneur a voulu susciter pour chaque nation.

19. Pour l'instant, nous avons interprété la parole
 prophétique dans son sens littéral seulement. Mais si
 Jacob dit avoir lu sur les tablettes du ciel ce qui arrivera
 à ses fils et si quelqu'un voulait nous contredire sur ce
 point en prétendant que l'Écriture prouve le contraire de
 ce que nous avons dit — nous avons dit en effet que
 l'homme est incapable de comprendre les signes, alors que
 Jacob dit avoir lu sur les tablettes du ciel —, nous répon-
 drons pour notre défense : grâce à un esprit supérieur à
 la nature humaine, nos sages apprennent les réalités
 secrètes non pas humainement mais divinement. Ainsi
 Paul : « J'ai entendu des paroles ineffables qu'il n'est

Cette citation scripturaire, comme celle de *Jér. 10, 2*, servira de
 point d'appui à de nombreux Pères qui combattront l'astrologie :
 DIODORE DE TARSE (*op. cit.*, 221 b) qui dépend d'Origène, CYRILLE
 DE JÉRUSALEM (*cat. IV, 18 ; PG 33, 480 A*), CYRILLE D'ALEXANDRIE
 (*In Is. IV, PG 70, 1012 BC et De adoratione VI, PG 68, 442 CD*),
 SOPHRONIUS DE JÉRUSALEM (*Mir.*, PG 87, 3505 D). PS.-CÉSaire
 (*Dial. I, 96-97, PG 38, 961*) et SÉVÉRIEN DE GABALA (*De mundi
 creatione III, PG 56, 450*), quand ils commentent *Gen. 1, 14*, se réfèrent
 à cette phrase d'Isaïe pour prouver que les astres ne sont rien de plus
 que des signes météorologiques. Leur dépendance par rapport à
 Origène est possible, mais nullement certaine.

οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι^a. » Ἰσασι γὰρ « τροπῶν ἀλλαγὰς καὶ μεταβολὰς καιρῶν, ἐνιαυτῶν κύκλους καὶ ἀστέρων θέσεις^b », οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπων, ἀλλὰ τοῦ πνεύματος ἀποκαλύπτοντος αὐτοῖς καὶ καθαρῶς, ὡς
 15 θέλει ὁ θεός, τὰ θεῖα ἀπαγγέλλοντος. Καὶ ἄλλως δὲ ὁ Ἰακώβ μείζων ἢ κατὰ ἄνθρωπον ἦν, πτερνίζων τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, καὶ ὁμολογῶν ἐν αὐτῇ ταύτῃ τῇ βίβλῳ ἀφ' ἧς παρεθέμεθα τό · α' Ἀνέγων ἐν ταῖς πλαξὶ τοῦ οὐρανοῦ » · εἶναι ἀρχιχιλιάρχος δυνάμεως κυρίου, καὶ ὄνομα πάλαι
 20 κεκτημένος Ἰσραήλ · ὅπερ ἐν σώματι λειτουργῶν ἀναγνωρίζει, ὑπομιμνήσκοντος αὐτὸν τοῦ ἀρχαγγέλου Οὐριήλ.

20. (δ') Μετὰ ταῦτα λείπεται ἐξετάσαι καὶ παραστήσαι τοῖς πιστεύουσιν ὅτι εἰς σημεῖα κεῖνται οἱ φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ, σανθεῖσι δὲ καὶ ἐκ τῶν ὑπὸ τῶν περιεργότερων φερομένων εἰς τοὺς τόπους, τίς ἢ αἰτία τοῦ ταῦτα τὰ σημεῖα
 5 τὸν θεὸν πεποιτημένοι ἐν οὐρανῷ.

ABC

19, 11 ἐξὸν ἀνθρώπῳ AC : ἐξ ὧν ἀνθρώπων B || 12 μεταβολὰς καιρῶν AB : κ- μ- C

20, 2 σημεῖα BC : σημεῖον A || 3 σανθεῖσι B : στανθεῖσι A συνθήσῃ C || 5 ἐν AB : ἐν τῷ C

19 a. II Cor. 12, 4 || b. Sag. 7, 18-19

1. Cf. *Com. in Joh.* II, 31, 188-190 (*SC* 120, p. 334-337).

2. Le substantif *περιεργία* et l'adjectif *περιεργος*, tout comme leur correspondant latin *curiositas* et *curiosus*, prennent généralement une valeur péjorative. Ils désignent un désir de savoir, considéré comme superflu, déplacé, illégitime et même sacrilège. C'est ainsi que Socrate fut accusé de curiosité (*PLATON, Apol.* 19 b ; cf. *JUSTIN, II Apol.* X, 4). Dans la littérature chrétienne, des exégèses trop détaillées (*CLÉMENT, Strom.* I, 145, 6 ; *ORIGÈNE, Com. in Math.* XVI, 4 ; p. 474, 3-5) ou des recherches s'appliquant à autre chose qu'à

pas permis à l'homme de dire^a. » Car ils connaissent « les alternances des solstices et le changement des saisons, les cycles des années et les positions des astres^b » non par des hommes ou à travers des hommes, mais par l'esprit qui leur révèle et leur annonce avec clarté, selon la volonté de Dieu, les desseins divins. Et d'ailleurs, Jacob était supérieur à la condition humaine, car il a supplanté son frère et a reconnu, dans le même livre que celui dont nous avons tiré la citation : « J'ai lu sur les tablettes du ciel », qu'il était commandant en chef de la puissance du Seigneur¹ et qu'il avait reçu jadis le nom d'Israël ; il reconnaît cela en servant dans un corps, quand l'archange Uriel le provoque.

20. Après cela, il reste à examiner et à établir, pour ceux qui croient que
 Quatrième problème : pourquoi les puissances connaissent les signes célestes
 les lumineuses servent de signes mais qui ont été ébranlés par les paroles de gens trop curieux sur² ces problèmes, pourquoi Dieu a créé ces signes dans le ciel.

Dieu (*CLÉMENT, Paed.* II, 12, 120, 1) sont taxées de curiosité. TERTULLIEN (*De praescriptione haereticorum* 8, 1) et ATHANASE (*Disc. contre les Ariens* 3, 1) vont jusqu'à opposer la foi à la curiosité. Dans le même sens, la littérature hermétique considère la curiosité comme un péché (cf. *Korè Kosmou* 45, *CH* IV, p. 15 et *Asclépius* 14, *CH* II, p. 312, 16 s.). La foi est une révélation qui exclut les recherches rationnelles (cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Révl. Herm. Trism.*, t. III, Paris 1953, p. 83-85). Toutefois cet appétit de connaissance intellectuelle, rationnelle n'épuise pas la signification du mot. La curiosité s'exerce aussi dans le désir de capter la force cachée des mots ou des éléments naturels. Elle désigne alors les activités magiques et incantatoires (*Act.* 19, 19 ; *ORIGÈNE, C. Cels.* II, 51, p. 174, 13), les pratiques astrologiques (*PHILON, De migratione Abrahami*, 187 ; *BASILE, Hom. in Hex.* VI, 4, *SC*, p. 342 ; *TERTULLIEN, De idololatria* IX ; *JÉRÔME, Ep.* 21, 8, 2 ; *AUGUSTIN, De vera religione* 29, 52). Cette curiosité qui s'exerce dans la pratique de l'astrologie et des sciences occultes est également impie. Selon *ORIGÈNE*, les chrétiens en sont libérés par le Christ (*Hom. in Jos.* V, 6). Dans notre contexte, l'adjectif,

Καὶ ἔστιν εἰπεῖν πρῶτον μὲν ὅτι πιστευόμενα τὰ τῆς μεγαλειότητος τοῦ νοῦ τοῦ θεοῦ πᾶσαν γνῶσιν τὴν περὶ ἐκάστου τῶν ὄντων ἐμπεριεληφότος, ὥστε μὴδὲ τὸ τυχὸν καὶ νομιζόμενον ἐλάχιστον λανθάνειν τὴν θεϊότητα αὐτοῦ, 10 δόξαν μὲν περιέχει τοῦ οἴονεϊ ἄπειρα ἀριθμῶ ὡτως αὐτὸν ἐμπεριεληφέναι ἐν ἑαυτῷ, οὐ μὴν ἐναργῆ τὴν ἀπόδειξιν, ἀλλὰ πεπιστευμένην ὡς ἀρμόζουσαν τῷ ἀγενήτῳ νῶ καὶ ὅπερ πᾶσαν φύσιν τυγχάνοντι.

ABC

20, 6 εἰπεῖν BC : εἰπεῖν ὅτι A || 12 ἀγενήτῳ B : ἀγεννήτῳ AC

au comparatif de surcroît, doit être pris au sens fort. Il désigne les adeptes de l'astrologie qui croient pouvoir lire l'avenir dans les astres au lieu de croire (cf. le πιστευόμενα et le πεπιστευμένην qui suivent) à la grandeur de l'intelligence divine. La traduction française de « trop curieux » est sans doute faible. Sur le sens et l'utilisation du substantif *curiositas*, cf. A. LABHARDT, « *Curiositas*, Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion », *Museum Helveticum* 17, 1960, p. 206-224. Voir aussi S. LANCEL, « *Curiositas* et préoccupations spirituelles chez Apulée », *RHR* 160 (1961), p. 25-46 et l'importante étude de H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966.

1. La grandeur de l'intelligence divine, tout comme la certitude que cette intelligence contient la connaissance de tous les événements à venir, est objet de foi, non de démonstration. Le mot *μεγαλειότης* renvoie à la grandiose dimension de Dieu, sans commune mesure avec la dimension de l'homme. Sur la grandeur de Dieu, cf. *C. Cels.* III, 64, p. 258, 19 et VI, 69, p. 139, 5. Cf. aussi, sur la grandeur de la gloire de Dieu, *Hom. in Jer.* I, 8, p. 8, 6.

2. Rien ne peut échapper à l'intelligence divine du fait même de son caractère divin. L'omniscience et l'omniprésence sont des propriétés de la divinité ; cf. *C. Cels.* IV, 5, p. 277, 31.

3. On ne saurait assez souligner l'importance du οἴονεϊ. C'est une manière de parler que d'évoquer « les choses infinies par le nombre » contenues dans l'intelligence divine. Origène ne veut pas dire que Dieu connaît une infinité, mais une quantité considérable de choses. L'expression qu'il utilise est du reste paradoxale, puisque l'infini est précisément ce qui n'a pas de nombre et qui ne peut donc

Disons en premier lieu que croire à la grandeur de l'intelligence divine¹ qui a embrassé la connaissance parfaite de chacune des réalités, de telle sorte que rien, même ce qui est considéré comme banal et de très faible importance, n'échappe à sa divinité², inclut l'opinion qu'elle a embrassé en elle-même des choses pour ainsi dire numériquement infinies³ ; cette opinion n'est certes pas évidente par une démonstration, mais elle a été reçue par la foi comme convenant à l'intelligence inengendrée et qui surpassa toute nature⁴.

plus être compté. Nous devons souligner le fait que c'est chez Origène et PLOTIN (*Enn.* IV, 9, 9) que l'on trouve explicitement l'axiome : Dieu ne peut connaître que le fini. Cet axiome conduit le théologien alexandrin à préciser que le nombre des créatures est limité (*De princip.* II, 9, 1, p. 164, 10 - 165, 4) et que la durée du monde ne se prolonge pas à l'infini (*Com. in Math.* XIII, 1, p. 176, 15-32). Sur la doctrine d'Origène relative à l'infini, cf. P. NEMESHEGYI, *Paternité ...*, p. 43-47.

4. La formule est unique. Certes deux autres textes essentiels confèrent à Dieu l'attribut de νοῦς en même temps que celui de simplicité, d'unité, d'incorporité et de transcendance : *De princ.* I, 1, 6, p. 21, 10-14 (Rufin) et *C. Cels.* VII, 38, p. 188, 11-12. Ces deux textes nous font clairement apercevoir ce qu'Origène doit à la tradition platonicienne : la conception d'un Dieu qui est essentiellement intelligence et qui par conséquent, en vertu de l'axiome « seul le semblable connaît le semblable », ne peut être connu que par l'intelligence de l'homme. Notre texte ajoute une précision nouvelle en parlant de Dieu comme d'un νοῦς ἀγένητος. Appliqué à Dieu, servant même à le désigner, cet adjectif vient souvent souligner la différence radicale existant entre le Créateur incréé et le monde créé : *Com. in Joh.* II, 2, 14, p. 54, 16 et *Enir. Héracl.* I, 21-22, SC, p. 54. C'est le cas ici. Le νοῦς ἀγένητος fait pendant à la φύσις qui désigne par excellence la nature créée. Origène utilise toutes les ressources de son vocabulaire pour montrer comment le plan de l'intelligence divine surpassa (ὅπερ) celui de la création. On rapprochera cette formule exprimant l'incomparable supériorité de Dieu sur la nature créée de *C. Cels.* III, 77, p. 268, 30-32 et V, 11, p. 12, 9-10. On comprend dès lors que la prescience intellectuelle de Dieu ne puisse être communiquée qu'aux êtres supérieurs à l'homme.

15 Ἴν' οὖν τῇ πείρᾳ τοῦτο καταλαμβάνηται ὑπὸ τῶν μειζόνων ἢ κατὰ ἄνθρωπον καὶ τῶν ἁγίων ψυχῶν τοῦ ἐνεσθηκότος δεσμοῦ ἀπηλλαγμένων, ὥσπερ εἰ γράμματα καὶ χαρακτῆρας καὶ διὰ τῆς τῶν οὐρανίων περιφορᾶς ἐποίησεν ἐν οὐρανῷ ὁ θεὸς τοὺς δεδιδαγμένους καὶ διδασκασμένους ἀναγινώσκειν τὰ σημεῖα τοῦ θεοῦ.

20 Οὐ θαυμαστὸν δὲ καὶ ὑπὲρ ἐνδείξεως τῆς πρὸς τοὺς μακαρίους ποιεῖν τινὰ τὸν θεόν, τῆς γραφῆς λεγούσης τῷ Φαραῶ · « Εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε, ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου, καὶ ὅπως διαγγελῆ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῆ^a. » Εἰ γὰρ διετηρήθη Φαραῶ ὑπὲρ ἐνδείξεως 25 δυνάμεως θεοῦ καὶ διαγγελίας τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ τῇ γῆ, ἐννοεῖ πόσῃ ἐνδείξει δυνάμεως θεοῦ περιέχει τὰ οὐράνια σημεῖα, πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος ἕως συντελείας ἐντετυπωμένων τῇ ἀξίᾳ βίβλου τοῦ θεοῦ τῷ οὐρανῷ.

Δεύτερον δὲ στοχάζομαι ταῖς τὰ ἀνθρώπινα οἰκονο- 30 μούσαις δυνάμεσιν ἐκκεῖσθαι τὰ σημεῖα, ἵνα τινὰ μὲν γινώσκωσι μόνον, τινὰ δὲ καὶ ἐνεργῶσι · καθάπερ ἐν ταῖς παρ' ἡμῖν βίβλοις ἃ μὲν γέγραπται ἵνα γινώσκωμεν, ὅσον τὰ περὶ κοσμοποιίας καὶ εἴ τινα ἄλλα μυστήρια · ἃ δὲ ἵνα γινώσκοντες ποιῶμεν, ὥσπερ τὰ περὶ τὰς ἐντολὰς καὶ τὰ 35 προστάγματα τοῦ θεοῦ. Ἐνδέχεται δὲ τὰ οὐράνια γράμματα,

ABC

20, 17 περιφορᾶς AB : om C || 18 τοὺς δεδιδαγμένους καὶ διδασκασμένους AC : τοῖς δεδιδαγμένοις καὶ διδασκασμένοις B || 22 ἐξήγειρά σε BC : ἐξηγήρασαι A || 23 διαγγελῆ AB : διαγγελεῖται C || 24-26 εἰ — γῆ AC : om B || 26 δυνάμεως θεοῦ AB : θ- δ- C || 35 τοῦ AC : om B

20 a. Rom. 9, 17 (cf. Ex. 9, 16)

1. Cf. MAXIME LE CONFESSEUR, *CCAG* VII, p. 100, 33 - 101, 9 et le lecteur inconnu de la *Philocalie*, *CCAG* IX, 2, p. 113, 16 s.

Afin donc que les êtres supérieurs à l'homme et les âmes saintes affranchies du lien présent puissent comprendre cela par expérience, Dieu a fait qu'il y a dans le ciel des êtres qui ont appris et apprendront à lire les signes de Dieu, comme s'il s'agissait de lettres et de caractères composés par le mouvement des cieux¹.

Il n'est pas étonnant que Dieu crée ces signes pour se faire connaître auprès des bienheureux, puisque l'Écriture dit au Pharaon : « C'est pour ce dessein que je t'ai suscité, pour faire connaître en toi ma puissance et pour que mon nom soit proclamé sur toute la terre². » Si Pharaon, en effet, a été préservé pour faire connaître la puissance de Dieu et pour proclamer son nom sur toute la terre, représente-toi quelle preuve de la puissance de Dieu contiennent les signes célestes, puisqu'ils ont tous été gravés depuis le commencement jusqu'à la fin des temps sur le livre digne de Dieu, le ciel.

Je conjecture, en second lieu, que les signes sont accessibles aux puissances qui administrent les affaires humaines, afin qu'en certains cas elles se contentent de les connaître et qu'en d'autres cas elles les exécutent. Il en va de même dans nos livres, où certaines choses ont été écrites pour que nous les connaissions, ainsi le récit de la création et tous les autres mystères, et certaines autres pour qu'en les connaissant nous les accomplissions³, ainsi les commandements et les ordres de Dieu. Il se peut donc que les lettres célestes, que les anges et les puissances

2. Cf. *De princip.* III, 1, 14, p. 220, 30-31.

3. Chez Hiéroclos (*In aureum carmen*, éd. Mullach, *FPG* I, p. 424 b), les « héros », espèce intermédiaire entre les hommes et les dieux immortels, ont également cette double fonction. Ils connaissent les lois divines, d'autre part ils manifestent et transmettent aux hommes les règles pour une vie bienheureuse.

ἃ ἄγγελοι καὶ δυνάμεις θεῖαι ἀναγινώσκει καλῶς δύνανται, περιέχειν τινὰ μὲν ἀναγνωσθησόμενα ὑπὸ τῶν ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν τοῦ θεοῦ, ἵνα εὐφραίνωνται γινώσκοντες · τινὰ δὲ ὡσπερὶ ἐντολὰς λαμβάνοντες ποιῶσι.

21. Καὶ οὐχ ἁμαρτησόμεθα τὸ ἀνάλογον τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λέγοντες ἔχειν τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἀστέρας · ἐὰν δὲ χείρονες καὶ ἕτεροι τοῦ ἀνθρώπου ἐνέργειαι ποιῶσιν τινὰ τῶν προεγνωσμένων καὶ σημαινομένων ἐν οὐρανῷ, οὐκ ἀνάγκη καὶ αὐτὰς ἀπὸ τῶν τοῦ θεοῦ γραμμμάτων ὑπομιμησκειόμενας ποιεῖν ἃ ἐνεργοῦσιν · ἀλλ' ὡσπερ ἄνθρωποι ἀδικοῦντες, οὐ μανθάνοντες προεγνωκέναι τὸν θεὸν τὸνδε τινὰ ἀδικηθήσεσθαι ὑπ' αὐτῶν, ἐνεργοῦσι τὸ ἀδικεῖν ἐκ τῆς ἑαυτῶν πονηρίας · οὕτως αἱ ἀντικείμεναι δυνάμεις, τοῦ θεοῦ τὴν κακίαν τῶν τὰ μοχθηρὰ βουλομένων ἀνθρώπων καὶ δυναμέων προεγνωκότος, τῇ ἰδίᾳ αἰσχίστη ἐπιτελοῦσι προαιρέσει.

Οἱ μέντοι ἱεροὶ ἄγγελοι, τὰ λειτουργικὰ πνεύματα τὰ εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα^a, εἰδὸς ὅτι, ὡς ἀπὸ νόμου θεοῦ γεγραμμένων τὰ προστάγματα λαμβάνοντες, τεταγμένως καὶ ὅτε δεῖ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅσον δεῖ ποιοῦσι τὰ κρείττονα · ἄτοπον γὰρ αὐτοὺς θεῖους ὄντας ἀποκληρωτικῶς καὶ <οὐχ> ὀρισμένως ἔρχεσθαι ἐπὶ τὸ φέρ' εἰπεῖν χρηματίσαι τι τῷ Ἀβραάμ, καὶ ποιῆσαι τι τῷ Ἰσαάκ, καὶ ῥύσασθαι ἐκ κινδύνου τὸν Ἰακώβ, ἢ ἐπιστῆναι τῷ πνεύματι τοῦδε τοῦ προφήτου. Ἴνα οὖν μὴ ἀποκληρωτικῶς μηδὲ κατὰ συντυχίαν τοῦτο πράττωσιν, ἀναγινώσκουσι τὴν βίβλον τοῦ θεοῦ · καὶ οὕτως ποιοῦσι τὰ αὐτοῖς ἐπιβάλλοντα.

ABC

20, 36 καλῶς AB : om C

21, 8 τινὰ AB : τι C || 11 δυναμέων AB : δυναμένων C || 13 τὰ^a A : om BC || 15 γεγραμμένων BC : -μένα A || 16 ὅτε δεῖ καὶ ὡς δεῖ AC : ὡς δεῖ καὶ ὅτε δεῖ B || ποιοῦσι AB : ποιεῖν C || 17 οὐχ add. Rob || 23 οὕτως AB : οὕτω C

21 a. Cf. Hébr. 1, 14

divines savent lire correctement, contiennent certaines choses qui doivent être lues par les anges et les serviteurs de Dieu pour qu'ils éprouvent de la joie en les connaissant¹, et d'autres pour que, les recevant comme des commandements, ils les accomplissent.

21. Et nous ne nous tromperons pas en disant que le ciel et les astres ont un rapport avec le contenu de la loi. Si des énergies mauvaises et différentes de l'homme accomplissent certaines des choses connues d'avance et annoncées dans le ciel, cela ne signifie pas nécessairement qu'elles aussi exécutent leurs actions parce que les lettres de Dieu les leur suggèrent. Mais, de même que les hommes injustes commettent leurs injustices à cause de leur propre méchanceté et non parce qu'ils savent que Dieu a su à l'avance qu'ils seraient injustes à l'égard d'un tel ; de même les puissances adverses, bien que Dieu ait connu à l'avance la malice des hommes et des puissances aux desseins pervers, agissent-elles par leur libre choix qui touche au comble de l'infamie.

En revanche, les saints anges, les esprits liturgiques envoyés pour remplir un service^a, comme il faut s'y attendre puisqu'ils reçoivent leurs ordres de ce qui est consigné dans la loi de Dieu, accomplissent le bien avec ordre, quand, comme et dans la mesure où il le faut. Car il est absurde, étant donné qu'ils sont divins, qu'ils viennent à l'aventure et sans but déterminé, par exemple, donner telle instruction à Abraham, faire telle chose pour Isaac, tirer Jacob du danger ou se présenter à l'esprit de tel prophète. C'est donc pour ne pas faire cela à l'aventure ni non plus au hasard qu'ils lisent le livre de Dieu. Et ainsi font-ils ce qu'il leur appartient de faire.

1. Sur la joie que procure la connaissance des mystères divins, voir les textes cités et commentés par H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, p. 191 s.

Ὡς προσέπομεν δέ, ἡμεῖς δὲ ποιούμεν, ἢ αἱ ἀντικείμεναι
 25 ἐνέργειαι δὲ ἐπιτελοῦσιν εἰς ἡμᾶς, ἰδίᾳ προαιρέσει ποιούμεν ·
 ἀτάκτῳ μὲν, ὅτε ἀμαρτάνομεν · πεπαιδευμένῃ δέ, οὐκ
 ἄτερ ἀγγέλων οὐδὲ θείων γραμμάτων οὐδὲ ὑπηρετῶν
 ἀγίων, ὅτε θεῶν εὐάρεστα πράττομεν.

Καὶ Κλήμης δὲ ὁ Ῥωμαῖος, Πέτρον τοῦ ἀποστόλου
 μαθητῆς, συνῶδᾶ τούτοις ἐν τῷ παρόντι προσλήματι
 πρὸς τὸν πατέρα ἐν Λαοδικείᾳ εἰπὼν ἐν ταῖς Περιόδοις,
 ἀναγκαιότατόν τι ἐπὶ τέλει τῶν περὶ τούτου λόγων φησὶν
 περὶ τῶν τῆς γενέσεως δοκούντων ἐκβεβηκέναι, λόγῳ ἰδ'.

22. Καὶ ὁ πατήρ · Σύγγνωθί μοι, τέκνον · οἱ μὲν γὰρ
 χθές σου λόγοι ἀληθεῖς ὄντες συνελογίσαντό με συνθέσθαι
 σοι · ἢ δὲ ἐμῇ συνείδησις μικρὰ με ὡσπερ πυρετοῦ ἔλλειμμα
 πρὸς ἀπιστίαν βραχέα βασανίζει · σύνοιδα γὰρ ἐμαυτῷ τὰ
 5 τῆς γενέσεως πάντα μοι ἀποτελεσθέντα.

Κἀγὼ ἀπεκρινάμην · Συννόησόν μοι, πάτερ, οἷαν φύσιν
 ἔχει τὸ μάθημα, ἐξ ὧν ἐγὼ σοι συμβουλεύω. Μαθηματικῶ
 συμβαλὼν, εἰπέ πρῶτον αὐτῷ ὅτι Τάδε μοι φαῦλα ἐν τῷδε

ABC

21, 24 & AC : & οὐ B || 26 ὅτε ἀμαρτάνομεν BC : om A || πεπαι-
 δευμένη AB : -μένως C

22, 2 χθές AB : om C || με AB : μοι C || 5 γενέσεως AB : γενέσεώς
 μοι C || 7 ἐγὼ AB : om C || μαθηματικῶ AC : -τικῶς σοι B

1. D'après les *Reconnaisances* clémentines, cet entretien entre Clément et son père a duré trois jours. Le premier jour, l'apôtre Pierre rencontre un vieillard qui lui expose une doctrine fataliste. Une discussion s'engage, à laquelle participent aussi Clément et ses deux frères. Elle tourne autour de l'idée de providence (*Rec. VIII*). Elle reprend le lendemain, centrée sur l'astrologie. Le vieillard voudrait bien admettre la réalité de la liberté humaine, mais il n'ose donner tort aux astrologues, car il a souvent constaté que ceux-ci

Mais comme nous l'avons dit plus haut, qu'il s'agisse de ce que nous faisons ou de l'action des puissances adverses sur nous, nous agissons par notre libre choix ; par un choix indiscipliné quand nous péchons, par un choix discipliné quand nous réalisons des actes agréables à Dieu, non sans le secours des anges, des Écritures divines et des saints serviteurs.

Et Clément le romain, disciple de l'apôtre Pierre, s'entretenant avec son père à Laodicée, tient des propos accordés à ceux-là sur le présent problème, dans l'Itinéraire. A la fin de cette discussion, il dit quelque chose d'extrêmement important sur les résultats apparents de l'horoscope¹. Au livre 14.

Réfutations
 de l'astrologie
 selon les *Periodoi*

22. Le père : Pardonne-moi, mon enfant. Tes propos d'hier étaient vrais et m'ont décidé à partager ton point de vue. Mais ma conscience, petite comme un reste de fièvre, est tourmentée par une légère incrédulité. J'ai conscience, en effet, que tous les événements contenus dans mon horoscope se sont réalisés.

Et je répondis : Comprends avec moi, père, ce qu'est l'astrologie d'après l'avis que je vais te donner. Si tu rencontres un astrologue, dis-lui d'abord : « Tels malheurs me sont arrivés à tel moment. Je voudrais savoir auquel des

disaient vrai. Ne lui ont-ils pas prédit avec raison que sa femme deviendrait adultère et qu'il perdrait ses enfants ? En entendant le vieillard raconter sa vie, Clément comprend soudain qu'il se trouve en face de son père. Il a beau jeu alors de lui démontrer que les prédictions des astrologues étaient inexactes (*Rec. IX*). Le troisième jour, Pierre propose que le vieillard soit préparé au baptême. Clément va alors lui exposer la vraie foi, en commençant par lui prouver que les astrologues se trompent et surtout qu'ils font fi de la liberté (*Rec. X*, 1-13). Notre texte reproduit la fin de cette réfutation de l'astrologie.

τῶ χρόνῳ γέγονεν ἕκ τίνος ἄρα μοι τῶν ἀστέρων γέγονε
 10 μαθεῖν ἤθελον. Καὶ ἐρεῖ σοι ὅτι τοὺς χρόνους κακοποῖδς
 διεδέξατο Ἄρης ἢ Κρόνος, ἢ τούτων τις ἀποκαταστατικὸς
 ἐγένετο, ἢ τὸν ἐνιαυτὸν τοῦτόν τις ἐπεθεώρησεν ἐκ τετρα-
 γώνου ἢ διαμέτρου ἢ συνῶν ἢ κεκεντρωμένος ἢ παρὰ ἀρεσιν.
 "Ὅμως καὶ ἄλλα μυρία εἰπεῖν ἔχει. Πρὸς τούτοις δὲ ἢ
 15 ἀγαθοποῖδς κακῶ σύνδετος ἦν ἢ ἀνεπιθεώρητος ἢ ἐν σχήματι
 ἢ παρὰ ἀρεσιν ἢ ἐν ἐκλείψει ἢ ἀνεπισύναφος ἢ ἐν ἀμαυροῖς
 ἀστροῖς. Καὶ ὅμως πολλῶν προφάσεων οὐσῶν πρὸς ἀ-
 ἤκουσε τὰς ἀποδείξεις παρασχεῖν ἔχει. Μετὰ τοῦτον οὖν
 τὸν μαθηματικὸν ἑτέρῳ προσελθὼν τὰ ἐναντία εἰπέ ὅτι
 20 Τόδε μοι ἀγαθὸν ἐν τῷδε τῷ χρόνῳ γέγονε ὃ δὲ τὸν
 χρόνον τὸν αὐτὸν λέγε ἀπαίτει δὲ ἐκ τίνος ἄρα τῆς γενέσεως
 τοῦτο γέγονε. Καὶ ὅμως ὡς προεῖπον ἔχει, σοῦ καταφευσα-
 μένου, αὐτὸς ἐκ πολλῶν σχημάτων ἐν τι εὔρεῖν σχῆμα καὶ
 δεῦτερον καὶ τρίτον καὶ πλείονα, ὡς αὐτὸ τὸ ἐνεργῆσαν
 25 ὅθεν τὰ ἀγαθὰ ἐρεῖ γεγενῆσθαι. Ἀδύνατον γὰρ ἐν πάσῃ

ABC

22, 10 σοι BC : om A || 11 ἀποκαταστατικὸς C : ἀποκαταστικὸς
 AB || 12 ἐπεθεώρησεν AC : ἐθ- B || 15 σύνδετος nos : ἀσύνδετος AC
 ἀσύνδετος B || 16 ἀνεπισύναφος AB : ἀνεπίστροφος C || 19 μαθηματικὸν
 AC : μαθητικὸν B || 24 τὸ AB : om C

1. Arès et Chronos sont considérés comme des planètes mal-
 faisantes, meurtrières même. Cf. *Rec.* IX, 17 et BOUCHÉ-LECLERCQ,
op. cit., p. 422-425.

2. C'est-à-dire, vraisemblablement, lorsque la planète a repris
 la position qu'elle occupait au moment de la naissance quand
 l'horoscope fut tiré.

3. Le diamètre (ou aspect d'opposition) et le tétragone (ou aspect
 de quadrature) constituent généralement des associations défav-
 orables, parce qu'elles réunissent des astres opposés. Cf. BOUCHÉ-
 LECLERCQ, *op. cit.*, p. 166-171 et A. J. FESTUGIÈRE, *Révé. Herm.*
Trism., t. I, p. 100.

4. « Les centres ont par eux-mêmes une énergie spécifique qu'ils
 communiquent aux signes et aux planètes avec lesquelles ils se
 trouvent coïncider. Dans tous les cas où il s'agit de comparer l'action

astres ces événements sont dus. » Il te dira alors qu'Arès
 ou Chronos¹, qui sont malfaisants, avait reçu le règne sur
 ces temps, ou que l'un d'eux était en apocatastase², ou
 que durant cette période l'un était en aspect de quadrature
 ou d'opposition³ ou qu'il était en conjonction ou sur un
 centre⁴ ou contre sa secte⁵. Il peut donner toutefois mille
 autres raisons : qu'un astre bienfaisant était en conjonction⁶
 avec un astre mauvais, ou qu'il était inobservable ou en
 figure ou contre sa secte ou en éclipse⁷ ou qu'il n'était pas
 en conjonction ou qu'il se trouvait parmi des astres faibles.
 Comme il existe cependant une multitude de prétendues
 causes, il peut fournir des démonstrations répondant à ce
 qu'il a entendu. Après cet astrologue, va en trouver un
 autre et dis-lui le contraire : « Tel événement heureux m'est
 arrivé à tel moment. » Indique-lui le même moment et
 demande à quel astre de ton horoscope cet événement est
 dû. Eh bien ! comme je l'ai déjà dit, malgré ta fausse
 déclaration, il est capable, parmi de nombreuses figures,
 d'en trouver une, deux, trois et plus comme étant ce qui
 a provoqué ces événements heureux. Car il est impossible

des planètes au point de vue de l'intensité, on entend répéter
 constamment qu'il faut attribuer une cote plus élevée à la planète
 qui est sur un centre ou qui en est à proximité. » (BOUCHÉ-LECLERCQ,
op. cit., p. 270-271).

5. Il y a deux sectes (ἀρεσῆς), la secte lunaire et la secte solaire.
 Chaque astre appartient à l'une d'elles. Si une planète rangée, par
 exemple, dans la secte lunaire se trouve proche du soleil, elle devient
 « contre secte ». Comme les deux sectes sont opposées l'une à l'autre,
 une planète « contre secte » annonce des événements malheureux.
 Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 103-104, 393-394, 437.

6. Nous proposons de lire σύνδετος selon la version d'un des
 manuscrits du texte de Rufin (*syndetus*). Un malheur peut être
 provoqué par un astre favorable en conjonction avec un astre
 défavorable.

7. L'influence d'une éclipse est toujours funeste. Cf. BOUCHÉ-
 LECLERCQ, *op. cit.*, p. 354, 368, n. 2.

γενέσει ἀνθρώπων μὴ ἐν πάσῃ ὥρᾳ τῶν ἀστέρων τοὺς μὲν καλῶς κεῖσθαι τοὺς δὲ κακῶς· κύκλος γὰρ ἔστιν ἰσομερῆς, ποικίλος, ἀπείρους ἔχων τὰς προφάσεις πρὸς ἃς ἕκαστος εἰπεῖν ἔχει ὁ θέλει.

- 30 Ὅνπερ γὰρ τρόπον ἐπὶ τῶν λοξῶν ὀνειρῶν ἐνίοτε οὐδὲν νοοῦμεν, ἀποθάντων δὲ οἰκειοτάτην προσφέρομεν ἐπίλυσιν· οὕτως καὶ τὸ μάθημα πρὸ τοῦ τι ἀποτελεσθῆναι οὐδὲν σαφές ἡμῖν μνηῦσαι δύναται, μετὰ δὲ τὴν τοῦ γενομένου ἱστορίαν τότε πρόδηλος ἢ τῆς ἐκβάσεως αἰτία φαίνεται.
- 35 Πολλάκις μὲν οὖν οἱ προλέγοντες πταίουσι, καὶ μετὰ τὴν ἐκβασιν ἑαυτοὺς μέμφονται λέγοντες ὅτι Τόδε ἦν τὸ ποιῆσαν, καὶ οὐκ εἶδομεν. Τὸ μὲν οὖν καὶ τοὺς πάνυ ἐπιστήμονας πταίειν γίνεται διὰ τὸ μὴ εἰδέναι, ὡς χθὲς ἔφην, ποῖα πάντως τῆς γενέσεως αἰτία γίνεται, ποῖα δὲ οὐ πάντως,
- 40 καὶ ποῖα πάντως ποιῆσαι ἐπιθυμοῦμεν, οὐ πάντως δὲ ποιοῦμεν. Ὅτι ἦδε ἢ αἰτία ἡμῖν τοῖς τὸ μυστήριον μεμαθηκόσι σαφές ἔστιν· ὅτι, ἐλεύθερον ἔχοντες λογισμὸν <ἐνίοτε συγχωρήσαντες τῇ ἐπιθυμίᾳ ἠττήμεθα,> ἐνίοτε ἐπέχειν ταύτην βουλευσάμενοι νενικήκαμεν. Οἱ δὲ ἀστρο-
- 45 λόγοι, τοῦτο αὐτὸ τὸ μυστήριον οὐκ εἰδότες, περὶ πάσης

ABC

22, 26 γενέσει ἀνθρώπων AB : ἀ- γ- C || 27 ἰσομερῆς AB : ἰσομερῆς C || 37 εἶδομεν AC : ἤδειμεν B || 38.39 ποῖα AC : ποῖα B || 41 ἦδε AC : δὲ B || 42 σαφές nos : σαφής ABC || 43 ἐνίοτε — ἠττήμεθα Rob [interdum concupiscentiis obsistimus, interdum cedimus Ruf] : om. ABC

1. Traduction incertaine de deux adjectifs dont la signification dans ce contexte ne nous paraît pas claire.

2. La veille, selon le texte des *Reconnaisances*, Clément avait expliqué au vieillard que des démons s'installent dans l'homme et excitent en lui des désirs mauvais. Mais l'homme, par crainte du Jugement, a la possibilité de résister à ces démons et à l'envie qu'ils

que, dans tout horoscope fait à un homme, il n'y ait pas dans chaque degré certains astres placés favorablement et d'autres défavorablement. Le cercle (céleste), en effet, est divisé en parties égales, composé d'une variété d'éléments¹, et il contient un nombre infini de causes auxquelles chaque astrologue peut se référer pour dire ce qu'il veut.

De même que parfois nous ne comprenons rien à des rêves ambigus, mais que, une fois qu'ils se sont réalisés, nous en donnons l'explication la plus appropriée, ainsi en va-t-il de l'astrologie. Avant qu'un événement ne se soit produit, elle ne peut rien nous révéler de clair, mais après qu'il a été raconté, la cause de son accomplissement paraît alors tout à fait évidente. Souvent ceux qui font des prédictions se trompent, et après que l'événement s'est accompli, ils s'adressent des reproches en disant : « C'était cela la cause et nous ne le savions pas. » Même les astrologues les plus savants se trompent parce qu'ils ignorent, comme je l'ai dit hier², ce qui est bien une cause dans l'horoscope et ce qui ne l'est pas du tout, comment nous désirons vraiment agir et comment nous n'agissons pas du tout. Que telle est la cause, voilà qui est clair pour nous qui avons appris le mystère : parce que nous sommes doués d'une raison libre, tantôt nous sommes vaincus pour avoir cédé au désir³, tantôt nous sommes vainqueurs pour avoir décidé de le contenir⁴. Tandis que les astrologues

font naître (*Rec. IX, 10*). On peut toujours éviter le péché (*id. IX, 11*). Les astrologues ignorent l'action des démons et pensent que tout dépend du cours des astres. Mais ils feraient mieux de se repentir et de recevoir le baptême. Ils éviteraient ainsi le châtement futur (*id. IX, 12*).

3. Le premier membre de la phrase (tantôt... désir) manque dans le texte grec. Robinson l'a reconstitué d'après la version de Rufin.

4. La version de RUFIN ajoute : « Le résultat des activités des hommes est incertain parce qu'il dépend du libre arbitre. L'astrologue peut indiquer la concupiscentie qu'excite une puissance maligne ; mais personne ne pourrait connaître, avant l'événement, l'accomplis-

προαιρέσεως ἀποφηνάμενοι ἐξ ἀρχῆς, πταίσαντες τοὺς κλιμακτῆρας ἐπενόησαν, εἰς ἀδηλότητα ποιούμενοι τὴν προαίρεσιν, ὡς χθὲς ἐπεδείξαμεν. Σὺ δὲ τοῦ λοιποῦ πρὸς ταῦτα εἴ τι ἔχεις εἰπεῖν, λέγε.

50 Καὶ ὁ πατὴρ ὁμόσας ἀπεκρίνατο μηδὲν τούτων ἀληθέστερον εἶναι, ὧν εἶπες.

ABC

22, 46 ἐξ AC : ἀπ' B || 47 ἐπενόησαν BC : ἐπενόησαν A || ποιούμενοι AB : μεταποι- C || 50 ὁμόσας ἀπεκρίνατο AB : ἐπωμόσατο C || 51 εἶπες B : εἶπας C εἶπεν A

sement et le résultat de la concupiscence, car cela dépend du libre arbitre.» Cette phrase s'insère bien dans le contexte. B. REHM (*Bardesanes in der Pseudoclementinen*, p. 245, n. 84) estime que son absence dans le texte grec est due à une omission.

qui ne connaissent pas ce mystère ont dès le début fait leur révélation sur chaque libre décision. Comme ils se sont trompés, ils ont inventé les années climatériques¹ et ont fait de la liberté une chose incertaine, ainsi que nous l'avons expliqué hier. Mais si tu as quelque chose à ajouter, parle.

Et le père jura et répondit : Il n'y a rien de plus vrai que ce que tu viens de dire.

1. Les climatères désignent en astrologie les années, les jours ou les heures critiques (cf. *Rec. IX*, 12). Leur connaissance exige des calculs très compliqués. Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 526-532.

Ὅτι ὁ ἐκ προγνώσεως ἀφορισμὸς οὐκ ἀναιρεῖ τὸ ἀπτεξοῦσιον. Ἐκ τοῦ α' τόμου τῶν εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐξηγητικῶν, εἰς τό · « Ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ^α. »

1. Τρίτον ἔστιν ἰδεῖν τό · « Ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ^α » · καὶ ἐν τῇ πρὸς Γαλάτας ὁ ἀπόστολος περὶ ἑαυτοῦ τοιαῦτά φησιν · « Ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεός, ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου, ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί^β. » Ἐπιλαμβάνονται δὲ τῶν τοιούτων λέξεων οἱ μὴ συνιόντες τὸν ἐκ προγνώσεως θεοῦ προωρισμένον αἴτιον τυγχάνοντα τοῦ γίνεσθαι τὰ προγινωσκόμενα · καὶ οἶονται διὰ τούτων εἰσάγειν τοὺς ἐκ κατασκευῆς καὶ φύσεως σφζομένους. Τινὲς δὲ καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐκ τῶν τοιούτων ἀναιροῦσι ῥητῶν, συγχρώμενοι καὶ τῷ · « Ἀπηλλοτριώθησαν

ABC

1, 10 τῷ BC : τὸ A

1 a. Rom. 1, 1 || b. Gal. 1, 15-16

1. Pour le chap. 24, voir *Introduction*, p. 66.

2. Il est difficile de distinguer le sens de κατασκευή de celui de φύσις. Le premier mot désigne en effet la disposition naturelle de l'homme, le second la nature que l'homme reçoit à sa naissance. Pour les gnostiques, qu'Origène fait parler ici, les deux termes sont synonymes. Ainsi Héracléon parle-t-il des hommes sauvés « par leur constitution et leur nature » (ORIGÈNE, *Com. in Joh.* XIII, 44, 294, p. 270, 33-34). L'homme ne peut ni acquérir ni transformer sa constitution naturelle. Celle-ci est soumise à la nécessité et détermine

Que la mise à part issue de la prescience ne détruit pas la liberté. Extrait du premier tome du commentaire sur l'épître aux Romains. Sur : « mis à part pour l'évangile de Dieu^a ».

L'interprétation gnostique

1. Il faut en troisième lieu examiner : « mis à part pour l'évangile de Dieu^a ». Dans l'épître aux Galates également, l'apôtre dit la même chose à son propre sujet : « Lorsqu'il plut à Dieu, qui dès le sein maternel m'a mis à part, de révéler en moi son Fils^b. » Mais ceux qui ne comprennent pas que c'est l'homme prédestiné par la prescience de Dieu qui est cause de la réalisation des événements connus par avance, s'emparent de ces paroles et croient pouvoir soutenir grâce à elles qu'il y a des hommes sauvés par leur constitution et leur nature². Certains vont même jusqu'à anéantir notre liberté à partir de paroles semblables, et ils invoquent encore ce verset des Psaumes : « Les pécheurs

ainsi le sort de l'homme. Aux uns, Dieu donne une nature spirituelle qui les prédispose au salut ; aux autres, une nature matérielle qui les conduit à la damnation. Cette doctrine des natures est soutenue, selon l'Alexandrin, aussi bien par les disciples de Valentin que par ceux de Basilide (cf. *Com. in Rom.* VIII, 10, p. 258). Il semble d'ailleurs, comme nous l'a fait remarquer P. HADOT, que les gnostiques rendent absolue une notion existant déjà dans le stoïcisme (cf. ÉPICTÈTE I, 6, 15 ; MARC AURÈLE III, 66, et STOBÉE in *SVF* III, n° 366). Inlassablement Origène la réfute, soutenant que l'homme est défini par sa capacité de choisir le bien, et non par sa constitution et sa nature. Son anthropologie gravite autour de l'idée du libre progrès vers le bien.

οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ μήτρας^c » ἐν ψαλμοῖς εἰρημένω. Πρὸς μὲν οὖν τοῦτο εὐχερῶς ἔστιν ἀπαντῆσαι, ἐρωτῶντας περὶ τῆς ἐξῆς λέξεως ἡ γέγραπται γάρ· « Ἀπυλλοτριώθησαν οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ μήτρας, ἐπλανήθησαν ἀπὸ γαστροῦ, ἐλάλησαν ψευδῆ· θυμὸς αὐτοῖς κατὰ τὴν ὁμοίωσιν τοῦ ὄφρα^d. » Καὶ πευσόμεθά γε τῶν ὡς σαφεῖ τῇ λέξει ἐπιβαινόντων, εἰ οἱ ἀπαλλοτριωθέντες ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ μήτρας ἅμα τῷ ἐξελεῖν ἀπὸ γαστροῦ τῆς μητροῦ αὐτῶν ἐπλανήθησαν καὶ τῆς σωζούσης ὁδοῦ ἐσφάλησαν, αὐτοὶ εἰς τοῦτο ἐνεργήσαντες. Πῶς δὲ οἱ ἀπαλλοτριωθέντες ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ μήτρας ἀπὸ γαστροῦ ἐπλανήθησαν τε καὶ ἐλάλησαν ψευδῆ; Οὐ γὰρ δὴ δεῖξουσιν ὅτι ἅμα τῷ γεννηθῆναι ἐναρθρον φωνῆν προήκοντο, ψευδῆ τινὰ προφερόμενοι.

Ἄλλ' εἰ προσέχομεν τοῖς προτεταγμένοις τοῦ προορισμοῦ ἐν τῇ ἐξεταζομένῃ ἐπιστολῇ λεγομένοις, δυνασόμεθα, τὰ περιπαῶντα τοὺς ἀπλουστέρους πρὸς παραδοχὴν τοῦ ἀδικίαν κατηγοροῦντος κατὰ τοῦ θεοῦ δόγματος καθελόντες, ἀπολογῆσασθαι περὶ τοῦ ἐκ κοιλίας μητροῦ ἀφορίζοντος καὶ εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ ἀφορίζοντος τὸν δοῦλον Ἰησοῦ Χριστοῦ κλητὸν ἀπόστολον Παῦλον. Οὕτω δὲ ἔχει τὰ ῥητά· « Οἶδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν, ὅτι οὐδὲ προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς

ABC

1, 16 σαφεῖ AB : ἀσαφεῖ C || 18 τῷ C : τὸ AB || 22 ὅτι AC : om B || 27 καθελόντες AC : καὶ θέλοντος B || 29 καὶ — ἀφορίζοντος AB : om C || 31 ῥητά AC : ῥήματα B || 32 εἰς AB : εἰς τὸ C || κλητοῖς οὖσιν AB : οὖσιν κλητοῖς C

1 c. Ps. 57 (58), 4 || d. Ps. 57 (58), 4-5

1. Origène refuse le sens littéral de ce psaume. Cette attitude est confirmée par ce passage de l'*Hom. in Num.* III, 4. Après avoir cité

ont été mis à l'écart dès le sein maternel^c. » A cela la réplique est aisée pour qui interroge la suite du texte. Car il est écrit : « Les pécheurs ont été mis à l'écart dès le sein maternel, dès le ventre ils se sont égarés, ils ont proféré des mensonges ; il y a en eux un cœur pareil à celui du serpent^d. » Nous demanderons alors à ceux qui abordent ce texte comme un texte clair si les pécheurs mis à l'écart dès le sein maternel se sont égarés à la sortie même du ventre de leur mère et ont chancelé hors de la voie du salut, en agissant eux-mêmes dans ce sens. Mais comment les pécheurs mis à l'écart dès le sein maternel ont-ils pu s'égarer dès le ventre maternel et proférer des mensonges ? Ils ne montreront tout de même pas qu'à l'instant de leur naissance les pécheurs ont émis un son articulé et proféré des mensonges¹.

Mais si nous sommes attentifs à ce **Prescience et prédestination** qui précède la prédestination dans l'épître examinée, nous pourrons, après avoir détruit ce qui entraîne les simples à recevoir cette doctrine qui accuse la divinité d'injustice, prendre la défense de celui qui met à part dès le sein maternel et qui met à part, pour l'évangile de Dieu, le serviteur de Jésus-Christ, Paul, apôtre par appel. Le texte dit : « Nous savons que pour ceux qui aiment Dieu, tout concourt à leur bien, parce qu'ils sont appelés selon un dessein. Car ceux-là, Dieu les a connus par avance et il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci

Ps. 57, 4, il dit en effet : « Ce qui d'aucune façon ne peut s'entendre au sens littéral. Comment peut-on en effet s'égarer hors de la voie de Dieu sitôt sorti des entrailles maternelles ? Puisqu'il est impossible de s'égarer dès les entrailles maternelles, il faut donc chercher des entrailles et un flanc auxquels puisse s'adapter la parole... » (SC, p. 97 s.). Suit une explication confuse et incomplète sur le sens allégorique des entrailles et du flanc maternel (cf. note de MÉNAT, SC 29, p. 98).

35 ἀδελφοῖς · οὗς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν · καὶ
οὗς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν · οὗς δὲ ἐδικαίωσεν,
τούτους καὶ ἐδόξασεν^ο. »

2. Πρόσχωμεν οὖν τῇ τάξει τῶν λεγομένων. Δικαιοῖ γὰρ
ὁ θεὸς καλέσας πρότερον, οὐκ ἂν δικαίωσας οὗς μὴ ἐκάλεσεν ·
καλεῖ δὲ πρὸ τῆς κλήσεως προορίσας, οὐκ ἂν καλέσας οὗς
μὴ προώρισεν · καὶ ἔστιν αὐτῷ ἀρχὴ τῆς κλήσεως καὶ τῆς
5 δικαίωσεως οὐχ ὁ προορισμός · οὗτος γὰρ εἴ ἦν ἀρχὴ τῶν
ἐξῆς, καὶν πιθανώτατα ἐκράτουν οἱ παρεισάγοντες τὸν περὶ
φύσεων ἄτοπον λόγον · ἀνωτέρω δὲ ἔστι τοῦ προορισμοῦ ἢ
πρόγνωσις · « Οὗς γὰρ προέγνω, φησί, καὶ προώρισεν
συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ^ο. » Προενατενίσας
10 οὖν ὁ θεὸς τῷ εἰρμῷ τῶν ἐσομένων, καὶ κατανοήσας ῥοπήν
τοῦ ἐφ' ἡμῖν τῶνδὲ τινῶν ἐπὶ εὐσέβειαν καὶ ὀρμὴν ἐπὶ
ταύτην μετὰ τὴν ῥοπήν, καὶ ὡς ὅλοι ἐαυτοὺς ἐπιδώσουσι

ABC

1, 36 οὗς δὲ AC : καὶ δὲ B

ABC cat

2, 1 δικαιοῖ hic inc. catena post aliq. praefat. || γὰρ AB :
om C cat || 2 μὴ cat : οὐκ ABC || 5 οὗτος AB cat : οὗτω
C || ἦν cat : ἦν ἢ ABC || 6 καὶν πιθανώτατα ἐκράτουν ABC : πιθαν- ἂν
ἐλεγον cat || 7 φύσεων nos : φύσεως ABC cat || ἄτοπον cat : ἀτόπως
ABC || 8 γὰρ προέγνω AB cat : προέγνω γὰρ C || 12 ὅλοι ABC :
ἄλους cat

1 e. Rom. 8, 28-30

2 a. Rom. 8, 29

1. Origène subordonne le mot προορισμός à πρόγνωσις. Ce fait
extrêmement important s'explique d'une part par le texte de Rom. 8,
28-30 qui soumet la prédestination à la prescience, d'autre part
parce que le mot est d'un emploi très rare dans le grec classique
et post-classique. Il n'a point de résonance pour un homme de
culture hellénistique. Aussi ne doit-on pas s'étonner qu'il soit négligé
par les auteurs grecs du christianisme primitif. Le problème qu'ils
soulèveront sera celui de la prescience, et non celui de la pré-

fût l'aîné d'une multitude de frères. Ceux qu'il a prédes-
tinés, il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a
aussi justifiés ; ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés^ο. »

2. Prêtons donc attention à l'ordre de ce qui est dit.
Dieu justifie après avoir d'abord appelé : il ne les justifierait
pas s'il ne les avait pas appelés ; mais il appelle après avoir
d'abord prédestiné : il ne les appellerait pas s'il ne les
avait pas prédestinés. Et, pour lui le principe de l'appel
et de la justification, ce n'est pas la prédestination. Car
si elle en était le principe, ceux qui soutiennent cette
absurde doctrine des natures seraient maîtres des argu-
ments les plus persuasifs. Mais avant la prédestination,
il y a la prescience¹ : « ceux qu'il a connus d'avance, est-il
dit, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image
de son Fils^ο ». Dieu, ayant donc préalablement fixé son
regard sur l'enchaînement des événements futurs et perçu
l'inclination² de la liberté de certains hommes vers la
piété ainsi qu'un élan³ vers la piété, consécutif à l'incli-

destination. Le mot πρόγνωσις, outre qu'il est un terme technique
en médecine, appartient à la terminologie de la mantique (cf. p. ex.
ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *De fato* 30-31). Sur ce mot, voir
R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 68-70.

2. ῥοπή est utilisé pour décrire le mouvement du fléau de la
balance. Il désigne le fait de pencher, d'incliner sous l'effet d'une
pression, d'une impulsion. La ῥοπή de l'homme, c'est dans son âme
cet élément instable qui peut le guider vers le bien ou le mal et qui
témoigne de sa liberté (cf. *De princip.* III, 1, 4, p. 198, 15 et *C. Cels.* VI,
2, p. 72, 11).

3. Ce mot appartient également au vocabulaire de la liberté.
Aristote avait opposé l'ὄρμη, volonté instinctive, à la προαίρεσις,
libre décision réfléchie (cf. BERTRAM, art. ὄρμη-, *TWZNT*, V, p. 468-69).
Les stoïciens ont repris le terme en lui attribuant une signification
différente : il désigne la tendance, existant en tout être vivant, à la
conservation de soi (cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions*, VII,
84-85), c'est-à-dire à vivre conformément à la nature. Chez l'homme,
à la différence de l'animal, cette tendance est rationnelle. Elle
consiste dans la recherche de la vertu. L'ὄρμη, à proprement parler,

τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, προέγνω αὐτούς, γινώσκων μὲν τὰ ἐνιστάμενα προγινώσκων δὲ τὰ μέλλοντα· καὶ οὗς οὕτω
 15 προέγνω, προώρισεν συμμόρφους ἐσομένους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

Ἔστιν οὖν τις ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, εἰκὼν τυγχάνων τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου^b, καὶ τούτου εἰκὼν ἢ λεγομένη εἰκὼν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ· ἦντινα νομίζω εἶναι ἣν ἀνέλαθεν ψυχὴν
 20 ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἀνθρωπίνην, γενομένην διὰ τὴν ἀρετὴν τῆς εἰκόνας τοῦ θεοῦ εἰκόνα. Ταύτης δέ, ἣν οἴομεθα εἰκόνας εἰκόνα εἶναι [τοῦ υἱοῦ] τοῦ θεοῦ, συμμόρφους προώρισεν γενέσθαι ὁ θεός, οὗς διὰ τὴν περὶ αὐτῶν πρόγνωσιν προώρισεν.

Οὗ νομιστέον τοίνυν εἶναι τῶν ἐσομένων αἰτίαν τὴν
 25 πρόγνωσιν τοῦ θεοῦ· ἀλλ' ἐπεὶ ἔμελλεν γίνεσθαι κατ' ἰδίας

ABC cat

2, 15 ἐσομένους τῆς εἰκόνας AB cat : τῆς εἰ- ἐσ- C || 17 τις ABC : om cat || τυγχάνων ABC : om cat || 18 καὶ τούτου ABC : om cat || 20 διὰ AB cat : κατὰ C || 21 δὲ AB cat : δὴ C || 22 τοῦ υἱοῦ del. Rob

2 b. Cf. Col. 1, 15

est la libre initiative, la volonté, la décision morale (cf. p. ex. MARC-AURÈLE, *Pensées*, XI, 21). C'est exactement dans ce sens qu'il faut l'entendre ici. L'homme incline (ῥοπή) vers le bien, puis se décide, s'élançe (ὄρμη) vers lui. Sur l'ὄρμη chez les stoïciens, voir V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien*, Paris 1969, p. 126-134, 168-171.

1. Si au premier abord ce développement christologique semble interrompre le raisonnement sur la prescience divine, une lecture attentive montre qu'il ne s'agit pas d'une simple digression sur le mot « image ». Origène établit ici que les hommes prédestinés par Dieu sont ceux qui se conformeront par leur vertu à l'âme humaine du Christ ou, en termes modernes, à l'homme Jésus. Cette interprétation de Rom. 8, 29 ne rejoint évidemment pas la pensée paulinienne. Pour l'apôtre, « conforme à l'image de son Fils » signifie conforme à l'image du Christ glorifié, c'est-à-dire glorifié avec le Christ. Tout autre est la perspective d'Origène qui distingue le Fils de Dieu, lui-même image du Dieu invisible (Col. 1, 15), et l'âme humaine

nation, ayant perçu aussi que ces hommes se donneraient tout entiers à la vie vertueuse, les a connus par avance, lui qui d'une part connaît le présent et d'autre part connaît d'avance le futur. Et ceux qu'il a ainsi connus par avance, il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils.

Il y a donc quelqu'un qui est le Fils de Dieu, image du Dieu invisible^b, et une image de ce Fils, appelée image du Fils de Dieu. Cette image, j'estime que c'est l'âme humaine qu'assuma le Fils de Dieu, devenue par sa vertu image de l'image de Dieu. C'est à cette âme humaine, que nous tenons pour l'image de l'image de Dieu, que Dieu a prédestiné à devenir conformes ceux qu'il a prédestinés grâce à sa prescience¹.

Il ne faut donc pas penser que la prescience de Dieu est la cause des événements futurs. Au contraire, c'est parce que les événements devaient arriver conformément aux propres élans de l'homme qui agit, que

du Fils de Dieu qui est l'image du Fils, donc l'image de l'image de Dieu. Cette distinction sert à montrer que si le Fils est image, il l'est non par son humanité, mais seulement par sa divinité. L'âme humaine de Jésus n'est point image de Dieu. Toutefois cette âme s'est tellement assimilée au Fils divin, elle l'a tellement aimé qu'elle s'est finalement unie à lui et s'est définitivement écartée du péché. En cela, elle est absolument unique. Elle occupe un statut intermédiaire entre la situation des âmes humaines et celle du Fils divin. Voilà pourquoi les hommes sont appelés à se conformer par leur vertu à cette âme humaine du Fils, pour devenir ainsi image du Fils, donc image de l'image de Dieu. Car la conformité à l'humanité du Christ entraîne l'assimilation à sa divinité. Voir sur ce point M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, p. 280-282 et H. CROUZEL, *La théologie de l'image de Dieu*, p. 129-142. Il faut enfin noter que l'expression « image de l'image » trouve une sorte de précédent chez PHILON : Moïse appelle l'esprit qui est au-dessus de nous image de Dieu et celui qui est en nous « empreinte de l'image » (*Quis rerum div.* 231, éd. Harl, p. 278-279).

ὄρμᾶς τοῦ ποιουῦντος, διὰ τοῦτο προέγνω, « εἰδὼς τὰ πάντα πρὸ γενέσεως αὐτῶν » · καὶ ὡς εἰδὼς τὰ πάντα πρὸ γενέσεως αὐτῶν τούσδε μὲν τινὰς προέγνω καὶ προώρισεν συμμόρφους ἐσομένους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ἄλλους δὲ εἶδεν ἀπηλλοτριωμένους. Ἐὰν δὲ τις ἀνθυποφέρῃ πρὸς ταῦτα, εἰ δυνατόν ἐστι μὴ γενέσθαι ἃ τοιάδε ἔσεσθαι προεγίνωσκεν ὁ θεός, φήσομεν ὅτι δυνατόν μὲν μὴ γενέσθαι · οὐχὶ δέ, εἰ δυνατόν μὴ γενέσθαι, ἀνάγκη μὴ γενέσθαι ἢ γενέσθαι · καὶ γίνεται οὐ πάντως ἐξ ἀνάγκης, ἀλλὰ δυνατοῦ ὄντος καὶ τοῦ αὐτὰ μὴ γενέσθαι. Τῆς δὲ λογικῆς ἔχεται ἐντρεχειᾶς καὶ θεωρίας ὁ περὶ δυνατῶν τόπος, ἵνα ὁ σμῆξας ἑαυτοῦ τὸ ἕμμα τῆς ψυχῆς δυνηθῇ τῇ λεπτότητι τῶν ἀποδείξεων παρακολουθήσας κατανοῆσαι, πῶς μέχρι καὶ

ABC cat

2, 26 ὄρμᾶς AB cat : ἀφορ- C || 27-28 καὶ — αὐτῶν cat : om ABC || 32 προεγίνωσκεν cat : προσεγ- ἐσόμενα ABC || ὅτι ABC : om cat || δυνατόν Rob : ἀδ- ABC cat || 33 δυνατόν A : ἀδ- BC cat || 34-35 δυνατοῦ ὄντος καὶ τοῦ ABC : δυνατόν ἐστι καὶ τὸ cat || 37 ἑαυτοῦ AB cat : αὐτοῦ C || 38 καὶ cat : om ABC

2 c. Suz. 42

1. Malgré les traditions manuscrite et caténique, il faut lire δυνατόν. Dieu connaît les événements futurs comme des événements possibles, c'est-à-dire susceptibles de se produire ou de ne pas se produire (cf. la suite du texte ainsi que *supra*, *Philoc.* 23, 8 [*Com. in Gen.* III], li. 37-42 et *Philoc.* 23, 13 [*C. Cels.* II, 20], li. 26-30). S'il possède la science de tous les « possibles », ceux qui se réaliseront et ceux qui ne se réaliseront pas, il sait aussi lesquels des « possibles » se réaliseront. Ainsi Dieu connaissait-il à l'avance Judas comme un apôtre fidèle aussi bien que comme un traître, tout en sachant qu'il serait effectivement un traître (cf. *Philoc.* 23, 9 [*Com. in Gen.* III], li. 1 s.).

2. Cf. l'introduction de CICÉRON à son *De fato* : « Lorsque ces propositions expriment quelque chose de l'avenir et de ce qui est

Dieu en a eu une connaissance préalable, lui « qui connaît toutes choses avant qu'elles n'arrivent ». Et parce qu'il connaît toutes choses avant qu'elles n'arrivent, il a connu d'avance certains hommes et il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, et les autres, en revanche, il a su qu'ils étaient mis à l'écart. Si, à cela, quelqu'un rétorque en demandant s'il est possible que les événements, dont Dieu a su par avance qu'ils arriveraient, n'arrivent pas, nous dirons : il est possible¹ qu'ils n'arrivent pas ; puisqu'il est possible qu'ils n'arrivent pas, il n'y a point nécessité à ce qu'ils n'arrivent pas ou à ce qu'ils arrivent ; et quand ils arrivent, ce n'est absolument pas par nécessité, au contraire il est aussi possible qu'ils n'arrivent pas. Le problème des « possibles » fait partie de la subtile science logique² : aussi celui qui a essuyé les yeux de son âme³ peut-il concevoir, après avoir suivi de bout en bout la subtilité des démonstrations,

possible ou impossible, on ne les définit qu'en soulevant un problème obscur, celui des « possibles » (περὶ δυνατῶν), selon l'expression des philosophes, et ce problème appartient tout entier à la logique... » (*De fato* 1 ; trad. Yon, *CUF*, p. 1). Notons que Cicéron présente cette question de logique comme une question « obscure ». On trouve la même idée chez Origène lorsqu'il parle de celui qui doit « essayer les yeux de l'âme » pour comprendre.

3. τὸ ἕμμα τῆς ψυχῆς : cette expression platonicienne a été reprise tant par les stoïciens que par Philon. Seuls les yeux de l'âme peuvent percevoir Dieu. Il n'est pas surprenant de la retrouver chez des auteurs chrétiens avec ce sens spirituel (par ex. *I Clem.* 19, 3). Les thèmes de l'ouverture des yeux, du discernement et du regard de l'âme sont fréquemment utilisés par Origène pour décrire l'attitude qui permet de découvrir le sens spirituel de l'Écriture. Mais ce regard de l'âme possède aussi une signification plus large. C'est grâce à lui qu'on peut suivre un raisonnement intelligible à l'âme seulement, parce qu'il ne s'applique pas à des réalités matérielles (cf. *PLATON, Rep.* VII, 533 D ; *CLÉMENT D'ALEXANDRIE, Paed.* II, 81, 1, *SC*, p. 160). C'est dans ce sens-là qu'il faut comprendre ici cette expression.

40 τῶν τυχόντων οὐκ ἐμποδίζεται τὸ εἶναι τι εἰς πολλὰ δυνατὸν, ἐνὸς ἕκ τῶν πολλῶν ὄντος τοῦ ἐσομένου, καὶ οὐ κατὰ ἀνάγκην ἐσομένου · προεγνωσμένου τε οὕτως, ὅτι ἔσται μὲν οὐκ ἐξ ἀνάγκης δὲ ἔσται, ἀλλ' ἐνδεχομένου τυγχάνοντος τοῦ μὴ γενέσθαι, ἔσται τὸ οὐ στοχαστικῶς εἰρημένον ἀλλ' ἀληθῶς προεγνωσμένον.

3. Μὴ νομιζέτω δέ τις ἡμᾶς τὸ Κατὰ πρόθεσιν σεσιωπη-
κέναι ὡς θλίβον ἡμῶν τὸν λόγον · ἐπεὶ φησιν ὁ Παῦλος ·
« Οἶδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ

ABC cat

2, 43 τὸ AC : om B cat

3, 2 θλίβον AC cat : θλίβων B

1. Littéralement en suivant l'ordre du grec : « existera non ce qui est dit à la façon d'une conjecture, mais ce qui est véritablement préconnu ». Autrement dit, le fait qui se produira n'aura pas été l'objet d'une prédiction incertaine, mais bien d'une véritable prescience. Dans ce développement difficile, Origène effleure le problème logique des « possibles » qui fut le centre d'un important débat dans l'antiquité, dont les principaux acteurs furent Aristote, Diodore, Cronos, Chrysippe et Carnéade. Sur ce problème, voir A. VIRIEUX-REYMOND, *La logique et l'épistémologie des Stoïciens*, Chambéry, s. d., p. 95 s. et 196 s., P. M. SCHUHL, *Le Dominateur et les possibles*, Paris 1960, et J. BRUN, *Le stoïcisme*, Paris 1966, p. 80-87, ainsi surtout que les traités *De fato* de CICÉRON, d'ALEXANDRE D'APHRODISIAS et du Ps.-PLUTARQUE. Le fait que ce problème soit repris dans ces traités ainsi que dans ce texte d'ORIGÈNE prouve qu'il n'avait rien perdu de son importance dans les trois premiers siècles de l'ère chrétienne. Il était en effet étroitement lié à la question du fatalisme et de la liberté. Les événements futurs sont-ils possibles ou nécessaires ? Selon Diodore, seul est possible ce qui est vrai ou le sera, donc les événements futurs ne peuvent être possibles : ils sont soit nécessaires soit impossibles. Cette conception n'était point celle d'Aristote, qui définissait le possible comme ce qui peut être ou ne pas être. Les stoïciens, quant à eux, combattirent la définition de Diodore, en tâchant de concilier la notion de possible et celle de

comment, jusque dans les moindres événements, rien n'empêche qu'il y ait un événement contenant plusieurs possibilités, alors qu'une seule de ces nombreuses possibilités se réalisera et qu'elle n'arrivera pas par nécessité. Puisque l'événement est connu à l'avance de la façon suivante : « il arrivera, mais il n'arrivera pas par nécessité, au contraire il est possible qu'il n'arrive pas », il n'y aura pas une prédiction conjecturale mais une véritable prescience¹.

3. Qu'on ne pense pas que nous
avons passé sous silence « selon un
dessein », parce que cette expression
blesserait notre raisonnement. Paul
dit en effet : « Nous savons que pour ceux qui aiment Dieu,

destin. Le possible, disait Chrysippe, peut logiquement ne jamais arriver. Leur démonstration n'a cependant pas convaincu, et ils resteront, aux yeux des Académiciens notamment, comme les représentants d'une doctrine fataliste. La position d'Origène, au sein de cette ancienne querelle philosophique et morale, n'est point aisée à déterminer, vu le caractère sommaire et peu clair de ce passage. On voit cependant que, par son rejet de l'idée de nécessité, il se rapproche de la position de Carnéade. Mais il s'en écarte lorsque, comme les stoïciens et, de façon nuancée, Alexandre d'Aphrodisias, il croit à la prescience divine. Mais alors, si les événements sont connus à l'avance, comment ne sont-ils pas nécessaires ? Origène semble répondre dans le même sens qu'Alexandre, mais avec beaucoup moins de netteté (voir *De fato* 30), que les événements futurs sont possibles (Alexandre dit « contingents ») et qu'ils sont seulement connus à l'avance comme des événements possibles. Mais, soucieux d'affirmer l'infaillibilité et la perfection de la prescience divine, Origène insiste sur le fait que Dieu sait quel « possible » se réalisera (cf. *supra*, p. 220, n. 1). On relèvera par ailleurs que la différence quasiment imperceptible entre le possible (δυνατόν) et le contingent (ἐνδεχόμενον) signalée par Aristote (cf. A. VIRIEUX-REYMOND, *op. cit.*, p. 98 s.) et reprise par Ps.-PLUTARQUE (*De fato* 6) et ALEXANDRE D'APHRODISIAS (*De fato* 10) n'est pas utilisée par Origène.

εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν^a. » Ἄλλὰ
 5 προσεχέτω ὅτι τοῦ κατὰ πρόθεσιν εἶναι κλητοῦς τὴν αἰτίαν
 καὶ ὁ ἀπόστολος ἀποδέδωκεν εὐθέως, εἰπὼν· « Ὅτι οὐς
 προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ
 υἱοῦ αὐτοῦ^b. » Καὶ τίνα γε μᾶλλον ἐχρῆν ἐγκαταχωρισθῆναι
 εἰς τὴν δικαιοῦσαν κλήσιν τῇ προθέσει τοῦ θεοῦ ἢ τοὺς
 10 ἀγαπῶντας αὐτόν; πάνυ δὲ τὴν ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῶν αἰτίαν
 παρίστησι τῆς προθέσεως καὶ τῆς προγνώσεως τό· « Οἶδαμεν
 δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν^c. »
 Σχεδὸν γὰρ εἶπεν ὅτι πάντα συνεργοῦντα εἰς ἀγαθὸν διὰ
 τοῦτο συνεργεῖ, ἐπεὶ ἄξιόι εἰσι συνεργίας οἱ ἀγαπῶντες
 15 τὸν θεόν. Ἄμα δὲ καὶ ἐρωτήσωμεν τοὺς τὰ ἐναντία λέγον-
 τας, καὶ ἀποκρινάσθωσαν ἡμῶν πρὸς ταῦτα. Ἔστω καθ' ὑπό-
 θεσιν εἶναι τινα ἐφ' ἡμῶν· καὶ τοῦτο ἐροῦμεν αὐτοῖς
 ἀναιροῦσι τὸ ἐφ' ἡμῶν, ἕως ἐκ τῆς διδομένης ὑποθέσεως
 ἐλεγχθῆ αὐτῶν ὁ λόγος οὐχ ὑγιῆς ὢν. Ὀντος δὲ τοῦ ἐφ' ἡμῶν,
 20 ἄρα ὁ θεὸς ἐπιβαλὼν τῷ εἰρμῷ τῶν ἐσομένων προγνώσεται
 τὰ πραχθησόμενα ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῶν ἐκάστῳ τῶν ἐχόντων
 τὸ ἐφ' ἡμῶν, ἢ οὐ προγνώσεται; Τὸ μὲν οὖν λέγειν· Οὐ

ABC cat

3, 4 εἰς AB : εἰς τὸ C cat || 5 προσεχέτω AB cat : προσέχετε C ||
 6 καὶ ὁ ἀπόστολος ἀποδέδωκεν εὐθέως εἰπὼν ABC : εὐθ- ἀποδ- καὶ
 ὁ ἀποσ- cat || 7 εἰκόνης ABC : εἰκόνης εἰπὼν cat || 8 μᾶλλον cat :
 ἄλλον ABC || 12 εἰς AB cat : εἰς τὸ C || 13 εἰς AB cat : εἰς τὸ C ||
 14 συνεργίας C cat : συνεργήσεως AB || 16 ἀποκρινάσθωσαν ABC :
 ἀποκρινέσθωσαν cat || 22 λέγειν AB cat : λέγειν ὅτι C

3 a. Rom. 8, 28 || b. Rom. 8, 29 || c. Rom. 8, 28

1. Cette πρόθεσις est donc le dessein de Dieu. Mais lorsqu'il fait à nouveau l'exégèse de Rom. 8, 28, ORIGÈNE se demande s'il faut rapporter ce « dessein » à Dieu ou à l'homme. Il conclut après examen que l'un et l'autre sont possibles (*Com. in Rom.* VII, 8, p. 128-129). Par la suite, les Pères grecs comprendront ce dessein comme se

tout concourt à leur bien puisqu'ils sont appelés selon un dessein^a. » Mais que l'on prenne garde au fait que l'apôtre lui-même donne aussitôt la cause de cet appel selon un dessein lorsqu'il dit : « Car ceux qu'il a connus par avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils^b. » Et conviendrait-il qu'un autre que ceux qui l'aiment soit inscrit par le dessein de Dieu¹ en vue de l'appel qui justifie? Ce texte montre parfaitement que la cause du dessein et de la prescience découle de notre liberté : « Nous savons que pour ceux qui aiment Dieu, tout concourt à leur bien^c. » Car il dit à peu près ceci : tout ce qui concourt à leur bien y concourt pour cette raison que ceux qui aiment Dieu sont dignes de ce concours. Mais en même temps interrogeons aussi ceux qui prétendent le contraire, et qu'ils nous donnent leur réponse sur ce point. Posons par hypothèse que certaines choses dépendent de notre liberté ; et cela, nous le dirons à ceux qui suppriment la liberté jusqu'à ce qu'on ait démontré, à partir de l'hypothèse concédée, que leur thèse n'est pas vraie². Étant donné que nous sommes libres, Dieu, lorsqu'il a fixé son attention sur l'enchaînement des événements futurs, a-t-il connu d'avance ce qui sera réalisé librement par chacun de ceux qui sont libres, ou bien ne l'a-t-il pas connu d'avance? Répondre : non, il ne l'a pas

rapportant à l'homme. Cf. K. H. SCHEKLE, *Paulus Lehrer der Väter*, p. 309-312 et 337-339.

2. H. CROUZEL note que l'adjectif ὑγιῆς prend quelquefois une signification morale dans l'œuvre d'Origène, mais que d'ordinaire il s'applique « soit aux opinions vraies tenues par les philosophes, soit, le plus souvent, aux doctrines reconnues vraies par l'Église ; cet enseignement sain est opposé parfois à celui des hérétiques ou même identifié à la règle de foi » (*Introd. aux Homélie sur Luc, SC*, p. 36). La liberté est effectivement pour Origène une évidence qui s'impose aussi bien à celui qui raisonne qu'à celui qui lit l'Écriture. Elle constitue même une telle évidence que, de façon significative, il refuse d'engager une discussion avec ceux qui la nient.

προγνώσεται, ἀγνοούντος ἐστὶ τὸν ἐπὶ πᾶσι νοῦν καὶ τὴν
 μεγαλωσύνην τοῦ θεοῦ. Εἰ δὲ δώσουσιν ὅτι προγνώσεται,
 25 πάλιν ἐρωτήσωμεν αὐτούς, ἄρα τὸ ἐγνωκέναι αὐτὸν αἰτίον
 ἐστὶ τοῦ ἔσεσθαι τὰ ἐσόμενα, διδομένου τοῦ εἶναι τὸ
 ἐφ' ἡμῖν ; ἢ ἐπεὶ ἔσται προέγνω, καὶ οὐδαμῶς ἐστὶν αἰτία
 αὐτοῦ ἢ πρόγνωσις τῶν ἐσομένων ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν ἐκάστω ;
 Δυνατὸν οὖν ἦν τῶνδὲ τινῶν ἀπαντησάντων μὴ τόδε ἀλλὰ
 30 τόδε ἐνεργῆσαι τὸν δημιουργηθέντα αὐτεξούσιον.

4. Τούτων οὖν καὶ τοιούτων ἂν λεχθησομένων, σφύζεται
 καὶ τό · « Εὖγε, ἀγαθὲ δοῦλε καὶ πιστὲ · ἐπὶ ὀλίγα ἤς

ABC cat

3, 23 τὴν cat : om ABC || 24 προγνώσεται AC cat : προγνώστωσ
 B || 25 ἐρωτήσωμεν A cat : ἐρωτήσομεν BC || 26 ἐσόμενα AC
 cat : ἐσόμενα καὶ B || τοῦ εἶναι τὸ cat : τι εἶναι τοῦ AC εἶναι τι
 τοῦ B || 30 αὐτεξούσιον AB cat : αὐτεξούσιον εἶναι C [des. catena].

ABC

4, 2 καὶ AB : om C || εὖγε A : εὖ BC || ἀγαθὲ δοῦλε AB : δ- ἀγ- C

1. Dieu ne se soucie pas seulement de l'univers, mais aussi de
 chaque chose en particulier. Cette idée, familière à la pensée grecque,
 a été développée par PLATON (*Lois* 901 e-903 a). Mais il importe
 surtout de relever ici que, en conformité avec la tradition plato-
 nicienne, la connaissance divine est décrite comme une connaissance
 intellectuelle (νοῦς). Voir *supra*, p. 84 s.

2. Ce développement aussi présente des analogies avec le *De fato*
 d'ALEXANDRE D'APHRODISIAS. Contre les stoïciens, le commentateur
 d'Aristote soutient que « l'homme est principe et cause des actes qu'il
 accomplit » (*De fato*, 15, éd. Bruns, p. 185, 15-16) et que la divination
 n'est rien de plus que la prédiction de l'avenir : c'est une erreur
 de « rendre Apollon auteur (ποιητὴν) de ce qu'il prédit » (*ibid.* 31,
 p. 203, 1). Parce que les événements contingents sont connus en
 tant que contingents, la prescience n'implique en aucune façon la
 nécessité (cf. *ibid.* 30, p. 201, 13-18).

3. Dans cet important développement sur *Rom.* 8, 28-30, Origène
 traite un problème qui n'est pas soulevé dans le texte de l'apôtre :
 la prescience de Dieu prive-t-elle l'homme de sa liberté ? L'orientation
 si marquée de cette exégèse fait naître cette question : Origène est-il
 le premier auteur chrétien à interpréter de la sorte cette péripécie

su d'avance, est le fait de quelqu'un qui ignore l'intelligence
 souveraine et la grandeur de Dieu¹. Mais s'ils concèdent
 qu'il l'a su d'avance, questionnons-les derechef : est-ce que
 le fait qu'il ait connu est cause de la réalisation des événe-
 ments futurs, alors qu'il est admis que nous sommes
 libres ? Ou bien est-ce parce qu'une chose sera que Dieu
 l'a connue d'avance ? Alors la prescience divine n'est en
 rien la cause de ce qui arrivera à chacun du fait de sa
 liberté². Il serait donc possible que, dans telle ou telle
 circonstance, l'homme, qui a été créé libre, fasse non point
 une chose mais une autre³.

4. En disant cela et des choses
 semblables, on respecte également
 ce texte : « C'est bien, bon et fidèle serviteur, en peu de

paulinienne ou se range-t-il déjà dans une tradition exégétique ?
 A notre connaissance, *Rom.* 8, 28-30 n'a pas retenu l'attention des
 Pères grecs antérieurs à Origène, excepté celle de CLÉMENT D'ALEXAN-
 DRIE. Par trois fois Clément s'y réfère, de façon voilée il est vrai.
 Le Sauveur, dit-il, se soucie de chaque homme, il a réparti « ses
 bienfaits à chacun dans la mesure où chacun était capable d'accepter,
 aux Grecs comme aux Barbares, et à tous ceux qui parmi eux étaient
 prédestinés et appelés au temps opportun à être des croyants et des
 élus » (*Strom.* VII, 6, 6). La seconde allusion à *Rom.* 8, 28-30 précise
 le caractère atemporel de la prescience divine. Clément combat le
 dualisme de Marcion : il n'y a qu'un seul Dieu qui sauve tous les
 élus et qui les a connus avant la création du monde. « Ceux qui sont
 justes selon un dessein... Dieu les a prédestinés, sachant avant le
 commencement du monde qu'ils seraient justes » (*ibid.* VII, 107, 35).
 Enfin Clément parle de « celui qui selon un dessein a connu l'élu
 avant sa naissance et qui a connu le futur comme s'il existait déjà »
 (*ibid.* VII, 37, 5). Cette affirmation de la prescience éternelle de Dieu
 à partir de *Rom.* 8, 28-30 présente de frappantes analogies avec
 la pensée d'Origène. Il ne fait pas de doute que ce dernier se situe
 ici dans le sillage de son aîné. Mais il faut souligner en même temps le
 fait qu'Origène ouvre une voie nouvelle quand il utilise le texte de
 Paul pour éclaircir le problème de la liberté et de la prescience, et quand
 il tient soigneusement compte des termes de Paul et de l'ordre dans
 lequel ils sont placés. Il donne le premier commentaire de *Rom.* 8, 28-30.

προγνώσεται, ἀγνοούντος ἐστὶ τὸν ἐπὶ πᾶσι νοῦν καὶ τὴν
 μεγαλωσύνην τοῦ θεοῦ. Εἰ δὲ δῶσουσιν ὅτι προγνώσεται,
 25 πάλιν ἐρωτήσωμεν αὐτούς, ἄρα τὸ ἐγνωκέναι αὐτὸν αἰτιῶν
 ἐστὶ τοῦ ἔσεσθαι τὰ ἐσόμενα, διδομένου τοῦ εἶναι τὸ
 ἐφ' ἡμῖν ; ἢ ἐπεὶ ἔσται προέγνω, καὶ οὐδαμῶς ἐστὶν αἰτία
 αὐτοῦ ἢ πρόγνωσις τῶν ἐσομένων ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν ἐκάστω ;
 Δυνατὸν οὖν ἦν τῶνδὲ τινῶν ἀπαντησάντων μὴ τὸδε ἀλλὰ
 30 τὸδε ἐνεργῆσαι τὸν δημιουργηθέντα αὐτεξούσιον.

4. Τούτων οὖν καὶ τοιούτων ἂν λεχθησομένων, σφίζεται
 καὶ τό · « Εὗγε, ἀγαθὲ δουλε καὶ πιστὲ · ἐπὶ ὀλίγα ἤς

ABC cat

3, 23 τὴν cat : om ABC || 24 προγνώσεται AC cat : προγνώστως
 B || 25 ἐρωτήσωμεν A cat : ἐρωτήσομεν BC || 26 ἐσόμενα AC
 cat : ἐσόμενα καὶ B || τοῦ εἶναι τὸ cat : τι εἶναι τοῦ AC εἶναι τι
 τοῦ B || 30 αὐτεξούσιον AB cat : αὐτεξούσιον εἶναι C [des. catena].

ABC

4, 2 καὶ AB : om C || εὗγε A : εὔ BC || ἀγαθὲ δουλε AB : δ- ἀγ- C

1. Dieu ne se soucie pas seulement de l'univers, mais aussi de
 chaque chose en particulier. Cette idée, familière à la pensée grecque,
 a été développée par PLATON (*Lois* 901 e-903 a). Mais il importe
 surtout de relever ici que, en conformité avec la tradition plato-
 nicienne, la connaissance divine est décrite comme une connaissance
 intellectuelle (νοῦς). Voir *supra*, p. 84 s.

2. Ce développement aussi présente des analogies avec le *De fato*
 d'ALEXANDRE D'APHRODISIAS. Contre les stoïciens, le commentateur
 d'Aristote soutient que « l'homme est principe et cause des actes qu'il
 accomplit » (*De fato*, 15, éd. Bruns, p. 185, 15-16) et que la divination
 n'est rien de plus que la prédiction de l'avenir : c'est une erreur
 de « rendre Apollon auteur (ποιητὴν) de ce qu'il prédit » (*ibid.* 31,
 p. 203, 1). Parce que les événements contingents sont connus en
 tant que contingents, la prescience n'implique en aucune façon la
 nécessité (cf. *ibid.* 30, p. 201, 13-18).

3. Dans cet important développement sur *Rom.* 8, 28-30, Origène
 traite un problème qui n'est pas soulevé dans le texte de l'apôtre :
 la prescience de Dieu prive-t-elle l'homme de sa liberté ? L'orientation
 si marquée de cette exégèse fait naître cette question : Origène est-il
 le premier auteur chrétien à interpréter de la sorte cette péripécie

su d'avance, est le fait de quelqu'un qui ignore l'intelligence
 souveraine et la grandeur de Dieu¹. Mais s'ils concèdent
 qu'il l'a su d'avance, questionnons-les derechef : est-ce que
 le fait qu'il ait connu est cause de la réalisation des événe-
 ments futurs, alors qu'il est admis que nous sommes
 libres ? Ou bien est-ce parce qu'une chose sera que Dieu
 l'a connue d'avance ? Alors la prescience divine n'est en
 rien la cause de ce qui arrivera à chacun du fait de sa
 liberté². Il serait donc possible que, dans telle ou telle
 circonstance, l'homme, qui a été créé libre, fasse non point
 une chose mais une autre³.

4. En disant cela et des choses
 semblables, on respecte également
 ce texte : « C'est bien, bon et fidèle serviteur, en peu de

paulinienne ou se range-t-il déjà dans une tradition exégétique ?
 A notre connaissance, *Rom.* 8, 28-30 n'a pas retenu l'attention des
 Pères grecs antérieurs à Origène, excepté celle de CLÉMENT D'ALEXAN-
 DRIE. Par trois fois Clément s'y réfère, de façon voilée il est vrai.
 Le Sauveur, dit-il, se soucie de chaque homme, il a réparti « ses
 bienfaits à chacun dans la mesure où chacun était capable d'accepter,
 aux Grecs comme aux Barbares, et à tous ceux qui parmi eux étaient
 prédestinés et appelés au temps opportun à être des croyants et des
 élus » (*Strom.* VII, 6, 6). La seconde allusion à *Rom.* 8, 28-30 précise
 le caractère atemporel de la prescience divine. Clément combat le
 dualisme de Marcion : il n'y a qu'un seul Dieu qui sauve tous les
 élus et qui les a connus avant la création du monde. « Ceux qui sont
 justes selon un dessein... Dieu les a prédestinés, sachant avant le
 commencement du monde qu'ils seraient justes » (*ibid.* VII, 107, 35).
 Enfin Clément parle de « celui qui selon un dessein a connu l'élu
 avant sa naissance et qui a connu le futur comme s'il existait déjà »
 (*ibid.* VII, 37, 5). Cette affirmation de la prescience éternelle de Dieu
 à partir de *Rom.* 8, 28-30 présente de frappantes analogies avec
 la pensée d'Origène. Il ne fait pas de doute que ce dernier se situe
 ici dans le sillage de son aîné. Mais il faut souligner en même temps le
 fait qu'Origène ouvre une voie nouvelle quand il utilise le texte de
 Paul pour éclaircir le problème de la liberté et de la prescience, et quand
 il tient soigneusement compte des termes de Paul et de l'ordre dans
 lequel ils sont placés. Il donne le premier commentaire de *Rom.* 8, 28-30.

πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω · εἰσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου^a » · καὶ πᾶς ἔπαινος. Σώζεται δὲ καὶ τὸ εὐλογον τοῦ · « Πονηρὲ δοῦλε καὶ ὀκνηρὲ, ἔδει σε βαλεῖν τὸ ἀργύριόν μου εἰς τράπεζαν^b. » Οὕτω δὲ σωθήσεται μόνως τὰ δικαίως λεγόμενα πρὸς μὲν τοὺς ἐκ δεξιῶν · « Δεῦτε πρὸς με οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρὸς μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου · ὅτι ἐπέινασα, καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν^c », καὶ τὰ ἐξῆς · πρὸς δὲ τοὺς ἐξ εὐωνύμων · « Πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ οἱ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ · ὅτι ἐπέιπων, καὶ οὐκ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν^d », καὶ τὰ ἐξῆς.

15 Ἄλλὰ καὶ εἶπερ τό · « Ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ^e » · καὶ τό · « Ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρὸς μου^f » · ἀνάγκην τινὰ περιεῖχε, πῶς ἂν εὐλόγως ἔφασκε τό · « Ὑποπιᾶζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μήπως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι^g » · καὶ τό ·

20 « Οὐαὶ γὰρ μοὶ ἐστὶν ἐὰν μὴ εὐαγγελίζωμαι^h » ; Σαφῶς γὰρ ἐκ τούτων παρίστησιν ὅτι εἰ μὴ ὑπεπιάζεν αὐτοῦ τὸ σῶμα καὶ ἐδουλαγώγει οἷόν τε ἦν αὐτὸν ἄλλοις κηρύξαντα ἀδόκιμον γενέσθαι, καὶ ὅτι δυνατὸν ἦν οὐαὶ αὐτῷ γενέσθαι εἰ μὴ εὐηγγελίζετο. Μήποτε οὖν σὺν τούτοις ἀφώρισεν

25 αὐτὸν ὁ θεὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς, καὶ ἀφώρισεν αὐτὸν εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, σὺν τῷ ἔωρακέναι τὴν αἰτίαν τοῦ δικαίου ἀφορισμοῦ, ὅτι ὑποπιᾶσει τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῆσει εὐλαβοῦμενος μήπως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένηται, καὶ ὅτι, εἰδὼς οὐαὶ αὐτῷ ἔσεσθαι ἐὰν μὴ εὐαγγελίσηται,

ABC

4, 6 σωθήσεται AB : δοθήσεται C || 8 πρὸς με AC : om B || 12 αἰώνιον AC : ἐξότερον B || 17 περιεῖχε AC : περιέχει B || 18 τὸ¹ AB : om C || 21-22 αὐτοῦ τὸ σῶμα A : ἑαυτοῦ τὸ σῶμα B τὸ σῶμα αὐτοῦ C || 25 ὁ θεὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς AC : ἐκ κοι- μη- ὁ θ- B || 27 ὑποπιᾶσει AB : ὑποπιᾶσει C || δουλαγωγῆσει BC : δουλαγωγῆση A || 29 εἰδὼς AC : εἰδὼς ὅτι B

choses tu as été fidèle, sur beaucoup je t'établirai ; entre dans la joie de ton Seigneur^a. » De même pour toute approbation. On respecte encore le bien-fondé de cette parole : « Serviteur mauvais et paresseux, tu aurais dû placer mon argent à la banque^b. » De même est-ce la seule façon de respecter les paroles adressées en toute justice à ceux qui se trouvent à droite : « Venez vers moi les bénis de mon Père, recevez en héritage le royaume qui vous a été préparé depuis la fondation du monde ; car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger^c », et cetera. Pareillement à ceux qui se trouvent à gauche : « Loin de moi, maudits, allez au feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges ; car j'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger^d », et cetera.

Mais même si « mis à part pour l'évangile de Dieu^e » et « celui qui m'a prédestiné dès le sein de ma mère^f » renfermaient quelque nécessité, comment Paul eût-il pu dire avec raison : « Je meurtris mon corps et le tiens en esclavage, de peur qu'après avoir servi de héraut pour les autres, je ne sois moi-même disqualifié^g » ? Et encore : « Malheur à moi si je ne prêchais pas l'évangile^h. » Par ces paroles, en effet, il établit clairement que s'il n'avait pas meurtri et asservi son corps, il eût été possible qu'après avoir servi de héraut pour les autres, il fût disqualifié, et qu'il eût été possible qu'il lui arrivât malheur s'il n'avait pas prêché l'évangile. Voici sans doute comment Dieu l'a mis à part dès le sein maternel, et mis à part pour l'évangile de Dieu : il a vu la cause de cette juste mise à part dans le fait que Paul maîtriserait et asservirait son corps, prenant garde, après avoir servi de héraut pour les autres, à ne pas être disqualifié, et aussi dans le fait que Paul, sachant qu'il lui arriverait malheur s'il ne prêchait pas

4 a. Matth. 25, 21.23 || b. Matth. 25, 26.27 || c. Matth. 25, 34-35 || d. Matth. 25, 41-42 || e. Rom. 1, 1 || f. Gal. 1, 15 || g. I Cor. 9, 27 || h. I Cor. 9, 16

- 30 φόβῳ τῷ πρὸς τὸν θεὸν πρὸς τὸ μὴ γενέσθαι ἐν τῷ οὐαί
οὐκ ἐσιώπα ἀλλ' εὐηγγελίζετο. Καὶ ταῦτα δὲ ἐώρα ὁ
ἀφορίζων αὐτὸν ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ ἀφορίζων
αὐτὸν εἰς τὸ ἑαυτοῦ εὐαγγέλιον, ὅτι « ἐν κόποις ἔσται
περισσότερος, ἐν φυλακαῖς περισσευόντως, ἐν πληγαῖς
35 ὑπερβαλλόντως, ἐν θανάτοις πολλάκις · ὑπὸ Ἰουδαίων
πεντάκις τεσσαράκοντα παρὰ μίαν λήψεται, τρεῖς ῥαβδι-
σθήσεται, ἀπαξ λιθασθήσεται¹ » · καὶ τάδε τινὰ πείσεται
καυχώμενος ἐν ταῖς θλίψεσι καὶ εἰδὼς ὅτι ἡ θλίψις ὑπομονὴν
κατεργάζεται καὶ ὑπομένων. Διὰ ταῦτα δὲ ἄξιον ἦν αὐτὸν
40 ἀφορισθῆναι εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ προγινωσκόμενον ἔσεσθαι,
καὶ ἀφορισθῆναι αὐτὸν ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ. Καὶ
ἀφορίζετο εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ οὐ διὰ τὴν φύσιν ἔχουσαν
τι ἐξαιρετον καὶ ὅσον ἐπὶ τῇ κατασκευῇ ὑπὲρ τὰς τῶν μὴ
τοιούτων φύσεις, ἀλλὰ διὰ τὰς προεγνωσμένας μὲν πρότερον
45 πράξεις ὕστερον δὲ γενομένας ἐκάστην ἐκ τῆς παρασκευῆς
καὶ τῆς προαιρέσεως τῆς ἀποστολικῆς. Νῦν δὲ ἀποδιδόναι

ABC (cat 2 et cat 3)

4, 30 τὸν AB : om C || 32 ὁ AC : om B || 34 περισσότερος C :
περισσότεροις AB || περισσευόντως AB : περισσότερος C || 36 λήψεται
BC : ἔλαθον A || 37 τινὰ AC : τι B || πείσεται BC : πῆσεται A ||
39 ἄξιον ἦν AB : ἦν ἄξιον C || 41-42 καὶ ἀφορίζετο BC : καὶ
ἀφορίζετο A ἀφορίζεται δὲ cat 2 (quae hic incip.) ἀφορίζεται
μέντοι καὶ ἐκ κοιλίας μητρὸς cat 3 (quae hic incip.) || 42 εἰς
εὐαγγέλιον θεοῦ ABC cat 2 : εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ cat 3
|| 43-44 τι — φύσεις ABC cat 2 : τὸ ἐξαιρετον ὑπὲρ τοὺς ἄλλους
ἀνθρώπους cat 3 || 44 μὲν ABC cat 2 : μὲν τῷ θεῷ cat 3 || 45 ἐκάστην
ABC : om cat 2 cat 3 || παρασκευῆς AB cat 2 cat 3 : κατασκευῆς
C || 46 τῆς¹ ABC cat 2 : om cat 3 || post ἀποστολικῆς des. cat 2
et cat 3

l'évangile, par crainte qu'il ne lui arrivât malheur auprès de Dieu, ne se tut point, mais prêcha l'évangile. Voici encore ce que vit celui qui le mit à part dès le sein maternel et qui le mit à part pour l'annonce de son évangile : il vit que Paul « serait bien davantage dans les peines, bien plus abondamment dans les prisons, excessivement sous les coups, jouvent en danger de mort, qu'il recevrait cinq fois des Juifs les trente-neuf coups de fouet, qu'il serait flagellé trois fois, lapidé une fois¹ » ; et qu'il endurerait cela « en se glorifiant des tribulations, sachant que la tribulation produit la constance¹ » et en la supportant. Voilà pourquoi il était juste qu'il fût mis à part pour l'évangile de Dieu, après avoir été connu d'avance pour ce qu'il serait, et qu'il fût mis à part dès le ventre de sa mère. Et il fut mis à part pour l'évangile de Dieu, non que sa nature présentât quelque chose d'exceptionnel et de supérieur, par sa constitution, aux natures de ceux qui ne sont pas faits ainsi, mais grâce aux actions qui furent d'abord connues d'avance et ultérieurement réalisées, chacune conformément à la préparation et au libre choix de l'apôtre¹. Il n'était pas opportun

1. Contre les gnostiques, ORIGÈNE répète fréquemment que l'apôtre n'a pas été appelé parce qu'il était pourvu d'une nature exceptionnelle, mais parce qu'il méritait cette vocation par son comportement. Cf. par ex. *Com. in Joh.* XX, où il explique que Paul n'était pas Fils de Dieu par nature, mais qu'il l'est devenu (XX, 17, 138 ; 33, 291).

εἰς τὸ ἀπὸ τοῦ ψαλμοῦ ῥητὸν οὐκ ἦν εὐκαιρον, παρεκβατικὸν
 γὰρ ἦν διὸ εἰς τὴν οἰκείαν τάξιν θεοῦ διδόντος ἀποδοθήσεται,
 ὅταν τὸν ψαλμὸν διηγώμεθα. Ἀρκέσει δὲ καὶ ταῦτα πεπλο-
 50 νασμένα εἰς τὸ Ἀφωρισμένος.

ABC

4, 47 ἀπὸ τοῦ AB : αὐτοῦ C || παρεκβατικὸν AC : παρεκβατικώτερον
 B || 49 διηγώμεθα BC : διηγούμεθα A.

d'interpréter maintenant la parole du psaume : c'était, en effet, hors du sujet. C'est pourquoi, si Dieu le veut, elle sera interprétée à la place qui lui revient, lorsque nous expliquerons le psaume¹. Ces très abondantes remarques suffirent pour ce « mis à part ».

1. Il est assez surprenant qu'Origène repense au Ps. 57, 4. Aurait-il conscience de s'en être tiré à bon compte en se bornant à souligner l'absurdité de l'interprétation littérale du psaume ? Il serait ainsi décidé à en donner la véritable signification lorsqu'il aurait le loisir de commenter le psaume dans son entier. On peut en conclure qu'Origène avait, peu avant 244, l'intention de commenter des psaumes, parmi lesquels le Ps. 57.

Περὶ τοῦ τίνα τὰ ἀγαθὰ καὶ τίνα τὰ κακά, καὶ ὅτι ἐν προαιρετικοῖς ταῦτα καὶ ἐν ἀπροαιρέτω, καὶ κατὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίαν, ἀλλ' οὐχ ὡς Ἀριστοτέλης οἴεται. Ἐκ τοῦ τόμου τοῦ εἰς τὸν δ' ψαλμόν, εἰς τό· « Πολλοὶ λέγουσι· Τίς δείξει ἡμῖν τὰ ἀγαθὰ ; »

1. Πολλῆς παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ζητήσεως τυγχανούσης περὶ τοῦ τίνα τὰ ἀγαθὰ καὶ τίνα τὰ κακά· καὶ τινων μὲν ἀπροαίρετα λεγόντων εἶναι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακά, ὡσπερὶ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν ἀποφαινομένων, κακὸν δὲ τὸν πόνον·
5 ἑτέρων δὲ ἐν μόνοις προαιρετικοῖς κατακλιόντων τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακά, καὶ τὰς μὲν ἀρετὰς καὶ τὰς κατ' αὐτὰς πράξεις μόνας ἀγαθὰ λεγόντων, τὰς δὲ κακίας καὶ τὰς κατὰ κακίαν ἐνεργείας κακά· τρίτων δὲ ὄντων τῶν μιγνύν-

ABC

Kephalaion. 2 ἐν ἀπροαιρέτω AB : τοῖς ἀπροαιρέτοις C || 3 τοῦ BC : om A

1, 2-3 καὶ τινων — κακά AB : om C || 4 τὸν πόνον nos : τὸ πονηρόν AB τὸ λυπηρόν C || 6-8 καὶ τὰς¹ — κακά AC : om B

Kephalaion a. Ps. 4, 6 (7)

1. Doctrine épicurienne. La correction πόνον s'impose, cf. plus loin § 3, li. 44-45 ainsi que *C. Cels.* II, 42 et V, 47. Semblable présentation simplifiée de la définition épicurienne du bien et du mal chez CICÉRON, *Tusc.* V, 95 : « Il faut souhaiter et rechercher le plaisir pour lui-même, parce qu'il est plaisir, et toujours éviter la souffrance, parce qu'elle est souffrance. » Selon Origène, le bien des épicuriens

Sur ce que sont les biens et les maux. Qu'ils font partie de ce qui dépend de notre libre choix et de ce qui n'en dépend pas, dans l'enseignement du Christ aussi, mais non pas au sens où l'entend Aristote. Extrait du tome sur le psaume 4. Sur : « Beaucoup disent : qui nous montrera les biens ? »

**Le problème
de la nature
des biens et des maux
en référence
avec la liberté
de l'homme**

1. Puisqu'il y a parmi les hommes de grandes discussions sur ce que sont les biens et les maux — certains disent que les biens et les maux ne dépendent pas de notre libre choix, affirmant par exemple que le plaisir est un bien et la souffrance¹ un mal ; d'autres enferment les biens et les maux uniquement dans le domaine des choses qui dépendent de notre libre choix, et disent que seules les vertus et les actions vertueuses sont des biens, tandis que les vices et les actions vicieuses sont des maux² ; d'autres, en troisième lieu, font un mélange

échappe à notre libre choix puisqu'il est exclusivement attaché à des réalités corporelles. De même pour la souffrance (cf. *C. Cels.* II, 23, p. 152, 22). Sur l'attitude de l'Alexandrin face à l'épicurisme, cf. H. CROUZEL, *Origène et la philosophie*, p. 27-31.

2. Définition stoïcienne (cf. ÉPICRÈTE, *Diss.* II, 9, 15 : « Sont bonnes les vertus et les actions qui participent des vertus ; sont mauvaises leurs contraires ») adoptée par Origène, cf. plus loin § 2, li. 2-5 et *C. Cels.* VI, 54. Il ne fait point mention ici de la troisième catégorie intermédiaire, celle des actions « indifférentes », qu'il rejettera dans *C. Cels.* IV, 26. Les stoïciens sont, pour l'Alexandrin, ceux des Grecs qui ont le mieux traité le problème de la nature des biens et des maux, cf. *C. Cels.* IV, 45. Synthèse sur l'attitude d'Origène à l'égard du stoïcisme chez H. CROUZEL, *op. cit.*, p. 35-45.

των, καὶ ἅμα ἐν προαιρετικοῖς καὶ ἀπροαιρέτοις λεγόντων
 10 εἶναι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ · εἰκότως ὑπὸ τῶν πιθανότητων
 περιελκόμενοι οἱ πολλοὶ τῶν πιστευόντων φιλομαθοῦντες
 εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν τόπον λέγοιεν ἂν τό · « Τίς δεῖξει
 ἡμῖν τὰ ἀγαθὰ ; »

“Ὅτι μὲν οὖν ἐν προαιρετικοῖς ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φύσις,
 15 πᾶς ὅστισοῦν ἀποδεχόμενος τὸν περὶ κρίσεως τόπον ἀδι-
 στάκτως ὁμολογήσαι ἂν · ἀγαθὸν γὰρ φησὶν εἶναι ἐφ’ ᾧ
 ἀκούσεται τις τό · « Εὗγε, ἀγαθὴ δοῦλε καὶ πιστὴ · ἐπὶ
 ὀλίγα ἤς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω · εἰσελθε εἰς
 τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου » · ἀγαθὸν δὲ καὶ τὸ ἀπὸ τοῦ
 20 ἀγαθοῦ ἀνθρώπου ἐκ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφερόμενον,
 ὡς ὁ σωτὴρ φησὶν · « Ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ
 θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὰ ἀγαθὰ. » Καὶ
 ἀπαξαπλῶς πᾶς καρπὸς δένδρου ἀγαθοῦ προαιρετικὸς ὢν
 ἀγαθὸν ἐστὶν · ὡς « ἀγάπη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ καὶ μακρο-
 25 θυμία, χρηστότης τε καὶ ἀγαθωσύνη καὶ πίστις καὶ πραύτης
 καὶ ἐγγρατέια » · τὰ δὲ ἐναντία τούτοις κακὰ.

Εἰ δὲ καὶ κατὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίαν ἐστὶ τι
 ἀγαθὸν καὶ κακόν, καὶ ἐν ἀπροαιρέτοις ζητητέον · κἂν ἢ
 δέ τι ἀγαθὸν ἢ κακόν ἐν ἀπροαιρέτοις, ὡς ὕστερον ἐξετά-
 30 σαντες τάχα δεῖξομεν, ἀλλ’ οὔτι γε τὰ ἀπὸ τῶν μιγνύντων
 τοῖς προαιρετικοῖς τὰ ἀπροαίρετα λεγόμενα ἀγαθὰ ἂν εἶη
 καὶ κακὰ · ἐκεῖνοι γὰρ οἴονται τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι
 περὶ ψυχῆν, τὰ δὲ περὶ σῶμα, τὰ δὲ ἐκτός · ὁμοίως δὲ καὶ

ABC

1, 11 φιλομαθοῦντες AB : om C || 17 ἀκούσεται AB : ἀκούσαι C ||
 εὗγε ἀγαθὴ δοῦλε AC : εὗ δοῦλε ἀγαθὴ B || 20 αὐτοῦ C : om AB || 25
 καὶ^a B : om AC || 28-29 κἂν ἢ δέ AB : καὶ εἰ δέ C || 29 ἢ κακόν AB :
 om C || 30 γε AB : om C || 32-33 εἶναι περὶ ψυχῆν AB : π- ψ- εἰ- C

et disent que les biens et les maux font à la fois partie de
 ce qui dépend et de ce qui ne dépend pas de notre libre
 choix¹ — on comprend que, tirailée par ces doctrines
 vraisemblables, la masse des croyants, dans son désir de
 s'instruire sur le problème des biens, dise : « Qui nous
 montrera les biens ? »

La nature des biens se trouve parmi ce qui dépend de
 notre libre choix : quiconque accepte le passage sur le
 jugement en conviendra sans hésiter. Car ce qui est bien,
 dit ce passage, c'est ce à propos de quoi quelqu'un s'entendra
 dire : « C'est bien, bon et fidèle serviteur, en peu de choses
 tu as été fidèle, sur beaucoup je t'établirai. Entre dans la
 joie de ton Seigneur ». Est bien également ce qui est
 produit par l'homme bon à partir de son cœur, comme le
 dit le Sauveur : « L'homme bon, à partir du bon trésor
 de son cœur, produit ce qui est bien ». En règle générale,
 tout fruit d'un bon arbre, s'il dépend de notre libre choix,
 est un bien : ainsi « l'amour, la paix, la joie, la patience,
 la serviabilité, la bonté, la douceur et la maîtrise de soi^d ».
 Ce qui leur est contraire est un mal.

Mais puisque d'après l'enseignement du Christ aussi il
 existe un bien et un mal, il faut les rechercher également
 parmi ce qui ne dépend pas de notre libre choix. Et même
 s'il se trouve quelque bien ou quelque mal dans ce qui ne
 dépend pas de notre libre choix, comme nous le montrerons
 peut-être en examinant ce point plus loin, il n'en reste
 pas moins que les choses nommées par ceux qui mêlent
 ce qui ne dépend pas de notre libre choix avec ce qui en
 dépend ne sauraient être ni des biens ni des maux. Ces
 gens pensent en effet qu'il y a des biens relatifs à l'âme,

1. Allusion aux péripatéticiens. Sur l'attitude d'Origène à l'égard
 d'Aristote, cf. H. CROUZEL, *op. cit.*, p. 31-35.

1 a. Ps. 4, 6 (7) || b. Matth. 25, 21.23 || c. Lc 6, 45 || d. Gal. 5, 22-23

τῶν κακῶν · καὶ περὶ ψυχὴν μὲν, ἀρετὴν καὶ τὰς κατ' ἀρετὴν
 35 πράξεις, ἢ κακίαν καὶ τὰς κατὰ κακίαν πράξεις · περὶ
 σῶμα δέ, υγιείαν καὶ εὐεξίαν καὶ κάλλος, ἢ νόσον καὶ καχεξίαν
 καὶ ἀσχος · περὶ τὰ ἐκτὸς δέ, πλοῦτον καὶ εὐγένειαν καὶ
 δόξαν, ἢ πενίαν καὶ δυσγένειαν καὶ ἀδοξίαν.

2. Οἰήσονται δέ τινες καὶ κατὰ τὰς γραφὰς ὁμοίως
 τρία γένη εἶναι τῶν ἀγαθῶν, καὶ τρία γένη τῶν κακῶν · τὰς
 γὰρ ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας προσιέμενοι εἶναι ἀγαθὰ καὶ
 κακὰ, μετὰ τὰ ὁμολογούμενα καὶ ὑφ' ἡμῶν ἐν ἀρετῇ καὶ
 5 κακίᾳ καὶ ταῖς κατ' αὐτὰς πράξεσι, χρῆσονται βῆτοῖς καὶ
 τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτὸς δῆθεν ἀποφαινομένοις ἀγαθὰ ἢ
 κακὰ τυγχάνειν. Καὶ περὶ μὲν ἀρετῶν καὶ κακιῶν τί δεῖ

ABC

1, 35 ἢ — πράξεις AB : om C || 37-38 πλοῦτον καὶ εὐγένειαν
 καὶ δόξαν ἢ πενίαν B : πλοῦτον καὶ πενίαν δόξαν καὶ εὐγένειαν AC

2, 2 γένη² AB : γένη εἶναι C || 3 προσιέμενοι BC : προ- A || 4 ὑφ'
 AC : ἐφ' B || 5 αὐτὰς AB : αὐταῖς C || 7 καὶ² AC : ἢ B || δεῖ AC :
 χρῆ B

1. Définition aristotélicienne. Cf. notamment ARISTOTE, *Éth. Eud.* II, 1, 1218 B 32-34, *Éth. Nic.* I, 8, 1098 b 12-14. Autres références dans R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF, *Aristote. L'éthique à Nicomaque*, t. II (1), Paris 1959, p. 62-63. Gauthier et Jolif relèvent que cette distinction est en fait plus ancienne, qu'on la retrouve souvent chez PLATON (cf. par ex. *Lois* III, 697 b ; V, 743 e) et qu'elle est sans doute plus ancienne encore. Il reste néanmoins qu'elle a surtout été utilisée par Aristote et que la plupart des philosophes postérieurs la lui attribueront, cf. *supra*, p. 100, n. 1. Elle leur a été transmise sous la forme d'un « placitum », cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions* V, 30. Notons cependant que STOBÉE (*Ecl.* II, éd. WACHSMUTH, p. 55, 11-13) en attribue la paternité à Platon. Souvent aussi elle est citée et critiquée sans indication de provenance : ainsi PHILON,

au corps et extérieurs ; de même pour les maux¹. Concernant l'âme : la vertu et les actions vertueuses ou le vice et les actions vicieuses ; concernant le corps : la santé, la bonne constitution et la beauté ou, au contraire, la maladie, la mauvaise constitution et la laideur ; concernant l'extérieur : la richesse, la haute naissance et la gloire ou la pauvreté, la naissance obscure et la mauvaise réputation².

L'argumentation
 de ceux
 qui prétendraient
 retrouver
 la doctrine
 des trois sortes
 de biens et de maux
 dans l'Écriture

2. Certains penseront que, selon l'Écriture aussi, il y a pareillement trois sortes de biens et de maux. Admettant que les vertus et les vices sont des biens et des maux, d'après ce que nous aussi reconnaissons comme vertu, vice et actions qui en découlent, ils utiliseront des textes affirmant, à les en croire, que les réalités corporelles ainsi que les réalités extérieures sont des biens et des maux. A quoi bon parler des vertus et des

Quod deterius, 7 ; CLÉMENT, *Strom.* II, 34, 1 et IV, 166, 1 ; ORIGÈNE, outre ce texte, *Com. in Rom.* V, 1, Scherer, p. 130 (en latin, *Com. in Rom.* III, 1, p. 169), une scholie sur Ps. 4, 6 in CADIOU, *Com. inédits des Psaumes*, p. 74, *C. Cels.* VI, 54 (sans mention cependant des biens relatifs au corps) ainsi que I, 64 et VIII, 51 (à propos de CHRYSOSTÈME).

2. Classification empruntée à un « placitum » (cf. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, V, 30), lequel ne reproduit pas littéralement un passage d'Aristote. Ce dernier comptait parmi les biens de l'âme les opérations et les activités de l'âme, parmi ceux du corps la santé, la beauté physique, la grandeur, la puissance athlétique, parmi les biens externes la bonne naissance, les amis, la richesse et les honneurs (cf. *Éth. Nic.* 1098 b 13 s., *Rhét.* 1360 b 24 s.). L'homme ne pouvait atteindre le véritable bonheur qu'en conjuguant tous ces biens, alors que pour les adversaires d'Aristote les biens de l'âme suffisaient à le procurer. La liste des trois sortes de biens et de maux a varié sensiblement d'un auteur à l'autre. Celle d'Origène est quasiment identique à celle de Diogène Laërce, mais cette dernière ne mentionne pas les maux.

καὶ λέγειν ; τῶν ἠθικῶν δογμάτων διδασκόντων δεῖν ἡμᾶς
 μὲν αἰρεῖσθαι δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην καὶ φρόνησιν
 10 καὶ ἀνδρείαν καὶ τὰς κατ' αὐτὰς πράξεις, ἐκκλίνειν δὲ τὰ
 τούτοις ἐναντία. Διόπερ οὐ χρεῖα παραδειγμάτων εἰς τὰ
 παρὰ τῶν προαιρετικῶν ἀγαθὰ.

Σωματικὰ δὲ καὶ ἐκτὸς ἀγαθὰ ἐκ τῆς κατὰ τὸ ῥητὸν
 ἐκδοχῆς πολλαχόθεν δεῖξουσιν. Πλὴν ἐπὶ τοῦ παρόντος
 15 ἀρκεῖ παραθέσθαι τινὰ ἐκ τῶν ἐν Ἑξόδῳ καὶ Λευϊτικῷ
 καὶ Δευτερονομίῳ κειμένων, ὡς ἐν ἐπαγγελίᾳ πρὸς τοὺς
 τηροῦντας τὰς ἐντολάς, καὶ ὡς ἐν ἀπειλῇ καὶ κατάραις πρὸς
 τοὺς παραβαίνοντας αὐτάς · ὅλον ὅτι ἡ υἰγια ἀγαθὸν ἐστὶ
 καὶ ἡ νόσος κακόν, ἀπὸ τῆς Ἑξόδου δεῖξει ταῦτα προσά-
 20 γεσθαι · « Ἐὰν τηρήσῃς τὰς ἐντολάς μου καὶ τὰ προ-
 στάγματά μου, πᾶσαν νόσον ἣν ἐπήγαγον τοῖς Αἰγυπτίοις
 οὐκ ἐπάξω ἐπὶ σέ · ἐγὼ γάρ εἰμι κύριος ὁ ἰώμενός σε ». »
 Καὶ τὸ ἀπὸ τοῦ Δευτερονομίου δὲ πρὸς τοὺς ἀμαρτάνοντας
 λεγόμενον ὑπονοηθεῖν ἂν κακόν μὲν παριστάνειν τὰς
 25 σωματικὰς πληγὰς καὶ τὰς νόσους, ἀγαθὸν δὲ δηλονότι
 τὴν υἰγιαὶν καὶ τὴν τοῦ σώματος ῥῶσιν. Ἐχει δὲ οὕτως
 ἡ λέξις · « Ἐὰν μὴ ἀκούσητε ποιεῖν πάντα τὰ ῥήματα
 τοῦ νόμου τούτου τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ,
 φοβεῖσθαι τὸ ὄνομα τὸ ἐντιμον καὶ τὸ θαυμαστὸν τοῦτο,
 30 Κύριον τὸν Θεόν · καὶ παραδοξάσει κύριος τὰς πληγὰς
 σου καὶ τὰς πληγὰς τοῦ σπέρματός σου, πληγὰς μεγάλας

ABC

2, 8 καὶ AC : om B || δογμάτων nos : πραγμάτων ABC || 12
 παρὰ B : περὶ AC || 23 τὸ AB : om C || 25 δηλονότι AB : om C ||
 30 κύριον BC : om A || 31 σου¹ AC : om B.

2 a. Ex. 15, 26

1. Faute de trouver ici une signification à une expression dont nous ne connaissons aucun autre exemple, nous conjecturons

vices, puisque les préceptes moraux¹ nous enseignent que nous devons choisir la justice, la modération, la prudence, le courage² et les actions qui s'y conforment, et refuser ce qui leur est contraire? Voilà pourquoi il n'y a pas besoin d'exemples (scripturaires) concernant les biens qui dépendent de notre libre choix.

Qu'il y ait des biens corporels et extérieurs, ils le montreront au moyen de nombreux passages pris au sens littéral. Mais il suffit pour l'instant de citer quelques-uns des passages tirés de l'*Exode*, du *Lévitique* et du *Deutéronome*, ayant valeur de promesse pour qui observe les commandements et de menace pour qui les transgresse. On montrera, par exemple, que la santé est un bien et la maladie un mal à partir de l'*Exode* où il y a cette déclaration : « Si tu observes mes commandements et mes prescriptions, je n'amènerai sur toi aucune des maladies que j'ai amenées sur les Égyptiens. Car c'est moi le Seigneur qui te rends la santé ». » Et ce que le *Deutéronome* dit aux pécheurs pourrait être interprété comme établissant que les blessures et les maladies du corps sont un mal, tandis que la santé et la vigueur corporelle sont évidemment un bien ; voici ce texte : « Si vous n'écoutez pas, pour les mettre en pratique, toutes les paroles de cette loi, écrites dans ce livre, dans la crainte de ce nom glorieux et merveilleux : le Seigneur Dieu, alors le Seigneur rendra illustres tes plaies et les plaies de ta descendance, des plaies grandes

δογμάτων. L'expression, utilisée ailleurs par Origène (*frag. 14 in Lam.*, p. 241, 2 et *frag. 108 in Matth.*, p. 60, 5) désigne les préceptes moraux communément admis, le code moral. L'absence dans l'Écriture d'une exhortation aux quatre vertus cardinales (justice, modération, prudence, courage) s'expliquerait par le fait qu'elles sont enseignées par la morale.

2. Les quatre vertus cardinales selon et depuis PLATON (*Rép.* 427 e ; *Banq.* 196 b ; *Lois* 631 c).

καὶ θαυμαστάς, καὶ νόσους πονηράς καὶ πλείστας. Καὶ ἐπιστρέψει ἐπὶ σὲ πᾶσαν τὴν πληγὴν Αἰγύπτου τὴν πονηράν, ἣν διευλαβοῦ ἀπὸ προσώπου αὐτῶν, καὶ κολληθήσεται
 35 σοι · καὶ πᾶσαν μαλακίαν καὶ πᾶσαν πληγὴν τὴν μὴ γεγραμμένην ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τούτου ἐπάξει κύριος ἐπὶ σέ, ἕως ἂν ἐξολοθρεύσῃ σε^b. » Καὶ πάλιν τοῖς παραβαίνουσι τὰς ἐντολάς λέγεται τό · « Ἐπιπέμψω ὑμῖν πυρετὸν καὶ ἔκτερον καὶ σφακελίζοντας τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ
 40 τὴν ψυχὴν ὑμῶν ἐκθήκουσαν^c. » Πρὸς τοῦτοις καὶ ἐν τῷ Δευτερονομίῳ τοῖς ἀφισταμένοις τῆς θεοσεβείας ἀπειλεῖ ὁ λόγος ὀπισθότονον ἀνίατον^d.

3. Τὰ δὲ ἐκτὸς οἱ βουλόμενοι ἀγαθὰ κατὰ τὸν θεῖον ἐπαγγέλλεσθαι λόγον τοῖς μὲν ἀπὸ τοῦ Λευϊτικοῦ, τοῦτοις χρῆσονται · « Ἐὰν ἐν τοῖς προστάγμασί μου πορευθῆσθε, καὶ τὰς ἐντολάς μου φυλάσσησθε καὶ ποιήσητε αὐτάς, δώσω
 5 τὸν ὑετὸν ὑμῖν ἐν καιρῷ αὐτοῦ, καὶ ἡ γῆ δώσει τὰ γενήματα αὐτῆς, καὶ τὰ ξύλα τῶν πεδίων δώσει τὸν καρπὸν αὐτῶν · καὶ καταλήψεται ὑμῖν ὁ ἄλοητός τὸν τρυγητόν, καὶ ὁ τρυγητὸς καταλήψεται τὸν σπόρον, καὶ φάγεσθε τὸν ἄρτον ὑμῶν εἰς πλησμονήν, καὶ κατοικήσετε μετὰ ἀσφαλείας ἐπὶ
 10 τῆς γῆς ὑμῶν^e » · καὶ τὰ ἐξῆς. Ἐκ δὲ τοῦ Δευτερονομίου τοῦτοις χρῆσονται · « Καὶ ἔσται ὡς ἂν διαβῆτε τὸν Ἰορδάνην εἰς τὴν γῆν ἣν κύριος ὁ θεὸς δίδωσιν ὑμῖν, καὶ φυλάσσεσθε ποιεῖν πάσας τὰς ἐντολάς αὐτοῦ ἃς ἐγὼ ἐντέλλομαί σοι σήμερον, καὶ δώσει σε κύριος ὁ θεὸς σου ὑπεράνω πάντων,

ABC

2, 36 τοῦ νόμου τούτου AB : τούτω τοῦ νόμου C || 39 σφακελίζοντας B : σφακελλίζοντας C σφακελιζούσας A

3, 2 μὲν AB : om C || 3 χρῆσονται AB : χρῆσαιντο C || 4 φυλάσσησθε AC : φυλάσσητε B || ποιήσητε B : ποιήτε AC || 7 δ² AB : om C || 12 θεὸς AC : θεός σου B || 14 σε BC : σοι A

2 b. Deut. 28, 58-61 || c. Lév. 26, 16 || d. Cf. Deut. 32, 24

et étonnantes, des maladies pernicieuses et abondantes. Et il fera revenir chez toi toute la pénible plaie d'Égypte qui te faisait peur, et elle s'attachera à toi. Et toute maladie et toute plaie qui n'ont pas été écrites dans le livre de cette loi, le Seigneur t'en affligera jusqu'à ton extermination^b. » Il est dit encore à ceux qui transgressent les commandements : « Je vous enverrai la fièvre et la jaunisse qui dessèchent vos yeux et une maladie qui consume votre vie^c. » A ces textes s'ajoute celui du *Deutéronome* menaçant d'un opisthotonos¹ incurable^a ceux qui s'abstiennent de rendre un culte à Dieu.

3. Ceux qui veulent que les biens extérieurs fassent, d'après l'Écriture, l'objet de promesses utiliseront ce texte dans le *Lévitique* : « Si vous cheminez dans mes prescriptions, si vous gardez mes commandements et si vous les mettez en pratique, je vous donnerai la pluie en sa saison, et la terre donnera ses produits et les arbres des plaines donneront leur fruit. Le temps de battre durera pour vous jusqu'à celui des vendanges, et le temps des vendanges durera jusqu'à celui des semailles, et vous mangerez votre pain à satiété et vous habiterez en sécurité sur votre terre^e. » Et cetera. Dans le *Deutéronome* ils utiliseront le texte suivant : « Et voici que vous traverserez le Jourdain pour gagner la terre que le Seigneur Dieu vous donne, vous garderez, pour les mettre en pratique, tous les commandements que je te prescris aujourd'hui, le Seigneur Dieu

3 a. Lév. 26, 3-5

1. Origène donne ailleurs la définition de l'opisthotonos : « une maladie du dos et des parties postérieures » (*In Lib. I Reg., hom. I, p. 11, 15-16*). Il s'agit d'une forme de tétanos : la tête et le corps sont contractés en arrière.

15 και ἤξουσιν ἐπὶ σὲ πᾶσαι αἱ εὐλογίαι αὐται και εὐρήσουσί
σε, ἐὰν ἀκούσης τῆς φωνῆς κυρίου τοῦ θεοῦ σου. Εὐλογη-
μένος σὺ ἐν πόλει, και εὐλογημένος σὺ ἐν ἀγρῷ · εὐλογημένα
τὰ ἔγγονα τῆς κοιλίας σου και τὰ γενήματα τῆς γῆς σου
και τὰ βουκόλια τῶν βοῶν σου και τὰ ποίμνια τῶν προβάτων
20 σου · εὐλογημένοι αἱ ἀποθήκαι σου και τὰ ἐγκαταλίμματά
σου^b · και τὰ ἐξῆς. Ὡς πάλιν ἐκ τῶν ἐναντίων τοῖς
ἀσεβοῦσι λέγεται τό · « Ἐπικατάρατος σὺ ἐν πόλει, και
ἐπικατάρατος σὺ ἐν ἀγρῷ · ἐπικατάρατοι αἱ ἀποθήκαι σου
και τὰ ἐγκαταλίμματά σου · ἐπικατάρατα τὰ τέκνα τῆς
25 κοιλίας σου και τὰ γενήματα τῆς γῆς σου · ἐπικατάρατα τὰ
βουκόλια τῶν βοῶν σου και τὰ ποίμνια τῶν προβάτων
σου^c. » Καὶ ἄλλα δὲ δυσεξαρίθμητα ἐνεγκοῦσιν οἱ βουλόμενοι
ἐν σωματικοῖς και τοῖς ἐκτός εἶναι ἀγαθὰ και κακὰ ·
ἐφάπτονται τε και τῶν εὐαγγελίων, λέγοντες τὸν σωτῆρα
30 ἐληλυθότα ὡς κακὰ ἀφηρημένοι ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων τὴν
τυφλότητα τὴν σωματικὴν και τὴν κωφότητα και τὴν
πάρεσιν τῶν μελῶν, και πᾶσαν νόσον και πᾶσαν μαλακίαν
τεθεραπευμένοι^d, ἀγαθὰ ἀντὶ τῶν προκατελιγηφότων κακῶν
δωρούμενον τό τε διορατικὸν τὸ σωματικὸν και τὸ ἀκουστικὸν
35 και τὴν ἄλλην υγείαν και ῥῶσιν · και δυσωπήσουσί σε
φάσκοντες, εἰ μὴ και ἡμεῖς ὁμολογήσομεν κακὸν εἶναι
τὸ δαιμονιᾶν και τὸ σεληνιαζεσθαι^e, ὡς πάλιν ἐκ τοῦ
ἐναντίου ἀγαθὸν τὸ τούτων ἀπηλλάχθαι. Ἄλλα και οἱ
ἀπόστολοι χαρίσματα ἰαμάτων και ἐνεργήματα δυνάμεων^f

ABC

3, 17 και BC : om C || 27 ἐνεγκοῦσιν Rob : ἐνέγκουσιν A ἐνεγκοῦσιν
B ἐνέγκουσιν C || 30 ἐληλυθότα BC : ἐληλυθότα και A || 31 τυφλότητα
AB : τύφλωσιν C || 32 πᾶσαν² AC : om B || 33 τεθεραπευμένοι AB :
τετραπευκότα C || κακῶν AB : om C || 35 σε AB : om C || 36
ὁμολογήσομεν C : ὁμολογήσωμεν AB

3 b. Deut. 28, 1-5 || c. Deut. 28, 16-18 || d. Cf. Matth. 4, 23 ;
9, 35 || e. Cf. Matth. 4, 24 || f. Cf. I Cor. 12, 9-10

t'élèvera au-dessus de tous, et toutes ces bénédictions t'advieront et t'atteindront, si tu écoutes la voix du Seigneur ton Dieu¹. Béni seras-tu à la ville, béni à la campagne. Bénis seront les fruits de tes entrailles, les produits de ton sol, les troupeaux de tes bœufs et les troupeaux de tes moutons. Bénis seront les greniers et tes provisions². » Et cetera. C'est alors le contraire qui est dit aux impies : « Maudit seras-tu à la ville, maudit à la campagne. Maudits seront tes greniers et tes provisions. Maudits les fruits de tes entrailles et les produits de ton sol. Maudits les troupeaux de tes bœufs et les troupeaux de tes moutons³. » Ceux qui veulent qu'il y ait des biens et des maux parmi les réalités corporelles et extérieures citeront encore d'innombrables autres textes. Ils se saisiront aussi des évangiles et diront que le Seigneur est venu pour ôter aux hommes, parce qu'il les considérait comme des maux, la cécité corporelle, la surdité, la paralysie des membres, pour guérir toute maladie et toute faiblesse⁴, en donnant des biens à la place des maux qui auparavant tenaient (le corps) : la vue corporelle, l'ouïe, la santé et la vigueur pour le reste (du corps)⁵. Ils te troubleront par leurs propos, à moins que nous aussi ne convenions qu'être possédé ou lunatique⁶ est un mal, et, à l'inverse, qu'en avoir été libéré est un bien. Mais les apôtres aussi, en exerçant leur don de guérison et leur pouvoir d'opérer des miracles^f, faisaient par cela même du bien aux hommes

1. Origène ne reproduit pas intégralement et fidèlement le texte de la LXX, d'où cette phrase à la construction et au sens surprenants.

2. Cf. *Com. in Joh.* VI, 33, 166 : les guérisons miraculeuses opérées par le Christ sont un « symbole » de la délivrance de toute espèce de maladie et de faiblesse par une parole de Dieu. Si les hommes furent guéris dans leur corps, ils furent surtout appelés à la foi.

40 ἐπιτελοῦντες κατ' αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν ἀγαθὰ ἐποίουν τοῖς
 ἀνθρώποις καὶ κακῶν αὐτοὺς ἀπήλλαττον. Διαβήσονται
 δὲ οἱ τὰ τοιαῦτα λέγοντες καὶ ἐπὶ τὸν μέλλοντα αἰῶνα,
 φάσκοντες τῷ κακὸν εἶναι τὸν πόνον τοὺς ἀμαρτωλοὺς
 45 τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι.

4. Σαφῆ μὲν οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων τὰ δυνάμενα ἐπὶ
 πλεῖον δυσωπῆσαι τοὺς οὐχ οἴους τε λῦσαι τὰ προσαγόμενα
 περὶ τοῦ τρία γένη τῶν ἀγαθῶν εἶναι καὶ τρία τῶν κακῶν
 κατὰ τὸν λόγον τῶν γραφῶν. Ταύτην τοίνυν τὴν ἀπάτην
 5 οὐ μόνον οἱ ὁμολογουμένως ἀκέραιοι τῶν πεπιστευκότων
 ἠπάτηνται, ἀλλὰ καὶ τινες τῶν ἐπαγγελλομένων σοφίαν τὴν
 κατὰ Χριστόν, οἰόμενοι τοῦ δημιουργοῦ τοιάσδε τινὰς εἶναι
 ἐπαγγελίας, καὶ πέρα τῶν ἀπὸ τῆς λέξεως δηλουμένων
 μηδὲν σημαίνεσθαι κατὰ τὰς ἀπειλάς.

10 Πρὸς πάντας τοίνυν τοὺς τὰ τοιαῦτα ἐκ τῶν γραφῶν
 ὑπολαμβάνοντας ἐπαπορητέον, εἰ τετηρήκασι τὸν νόμον
 οἱ προφῆται, ὧν ἀμαρτήματα οὐ κατηγορεῖται· οἶον Ἡλίας
 ὁ ἀκτημονέστατος, ὡς μηδὲ ἄρτον ἔχειν παρ' ἑαυτῷ φαγεῖν
 καὶ διὰ τοῦτο πέμπεσθαι πρὸς γυναῖκα εἰς Σάρεπτα τῆς
 15 Σιδωνίας^a· καὶ Ἐλισσαῖος, ὃς παρὰ τῇ Σουμανίτιδι βραχυ-
 τάτην ἔλαβε κατάλυσιν καὶ σκιμπόδιον καὶ λυχνίαν^b εὐτελεῖ,

ABC

3, 40 ἐνεργεῖν ἀγαθὰ ἐποίουν AC : ἐν- ἐπ- ἀ- B || 43 τῷ C¹ :
 τὸ ABC || τὸν πόνον AC : οἴον B || 44 πυρὶ αἰωνίῳ AB : αἰ- π- C ||
 κακὸν nos : κακὸς ABC.

4, 4 ταύτην AB : αὐτήν C || 14 πέμπεσθαι AB : πεμπόμενος C ||
 πρὸς AB : εἰς C || εἰς Σάρεπτα A : εἰς Σαρεφθαῖ B ἐν Σαραφθαῖ C ||
 15 Ἐλισσαῖος BC : Ἐλισαῖος A

4 a. Cf. III Rois 17, 9 || b. Cf. IV Rois 4, 8-10

1. Pointe anti-épicurienne.

et les libéraient des maux. Ceux qui tiennent un tel langage
 iront même chercher leurs arguments dans le monde à
 venir, affirmant que les pécheurs sont livrés au feu éternel
 parce que la souffrance est un mal ; or, si la souffrance
 est un mal, le plaisir devient nécessairement un bien¹.

**Critique
 de cette
 argumentation**

4. Nos propos font clairement res-
 sortir ce qui peut le plus troubler les
 hommes incapables de résoudre les
 problèmes soulevés, relatifs au fait
 qu'il y a trois sortes de biens et trois sortes de maux selon
 l'enseignement des Écritures. Cette erreur donc n'a pas
 seulement abusé les croyants unanimement reconnus
 comme simples, mais aussi certains de ceux qui professent
 la sagesse selon Christ : ils pensent que ces annonces sont
 le fait du démiurge et que ces menaces n'ont pas d'autre
 signification que littérale².

Eh bien ! contre tous ceux qui partagent cette conception
 sur la base des Écritures, soulevons une objection : les
 prophètes, auxquels on n'attribue pas de péchés, ont-ils
 observé la loi ? Élie, par exemple, le plus pauvre des
 hommes, au point qu'il n'avait pas de pain à manger et
 qu'il fut alors envoyé auprès d'une femme à Sarepta de
 Sidon^a. Et Élisée qui avait chez la Shunamite une chambre
 toute petite, un lit et une modeste lampe^b, et qui mourut

2. Origène vise précisément Marcion et ses disciples coupables
 de s'en tenir à l'interprétation littérale de l'Ancien Testament. Il
 les réfutera en montrant que ce parti pris conduit à une aporie dont
 on ne peut se dégager qu'en recourant à une interprétation spiri-
 tuelle. Ce long développement présente des points communs avec
 C. Cels. VII, 18-26 (dans lequel on trouvera aussi cités, parmi nombre
 de textes, Deut. 15, 6, Ps. 33, 20 et Prov. 13, 8) : Celse reprend la
 doctrine marcionite et soutient que les prescriptions morales de
 l'A.T. contredisent celles du N.T. Origène répond que la loi a deux
 sens, l'un littéral, l'autre spirituel.

20 δς και ἀρρωστήσας ἐτελεύτησε· και Ἡσαΐας ὁ πορευθεὶς
 γυμνὸς και ἀνυπόδετος τρισὶν ἔτεσι^α· και Ἰερემίας ὁ
 ἐμβληθεὶς εἰς λάκκον βορβόρου^ο και ἀεὶ μυκτηρισθεὶς^ι,
 25 ὥστε και ἐρημίαν^ε οἰκῆσαι εὐξασθαι· και ὁ Ἰωάννης
 ὁ ἐν ταῖς ἐρημίαις διατρίβων και πλὴν ἀκρίδων και μέλιτος
 ἀγρίου μηδενὸς μεταλαμβάνων, δέρματι περιεζωσμένος^η. Ὁμολο-
 γήσουσι γὰρ αὐτοὺς τετηρηκέναι τὸν νόμον. Καὶ ἀπαιτήσομεν
 30 εἰ ἂ νοῦσιν ἀγαθὰ τοῖς τετηρηκόσι τούτοις ὑπῆρκαται.
 Οὐκ ἔχοντες δὲ δεῖξαι, περικλεισθήσονται εἰς τὸ ἦτοι
 ψευδεῖς εἶναι τὰς ἐπαγγελίας τὰς λεγομένας διδοσθαι
 τοῖς θεοσεβέσιν ἢ ἀληθεῖς τυγχανούσας ἀναγωγῆς δεῖσθαι·
 εἰ δ' ἐπ' ἀλληγορίαν ἀναγκασθέντες ἔλθωσιν, ἀθετηθήσεται
 35 αὐτῶν ἡ ὑπόληψις ἢ περὶ τοῦ τὸν νόμον ἀπειλεῖν νόσον
 σωματικὴν και τὰ ἐκτὸς νομιζόμενα κακὰ τοῖς ἡσεθηκόσιν,
 ἢ ἐπαγγέλλεσθαι ὑγιαίνοντα εἶναι τὰ σώματα και περιουσίαν
 ἔσεσθαι τοῖς τῷ θεῷ κατηκολουθηκόσι.

5. Πῶς δὲ οὐκ ἡλίθιον ἐπὶ τοῖς κακοῖς μέγα φρονεῖν
 και ἀυχεῖν τοὺς ὄντας ἐν αὐτοῖς; Εἰ γὰρ κακαὶ αἱ θλίψεις,
 φησὶ δὲ ὁ ἀπόστολος καυχᾶσθαι ἐν ταῖς θλίψεσι^α, δῆλον
 5 ὅτι καυχᾶται ἐν κακοῖς· τοῦτο δὲ ἡλίθιον, και ὁ ἀπόστολος
 οὐκ ἡλίθιος· οὐκ ἄρα κακὰ τὰ τοιάδε γυμνάσματα τοῦ
 ἀγίου, ὅστις ἐν παντὶ θλιβόμενος οὐ στενοχωρεῖται, ἀπορού-
 μενος οὐκ ἐγκαταλείπεται^β, πειραζόμενος οὐ θανατοῦται,
 νομιζόμενος εἶναι πτωχὸς πολλοὺς πλουτίζει, και ὑπολαμ-
 βανόμενος μηδὲν κεκτηῖσθαι πάντα κατέχει^ο· τοῦ γὰρ
 10 πιστοῦ ὄλος ὁ κόσμος τῶν χρημάτων, τοῦ δὲ ἀπίστου οὐδὲ
 ὀβολός.

ABC

4, 17 ὁ AB : om C || 20 ὁ B : om AC || 23-24 ὁμολογήσουσι γὰρ
 αὐτοὺς BC : ὁμολογήσασιν γὰρ αὐτοῖς A || 24 ἀπαιτήσομεν BC :
 ἀπαιτήσομεν A || 27 λεγομένας διδοσθαι AB : δ-λ- C || 30 τοῦ AB : om C.

5, 2 κακαὶ αἱ θλίψεις AB : κακὸν ἢ θλίψις C || 5 κακὰ τὰ τοιάδε
 AC : καλὰ δὲ τὰ τοιαῦτα B

de maladie^c. Et Isaïe qui s'est promené nu et déchaussé
 pendant trois ans^d. Et Jérémie qui fut jeté dans une
 citerne de boue^e et devint un objet constant de moquerie^f,
 si bien qu'il en vint à souhaiter d'habiter le désert^g. Et
 Jean qui vivait dans le désert et qui n'avait pour toute
 nourriture que des sauterelles et du miel sauvage, qui
 recouvrait ses reins d'une peau et était vêtu d'un manteau
 de poils de chameau^h. Nos interlocuteurs reconnaîtront
 qu'ils ont observé la loi. Nous leur demanderons alors s'ils
 considèrent comme des biens ce que ces observateurs (de
 la loi) ont possédé. Mais, faute de pouvoir le montrer, les
 voilà enfermés dans ce dilemme : ou bien les promesses,
 que l'Écriture dit faites aux hommes pieux, sont fausses,
 ou bien, si elles sont vraies, elles requièrent une interpré-
 tation spirituelle. Et s'ils sont contraints d'en venir à
 l'allégorie, c'en sera fait de leur opinion selon laquelle la
 loi menace les impies de maladie corporelle et de maux
 extérieurs ou qu'elle promet à ceux qui s'attachent à Dieu
 que leurs corps seront en bonne santé et qu'ils seront dans
 l'abondance.

5. Comment ne serait-il pas insensé que les hommes
 atteints de maux soient fiers de leurs maux et s'en glorifient?
 Car si les tribulations sont des maux et si l'apôtre dit
 qu'il se glorifie des tribulations^a, il se glorifie évidemment
 de maux. Or cela est insensé et l'apôtre n'était point un
 insensé. Non, de telles souffrances ne sont pas des maux
 pour le saint qui, pressé de toutes parts, n'est pas opprimé,
 dans le besoin n'est pas abandonné^b, mis à l'épreuve n'est
 pas mis à mort, qui passe pour pauvre et fait beaucoup
 de riches, qui est supposé ne rien avoir et possède tout^c.
 Tout le monde des richesses, en effet, appartient au
 croyant, alors que l'incroyant n'a pas même une obole.

4 c. Cf. IV Rois 13, 14 || d. Cf. Is. 20, 3 || e. Cf. Jér. 45 (38), 6 || f.
 Cf. Jér. 20, 7 || g. Cf. Jér. 9, 2 (1) || h. Cf. Matth. 3, 14

5 a. Cf. Rom. 5, 3 || b. Cf. II Cor. 4, 8-9 || c. Cf. II Cor. 6, 9-10

Ἔτι δὲ ἐπεταὶ τοῖς ὑπολαμβάνουσι κατὰ τὴν γραφὴν τρία γένη τῶν ἀγαθῶν εἶναι, δῆλον δὲ ὅτι καὶ τῶν κακῶν, τοὺς δικαίους αἰεὶ ἐν πολλοῖς κακοῖς εἶναι ἄληθευσούσης τῆς λεγούσης προφητείας ἡ « Πολλὰ αἰ θλίψεις τῶν δικαίων^a. » Οὐκ ἄκαιρον δὲ καὶ τῶν τῷ Ἰὼβ συμβεβηκότων ὑπομῆσαι τοὺς οἰομένους τάδε τινὰ κακὰ εἶναι ἢ ὁ χρηματισμὸς μετὰ τὸ ἐνεγκεῖν γενναιότατα τοὺς περιστάνας ἀγῶνάς φησιν ἢ « Οἶμαι δὲ με ἄλλως σοι κεχρηματικέναι ἢ ἵνα ἀναφανῆς δίκαιος^e; » Εἰ γὰρ οὐκ ἄλλως ἀναφαίνεται ὁ Ἰὼβ δίκαιος ἢ ἐκ τοῦ τάδε τινὰ καὶ τάδε αὐτῷ συμπτώματα γεγονέναι, πῶς ἂν αὐτῷ κακὰ λέγοιμεν ὑπάρχειν τὰ αἴτια τοῦ ἀναφῆναι αὐτοῦ τὴν δικαιοσύνην; Ἐπόμενα δ' ἂν τούτοις εἶη, μὴδὲ τὸν διάβολον τῷ ἁγίῳ κακὸν τυγχάνειν. Τῷ γοῦν Ἰὼβ ὁ διάβολος κακὸν οὐκ ἦν ἕπει « τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθὸν ὁ θεός, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν^f. »

Ἔτι δὲ πρὸς τούτοις παρὰ τὸ ἐναργὲς εἶναι φαμεν τὸ τὸν δίκαιον ἐν ταῖς κατὰ τὸ ῥητὸν εὐλογίαις ἔσσεσθαι τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς ἐγκειμένων νομιζομένων ἀγαθῶν ἢ πολλὴ γὰρ ἱστορία ἢ περὶ τοῦ ἁγίου ἐξεταζομένη ἐναντιοῦται ταῖς

ABC

5, 15 λεγούσης AB : λεγούσης C || 17 τινὰ κακὰ εἶναι AB : κ-εΙ-τ- C || φ B : ὡς AC || δ BC : om A || 19 οἶμαι BC : οἶη A || 21 ὁ AC : om B || 23 ἀναφῆναι AC : ἀναφανῆναι B || 24 τυγχάνειν BC : συν- A || 25 οὐκ AC : om B || 28 παρὰ AB : πρὸς C || 29 ἐν AB : om C

5 d. Ps. 33 (34), 20 || e. Job 40, 3 (8) || f. Rom. 8, 28

1. Pensée typiquement origénienne. Rien ni personne n'est inutile dans la création. Le mal lui-même, que Dieu n'a point créé, sert à aguerrir l'homme vertueux. Cf. *Hom. in Num.* XIV, 2 : si le diable n'avait pas péché, nous n'aurions pu le combattre et recevoir la

Il reste encore, pour ceux qui supposent qu'il y a, d'après l'Écriture, trois sortes de biens et évidemment aussi trois sortes de maux, que les justes se trouvent toujours dans de nombreux maux. Car elle dit vrai, cette parole prophétique : « Nombreuses sont les tribulations des justes^a. » Mais il n'est point hors de propos pour ceux qui estiment qu'il s'agit de maux de se rappeler aussi ce qui est arrivé à Job. Après qu'il eut supporté avec une grande noblesse de dures épreuves, la parole divine lui dit : « Pourquoi penses-tu que j'ai agi avec toi sinon pour que tu te révéles juste^e? » Si Job, en effet, ne peut se révéler juste qu'au travers de tous les malheurs qui lui sont arrivés, comment pourrions-nous dire que les causes de la manifestation de sa justice sont des maux? Il faudrait plutôt conclure que même le diable n'est pas un mal pour le saint. En tout cas, pour Job, le diable n'était pas un mal¹, car « pour ceux qui aiment Dieu, Dieu² contribue en toutes choses à leur bien parce qu'ils sont appelés selon un dessein³ ».

De surcroît, il est contraire à l'évidence que le juste aura ce que l'Écriture considère comme des biens, quand les bénédictions sont interprétées selon la lettre. La longue section sur l'homme saint⁴, si on l'examine, contredit de

couronne des vainqueurs. Ainsi Dieu se sert-il et du bien et du mal pour son œuvre de bonté.

2. Cette célèbre leçon (l'ajout de ὁ θεός comme sujet de συνεργεῖ) est également attestée en *De oral.* 29, 19, p. 393, 2-3. Ailleurs (même dans le texte de l'épître transmis par le *codex von der Goltz*), Origène utilise la leçon traditionnelle.

3. Cf. *De oral.* 29, 17-19 : après avoir évoqué l'utilité des tentations (celle de Job notamment, cf. *Job* 40, 3) qui révèlent à l'homme les dons de Dieu, Origène conclut qu'il appartient à l'homme, malgré ses faiblesses, de faire tout ce qui dépend de lui ; Dieu achèvera la tâche de l'homme, lui qui « contribue en toutes choses en vue du bien » (*Rom.* 8, 28) avec ceux qu'il connaît selon son infaillible prescience.

4. Vraisemblablement allusion aux prescriptions morales du pentateuque. Le « saint » désigne ici l'observateur de la loi divine.

τοιαύταις ἐκδοχαῖς. Καὶ ἀνόητόν ἐστι τὸ ὑπολαμβάνειν δανειστὴν τὸν ἅγιον ἔσσεσθαι, πολλῶν ἔθνῶν τραπέζας κατὰ πόλιν ἀνοίγοντα^ε, καὶ περισπώμενον περὶ τὰς δόσεις καὶ
 35 λήψεις, καὶ ποιῶντα πράγματα ἀπηγορευμένα · « Τὸ ἀργύριον γὰρ αὐτοῦ οὐκ ἔδωκεν ἐπὶ τόκῳ ὁ δίκαιος καὶ δῶρα ἐπ' ἀθώοις οὐκ ἔλαβε » · καὶ · « Ὁ ποιῶν ταῦτα οὐ σαλευθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα^η. » Καὶ κατὰ τὸν Ἰεζεκιήλ ὁ ἅγιος ἐπὶ τόκῳ καὶ πλεονασμῷ οὐκ ἔδωκε τὸ ἀργύριον^ι.
 40 Τὸ δὲ καὶ πυρετὸν νομίζειν διὰ τὰς ἀμαρτίας γίνεσθαι ἀπαιδεύτων εἰς ὑπερβολὴν ἐστὶ δόγμα, πολλάκις τῶν αἰτίων τῆς τοιαύτης νόσου προδήλων ὄντων · ἢ γὰρ διὰ τὸ περιέχον ἢ διὰ τοιαύτη ὕδατα ἢ τοιαύτη τροφάς. Καὶ εἰ ἄλλα τοῖς δικαίοις ὑγεία καὶ πλοῦτος, ἐχρῆν μηδένα τῶν ἀσεβῶν
 45 ὑγιαίνειν μηδὲ πλουτεῖν. Ὑγείαν δὲ τὴν τοιαύτην κατάστασιν τῆς ψυχῆς ζητητέον, καὶ πλοῦτον τὸν κατὰ Σολομώντα λύτρον τυγχάνοντα τῆς ψυχῆς, λέγοντα · « Λύτρον ἀνδρὸς ψυχῆς ὁ ἴδιος πλοῦτος^κ » · φευκτέον δὲ πενίαν, καθ' ἣν ἀναγγεγραπταί · « Πτωχὸς δὲ οὐχ ὑφίσταται ἀπειλήν^λ. »
 50 Ἔτι δὲ τραύματα καὶ μώλωπας καὶ νόσους ἐκληπτέον τὰ γινόμενα διὰ τὴν κακίαν ταῖς ἀπροσεκτούσαις ψυχαῖς · περὶ ὧν καὶ ὁ προφήτης μέμφεται τοὺς ἐν τοῖς τοιοῦτοις

ABC

5, 34 καὶ² AC : καὶ τὰς B || 35-36 τὸ ἀργύριον γὰρ AB : τὸ γὰρ ἀ- C || 36 ὁ δίκαιος AB : om C || 43 ἢ² AC : καὶ B || 47 τῆς A : om BC || 50 νόσους AC : νόσους καὶ B || ἐκληπτέον Rob : ἐκκληπτέον² B ἐγκλιπτέον A ἐκλεκτέον C

5 g. Cf. Deut. 15, 6 || h. Ps. 14 (15), 5 || i. Cf. Éz. 18, 8 || j. Prov. 13, 8 || k. Id. ||

1. Même « dossier » de textes (Ps. 14, 5 ; Éz. 18, 8 et Prov. 13, 8) chez CLÉMENT qui traite du bon emploi de la richesse (Strom. III, 6, 55).

semblables interprétations. Il est absurde de supposer que le saint deviendra un usurier, ouvrant en chaque ville des commerces bancaires avec de nombreuses nations^ε, préoccupé par les dépôts et les retraits, et faisant des affaires prohibées. « Le juste n'a pas prêté son argent à intérêt et n'a pas reçu de présent au préjudice des innocents » et « Celui qui a fait cela ne sera jamais ébranlé^η. » Selon Ézéchiël également, le saint ne prête pas l'argent à usure et à intérêt^ι.

L'idée aussi que la fièvre est due aux péchés est le fait de gens extrêmement ignorants, car les causes de cette maladie sont souvent fort claires : elle est due à l'air ambiant ou à telle eau ou à telle nourriture. Et si les justes recevaient pour récompenses santé et richesse, il faudrait qu'aucun impie ne soit en bonne santé ni riche. Mais il faut rechercher la santé qui consiste dans un certain état de l'âme, et la richesse qui, selon Salomon, est la rançon de l'âme^κ : « La rançon de l'âme pour l'homme, c'est sa propre richesse^λ. » Il convient en revanche de fuir la pauvreté dont il a été écrit : « Un pauvre ne résiste pas à une menace^λ. » Il faut encore entendre par blessures, meurtrissures et maladies ce qui arrive aux âmes négligentes³ à cause de leur vice ; à ce sujet, le prophète aussi blâme ceux qui se trouvent dans de tels états⁴ : « Des pieds

2. La richesse dont parle Prov. 13, 8 n'est point matérielle, elle désigne les biens de l'âme, c'est-à-dire la pénétration, la connaissance (cf. C. Cels. VII, 21), plus encore, la sagesse de Dieu et la vertu, c'est-à-dire Jésus-Christ lui-même (cf. Com. in Rom. VII, 21, Scherer, p. 154, 12 - 156, 2).

3. Sur la « négligence », faute volontaire qui consiste dans un manque d'amour pour Dieu, voir P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu*, p. 131-133.

4. Cf. Hom. in Lev. VIII, 5, p. 402, 11 s. où Origène applique également cette citation d'Isaïe aux blessures de l'âme et non du corps.

τυγχάνοντας, λέγων · « Ἀπὸ ποδῶν ἕως κεφαλῆς οὔτε τραῦμα οὔτε μάλωψ οὔτε πληγὴ φλεγμαίνουσα · οὐκ ἔστι μάλαγμα ἐπιθεῖναι οὔτε ἔλαιον οὔτε καταδέσμους¹. »

6. Ταῦτα μὲν οὖν αὐτάρκη τοῖς μὴ πάνυ ἀμβλέσι, πρὸς τὸ ἀπὸ τούτων ἑαυτοῖς ἀναλεξαμένοις τὰ περισπῶντα ῥητὰ τῶν γραφῶν ἐπιβάλλειν τῇ ἀξίᾳ νοήσει τῆς ἐνεργείας τοῦ ἁγίου πνεύματος. Ἔτι δὲ ὑπὲρ τοῦ δυσωπῆσαι τοὺς οἰομένους τάδε εἶναι τὰ ἀγαθὰ τὰ τοῖς ἁγίοις δοθησόμενα καὶ τάδε τὰ κακὰ τοῖς ἁμαρτωλοῖς, καὶ ταῦτα προσθετέον · ὅτι πᾶν τὸ διὰ τι ἑλαττόν ἐστι τοῦ δι' ὃ ἐστίν · οἶον τομαὶ καὶ καυτῆρες καὶ ἔμπλαστοι δι' ὑγίαν παραλαμβανόμενα ἑλαττόνα τυγχάνει τῆς ὑγείας. Κἂν ὡς ἐν ἰατρικοῖς δὲ βοηθήμασι ἀγαθὰ ταῦτα λέγῃται, χρὴ ἐκλαμβάνειν ὅτι οὐκ ἔστι τελικὰ ἰατρικῆς ἀγαθὰ ἀλλὰ ποιητικὰ · τελικὸν δὲ κατὰ τὴν ἰατρικὴν ἀγαθὸν ἢ τοῦ σώματος ὑγεία. Οὕτω τοῖνυν καὶ εἰ τάσδε τὰς ἐντολάς τηρητέον ὑπὲρ τοῦ τῶνδε τῶν ἀγαθῶν τυχεῖν, τὰ δὲ ἄλλα τὰ σωματικὰ ἐστὶ καὶ τὰ ἐκτός · αἱ ἀγαθαὶ πράξεις ἔσονται οὐκ ἀγαθαὶ ὡς τελικαί, ἀλλ' εἰ ἄρα ὡς ποιητικαὶ ἀγαθῶν · καὶ ἔσται διαφέρων ὁ πλοῦτος, ὃν οἴονται ἐπαγγέλλεσθαι τὴν γραφὴν, καὶ ἢ τοῦ σώματος ὑγεία, τῆς δικαιοσύνης καὶ αὐτῆς δὲ τῆς ὁσιότητος καὶ τῆς εὐσεβείας καὶ τῆς θεοσεβείας τῶν τηλικούτων

ABC

6, 2 ῥητὰ AC : ῥήματα B || 6 προσθετέον AB : προσθητέον C || 7 ὅτι AB : ἔτι C || 12 δὲ AC : om B || 13 εἰ AC : om B || 16 ἀλλ' εἰ A : ἀλλ' ἢ BC || 19 καὶ τῆς θεοσεβείας AC : om B || forsitan addendum καὶ post θεοσεβείας

5 l. Is. 1, 6

1. Sur les multiples activités du Saint-Esprit, cf. J. DUPUIS, *L'esprit de l'homme. Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Bruges 1967, p. 92-98 et 221-227. Origène veut dire ici que les dons

à la tête, ni blessure, ni contusion, ni plaie ouverte (ne sont guérissables) ; on ne peut appliquer ni cataplasme, ni huile, ni bandages¹. »

6. Ces remarques suffiront donc à ceux qui ne sont pas complètement myopes pour que, après avoir lu eux-mêmes les passages controversés, ils parviennent à une compréhension digne de l'action du Saint-Esprit¹. Mais afin de confondre encore ceux pour qui telles réalités sont des biens donnés aux saints et telles autres des maux pour les pécheurs, ajoutons ceci : tout ce qui existe en vue de quelque chose est inférieur à ce en vue de quoi il existe. Les opérations chirurgicales, par exemple, les cautérisations, les emplâtres auxquels on recourt en vue de recouvrer la santé sont inférieurs à la santé. Et même s'ils sont appelés biens en tant qu'ils font partie des remèdes de la médecine, il faut comprendre qu'ils ne sont pas les biens finaux de la médecine, mais les biens efficaces. Eh bien ! pareillement, même s'il faut observer tels commandements pour obtenir tels biens et si les récompenses sont les réalités corporelles et extérieures, les bonnes actions ne sont pas bonnes en tant que contenant leur propre finalité, mais à la rigueur en tant que causes efficaces de biens². La richesse, promise par l'Écriture selon nos interlocuteurs, et la santé du corps l'emporteront-elles sur la justice, sur la sainteté elle-même, la piété et la religion, qui sont tout autant des

de l'Esprit s'appliquent d'abord à l'âme. Ainsi les textes examinés traitent-ils des biens promis aux âmes et donnés par le Saint-Esprit. Ces biens consistent essentiellement dans la sanctification de l'âme et la connaissance des dons divins. Cf. références chez DUPUIS, p. 92-95 et 224-225.

2. La distinction entre les biens qui ont leur fin en soi et ceux qui sont causes efficaces de biens est empruntée aux stoïciens. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.* VII, 96 : « Il y a des biens qui ont leur fin en soi, d'autres qui sont des biens par leur effet, d'autres qui sont l'un et l'autre. » Pareillement CICÉRON, *De fin.* III, 55.

- 20 ἀνδραγαθημάτων. Ἄπερ παραδέξασθαι ἀνθρώπων ἐστὶ τὸ ἀξίωμα τῆς ἀρετῆς μὴ γινωσκόντων, ἀλλὰ τὰ ὑλικά αὐτῆς προτιμώντων· πάντων γὰρ ἐστὶν ἀτοπώτατον τὸ τῶν ἀνδραγαθημάτων λέγειν διαφέρειν τὸ πλουτεῖν καὶ τὸ ὑγιαίνειν σωματικῶς. Διὰ τὰ μοχθηρὰ δὴ ταῦτα δόγματα
- 25 ἀκολούθως τινὲς προσήκοντο καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν ταῖς πρώταις ἐπαγγελίαις ἐσθίειν ἡμᾶς μέλλειν τὰ τοιάδε βρώματα καὶ πίνειν, τινὲς δὲ καὶ τεκνοποιεῖν. Ταῦτα δὲ φθάσαντα καὶ εἰς τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν μεγάλης εὐηθείας δόξαν ἀπενέγκασθαι ποιήσει τὸν χριστιανισμόν, πολλῶν
- 30 βελτίονα δόγματα ἐχόντων τινῶν ἀλλοτρῶν τῆς πίστεως.

7. Ἡμεῖς δὲ ἤδη τὸ φαινόμενον ἡμῖν ἀπὸ τῆς ἐξετάσεως τῶν ἱερῶν λογίων παρατησόμεθα· ἐφάσκομεν γὰρ ἀρέσκεσθαι μὲν τῷ λέγειν ἐν προαιρετικοῖς καὶ ἐν ἀπροαιρέτοις εἶναι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ· οὐ μὴν ἠριθμοῦμεν

5 εἰς τὰ ἀπροαίρετα τῶν ἀγαθῶν τὴν ὑγείαν καὶ τὸ κάλλος καὶ τὴν εὐγένειαν καὶ τὴν εὐδοξίαν καὶ τὸν πλοῦτον· καὶ κατὰ τὸ δυνατὸν ἐπειράθημεν τὰ περισπῶντα ὡς ἐν ἐπιτομῇ διαλύσασθαι. Τίνα τοίνυν ἐστὶ τὰ ἀπροαίρετα ἀγαθὰ ἤδη λεκτέον·

ABC

6, 22 ἀτοπώτατον BC : ἀτιμώτατον A || 27 τεκνοποιεῖν AC : τεκνοποιήσιν B || 29 ποιήσει AC : ποιήσιν B

7, 1 ἤδη AB : om C || 2 παρατησόμεθα AC : παρατησώμεθα B || 3 τῷ AC : τὸ B || 8 ἐστὶ AB : om C

1. Polémique contre les millénaristes. On relèvera avec quelle fermeté Origène rejette leur doctrine, redoutant qu'elle n'offre aux païens une occasion facile de moquerie. Derrière ces païens, on devine surtout la silhouette des platoniciens. Pour les mêmes raisons qu'eux, Origène ne peut accepter une représentation aussi matérielle du monde divin. En l'occurrence il repousse avec mépris le tableau

activités vertueuses? L'admettre est le fait de gens qui méconnaissent la valeur de la vertu, mais lui préfèrent les réalités matérielles. C'est en effet le comble de l'absurdité de prétendre que la richesse et la santé du corps l'emportent sur les activités vertueuses. A cause de ces opinions perverses, certains ont admis que, même après la résurrection, l'une des premières choses promises serait que nous mangerions telle nourriture et boirions, et même, d'après certains, que nous engendrions¹. Or ces doctrines, en parvenant même jusqu'aux païens, feront que le christianisme acquerra une réputation de grande sottise, parce que certains des hommes étrangers à la foi ont des opinions bien supérieures.

7. A nous maintenant d'exposer notre opinion fondée sur l'examen des paroles saintes (de l'Écriture). Nous avons dit que pour nous les biens et les maux font partie de ce qui dépend et ne dépend pas de notre libre choix; cependant nous n'avons pas compté parmi les biens ne dépendant pas de notre libre choix la santé, la beauté, la haute naissance, la gloire et la richesse, et nous avons essayé, dans la mesure du possible, de donner avec brièveté la solution des passages controversés. Il faut dire maintenant quels sont les biens qui ne dépendent pas de notre libre choix.

d'une Jérusalem céleste, simple décalque de notre monde corporel (cf. aussi *De princip.* II, 11, 2; *Com. in Matth.* XVII, 35; *Com. in Cant.* prol. p. 66; *Ser. in Matth.* 14 et *Hom. in Ez.* III, 3). On sait pourtant que cette doctrine a été reçue par nombre de théologiens de l'antiquité chrétienne. D'après EUSÈBE (*Hist. eccl.* III, 39, 11-13), Papias l'aurait connue et, en l'adoptant, lui aurait donné du crédit auprès des écrivains postérieurs. On la retrouve en tout cas chez l'auteur de *l'Épître de Barnabé*, chez celui du *livre d'Énoch*, chez Justin, Tatien, Irénée, Tertullien et Hippolyte.

- 10 Ἐπεὶ ἀληθὲς τό · « Ἐὰν μὴ κύριος οἰκοδομήσῃ οἶκον,
εἰς μάτην ἐκοπίασαν οἱ οἰκοδομοῦντες αὐτόν » · καὶ · « Ἐὰν
μὴ κύριος φυλάξῃ πόλιν, εἰς μάτην ἠγγύπησεν ὁ φυλάσ-
σων » · οἰκοδομεῖ δὲ οἶκον πᾶς ὁ προκόπτων, καὶ φυλάσσει
15 καὶ ματαία ἢ φυλακὴ τοῦ τηροῦντος, ἐὰν μὴ κύριος οἰκο-
δομήσῃ καὶ κύριος φυλάξῃ · ἐκτός ἂν εἴη τῆς προαιρέσεως
ἡμῶν ἀγαθὸν ἢ ἀντιλαμβανομένη τοῦ κυρίου δύναμις τῆς
οἰκοδομῆς τοῦ οἰκοδομοῦντος καὶ συνοικοδομοῦσα τῷ οὐ
δυναμένῳ καθ' αὐτόν ἀπαρτίσαι τὸ οἰκοδομοῦμενον · τὰ δὲ
20 αὐτὰ καὶ ἐπὶ τῆς φυλασσομένης πόλεως νοητέον. Καὶ
ὥσπερ ἐὰν εἴποιμι τὸ γεωργικὸν ἀγαθὸν τὸ ποιητικὸν τοῦ
καρποῦ μικτὸν εἶναι ἐκ προαιρετικοῦ τοῦ κατὰ τὴν τέχνην
τοῦ γεωργοῦ καὶ ἀπροαιρέτου τοῦ παρὰ τῆς προνοίας, κατὰ
τὴν τῶν ἀέρων εὐκρασίαν καὶ φορὰν αὐτάρκους ὑετοῦ ·
25 οὕτω τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτὸν ἐστὶν ἐκ τε τῆς προ-
αιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεύσεως θείας δυνάμεως τῷ

ABC

7, 10 οἰκοδομήσῃ οἶκον BC : οἶκον οἰκοδομήσῃ A || 19 ἀπαρτίσαι
AC : ἀπαρτήσῃ B || 23 τοῦ BC : om A || παρὰ AC : ἀπὸ B

7 a. Ps. 126 (127), 1

1. Le développement qui commence ressemble de très près à *De princ.* III, 1, 18-19 : à partir de la même citation des Psaumes, Origène montre que Dieu est le principal ouvrier dans sa coopération avec l'homme. Il se réfère également à *Rom.* 9, 16 et *I Cor.* 3, 6-7. Enfin il propose un exemple, emprunté cette fois à l'art nautique : la compétence du pilote est, certes, indispensable au retour du bateau dans le port, dans une moindre mesure cependant que les conditions atmosphériques assurées par la providence. Mais en vérité, tout le premier chapitre du livre III du *De principiis* (conservé en grec grâce aux philocalistes) éclaire et complète ce développement. On

Puisque cette parole est vraie¹ : « Si le Seigneur n'a pas édifié la maison, ceux qui l'ont édifiée ont peiné en vain » et : « Si le Seigneur n'a pas gardé la ville, le veilleur a veillé en vain », puisque d'autre part « édifie la maison » quiconque progresse et « garde la ville » quiconque est parfait — en revanche, vaine est l'œuvre de celui qui édifie et vaine la garde de celui qui veille « si le Seigneur n'a pas édifié » et « si le Seigneur n'a pas gardé » —, elle doit être un bien extérieur à notre libre choix, la puissance du Seigneur² qui vient prendre part à l'édification de celui qui édifie et qui édifie de concert avec celui qui à lui seul n'est pas capable d'achever l'édifice. Et il faut entendre la même chose à propos de la garde de la ville. C'est comme si je disais : le bien en agriculture, c'est-à-dire la production de fruits, est un mélange constitué d'un élément de notre libre choix — l'agriculteur travaillant selon son art — et d'un élément indépendant de notre libre choix, qui relève de la providence — le bon mélange des airs et une provision de pluie en suffisance. De même le bien de l'être raisonnable est un mélange¹ constitué de son libre choix et de la

retiendra comme résumé de ce chapitre cette affirmation qui pourrait tout aussi bien se trouver ici : « notre liberté n'est rien sans la science de Dieu et la science de Dieu ne nous contraint pas à progresser vers le bien si nous aussi nous ne nous dirigeons pas vers lui » (III, 1, 24, p. 243, 10-12). On rapprochera aussi ce développement de *Com. in Rom.* VII, 16, p. 167-168 : à qui nie la liberté, Origène oppose la citation de *Ps.* 126, 1, preuve que l'homme ne peut rester oisif, mais preuve aussi que Dieu reste bien le maître d'œuvre. C'est Dieu en effet qui fait pousser (cf. *I Cor.* 3, 6) ; en comparaison, l'homme qui agit et qui court (cf. *Rom.* 9, 16) n'est rien.

2. La « puissance de Dieu » est un concept important dans la théologie d'Origène. Il lui sert à désigner la présence, l'action, l'intervention de Dieu dans le monde, sans diminuer en rien la transcendance divine ; cf. *De princ.* II, 1, 3, p. 108, 28-31, *C. Cels.* IV, 5, p. 277, 20-278, 14 et VI, 71, p. 141, 9-14. Précieuse note de M. BORRER (ad *C. Cels.* IV, 5, SC 136, p. 197 s) sur l'utilisation antérieure de ce concept dans les apologétiques juive et chrétienne.

- 10 Ἐπει ἀληθὲς τό · « Ἐὰν μὴ κύριος οἰκοδομήσῃ οἶκον,
εἰς μάτην ἐκοπίασαν οἱ οἰκοδομοῦντες αὐτόν » · καί · « Ἐὰν
μὴ κύριος φυλάξῃ πόλιν, εἰς μάτην ἠγγρύπησεν ὁ φυλάσ-
σαν^a » · οἰκοδομεῖ δὲ οἶκον πᾶς ὁ προκόπτων, καὶ φυλάσσει
15 καὶ ματαία ἢ φυλακὴ τοῦ τηροῦντος, ἐὰν μὴ κύριος οἰκο-
δομήσῃ καὶ κύριος φυλάξῃ · ἐκτὸς ἂν εἴη τῆς προαιρέσεως
ἡμῶν ἀγαθὸν ἢ ἀντιλαμβανομένη τοῦ κυρίου δύναμις τῆς
οἰκοδομῆς τοῦ οἰκοδομοῦντος καὶ συνοικοδομοῦσα τῷ οὐ
20 δυναμένῳ καθ' αὐτόν ἀπαρτίσαι τὸ οἰκοδομούμενον · τὰ δὲ
αὐτὰ καὶ ἐπὶ τῆς φυλασσομένης πόλεως νοητέον. Καὶ
ὡσπερ ἐὰν εἴποιμι τὸ γεωργικὸν ἀγαθὸν τὸ ποιητικὸν τοῦ
καρποῦ μικτὸν εἶναι ἐκ προαιρετικοῦ τοῦ κατὰ τὴν τέχνην
τοῦ γεωργοῦ καὶ ἀπροαιρέτου τοῦ παρὰ τῆς προνοίας, κατὰ
τὴν τῶν ἀέρων εὐκрасίαν καὶ φορὰν αὐτάρκους ὑετοῦ ·
25 οὕτω τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτὸν ἐστὶν ἐκ τε τῆς προ-
αιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ

ABC

7, 10 οἰκοδομήσῃ οἶκον BC : οἶκον οἰκοδομήσῃ A || 19 ἀπαρτίσαι
AC : ἀπαρτήσῃ B || 23 τοῦ^a BC : om A || παρὰ AC : ἀπὸ B

7 a. Ps. 126 (127), 1

1. Le développement qui commence ressemble de très près à *De princ.* III, 1, 18-19 : à partir de la même citation des Psaumes, Origène montre que Dieu est le principal ouvrier dans sa coopération avec l'homme. Il se réfère également à *Rom.* 9, 16 et *I Cor.* 3, 6-7. Enfin il propose un exemple, emprunté cette fois à l'art nautique : la compétence du pilote est, certes, indispensable au retour du bateau dans le port, dans une moindre mesure cependant que les conditions atmosphériques assurées par la providence. Mais en vérité, tout le premier chapitre du livre III du *De principiis* (conservé en grec grâce aux philocalistes) éclaire et complète ce développement. On

Puisque cette parole est vraie¹ : « Si le Seigneur n'a pas édifié la maison, ceux qui l'ont édifiée ont peiné en vain » et : « Si le Seigneur n'a pas gardé la ville, le veilleur a veillé en vain^a », puisque d'autre part « édifie la maison » quiconque progresse et « garde la ville » quiconque est parfait — en revanche, vaine est l'œuvre de celui qui édifie et vaine la garde de celui qui veille « si le Seigneur n'a pas édifié » et « si le Seigneur n'a pas gardé » —, elle doit être un bien extérieur à notre libre choix, la puissance du Seigneur² qui vient prendre part à l'édification de celui qui édifie et qui édifie de concert avec celui qui à lui seul n'est pas capable d'achever l'édifice. Et il faut entendre la même chose à propos de la garde de la ville. C'est comme si je disais : le bien en agriculture, c'est-à-dire la production de fruits, est un mélange constitué d'un élément de notre libre choix — l'agriculteur travaillant selon son art — et d'un élément indépendant de notre libre choix, qui relève de la providence — le bon mélange des airs et une provision de pluie en suffisance. De même le bien de l'être raisonnable est un mélange¹ constitué de son libre choix et de la

retiendra comme résumé de ce chapitre cette affirmation qui pourrait tout aussi bien se trouver ici : « notre liberté n'est rien sans la science de Dieu et la science de Dieu ne nous contraint pas à progresser vers le bien si nous aussi nous ne nous dirigeons pas vers lui » (III, 1, 24, p. 243, 10-12). On rapprochera aussi ce développement de *Com. in Rom.* VII, 16, p. 167-168 : à qui nie la liberté, Origène oppose la citation de *Ps.* 126, 1, preuve que l'homme ne peut rester oisif, mais preuve aussi que Dieu reste bien le maître d'œuvre. C'est Dieu en effet qui fait pousser (cf. *I Cor.* 3, 6) ; en comparaison, l'homme qui agit et qui court (cf. *Rom.* 9, 16) n'est rien.

2. La « puissance de Dieu » est un concept important dans la théologie d'Origène. Il lui sert à désigner la présence, l'action, l'intervention de Dieu dans le monde, sans diminuer en rien la transcendance divine ; cf. *De princ.* II, 1, 3, p. 103, 28-31, *C. Cels.* IV, 5, p. 277, 20 - 278, 14 et VI, 71, p. 141, 9-14. Précieuse note de M. BORRER (ad *C. Cels.* IV, 5, *SC* 136, p. 197 s) sur l'utilisation antérieure de ce concept dans les apologétiques juive et chrétienne.

τὰ κάλλιστα προελομένω. Οὐ μόνον τοίνυν εἰς τὸ καλὸν
καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι χρεία καὶ τῆς προαιρέσεως τῆς
ἡμετέρας καὶ τῆς θείας συμποίας, ἥτις ἐστὶν ὡς πρὸς
30 ἡμᾶς ἀπροαίρετον, ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ γενόμενον καλὸν καὶ
ἀγαθὸν διαμεῖναι ἐν τῇ ἀρετῇ· μεταπεσομένου καὶ τοῦ
τελειωθέντος, εἰ ὑπερπαρθείη ἐπὶ τῷ καλῷ καὶ ἑαυτὸν
ἐπιγράφοι τούτου αἴτιον, οὐχὶ δὲ τὴν δέουσαν δόξαν
ἀναφέρων τῷ τῶν πολλῶν πλεῖον δωρησαμένω εἰς τὴν
35 κτῆσιν καὶ τὴν συνοχὴν τῆς ἀρετῆς. Τοιοῦτον δὲ τι αἴτιον
καὶ τοῦ κατὰ τὸν Ἰεζεκιήλ εἰρημένου ἀμώμου περιπεπατη-
κέναι ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῦς αὐτοῦ, ἕως εὐρεθῆ ἄνομία ἐν
αὐτῷ^b, ἠγοῦμεθα τυγχάνειν τοῦ αὐτὸν κατὰ τὸν Ἡσαΐαν
ἐκπεπτωκέναι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἕωςφόρον ποτὲ γενόμενον
40 πρῶτ' ἀνατέλλοντα, ὕστερον συντετριμμένον ἐπὶ τὴν γῆν^c.
Οὐ μόνον γὰρ ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ἐάν τις τέλειος
ᾖ, τῆς ἀπὸ θεοῦ σοφίας ἀπούσης, ἀληθὲς τὸ εἰς οὐδὲν
αὐτὸν λογισθῆναι^d· ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς ἀγγελικῆς τάξεως
καὶ ἀρχικῆς καὶ πάσης τῆς ὅσον θεὸς πάρεστιν αὐταῖς
45 θείας τυγχανούσης. Τάχα γοῦν ὄρων ὁ ἱερὸς ἀπόστολος

ABC

7, 34 τῶν BC : τὸ A || 35 τι AB : om C || 37-38 ἐν αὐτῷ AC :
ἐαυτῷ B || 39 ἐκ AB : om C || 42 οὐδὲν AC : οὐθὲν B || 44-45 αὐταῖς
θείας τυγχανούσης nos : αὐταῖς θείας τυγχανούσαις ABC αὐτῇ θείας
τυγχανούσης Rob || 45 ἱερὸς AB : θεῖος C

7 b. Cf. Éz. 28, 15 || c. Cf. Is. 14, 12 || d. Cf. Sag. 9, 6

1. J. DUPUIS (*op. cit.*, p. 95, n. 28) note que chez Origène καῶσις désigne un mélange entre des éléments inégaux, tandis que μίξις décrit un mélange où aucun des éléments n'obtient sur l'autre une prérogative de nature. Cette distinction est quelque peu arbitraire. Dans le mélange décrit ici par μικτόν, la puissance divine l'emporte absolument sur la liberté humaine. Cf. quelques lignes plus bas : « Notre libre choix est de beaucoup inférieur à la puissance de Dieu pour l'acquisition des biens. »

puissance divine en coopération avec l'homme qui a choisi le beau. Ce n'est donc pas seulement pour devenir parfaits que nous avons besoin et de notre libre choix et de la coopération divine qui, eu égard à nous, est une réalité indépendante de notre libre choix, mais aussi pour que, devenus parfaits, nous demeurions dans la vertu. Même l'homme parvenu à la perfection tombera, s'il tire trop d'orgueil de sa bonté et s'en attribue la cause, sans rendre gloire, comme il convient, à celui qui contribua plus que tous les autres à l'acquisition et la conservation de sa vertu. Quelque chose de semblable, pensons-nous, explique également pourquoi celui² qui, d'après Ézéchiël, s'était montré en toutes ses voies irréprochable jusqu'au jour où fut trouvée en lui de l'injustice^b, soit, d'après Isaïe, tombé du ciel, étoile du matin qui s'est levée à l'aurore et s'est ensuite écrasée sur la terre^c. Car ce n'est pas seulement chez les fils des hommes qu'il est vrai que quelqu'un de parfait, mais dépourvu de la sagesse venant de Dieu, sera compté pour rien^d, mais aussi dans la classe des anges, des principautés et de tout ce qui est divin dans la mesure où Dieu y est présent³. C'est peut-être bien parce que le saint apôtre voit que notre libre choix est de

2. Il s'agit de Satan, l'Adversaire. Origène voit dans Éz. 28, 15, la description de la perfection originelle de Satan (cf. *C. Cels.* VI, 44) et dans Is. 14, 12 l'évocation de sa chute (cf. *Com. in Joh.* I, 12, 78 ; *De princ.* I, 5, 5 ; *Hom. in Ez.* I, 3 et XIII, 2 ; *Hom. in Num.* XI, 4 ; *Hom. in Jos.* I, 6). L'exégèse d'Is. 14, 12 s'appuie évidemment sur Lc 10, 18 (cf. *Com. in Rom.* VIII, 8, p. 246). La chute de Satan est due à son orgueil, à un mauvais emploi de sa liberté (cf. *Com. in Rom.* V, 10, p. 408).

3. Origène insiste sur un point fondamental de sa pensée : aucune créature n'est bonne ni divine par nature, mais seulement par don divin, par participation à la bonté divine. Que cette créature, à l'instar de Satan, s'affirme indépendante et parfaite par elle-même, la voilà aussitôt privée de la présence divine. Elle vient de commettre

πολύ ἔλαττον τὸ ἡμέτερον προαιρετικὸν τῆς τοῦ θεοῦ
 δυνάμεως πρὸς τὴν κτῆσιν τῶν ἀγαθῶν, φησὶ τὸ τέλος
 « οὐ τοῦ θέλοντος εἶναι οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ
 50 ἔλεοῦντος θεοῦ » · οὐχ ὡς χωρὶς τοῦ θέλειν καὶ τρέχειν
 συγκρίσει τοῦ ἔλεου τοῦ θεοῦ · καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἐπιγραφὴν
 τοῦ καλοῦ δεόντως μᾶλλον ἀνατιθέναι τῷ ἔλεω τοῦ θεοῦ
 ἢ περ τῷ ἀνθρωπίνῳ θέλειν καὶ τρέχειν.

8. Ταῦτα δὲ ἐπὶ πολὺ παρεκβεβηκέναι δοκοῦντες ἐξητά-
 σαμεν, πειθόμενοι ἀναγκαῖα αὐτὰ εἶναι πρὸς τό · « Πολλοὶ
 λέγουσι · τίς δείξει ἡμῖν τὰ ἀγαθὰ; » Κατὰ τὸ δυνατὸν
 γὰρ ὁ λόγος τοῖς λέγουσι πολλοῖς · Τίς δείξει ἡμῖν τὰ
 5 ἀγαθὰ; παρέστηκε καὶ ἔδειξε τίνα τὰ ἀγαθὰ, δῆλον δὲ
 ὅτι καὶ τίνα τὰ κακὰ · ἵνα διὰ τε ἀσκήσεων καὶ εὐχῶν
 κτησώμεθα τὰ ἀγαθὰ καὶ ἀνατρέψωμεν τὰ κακὰ ἀπὸ τῶν
 ψυχῶν ἡμῶν.

Ἄλλ' ἐπεὶ περ ἐστὶν ἐν τῷ φράζειν ὅτε μὲν κυριολεκτεῖν,
 10 ὅτε δὲ που καὶ καταχρησθῆναι, οὐ θαυμαστὸν εἶ ποτε
 εὐρήσομεν τὴν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν προσηγορίαν κειμένην
 ἐπὶ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἐκτὸς λεγομένων παρὰ τοῖς

ABC

7, 49 οὐχ ὡς χωρὶς τοῦ θέλειν καὶ τρέχειν B : οὐχ ὡς χωρὶς τοῦ
 τρέχειν καὶ θέλειν A om C || 50 ἔλεοῦντος θεοῦ A : om BC || ἀλλ' —
 τρέχειν AC : om B || 52 τοῦ καλοῦ AC : τοῦ θεοῦ καλοῦ B

8, 2 αὐτὰ AC : ταῦτα B || 4 πολλοῖς B : om AC || 5 παρέστηκε AB :
 παρέδειξε C || 10 ὅτε δὲ που καὶ AB : ὅ που δὲ C || 12 τῶν² AB : om C

7 e. Rom. 9, 16

8 a. Ps. 4, 6 (7)

librement le péché d'orgueil, le plus grave des péchés, le péché
 métaphysique pourrait-on dire. On sait cependant que pour l'Alexan-
 drin ce péché n'est point irrémédiable. La pédagogie divine vise à
 rééduquer l'être rebelle et lui faire redécouvrir sa dépendance

beaucoup inférieur à la puissance de Dieu pour l'acqui-
 sition des biens qu'il dit : la fin ne dépend « ni de celui
 qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait
 miséricorde ». Non point que Dieu fasse miséricorde sans
 la volonté ni la course, mais parce que la volonté et la
 course ne sont rien en regard de la miséricorde de Dieu.
 Pour cette raison il attribue, comme il se doit, le mérite
 du bien à la miséricorde de Dieu plutôt qu'à la volonté
 et à la course de l'homme.

Les mots « biens »
 et « maux »
 sont souvent
 utilisés
 dans l'Écriture
 par catachrèse

8. Quoique nous ayons semblé faire
 une longue digression, nous avons
 examiné ces problèmes, persuadés
 qu'ils sont nécessaires pour com-
 prendre : « Beaucoup disent : qui nous
 montrera les biens? » Dans la mesure du possible, cette
 explication a en effet établi et démontré à ces « hommes
 nombreux qui disent : qui nous montrera les biens? » ce
 que sont les biens et évidemment aussi ce que sont les
 maux, pour qu'à force d'exercices et de prières¹ nous
 puissions acquérir les biens et repousser les maux loin de
 nos âmes.

Mais puisqu'en parlant, on utilise les mots tantôt au
 sens propre tantôt par catachrèse, il n'est pas étonnant
 de trouver parfois la désignation de biens ou de maux
 attribuée aux réalités corporelles et à celles que les gens
 ayant des doctrines erronées qualifient d'extérieures ; chez

ontologique vis-à-vis de Dieu. Notons que l'âme de Jésus ne pouvait
 commettre le péché métaphysique du fait de son union intime à Dieu
 (cf. *De princ.* II, 6, 5). Sur le péché d'orgueil, cf. R. CADIOU, *La*
jeunesse d'Origène, p. 317-318 et P. NEMESHEGYI, *op. cit.*, p. 131-133.

1. Ces deux mots continuent à décrire la collaboration entre la
 liberté de l'homme et la puissance divine. Les exercices, bien plus que
 des pratiques ascétiques, désignent ici les efforts volontaires de
 l'homme vers le bien, et les prières les appels à Dieu pour qu'il use de
 sa puissance.

οὐχ ὑγιῆ δόγματα ἔχουσιν · οἶον ἐν τῷ Ἰώβ · « Εἰ τὰ ἀγαθὰ ἐδεξάμεθα ἐκ χειρὸς κυρίου, τὰ κακὰ οὐχ ὑποί-
 15 σομεν^b; » καὶ ἐν τῷ Ἰερεμιά · « Κατέβη κακὰ παρὰ κυρίου ἐπὶ πύλας Ἱερουσαλήμ. » Ἀντὶ γὰρ τοῦ εἰπεῖν · εἰ τὰ τοιάδε τινὰ χρηστὰ καὶ ἡδέα τυγχάνοντα ἐδεξάμεθα παρὰ τῆς προνοίας εἰς ἡμᾶς ἐφθακότα, τὰ πικρὰ καὶ ἐπίπονα οὐχὶ προθύμως ἐνεγκοῦμεν; λέγεται τό · Εἰ τὰ ἀγαθὰ
 20 ἐδεξάμεθα ἐκ χειρὸς κυρίου, τὰ κακὰ οὐχ ὑποίσομεν; Καὶ ἀντὶ τοῦ φάναι · κατὰ πρόνοιαν τάδε τινὰ τῇ Ἱερουσαλήμ ὑπὲρ τοῦ παιδευθῆναι τοὺς ἐνοικοῦντας ἐν αὐτῇ γεγένηται, γέγραπται τό · Κατέβη κακὰ παρὰ κυρίου ἐπὶ πύλας Ἱερουσαλήμ. Δεήσει τοίνυν τὰ πράγματα συνιέντας μὴ
 25 γλίσχρους εἶναι περὶ τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ καταλαμβάνειν πότε κυρίως κατὰ τῶν πραγμάτων ταῦτα τέταται, καὶ πότε διὰ τὴν στενοχωρίαν τῶν ὀνομάτων ἐν καταχρήσει. Εἰ δὲ καὶ ὁ σωτὴρ τάδε τινὰ ἰάσατο, καὶ ἔδωρῆσατο ὑγείαν καὶ ὕψεις καὶ ἀκοὰς ἀνθρώποις · προηγουμένως
 30 μὲν τὴν ἀναγωγὴν αὐτῶν ζητητέον, τοῦ λόγου τὰ τῆς ψυχῆς πάθη θεραπεύειν διὰ τούτων τῶν ἱστοριῶν δηλουμένου.

ABC

8, 16 ἐπὶ πύλας AB : ἐν ταῖς πύλαις C || 18 τὰ B : om AC || ἐπίπονα AB : ἐπίπονα οὐχ ὑποίσομεν C || 31 πάθη AB : om C || δηλουμένου AB : δηλουμένα C

8 b. Job 2, 10 || c. Mich. 1, 12. Cf. Jér. 17, 27

1. Dans *C. Cels.* VI, 55-56, Origène tient le même langage à propos de Job 2, 10 et de Mich. 1, 12. Il reproche à Celse et à d'autres lecteurs de l'Écriture de ne point comprendre ce que celle-ci désigne par biens et par maux. Ceux-ci doivent être compris par catachrèse; de même que le pédagogue punit pour éduquer ou que le médecin fait provisoirement souffrir pour guérir, Dieu inflige des peines pour convertir. Sur la catachrèse, cf. Aristote in CICÉRON, *Orat.* 27, 94.

Job, par exemple : « Si nous avons reçu les biens de la main du Seigneur, ne supporterons-nous pas les maux^b? »; chez Jérémie : « Des maux sont descendus de chez le Seigneur aux portes de Jérusalem^c. » Au lieu de dire en effet : « Si nous avons reçu telles choses utiles et agréables venues à nous grâce à la providence, ne supporterons-nous pas de bon cœur des choses dures et pénibles? », le texte dit : « Si nous avons reçu les biens de la main du Seigneur, ne supporterons-nous pas les maux? » Et au lieu de dire : « Selon la providence tels événements se sont produits à Jérusalem en vue de l'éducation de ses habitants », il est écrit : « Des maux sont descendus de chez le Seigneur aux portes de Jérusalem¹. » Il faudra donc que ceux qui comprennent la réalité ne s'attachent pas aux noms, mais saisissent quand ils sont attribués aux choses au sens propre et quand ils le sont par catachrèse à cause de l'étroitesse embarrassante² des noms. Même quand le Seigneur a accompli telles guérisons et a donné la santé, la vue et l'ouïe à des hommes, il nous faut rechercher principalement³ le sens spirituel de ces faits, car le texte montre par ces récits la guérison des passions de l'âme⁴.

2. Litt. « à cause de la limite des noms ». Cet emploi insolite de *στενοχωρία*, qui signifie le manque de place, l'étroitesse, peut être rapproché de *Hom. in Jer.* I, 7, p. 6, 6. Il faut, en certains cas, aller au-delà de la signification étroite d'un mot ou d'une expression pour comprendre le véritable sens d'un texte scripturaire.

3. Cf. *supra*, p. 245, n. 2. Les guérisons apportent un bien au corps. Mais ce bien est relatif : il ne compte que parce qu'il accompagne la guérison de l'âme.

4. Les stoïciens se sont passionnés pour l'étude psychologique des passions de l'âme. Selon DIOGÈNE LAËRCE (*Vies VII*, 110-115), la peine, la crainte, le désir et le plaisir étaient les passions fondamentales, chacune d'elles comprenant un groupe d'autres passions. Origène cite parmi ces passions, outre celles de la chair, l'ambition, l'avarice, la jalousie, l'envie, l'orgueil, etc. (cf. *De princ.* III, 4, 2, p. 266, 4-5). Ce sont elles qui habitent la partie inférieure de l'âme humaine, la « partie passible » (*παθητικόν*), cf. *fr. in Luc* 187, p. 307, 8-10. Voir

Οὐκ ἄτοπον δὲ ἐπὶ τοῖς τοιούτοις καὶ τὰ κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀπαγγελλόμενα νοεῖν γεγονέναι ὑπὲρ καταπλήξεως τῶν τότε ἀνθρώπων ἵνα οἱ μὴ πειθόμενοι λόγοις ἀποδεικτικοῖς
 35 καὶ διδασκαλικοῖς δυσωπηθέντες τὰς τεραστίους δυνάμεις συγκαταθῶνται τῷ διδάσκοντι.

à ce sujet H. CROUZEL, « L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel », *RAM* 31, 1955, p. 376-377 et J. DUPUIS, *op. cit.*, p. 36, n. 53. On notera que ces passions sont guéries ici par le Christ et non par l'activité du νοῦς. Nous sommes loin des stoïciens qui tenaient ces passions pour le résultat d'une erreur de jugement et qui estimaient que l'homme pouvait s'en guérir par lui-même au prix d'une progression intellectuelle. CHRYSIPPE avait

Il n'est pas absurde de penser aussi que dans de tels cas les faits rapportés se sont produits pour frapper de stupeur les hommes d'alors, afin que ceux qui n'étaient pas convaincus par la démonstration et l'enseignement, troublés par ces miracles, donnent leur assentiment à celui qui enseigne¹.

composé un traité sur l'Art de traiter les passions. Origène connaissait ce texte (cf. *C. Cels.* I, 64 et VIII, 51) et opposa à la thérapeutique du stoïcien la « méthode » nouvelle de l'Évangile. Sur la guérison des passions par le Christ, voir, avant Origène, CLÉMENT, *Péd.* I, 2, 6.

1. Sur la valeur pédagogique des miracles, voir M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, p. 244-247. Miracles et guérisons sont réservés à la foule. Ils suscitent son étonnement, son admiration et l'ouvrent à l'enseignement du Christ.

Εἰς τό · « Ἐσκήρυνε κύριος τὴν καρδίαν Φαραώ^α. »

1. « Ἐσκήρυνε δὲ κύριος τὴν καρδίαν Φαραώ, καὶ οὐκ ἠβουλήθη ἐξαποστεῖλαι αὐτούς^α. » Πολλάκις ἐν τῇ Ἐξόδῳ κείμενον τό · « Ἐσκήρυνε κύριος τὴν καρδίαν Φαραώ^β » · καὶ · « Ἐγὼ σκληρυνῶ τὴν καρδίαν Φαραώ^ο » · σχεδὸν
5 πάντας τοὺς ἐντυγχάνοντας ταρασσει, τοὺς τε ἀπιστοῦντας αὐτῇ καὶ τοὺς πιστεύειν λέγοντας.

Τοῖς μὲν γὰρ ἀπιστοῦσι μετ' ἄλλων πολλῶν καὶ τοῦτο αἴτιον ἀπιστίας εἶναι δοκεῖ, ὅτι λέγεται περὶ θεοῦ τὰ ἀνάξια θεοῦ · ἀνάξιον δὲ θεοῦ τὸ ἐνεργεῖν σκληρύνειν περὶ καρδίαν
10 οὐτινοσοῦν, καὶ ἐνεργεῖν σκληρύνειν ἐπὶ τῷ ἀπειθῆσαι τῷ βουλήματι τοῦ σκληρύνοντος τὸν σκληρυνόμενον · καὶ πῶς, φασίν, οὐκ ἄτοπον τὸν θεὸν ἐνεργεῖν τινα ἐπὶ τῷ

ABC

1, 4 καὶ — Φαραώ B : om AC || 6 λέγοντας AC : μέλλοντας B || 8 αἴτιον ἀπιστίας AB : ἀπιστίας αἴτιον C || περὶ C : παρὰ AB || 9 σκληρύνειν περὶ AC : σκληρύνειν B || 10 σκληρύνειν AC : σκληρύνειν B || τῷ AC : τὸ B || 11 σκληρύνοντος AC : σκληρύνοντον B || 12 φασίν B : φησὶν AC || τῷ AC : τὸ B

Kephalaion a. Ex. 9, 12 ; 10, 27 ; 11, 10

1 a. Ex. 10, 27 || b. Ex. 9, 12 ; 10, 27 ; 11, 10 || c. Ex. 7, 3 ; 14, 4.17 ; cf. 4, 21 ; 10, 1

Sur : « *Le Seigneur a endurci le cœur de Pharaon^α*. »

Le problème de l'endurcissement du cœur de Pharaon 1. « Le Seigneur a endurci le cœur de Pharaon, et il ne voulut pas les laisser partir^α. » On trouve souvent dans l'Exode ces paroles : « Le Seigneur a endurci le cœur de Pharaon^β » et : « Moi j'endurcirai le cœur de Pharaon^ο. » Elles troublent presque tous les lecteurs, ceux qui ne croient pas à l'Exode comme ceux qui se disent croyants¹.

Pour ceux qui n'y croient pas, ces paroles avec beaucoup d'autres constituent une cause d'incrédulité parce qu'on dit sur Dieu des choses indignes d'un Dieu. En effet, il est indigne d'un Dieu de provoquer un endurcissement dans le cœur de quiconque, et de le provoquer pour que l'homme endurci désobéisse à la volonté de celui qui l'endurcit. Et comment, disent-ils, n'est-il point absurde

1. Grammaticalement il faudrait rattacher αὐτῇ à πιστεύειν. Mais le contexte (cf. plus bas li. 15) engage plutôt à comprendre πιστεύειν au sens absolu. Origène oppose ici ceux qui ne croient pas à l'Exode aux prétendus chrétiens.

ἀπειθεῖν αὐτοῦ τῷ βουλήματι; δῆλον γὰρ ὅτι μὴ βουλομένου πειθόμενον ἔχειν οἷς προστάσει τὸν Φαραῶ.

- 15 Τοῖς δὲ πιστεύειν νομιζομένοις διαφανία οὐχ ἡ τυχοῦσα γεγένηται διὰ τό· « Ἐσκληρυνε κύριος τὴν καρδίαν Φαραῶ⁴. » Οἱ μὲν γὰρ πειθόμενοι μὴ ἄλλον εἶναι θεὸν παρὰ τὸν δημιουργὸν φρονοῦσιν ὡς ἄρα κατὰ ἀποκλήρωσιν ὁ θεὸς « ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει² », αἰτίαν
20 οὐκ ἔχοντος τοῦ τόνδε μὲν ἐλεεῖσθαι τόνδε δὲ σκληρύνεσθαι ὑπ' αὐτοῦ. Ἕτεροι δὲ βέλτιον παρὰ τούτους φερόμενοί φασι πολλὰ καὶ ἄλλα κεκρύφθαι τῆς γραφῆς αὐτοῖς νοήματα, καὶ οὐ παρὰ τοῦτο τῆς ὑγιᾶς πίστεως τρέπεσθαι· ἐν δὲ
25 ὑγιᾶ λόγον.

Οἱ δὲ ἕτερον θεὸν φάσκοντες παρὰ τὸν δημιουργὸν δίκαιον μὲν αὐτὸν εἶναι θέλουσι καὶ οὐκ ἀγαθόν, σφόδρα ἰδιωτικῶς ἄμα καὶ ἀσεβῶς ἐνεχθέντες ἐν τῷ χωρίζειν δικαιοσύνην

ABC

1, 13 γὰρ BC : om A || 20 τοῦ BC : τὸ A || 24 ταύτης BC : αὐτῆς A || 26 φάσκοντες παρὰ τὸν δημιουργὸν AC : π- τ- δ- φ- B

1 d. Ex. 9, 12; 10, 27; 11, 10 || e. Rom. 9, 18

1. Origène désigne des païens en contact avec les chrétiens peut-être par l'intermédiaire du Didascalée. Ils ont lu le livre de l'*Exode* et ont été choqués par la conception de Dieu qui s'en dégage. Apparemment Origène néglige leur réaction dans la suite du texte. Mais en réalité il se montre très préoccupé, lui aussi, de défendre la « dignité » (ἀξίωμα, *infra*, § 5, li. 20) de Dieu et il insiste finalement sur la nécessité de trouver une explication qui respecte Dieu (cf. § 8, li. 36 s.). L'objection païenne ne peut pas le laisser insensible. Ce texte a même un caractère apologétique. Origène cherche à montrer à ces païens que le Dieu de l'*Exode* (et donc de tout l'Ancien Testament) utilise des châtements éducatifs et thérapeutiques comme celui de Platon.

que Dieu agisse sur quelqu'un pour le faire désobéir à sa volonté? Car de toute évidence il ne veut pas que Pharaon obéisse à ses ordres¹.

Parmi ceux que l'on dit croyants, d'autre part, un désaccord nullement anodin² est apparu à cause de cette parole : « Le Seigneur a endurci le cœur de Pharaon⁴. » Les uns, persuadés que ce Dieu n'est autre que le démiurge³, pensent que, d'une façon arbitraire, il « fait miséricorde à qui il veut et endureit qui il veut² », sans qu'il y ait de raison qu'un tel soit pris en pitié et tel autre enduret par Dieu. Les autres, plus avisés que les précédents, disent qu'il y a beaucoup d'autres pensées dans l'Écriture qui leur sont cachées et que cela n'est pas une raison pour se détourner de la saine foi⁴. L'une de ces pensées cachées est justement le vrai sens de ce passage.

<p>Critique de l'interprétation littérale des gnostiques</p>	<p>Ceux qui prétendent qu'il y a un autre Dieu que le démiurge, veulent que ce dernier soit juste et non point bon, car, par ineptie et impiété tout à la fois, ils ont été entraînés à séparer la justice de la bonté et à penser qu'il peut se trouver</p>
---	--

2. Cette divergence importante conduit à deux attitudes qu'Origène réproouve avec la même énergie : celle des gnostiques qui croient comprendre et celle des « simples » qui ne cherchent pas à comprendre parce qu'ils voient des mystères insondables partout.

3. L'absence de l'article devant θεὸν est surprenante. Mais il est manifeste que dans ce contexte on ne peut traduire « persuadés qu'il n'y a pas d'autre Dieu que le démiurge ». Origène vise en effet les marcionites qui opposent le démiurge au Dieu bon.

4. Si les marcionites commettent une faute spirituelle qui les écarte de la saine foi, les simples sont seulement coupables de paresse intellectuelle. Origène a trop le sens des « mystères » (cf. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, p. 323-334) pour les blâmer de pressentir une signification « cachée » dans ce passage et dans de nombreux autres. Mais il a également trop le goût de la recherche pour tolérer leur résignation et leur passivité devant l'abondance des « mystères ».

ἀγαθότητος, καὶ οἴεσθαι ὅτι οἶόν τε ἐστὶ δικαιοσύνην εἶναι
 30 ἐν τινι χωρὶς ἀγαθότητος καὶ ἀγαθότητα δίχα δικαιοσύνης ·
 ὁμῶς δὲ καὶ τοῦτο λέγοντες ἐναντία τῇ ἰδίᾳ ὑπολήψει περὶ
 δικαίου προσίενται θεοῦ σκληρύνειν τὴν καρδίαν Φαραῶ
 καὶ ἀπειθῆ αὐτὴν κατασκευάζειν ἑαυτῷ. Εἰ γὰρ ὁ τὸ
 35 κατ' ἀξίαν ἐκάστω ἀπονέμων· δίκαιος καὶ ἀπὸ τῆς ἑαυτῶν
 αἰτίας κρείττοσιν ἢ χεῖροσι γεγενημένοις ἀποδιδούς ὧν
 ἐπιτήδειον ἕκαστον τυγχάνειν ἐπίσταται, πῶς δίκαιος ὁ
 ἁμαρτίας χείρονος αἴτιος γενόμενος τῷ Φαραῶ; Καὶ οὐχ
 ἀπλῶς αἴτιος, ἀλλ' ὅσον ἐφ' οἷς ἐκείνοι ἐξεδέξαντο συνεργήσας
 εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν ἀδικώτατον. Ἐπ' οὐδὲν γὰρ ἀνα-
 40 φέροντες ἄξιον προαιρέσεως δικαίου θεοῦ τὴν σκληρύνειν
 τῆς καρδίας Φαραῶ, οὐκ οἶδ' ὅπως δίκαιον θεόν, κἂν καθ' ἃ
 διηγείσθαι βούλωνται, παραστήσασιν δύνανται τὸν σκληρύν-
 οντα τὴν καρδίαν Φαραῶ. "Ὅθεν θλιπτότερον αὐτοὺς ἐν τοῖς
 45 κατὰ τὸν προκείμενον τόπον, ὅπως ἦτοι παραστήσωσι πῶς
 δίκαιος σκληρύνει, ἢ τολμήσωσιν εἰπεῖν ὅτι ἐπεὶ σκληρύνει
 πονηρὸς ὁ δημιουργός · ἢ μήτε εὐποροῦντες ἀποδείξεων
 πρὸς τὸ τὸν δίκαιον σκληρυντικὸν εἶναι τινος, μήτε τολμώντες
 τὸ ἐπὶ τοσοῦτον ἀσεβὲς προσέσθαι περὶ τοῦ κτίσαντος ὡς
 50 περὶ πονηροῦ, καταφύγωσιν ἐπὶ ἑτέραν ὁδὸν ἐξηγητικὴν
 τοῦ · « Ἐσκήρυξε κύριος τὴν καρδίαν Φαραῶ » · ἀπο-
 στάντες τοῦ, ἐκ τοῦ νομίζειν τὰ κατὰ τὰς λέξεις νοεῖν, τὰς
 ἰδίας ἀναιρεῖν περὶ δικαίου θεοῦ νοήσεις. Τὸ δὲ τελευταῖον
 κἂν ἀπορεῖν ὅ τί ποτε ὁ λόγος ὑποβάλλει ὁμολογήσουσιν.

ABC

1, 29-30 καὶ — καὶ AB : om C || 30 δίχα BC : om A || 33 τὸ C :
 τῷ AB || 37 ἁμαρτίας AC : δημιουργός B || 40 δικαίου θεοῦ AC :
 θ-δ- B || 41 καρδίας AC : καρδίας τοῦ B || 42 βούλωνται BC : βούλονται
 A || σκληρύνοντα AC : σκληρύναντα B || 45 ὅτι AB : om C || 49 περὶ
 AB : om C || καταφύγωσιν BC : καταφύγουσιν A || ἐπὶ AC : om
 B || 53 ὑποβάλλει AB : ὑποβάλλη C.

1 f. Cf. Ps. 61 (62), 13. Prov. 24, 12. Rom. 2,6. Matth. 16, 27 || g.
 Ex. 9, 12 ; 10, 27 ; 11, 10

chez quelqu'un de la justice sans bonté et de la bonté sans
 justice. Or, tout en disant cela, ils admettent, en contra-
 diction avec leur propre conception du Dieu juste, qu'il
 endurecit le cœur de Pharaon et qu'il le dispose à lui
 désobéir. En effet, s'il est juste, celui qui distribue à
 chacun selon son mérite et qui accorde¹ aux hommes
 devenus par eux-mêmes meilleurs ou pires ce qu'il sait
 convenir à chacun, comment le responsable du grave péché
 de Pharaon pourrait-il être juste? Et il n'est pas seulement
 responsable, mais, d'après l'interprétation de ces gens,
 il a contribué à faire de Pharaon le plus injuste des hommes.
 En effet, comme ils sont incapables d'imputer l'endurcis-
 sement du cœur du Pharaon à quelque chose qui soit digne
 de la libre volonté du Dieu juste, je ne sais pas, en dépit
 de leurs explications, comment ils peuvent présenter
 l'auteur de l'endurcissement du cœur de Pharaon comme
 un Dieu juste. Par conséquent il faut les pousser dans leurs
 retranchements à propos de l'interprétation du passage
 en question et que, ou bien ils expliquent comment tout
 en étant juste ce Dieu endurecit, ou bien ils osent dire
 que le demiurge est méchant¹ puisqu'il endurecit. Ou alors,
 s'ils ne peuvent démontrer comment le Dieu juste est
 capable d'endurcir quelqu'un, ou s'ils n'osent pas être assez
 impies pour considérer le créateur comme méchant, ils
 devront trouver refuge sur l'autre voie² pour interpréter :
 « Le Seigneur a endureci le cœur de Pharaon », après avoir
 renoncé à anéantir leurs propres conceptions de Dieu,
 parce qu'ils croient comprendre le sens littéral du texte.
 En définitive, il leur faudra reconnaître qu'ils ne savent
 pas ce que signifie ce texte.

1. Peut-on conclure de cette remarque qu'Origène ne connaît pas de doctrine gnostique sur la « méchanceté » du demiurge ?

2. L'interprétation spirituelle. On trouve la même argumentation antimarcionite dans la *scholie* du § 12 (li. 1-16) et dans *De princip.* III, 1, 9. Sur la réfutation de la doctrine du demiurge juste et du Dieu bon, voir surtout *De princip.* II, 4-5.

2. Ταῦτα μὲν οὖν ἐσπαράχθω ἐξεταζόμενα περὶ θεοῦ ἐν τῷ προκειμένῳ προβλήματι. Ἐπεὶ δὲ εἰς τὸν περὶ φύσεων τόπον οἱ ὑπολαμβάνοντες τινὰς ἐκ τῆς κατασκευῆς ἐπ' ἀπωλεία γεγονέναι καὶ ταῦτα φέρουσι, λέγοντες δηλοῦ-
 5 σθαι ὁ διδάσκουσι διὰ τοῦ ἐσκληρύνθαι ὑπὸ κυρίου τὴν καρδίαν Φαραῶ, φέρε ταῦτα αὐτῶν πυθανώμεθα · ὁ ἐπ' ἀπωλεία κτισθεὶς οὐκ ἂν ποτε ποιῆσαι τι τῶν κρειττόνων δύναιτο, αὐτῆς τῆς ἐνυπαρχούσης φύσεως ἀντιπραττούσης αὐτῷ πρὸς τὰ καλὰ · τίς οὖν χρεῖα τὸν Φαραῶ ἀπωλείας,
 10 ὡς φατε, υἱὸν τυγχάνοντα σκληρύνεσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἵνα μὴ ἀποστείλῃ τὸν λαόν; Εἰ γὰρ μὴ ἐσκληρύνετο, ἀπέστειλεν ἄν. Ἀποκρινέσθωσαν δὲ περὶ τοῦτου λέγοντες, τί ἂν ἐποίησεν ὁ Φαραῶ, εἰ μὴ ἐσκληρύνθη; Εἰ μὲν γὰρ ἀπέλυε μὴ σκληρυνθείς, οὐχὶ φύσεως ἀπολλυμένης ἦν. Εἰ δὲ μὴ
 15 ἀπέλυε, περισσὸν τὸ σκληρύνεσθαι αὐτοῦ τὴν καρδίαν · ὁμοίως γὰρ οὐκ ἀπέλυε καὶ μὴ σκληρυνθείς. Τί δὲ ἐνεργῶν ὁ θεὸς περὶ τὸ ἡγεμονικὸν αὐτοῦ ἐσκληρύνεν αὐτόν; Καὶ πῶς αὐτόν αἰτιᾶται λέγων · Ἄνθ' ὧν ἀπειθεῖς μοι, ἰδοὺ ἐγὼ ἀποκτενῶ τὰ πρωτότοκά σου*; Ἄρα γὰρ ὁ σκληρύνων
 20 σκληρὸν σκληρύνει; Σαφές δ' ὅτι τὸ σκληρὸν οὐ σκληρύνεται, ἀλλ' ἀπὸ ἀπαλότητος εἰς σκληρότητα μεταβάλλει · ἀπαλότης δὲ καρδίας κατὰ τὴν γραφὴν ἐπαινετή, ὡς

ABC

2, 1 οὖν C : om AB || 3 φύσεων nos : φύσεως ABC || 7 ποτε AC : om B || 13 ὁ AB : om C || 14 ἀπολλυμένης AC : ἀπολελυμένης B || 19 post σου habent καὶ γινώσκονται κτὲ (cf. 7, 6 s.) AC (non B) || 20 σαφές δ' ὅτι τὸ AB : om C || 21 σκληρότητα AC : σκληρὸν B

2 a. Cf. Ex. 4, 23

1. Origène attaque maintenant la doctrine valentinienne des natures, selon laquelle Pharaon représentait le type de l'être

2. Voilà donc mises en pièces les considérations qu'ils font au sujet de Dieu dans le présent problème. Mais puisque les gens qui croient que certains hommes de par leur constitution sont destinés à la perdition, citent aussi ce texte dans le problème des natures — leur doctrine, disent-ils, est rendue manifeste par le fait que Dieu a endurci le cœur de Pharaon — allons, posons-leur ces questions¹. L'homme créé pour la perdition ne saurait jamais rien faire de bien parce que la nature même qui est en lui s'oppose à ce qu'il recherche le bien. Qu'est-il besoin alors que Pharaon, puisqu'il est, comme vous le dites, fils de perdition², soit endurci par Dieu afin de ne pas laisser partir le peuple? En effet, s'il n'avait pas été endurci, il l'aurait laissé partir. Qu'ils nous répondent donc sur ce point : qu'aurait fait Pharaon s'il n'avait pas été endurci? Si, sans être endurci, il avait laissé partir le peuple, il n'était pas d'une nature perdue. S'il ne l'avait pas laissé partir, l'endurcissement de son cœur était superflu puisque, même sans être endurci, il ne l'aurait également pas laissé partir. Mais quelle action eut Dieu sur sa raison³ lorsqu'il l'a endurci? Et comment Dieu peut-il l'accuser ainsi : « Parce que tu m'as désobéi, voici que je vais faire périr tes nouveaux-nés »? Celui qui endurecit endurecit-il donc quelqu'un qui est déjà dur? Il est évident que ce qui est dur ne s'endurcit pas ; au contraire ce qui s'endurcit passe du tendre au dur. Or le cœur tendre est loué dans l'Écriture, comme nous l'avons

« hylique ». Sur l'interprétation valentinienne de Rom. 9, 15 s., voir A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución*, Rome 1956, p. 146-148.

2. Expression gnostique (valentinienne?) reprise du N.T. où ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας désigne Judas en Jn 17, 12 et l'Antichrist en II Thess. 2, 3.

3. Sur l'hégémonikon de Pharaon, voir *infra*, p. 312, n. 2.

πολλαχοῦ τετηρήκαμεν. Λεγέτωσαν τοιγαροῦν εἰ χρηστός
 ὁ Φαραώ τυγχάνων γεγένηται πονηρός · ἀλλὰ καὶ ἦτοι
 25 αἰτιώμενος ὁ θεὸς τὸν Φαραώ μάτην αἰτιᾶται ἢ οὐ μάτην ·
 εἰ μὲν οὖν μάτην, πῶς ἔτι σοφὸς καὶ δίκαιος ; εἰ δὲ μὴ
 μάτην, αἴτιος ἐτύγγανε τῶν ἀμαρτημάτων τῶν κατὰ τὴν
 ἀπειθειαν ὁ Φαραώ · καὶ εἰ αἴτιος, οὐ φύσεως ἦν ἀπολλυμένης.
 Πευστέον μέντοι γε καὶ τοῦτο, διὰ τὸ καταχρώμενον τὸν
 30 ἀπόστολον τοῖς ἐντεῦθεν ῥητοῖς λέγειν · « Ἄρ' οὖν ὃν
 θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει. Ἐρεῖς οὖν μοι, τί ἔτι
 μέμφεται ; τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκεν ; »
 Τίς ὁ σκληρύνων καὶ ἐλεῶν ; Οὐ γὰρ δὴ ἐτέρου τὸ σκληρύνειν
 καὶ ἐτέρου τὸ ἐλεεῖν κατὰ τὴν ἀποστολικὴν φωνήν, ἀλλὰ
 35 τοῦ αὐτοῦ. Ἦτοι οὖν οἱ ἐν Χριστῷ ἐλεούμενοι τοῦ σκληρύνοντός
 εἰσι τὴν καρδίαν Φαραώ, καὶ μάτην ἀναπλάσσεται
 αὐτοῖς ἕτερος θεὸς ἢ ὁ ἀγαθὸς κατ' αὐτοὺς θεός, οὐκ
 ἐλεήμων μόνον ἀλλὰ καὶ σκληρύνων · ἢ καὶ οὐκέτ' ἂν εἶη,
 ὡς ὑπολαμβάνουσι, ἀγαθός.

3. Πάντα δὲ ταῦτα ἐπίτηδες ἐπὶ πλεῖον ἐξητάσαμεν
 πρὸς τοὺς ἀβασανίστως ἑαυτοῖς χαριζομένους τὸ νενοηκέναι
 καὶ ἐπιθαίνοντας τῇ ἀπλότητι τῶν ἡμετέρων ἐνιστάμενοι,

ABC

2, 26 εἰ¹ — μάτην BC : om A || 28 ὁ AB : τῷ C || ἀπολλυμένης
 AB : ἀπολλυμένης ἐκεῖνος C || 29 πευστέον AB : πιστευτέον C ||
 31 οὖν μοι AC : μοι οὖν B || 33 δὴ AB²C : δι' B || ἐτέρου BC : ἕτερον
 A || 34 ἐτέρου C : ἕτερον A δι' ἐτέρου B || 35 Χριστῷ AB : θεῷ C ||
 38 ἢ B : om AC || καὶ οὐκέτ' ἂν AC : οὐκ εἰ ἂν B

2 b. Rom. 9, 18-19

1. Même argumentation antignostique et même preuve de la
 liberté de Pharaon dans la *scholie* du § 12 (li. 17 s.) et dans *De princip.*
 III, 1, 8.

2. Ce texte capital pour les marcionites est souvent repris par
 Origène (cf. *De princip.* III, 1, 7, p. 205, 14 s. ; III, 1, 10, p. 3 s. ;

souvent observé. Qu'ils disent donc si, de bon qu'il était,
 Pharaon est devenu méchant, et en outre si Dieu, lorsqu'il
 accuse Pharaon, l'accuse en vain ou non. Si c'est en vain,
 comment est-il encore sage et bon ? Si ce n'est pas en vain,
 Pharaon était responsable de ses péchés de désobéissance ;
 et s'il était responsable, il n'était pas d'une nature perdue¹.
 Il faut cependant leur poser encore cette question, puisque
 l'apôtre, tirant profit de cette citation, dit : « Il fait donc
 miséricorde à qui il veut et il endurecit qui il veut. Tu me
 diras donc : qu'a-t-il encore à blâmer ? Qui résiste en effet
 à sa volonté² ? » Qui est celui qui endurecit et qui fait
 miséricorde ? Car, selon la parole de l'apôtre, il n'y a
 certainement pas quelqu'un qui endurecit et un autre qui
 fait miséricorde, mais c'est le même. Donc ou bien ceux
 qui obtiennent miséricorde dans le Christ appartiennent
 à l'auteur de l'endurcissement du cœur de Pharaon, et
 c'est en vain que ces gens imaginent un autre Dieu à
 côté du Dieu qu'ils appellent bon, lequel ne fait pas
 seulement miséricorde mais aussi endurecit. Ou alors il
 ne peut plus, comme ils se l'imaginent, être bon.

Principe
herméneutique

3. A dessein nous avons longuement
 examiné ces opinions contre ceux qui,
 sans examen sérieux, se flattent d'avoir
 compris et s'en prennent à la naïveté des nôtres ; nous

III, 1, 14, p. 221, 4 s. ; III, 1, 21, p. 235, 24 s. ; *Hom. in Ex.* IV, 2,
 p. 173, 13 s. ; *Ser. 145 in Math.*, p. 299, 6 s. ; *Com. in Rom.*, VII, 16).
 Il l'utilise ici pour établir l'unité de Dieu. « Par une unique action »
 (μῆ ἐνεργεῖα, *De princip.* III, 1, 10, p. 210, 3) Dieu endurecit et fait
 miséricorde. D'après la version latine du *Com. in Rom.*, VII, 16 (le
 texte de Rufin ne paraît pas être ici d'une fidélité absolue), l'inter-
 prétation de *Rom.* 9, 14-19 pourrait bien avoir fait difficulté pour
 Origène. Il est intéressant de relever que, selon l'Alexandrin, les
 versets 15-18 n'expriment pas l'opinion de l'apôtre mais celle d'un
 contradictoire ; voir K. H. SCHEKLE, *Paulus Lehrer der Väter*,
 p. 341 s.

καὶ δεικνύντες ὅτι οὔτε εἰς ἃ ὑπολαμβάνουσι περὶ θεοῦ,
 5 οὔτε εἰς ἃ δογματίζουσι περὶ φύσεων, συμβάλλεται αὐτοῖς
 ὡς οἴονται ὁ λόγος ὁ κατὰ τὸ ἐνεσθηκὸς ἐξεταζόμενος
 ἀνάγνωσμα. Ἡμεῖς δὲ πολλαχόθεν πειθόμενοι ἀπὸ τε τῶν
 ἱερῶν γραφῶν καὶ ἀπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς κατὰ τὸ μέγεθος
 καὶ τάξεως τῶν δημιουργημάτων, παρὰ θεοῦ τοῦ κτίσαντος
 10 τὰ βλεπόμενα καὶ τὰ μὴ βλεπόμενα, τὰ πρόσκαιρα καὶ τὰ
 αἰώνια*, ὡς ἐνὸς ὄντος καὶ τοῦ αὐτοῦ κατὰ πάντα τῷ πατρὶ
 τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν, ἀγαθῷ θεῷ καὶ δικαίῳ καὶ
 σοφῷ ἐπὶ τὸν σκοπὸν ἐκεῖνον τὰς γραφὰς ἄγειν ἀγωνιζό-
 μεθα, τοῦ μὲν δεικνύναι πάντα ἀγαθοῦ θεοῦ καὶ δικαίου
 15 καὶ σοφοῦ, οὐδὲ κατὰ τὸ τυχὸν ὑπονοηθέντες ἂν τοῖς γε-
 νοῦν ἔχουσιν ἀποπίπτειν, κατὰ δὲ τὸ ἐφαρμόζειν ἢ μὴ τῇ
 ἀγαθότητι αὐτοῦ καὶ δικαιοσύνη καὶ σοφίᾳ τὰ λεγόμενα,
 θεοῦ σωτῆρος δεόμενοι.

4. Τοιαῦτα τοίνυν καὶ περὶ τοῦ « Ἐσκήρυξε κύριος
 τὴν καρδίαν Φαραῶ* » ὑπονοοῦμεν. Ἰατρός ἐστι ψυχῆς ὁ
 λόγος τοῦ θεοῦ, ὁδοῖς θεραπείας χρώμενος ποικιλωτάταις
 καὶ ἀρμολογίαις πρὸς τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ ἐπικαιροτάταις *

ABC

3, 5 φύσεων B : φύσεως AC || 7 ἀνάγνωσμα AB : om C || post
 πειθόμενοι habent καὶ πόνον κτέ (cf. 7, 33 s.) AC (non B) || 12 θεῷ
 AB : om C || 13 ἄγειν BC : om A || 14-15 δικαίου καὶ σοφοῦ AB :
 σ- καὶ δ- C || 16 ἐφαρμόζειν AB : ἐφαρμόζον C

4, 1 κύριος AB : κύριος ὁ θεὸς C

3 a. Cf. II Cor. 4, 18

4 a. Ex. 9, 12 ; 10, 27 ; 11, 10

1. Cette confession de foi en l'unité de Dieu, le créateur et le père
 du Sauveur, repose sur une double preuve : naturelle (la grandeur et
 l'ordre de la création) et scripturaire.

2. Sur σκοπός, cf. M. HARL, « Le guetteur et la cible : les deux sens
 de skopos dans la langue religieuse des chrétiens », *REG*, 74, 1961,

avons montré aussi que l'Écriture, dans le passage en
 question, n'appuie, comme ils se l'imaginent, ni leur
 conception de Dieu ni leur doctrine des natures. Quant à
 nous, nous sommes convaincus pour beaucoup de raisons,
 tant par les saintes Écritures que par la puissance gran-
 diose et l'ordonnance des réalités créées, que les choses
 visibles et invisibles, temporelles et éternelles* viennent
 de Dieu le créateur, qui est un seul et le même en tout avec
 le père de notre Seigneur et Sauveur, Dieu bon, juste et
 sage¹. C'est vers ce but² que nous nous efforçons de mener
 l'Écriture : montrer que tout appartient au Dieu bon,
 juste et sage, bien qu'à notre avis, même dans les moindres
 choses, ce fait n'échappe en tout cas pas aux gens doués
 d'intelligence³ ; mais, pour ce qui est d'accorder ou non
 les textes à la bonté, la justice et la sagesse de Dieu, nous
 avons besoin du Dieu sauveur.

4. Voilà donc comment nous com-
 prenons ce texte : « Le Seigneur a
 endurci le cœur de Pharaon*. » La
 parole de Dieu est un médecin pour
 l'âme⁴, elle utilise les moyens théra-
 peutiques les plus variés, les plus opportuns et qui sont

p. 450-468. L'exégèse d'Origène vise à démontrer que : 1) tout se
 rapporte à Dieu, 2) ce Dieu bon, juste et sage est un seul et le même
 avec le père du Sauveur, Jésus-Christ. Si l'unité du Dieu bon, juste et
 sage est prouvée par l'ensemble de l'Écriture, elle peut paraître
 infirmée par certains textes pris isolément. Il s'agit alors de les
 interpréter à la lumière d'autres passages de l'Écriture. Sur ce
 problème d'herméneutique, voir P. ΝΕΜΕΣΗΕΓΥΙ, *Le Dieu d'Origène
 et le Dieu de l'Ancien Testament*, p. 505 s. et notre introduction
 p. 111 s.

3. Expression platonicienne ; cf., parmi beaucoup d'autres
 exemples, *Criton* 51 b.

4. Dieu (ou la parole de Dieu) agit avec les pécheurs comme
 un médecin avec ses malades. Origène reprend une idée très large-
 ment répandue dans la sagesse grecque (cf. PLATON, *Gorgias* 525 b-c ;

5 τῶν δὲ τῆς θεραπείας ὁδῶν αἱ μὲν εἰσιν ἐπὶ πλεῖον αἱ δὲ ἐπ' ἔλαττον πόνους καὶ βασάνους ἐμποιοῦσαι τοῖς εἰς ἴασιν ἀγομένοις · πάλιν τε αὖ βοηθήματα ὅτε μὲν ἀπεμφαινόντως γίνεται, ὅτε δὲ οὐχ οὕτως ἔχει · καὶ πάλιν τάχιον ἢ βράδιον · καὶ μετὰ τὸ ἐμφορηθῆναι τῆς ἀμαρτίας, ἢ μετὰ τὸ ὥσπερ
 10 εἰπεῖν μόνον ἀψασθαι αὐτῆς. Μαρτυριῶν δὲ τῶν εἰς ἕκαστον πλήρης πᾶσα ἡ θεόπνευστος γραφή · σκυθρωποτέρων βοηθημάτων ἐπὶ πλεῖον ἢ ἐπ' ἔλαττον ἀναγεγραμμένων γεγονέναι τῷ λαῷ, κατὰ τὰ συμβεβηκότα αὐτῷ ὑπὲρ ἐπιστροφῆς καὶ διορθώσεως ἐν πολέμοις μείζουσιν ἢ ἐλάττοσι
 15 καὶ λιμοῖς πολυχρονιωτέροις ἢ ὀλιγοχρονιωτέροις · ἀπεμφαινόντων δὲ ἐν τῷ · « Οὐκ ἐπισιέφομαι ἐπὶ τὰς θυγατέρας ὑμῶν ὅταν πορνεύσωσιν, καὶ ἐπὶ τὰς νύμφας ὑμῶν ὅταν μοιχεύσωσιν^b. » Τάχα γὰρ τὰς ἐπὶ πλεῖον ἐφιεμένας

ABC

4, 12 πλεῖον AB : πλέον C || ἐπ' AC : om B || ἀναγεγραμμένων Delarue : -ἐνη ABC || 13 κατὰ Rob : καὶ ABC || 14 ἐλάττοσι AC : ἔλαττον B || 15 ἡ ὀλιγοχρονιωτέροις C : καὶ χρονιωτέροις AB || 17 πορνεύσωσιν AB : πορνεύσωσιν C || 18 μοιχεύσωσιν AB : μοιχεύσωσιν C

4 b. Os. 4, 14

Rép. II, 380 b-c ; PHILON, *Quaest. Gen.* IV, 51 ; *Quaest. Ex.*, II, 25 ; *Quod det.* 144-149 ; *Quod deus* 65-68 ; et surtout PLUTARQUE, *De sera numinis vindicta* 549 f - 550 a et *passim*). Les textes bibliques n'en font pas état (à part peut-être *Deut.* 32, 39), mais ils présentent le thème très voisin du Dieu pédagogue, dont les corrections éduquent l'homme (cf. notamment les textes cités plus loin par Origène). Les développements sur le Dieu médecin ou pédagogue et sur la valeur thérapeutique ou éducative de ses châtements sont si nombreux dans l'œuvre d'Origène qu'on doit les considérer comme des éléments fondamentaux de la conception origénienne de l'économie divine.

adaptés aux malades. Mais ces moyens thérapeutiques produisent plus ou moins de souffrances et de tourments à ceux qui suivent le traitement. Les remèdes également sont appliqués tantôt d'une façon incompréhensible, tantôt non ; et aussi, plus ou moins vite ; ils peuvent encore être appliqués, soit après que les patients se sont gavés de péché, soit après qu'ils y ont, pour ainsi dire, seulement goûté. Toute l'Écriture divinement inspirée est remplie de témoignages sur chacun de ces cas. On y rapporte les remèdes plus ou moins terribles qui furent appliqués au peuple selon les circonstances, en vue de sa conversion et de sa correction, lors de guerres plus ou moins importantes et de famines plus ou moins longues. Ils prennent une forme incompréhensible dans cette déclaration : « Je ne visiterai pas vos filles quand elles se prostitueront, ni vos brus quand elles commettront l'adultère^b. » Peut-être Dieu abandonne-t-il¹ à elles-mêmes les âmes qui convoitent

(cf. surtout, outre les § 4-9 de ce chapitre, *Hom. in Ex.* I, 2 ; *De princip.* I, 6, 3 ; II, 5, 3 ; II, 10, 6 ; III, 1, 13 ; *C. Cels.* II, 24 ; *De oral.* 29, 13 et 16). Sur l'utilisation et les sources philosophiques de l'image du médecin appliquée à Dieu, on peut consulter la « Dissertation » très analytique de W. LETTNER, *Zur Bildersprache des Origenes*, Augsburg 1962, p. 65 s. et H. KOCH, *Pronoia und Paideusis*, p. 135 s. Koch (p. 241) souligne à juste titre l'influence que Plutarque exerce ici sur l'Alexandrin.

1. Rien n'est pire que la dérélition (cf. aussi PHILON, *Quaest. Gen.*, I, 73). Tant que le pécheur est châtié, il reste l'objet de l'attention divine. Mais lorsqu'il ne reçoit plus aucune punition, cela signifie que Dieu l'abandonne à ses péchés (cf. *De princip.* III, 1, 12, p. 215, 2-5 et 13, p. 217, 4). Cette terrible menace d'Os. 4, 14 concerne les hommes qui ont dépassé la mesure du mal (cf. *Hom. in Ex.* VIII, 5, p. 230, 6 s. et *Hom. in Jer. lat.* II, 5, p. 294, 20 s.). On remarquera ici le ἀπεμφαινόντων introduisant la citation et le τάχα précédant l'explication : Origène n'est pas sûr de son exégèse. Comme cette hésitation n'est plus perceptible dans les textes cités plus haut, on peut en déduire que ce fr. sur Ex. 10, 27 doit faire partie des toutes premières œuvres d'Origène.

ψυχὰς τῶν σωματικῶν καὶ ἡδέων εἶναι νομιζομένων
 20 παρ' ἑαυταῖς ἐγκαταλείπει, ἕως κορεσθεῖσαι ἀποστραφῶσι
 τὰ ὧν ὀρέγονται, οἶονεὶ καὶ ἐμέσαι αὐτὰ βουλόμεναι καὶ
 οὐκ ἂν ἔτι ταχέως τοῖς αὐτοῖς, διὰ τὸ ὡς ἐπὶ πλεῖον
 ἐμπεφορῆσθαι αὐτὰς καὶ ἐπὶ τοσοῦτον βεβασανίσθαι, περι-
 25 καταφρονήσουσαι ἂν τοῦ δεύτερον τοῖς αὐτοῖς περιπεσεῖν,
 διὰ τὸ τάχιον ἀπηλλάχθαι τῶν κακῶν. Οἶδε δὲ ὁ τεχνίτης
 θεὸς τὰς διαθέσεις ἐκάστων καὶ, ὡς ἐπιβάλλει αὐτῷ μόνῳ,
 ἐπιστημόνως δυνάμενος τὰς θεραπείας προσάγειν, τί χρὴ
 καὶ πότε ἐκάστῳ ποιεῖν.

5. Ὡσπερ δὲ ἐπὶ τινῶν σωματικῶν παθημάτων, εἰς
 βάθος ἔν' οὕτως εἶπω τοῦ κακοῦ κεχωρηκότος, ὁ ἰατρὸς
 διὰ τινῶν φαρμάκων εἰς τὴν ἐπιφάνειαν ἔλκει καὶ ἐπισπᾶται
 τὴν ὕλην, φλεγμονὰς χαλεπὰς ἐμποιῶν καὶ διοιδήσεις
 5 καὶ πόνους πλείονας ἢ οὓς εἶχε τις πρὶν ἐπὶ τὸ θεραπευθῆναι
 ὀδεύσαι ὥσπερ ἔθος αὐτοῖς ποιεῖν ἐπὶ λυσοδῆκτων
 καὶ ἐτέρων τινῶν τὰ παραπλήσια τούτοις πεπονηθότων
 οὕτως οἶμαι καὶ τὸν θεὸν οἰκονομεῖν τὴν κρύφιον κακίαν
 εἰς τὸ βάθος κεχωρηκυῖαν τῆς ψυχῆς.

ABC

4, 19 νομιζομένων BC : νομιζομένων εἶναι C || 20 ἑαυταῖς C : αὐταῖς
 AB || 21 τὰ AB : τῶν C || 22 ὡς AB : ὅτι C || 23 τοσοῦτον C : τούτοις
 AB || 25 καταφρονήσουσαι AB : καταφρονήσασαι C

5, 2 βάθος B : βάθος τοῦ AC || τοῦ κακοῦ κεχωρηκότος AB :
 κευ- κακοῦ C || 3 διὰ τινῶν φαρμάκων εἰς τὴν ἐπιφάνειαν AB : εἰς
 τὴν ἐπι- διὰ τινῶν φ- C || 5 ἢ οὓς AB : ὧν C

1. L'abandon, on le voit, n'est pas définitif. Il s'inscrit dans une
 thérapeutique présupposant que le péché touchera une fois à son
 terme. Dieu laisse croître le mal jusqu'à ce que l'homme « en ait
 assez » (ἐμφορεῖσθαι, cf. *De orat.* 29, 13, p. 388, 9; *De princip.* III,
 1, 17, p. 226, 14; κορένυσθαι, *C. Cels.* V, 32, p. 34, 5-6). Ce long
 traitement qui doit aboutir à la saturation et au dégoût définitif
 concerne exclusivement les plus endurcis des pécheurs (cf. *De orat.*,

surtout les biens du corps, considérés comme source de
 plaisir, jusqu'à ce que, rassasiées, elles se détournent des
 réalités auxquelles elles aspirent, comme si elles voulaient
 et les vomir et ne plus retomber aussitôt dans les mêmes,
 parce que plus elles s'en gavent plus elles sont châtiées¹.
 Mais c'est avec lenteur que sont menées à la guérison
 celles des âmes qui, si elles étaient affranchies rapidement
 de leurs maux, mépriseraient le danger d'une rechute dans
 les mêmes maux. Le Dieu artisan connaît les dispositions
 de chacun et, cela étant de son seul ressort, il peut conduire
 le traitement avec science, en sachant ce qu'il faut faire
 pour chacun et quand².

5. Pour certaines maladies du corps, lorsque le mal a,
 pour ainsi dire, gagné en profondeur, le médecin grâce à
 certains remèdes attire et amène à la surface la substance
 malade, en produisant de douloureuses inflammations, des
 enflures et des souffrances plus nombreuses que celles
 ressenties avant le commencement du traitement — ainsi
 procède-t-on habituellement avec les enragés et avec
 d'autres malades atteints de maux semblables. Eh bien !
 de la même façon Dieu aussi, à mon avis, traite le mal
 caché qui a gagné la profondeur de l'âme³.

29, 13, p. 388, 3-12 et *De princip.* III, 1, 13). Cf. PLUTARQUE, *De sera
 num. vind.*, 551 c-d (Dieu accorde un délai à l'âme capable de repentir)
 et l'importance accordée dans ce traité à la μεγαλοψυχία divine.

2. Le Dieu qui a créé l'homme et son anatomie (cf. *Hom. in Jer.*
 XXXIX, 2, p. 197, 26) est le seul médecin à pouvoir en connaissance
 de cause décider du traitement convenable. Cf. PLUTARQUE, *De sera
 num. vind.*, 549 f - 550 a (Dieu sait parfaitement comment guérir
 à l'aide des châtiments; la médecine de l'âme est le plus grand des
 arts) et 562 d (Dieu connaît la διάθεσις du malade).

3. Quand le mal est caché au plus profond de l'âme — tel est le
 cas de Pharaon —, Dieu doit le faire apparaître à la surface (cf. la
scholie du § 9) pour le traiter et l'éliminer. Les médecins utilisent
 cette thérapeutique avec les malades dans les veines desquels un
 poison (cf. *infra*, li. 29-30) s'est infiltré.

10 Καὶ ὡσπερ λέγοι ἂν ὁ ἰατρὸς ἐπὶ τοῦδὲ τινος · ἐγὼ
 φλεγμονὰς ποιήσω περὶ τὸν τόπον τῆς ἀνέσεως, καὶ διοιδήσαι
 ἀναγκάσω τὰδε τινὰ τὰ μέρη, ὥστε ἀπόστημα χαλεπὸν
 ἐνεργάσασθαι · λέγοντος δὲ ταῦτα τοῦ ἰατροῦ, ὁ μὲν ἀκούων
 αὐτοῦ ἐπιστημονικώτερον οὐκ αἰτιάσεται ἀλλὰ καὶ ἐπαι-
 15 νέσεται τὸν ταῦτα οἶονεὶ ἀπειλοῦντα ἐνεργάσασθαι, ὁ δὲ
 τις ψέξει φάσκων ἀλλότριον τῆς τῶν ἰατρῶν ἐπαγγελίας
 ποιεῖν τὸν δέον ὑγιάζειν ἐπὶ φλεγμονὰς καὶ ἀποστήματα
 ἄγοντα. Οὕτως οἶμαι καὶ τὸν θεὸν εἰρηκέναι τό · « Ἐγὼ δὲ
 σκληρυνῶ τὴν καρδίαν Φαραῶ^α. » Καὶ τούτων γεγραμμένων,
 20 ὁ μὲν ἀκούων ὡς θεοῦ λογίων τὸ μὲν ἀξίωμα τοῦ λέγοντος
 τηρῶν ἀποδέχεται, καὶ ζητῶν πᾶς εὕρισκεῖ^β καὶ ἐν τούτοις
 ἀγαθότητα τοῦ θεοῦ παραστήσαι γινομένην.

Φανερώτερον μὲν ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ λαοῦ, διὰ πλειόνων
 παραδόξων πιστοποιουμένου · καὶ δεύτερον περὶ τῶν
 25 Αἰγυπτίων, ὅσοι ἐμελλον καταπληττόμενοι τὰ γινόμενα
 ἀκολουθεῖν τοῖς Ἑβραίοις · « Ἐπίμικτος γάρ, φησί, λαὸς
 πολὺς τῶν Αἰγυπτίων συνεξῆλθεν αὐτοῖς^γ » · ἀπορρητότερον
 δὲ καὶ βαθύτερον τάχα καὶ ἐπὶ τῷ ὄφελος γενέσθαι αὐτῶ
 τῷ Φαραῶ, οὐκ ἔτι ἀποκρύπτοντι τὸν ἰὸν οὐδὲ τὴν ἕξιν
 30 συνέχοντι, ἀλλ' ἔλκοντι καὶ εἰς τοῦμφανὲς αὐτὸν ἄγοντι
 καὶ τάχα διὰ τοῦ πρᾶττειν ἐκλύοντι, ἵνα πάντα τὰ τῆς

ABC

5, 10 ἂν AB : om C || 12 τὰ AB : om C || 13-15 ἐνεργάσασθαι ...
 ἐνεργάσασθαι AB : ἐρ- ... ἐρ- C || 16 ψέξει AB : λέξει C || 17 τὸν
 AB : τὸ C || 22 τοῦ θεοῦ παραστήσαι AC : π- τ- θ- B || γινομένην
 AB : -ένοις C || 25 καταπληττόμενοι τὰ γινόμενα AB : τὰ γ- κ- C ||
 28 ἐπὶ τῷ ὄφελος C : ἐπὶ τὸ ὄφελος B ἐπὶ τὸ ὄφελος A || 30 αὐτὸν
 ἄγοντι B : ἄγοντι αὐτὸν AC || 31 τοῦ AC : τοῦτο B

5 a. Ex. 7, 3 ; 14, 4.17 ; cf. 4, 21 ; 10, 1 || b. Cf. Matth. 7, 8 ||
 c. Ex. 12, 38

Et de même que le médecin pourrait dire à propos de tel malade : « Je vais provoquer des inflammations dans les zones en repos et je forcerai certaines parties du corps à enfler pour que se produise un abcès douloureux » — en entendant le médecin tenir ce langage, un auditeur expérimenté ne lui adressera aucun reproche, mais au contraire le louera de menacer en quelque sorte de provoquer ces effets, alors qu'un autre blâmera le médecin et prétendra que celui qui provoque des inflammations et des abcès, alors qu'il devrait guérir, trahit la profession de médecin¹ —, de la même façon, à mon avis, Dieu également a dit : « Moi j'endurcirai le cœur de Pharaon^a. » Celui qui comprend ces textes comme des paroles de Dieu les accepte, parce qu'il révere la dignité de celui qui les prononce, mais quiconque cherche trouve^b aussi dans ce texte une attestation de la bonté de Dieu.

A première vue cela arriva pour le salut du peuple, fortifié dans sa foi grâce à de très nombreux prodiges ; ensuite pour les Égyptiens qui, frappés de stupeur par les événements, devaient être si nombreux à suivre les Hébreux² : « Une foule d'Égyptiens se mêla à eux pour partir^c. » Mais d'une façon plus secrète et plus profonde, peut-être cela arriva-t-il aussi pour le profit de Pharaon lui-même : il ne cache plus son venin ni ne retient son naturel, mais il attire le venin et le conduit au grand jour, et peut-être, en agissant, l'élimine-t-il de sorte que, après avoir complètement excrété le mal présent en lui, il puisse

1. Allusion au serment d'Hippocrate que le médecin, aux yeux d'un ignorant, paraît trahir lorsqu'il fait souffrir le malade pour extraire le poison.

2. Ce départ de nombreux Égyptiens est une preuve de la valeur bienfaisante des plaies d'Égypte et de l'endurcissement de Pharaon ; cf. la *scholie* du § 11, li. 1-3, et *De princip.* III, 1, 11, p. 212, 6-7.

ἐνυπαρχούσης κακίας ἐκβράσματα ἐπιτελέσας ἄγονον ὕστερον
 ἔχη τὸ τῶν κακῶν οἰστικὸν δένδρον, τάχα καὶ ξηραίνόμενον
 ἐπὶ τέλει, ὅτε καταποντοῦται, οὐχ ὡς οἰηθεῖται ἂν τις ἐπὶ
 35 τῷ παντελῶς ἀπολέσθαι, ἀλλ' ἐπὶ τῷ ἀποβαλλόντα τὰ
 ἁμαρτήματα κουφισθῆναι, καὶ τάχα ἐν εἰρήνῃ ἢ μὴ ἐν
 τοσοῦτῳ πολέμῳ τῆς ψυχῆς εἰς ἕδου καταβῆναι.

6. Ἄλλ' εἰκὸς δυσπειθῶς ἔξειν τοὺς ἐντευξομένους,
 βίαιον ὑπολαμβάνοντας εἶναι τὸ λεγόμενον, ὡς ἄρα συμφέρον
 γεγόνοι τῷ Φαραῶ τὸ ἐσκληρύνθαι αὐτοῦ τὴν καρδίαν,
 καὶ ὑπὲρ αὐτοῦ πάντα τὰ ἀναγεγραμμένα γεγονέναι μέχρι
 5 καὶ τῆς καταποντώσεως. Ὅρα δὲ εἰ δυνάμεθα ἐντεῦθεν
 τὸ δυσπειθὲς περιελόντες πειθῶ ἐνεργάσασθαι περὶ τῶν
 εἰρημένων. « Πολλὰ αἰ μάστιγες, φησὶν ὁ Δαυεὶδ, τῶν

ABC

5, 32 ἄγονον ABC : forsitan legendum ἄγονον || 33 ξηραίνόμενον
 BC : ξηραίνόμενον δένδρον A || 35 τῷ¹ C : τὸ AB || τῷ² BC : τὸ A ||
 ἀποβαλλόντα C : ἀποβάλων AB || 36-37 ἢ μὴ ἐν τοσοῦτῳ πολέμῳ
 A : εἰ μὴ ἐν τ- π- B ἀπὸ τοσοῦτου πολέμου C

6, 1 δυσπειθῶς AB : δυσπαθῶς C || 3 γεγόνοι A : γένοιτο B
 γεγονέναι C

1. L'hégémonikon de l'homme peut devenir par la vertu un arbre porteur de bien ou par le vice un arbre porteur de mal, cf. *fr. 271 in Math.*, p. 122, 1-4 et aussi *Hom. in Lev.* XVI, 4, p. 498, 3 s. Ce symbolisme est emprunté à PHILON, *De agricultura* 10 s. et *De plantatione* 28 s. Pharaon, à force de faire le mal, finit (ἐπὶ τέλει) par épuiser et dessécher son « arbre porteur de maux ».

2. Cf. *De princip.* III, 1, 14, p. 220, 13 - 221, 1 : l'engloutissement ne marque pas la fin de l'économie divine pour Pharaon « car s'il fut englouti, il ne fut pas détruit (ἀνελύθη, litt. : dissous) ». La mort physique de Pharaon n'a pas entraîné la mort de son âme. Voir introduction p. 114 s.

3. M. HARL fait remarquer que les mots κουφίζεσθαι et ὑποβρύχιος (submergé) utilisés par les chrétiens pour commenter le passage de la Mer Rouge « appartiennent tous deux au mythe du Phédre de

rendre désormais sans force l'arbre porteur de maux¹, peut-être même finalement le rende desséché, lorsque lui, Pharaon, est englouti dans la mer ; ce qui n'arriva pas, comme on pourrait le penser, pour qu'il soit totalement anéanti², mais pour qu'en rejetant ses péchés il en soit allégé³, et que, en paix peut-être ou du moins sans que son âme soit en si grand conflit⁴, il descende dans l'Hadès⁵.

L'expiation
 des péchés
 par la mort
 naturelle
 infligée comme
 un châtement divin

6. Mais probablement nos lecteurs seront-ils difficilement convaincus ; ils penseront que notre explication est forcée⁶, à savoir qu'il était utile à Pharaon que son cœur fût endurci et que tous les événements rapportés, jusqu'à l'engloutissement y compris, lui étaient favorables. Mais vois si, après avoir éliminé la difficulté⁷, nous pouvons alors rendre nos propos plus convaincants. « Nombreux sont les coups de

Platon (248 a 8, 249 a 8) » (*La mort salutaire du Pharaon*, p. 264, n. 11). Faut-il voir ici, dans cette libération du poids du péché après l'engloutissement dans la Mer Rouge, une discrète allusion baptismale ? La question, soulevée par M. HARL (*art. cit.*, p. 264), est abordée dans l'introduction p. 114 s.

4. Allusion à la guerre intérieure de l'âme entre les vices et les vertus (cf. *Hom. in Ex.* III, 3, p. 169, 23-29). Le péché met l'âme en état de belligérance contre Dieu (cf. *Com. in Rom.*, VI, 8, Scherer, p. 224, 15-20). Mais les hostilités ont cessé dans l'âme de Pharaon, car il a éliminé tout le mal qui l'habitait.

5. Allusion à *III Rois* 2, 6 (cf. plus loin § 7, li. 28 s.). Sur l'interprétation de tout ce développement, voir l'introduction p. 113-115.

6. Origène redoute que ses explications sur l'endurcissement et la mort de Pharaon, déjà accompagnées de quatre « peut-être », soient mal acceptées. Cf. *infra*, p. 298, n. 1, ainsi que *De princip.*, III, 1, 12, p. 214, 7 où Origène s'attend également que ses explications relatives à Pharaon paraissent « difficilement crédibles » et « forcées ».

7. La difficulté consiste à comprendre la portée éducative et corrective de la « visite » divine, plus précisément à admettre que le châtement suprême, la mort, puisse parfois assurer l'expiation des péchés.

ἀμαρτωλῶν^a » · ὁ δὲ υἱὸς αὐτοῦ διδάσκει ὅτι « Μαστιγοῖ ὁ θεὸς πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται^b. » Ἔτι δὲ αὐτὸς ὁ
 10 Δαυεὶδ ἐπαγγελίαν προφητεύων τὴν περὶ Χριστοῦ καὶ τῶν
 εἰς αὐτὸν πιστευόντων φησὶν · « Ἐὰν ἐγκαταλείπωσιν οἱ
 υἱοὶ αὐτοῦ τὸν νόμον μου, καὶ τοῖς κρίμασί μου μὴ πορευ-
 θῶσιν · ἐὰν τὰ δικαιώματά μου βεβηλώσωσι, καὶ τὰς
 15 ἐντολάς μου μὴ φυλάξωσιν · ἐπισκέψομαι ἐν ῥάβδῳ τὰς
 ἀνομίας αὐτῶν, καὶ ἐν μαστιγῆν τὰς ἀδικίας αὐτῶν · τὸ δὲ
 ἔλεός μου οὐ μὴ διασκεδάσω ἀπ' αὐτῶν^c. » Οὐκοῦν χάρις
 κυρίου ἐστὶ τὸν ἄνομον ἐπισκεφθῆναι ἐν ῥάβδῳ καὶ τὸν
 ἀμαρτωλὸν μαστιγῆναι. Καὶ ὅσον γε οὐ μαστιγοῦται ὁ ἁμαρ-
 τάνων, παιδεύσει καὶ διορθώσει οὐδέπω ὑπάγεται. Διὸ καὶ
 20 ἀπειλεῖ ὁ θεός, ἐὰν μεγάλα γένηται τὰ ἁμαρτήματα τῶν
 τὴν Ἰουδαίαν οἰκούντων, μηκέτι ἐπισκέψασθαι ἐπὶ τὰς
 θυγατέρας αὐτῶν ὅταν πορνεύσωσιν, καὶ ἐπὶ τὰς νύμφας
 αὐτῶν ὅταν μοιχεύσωσιν^d. Καὶ ἀλλαχοῦ φησὶν · Ἄνθ' ὧν
 ἐκαθάρισά σε, καὶ οὐκ ἐκαθαρίσθης, οὐ θυμωθήσομαι ἐπὶ
 25 σοὶ ἔτι, οὐδὲ ζηλώσω ἐπὶ σοὶ ἔτι^e. Οὐκοῦν οἷς οὐ θυμοῦται
 ἀμαρτάνουσιν, ἔν' οὕτως εἶπω, χολούμενος οὐ θυμοῦται.

7. Παρατηρητέον δὲ καὶ ἐν ταῖς προφητικαῖς ἀπειλαῖς
 ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, ὅτι ἐπιλέγεται τό · « Γνώσονται ὅτι ἐγώ

ABC

6. 7-8 τῶν ἀμαρτωλῶν AB : τοῦ ἀμαρτωλοῦ C || 10 ἐπαγγελίαν
 B : ἐπαγγέλεται A ἀπαγγελίαν C || τὴν BC : om A || 11 ἐγκαταλείπωσιν
 AB : ἐγκαταλίπωσιν C || 17 κυρίου B : θεοῦ AC || ἐν B : om AC ||
 22 πορνεύσωσιν AB : πορνεύσιν C || 23 μοιχεύσωσιν AB : μοιχεύωσιν
 C || καὶ ἀλλαχοῦ φησὶν AC : om B

7, 1 ἐν B : ἐπὶ AC || 2 γνώσονται AC : om B

6 a. Ps. 31 (32), 10 || b. Prov. 3, 12 || c. Ps. 88 (89), 31-34 || d. Cf.
 Os. 4, 14 || e. Cf. Éz. 24, 13

1. La « visite » de Dieu consiste en des châtements pour la cor-
 rection des pécheurs. Ce dossier scripturaire est fréquemment repris,

fouet pour les pécheurs^a », dit David. Mais son fils enseigne
 que « Dieu fouette tout fils qu'il reçoit^b ». C'est encore
 David lui-même, dans une promesse prophétique sur le
 Christ et ceux qui croient en lui, qui dit : « Si ses fils
 abandonnent ma loi et s'ils ne marchent pas selon mes
 jugements, s'ils profanent mes préceptes et s'ils ne gardent
 pas mes commandements, je visiterai leurs iniquités avec
 une verge et leurs injustices avec des fouets. Mais, ma
 miséricorde, je ne la leur retirerai pas^c. » C'est donc une
 grâce du Seigneur que l'inique soit visité avec une verge
 et le pécheur avec des fouets. Et tant que le pécheur n'est
 pas fouetté, il n'est pas encore soumis à éducation et
 correction¹. Voilà pourquoi Dieu menace, si les péchés des
 habitants de Juda augmentent, de ne plus visiter leurs
 filles quand elles se prostitueront ni leurs brus quand elles
 commettront l'adultère^d. Et ailleurs il dit : « Parce que
 je t'ai purifiée et que tu ne t'es pas laissé purifier, je ne
 me mettrai plus en colère contre toi, et je n'éprouverai
 plus de jalousie à ton égard^e. » Par conséquent, ceux contre
 lesquels il ne se met pas en colère, ce sont les pécheurs,
 contre lesquels il est, si je puis dire, irrité sans être en
 colère².

7. On observera aussi que les menaces des prophètes
 aux peuples se terminent par : « Ils sauront que je suis

en tout ou en partie, pour prouver l'utilité des coups de fouet infligés
 par le Dieu bon (cf. *Com. in Rom.* II, 2, p. 72 et IV, 9, p. 299 ; *Com.*
in Matth. XVI, 21, p. 548, 24 s. ; *Hom. in Ex.* VIII, 6, p. 233, 1 s. ;
fr. 127 in Luc., p. 280, 1-5 ; *C. Cels.* VI, 56, p. 127, 12 s. et surtout
Hom. in Ez. I, 2, p. 321, 16 s. et II, 5, p. 348, 4 s. et *Hom. lat. in*
Jer. II, 5, p. 295, 1 s). CLÉMENT avait déjà interprété *Prov.* 3, 12 dans
 le même sens, cf. *Strom.* II, 4, 4.

2. La colère étant, elle aussi, une forme de bienveillance divine
 (voir § 7), les plus endurcis des pécheurs n'y auront même pas droit.
 Leur abandon sera complet. Cependant Dieu, qui ne peut tolérer
 leur conduite, reste irrité contre eux.

εἰμι κύριος^a » · καὶ ἀπειλαῖς οὐ μόνον Ἰσραηλιτικάς, ἀλλὰ καὶ Αἰγυπτίους καὶ Ἀσσυρίους καὶ ἐτέρων ἐχθρῶν τοῦ λαοῦ.
 5 Τοῦτο δὲ τὸ ἐπὶ τέλει πολλῶν νομιζομένων ἀπειλῶν καὶ ἐν τῇ Ἐξόδῳ ἀναγράφεται · « Καὶ γινώσκονται γὰρ, φησί, πάντες οἱ Αἰγύπτιοι ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος^b » · ὡς διὰ τοῦτο τῶν νομιζομένων χαλεπῶν ἐπαγομένων αὐτοῖς, ἵνα γινῶσι τὸν κύριον. Ἐν δὲ τοῖς Μακκαβαϊκοῖς τοιοῦτόν τι λέγεται ·
 10 « Παρακαλῶ δὲ τοὺς ἐντυγχάνοντας τῆδε τῇ βίβλῳ μὴ συστέλλεσθαι διὰ τὰς συμφοράς, νομίζειν δὲ τὰ γινόμενα μὴ πρὸς ὄλεθρον ἀλλὰ πρὸς παιδείαν τοῦ γένους ἡμῶν εἶναι · καὶ γὰρ τὸ μὴ πολὺν χρόνον εἶσθαι δυσσεβοῦντας, ἀλλ' εὐθέως περιπίπτειν ἐπιτιμίοις, μεγάλης εὐεργεσίας
 15 σημεῖόν ἐστι · οὐ γὰρ καθάπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐθνῶν ἀναμένει μακροθυμῶν ὁ δεσπότης, ἕως εἰς τέλος ἀφιεμένων αὐτῶν τῶν ἀμαρτημάτων ὑστερον αὐτοὺς ἐκδικῆ, οὕτως καὶ ἐφ' ἡμῶν ἔκρινεν · παιδεύων δὲ μετὰ συμφορᾶς οὐκ ἐγκαταλείπει τὸν ἑαυτοῦ λαόν^c. » Εἰ γὰρ τὸ ὑποπίπτειν ἐπιτιμίοις
 20 διὰ τὰ ἀμαρτήματα μεγάλης εὐεργεσίας ἐστὶ σημεῖον, ἐπιτιμώμενος καὶ ὁ Φαραὼ μετὰ τὸ ἐσκληρόνθαι αὐτοῦ τὴν καρδίαν, καὶ κολαζόμενος ἅμα τῷ λαῷ αὐτοῦ, ὅρα εἰ μὴ οὐ μάτην ἐπιτετίμηται μηδὲ ἐπὶ τῷ ἰδίῳ κακῷ.
 Οἶονεὶ δὲ μιμητῆς θεοῦ γινόμενος κατὰ τὸ ἐπιβάλλον
 25 τοῖς καιροῖς ὁ Δαυεὶδ ἐντέλλεται περὶ τοῦ Ἰωάβ τῷ Σολομῶντι κολάσαι αὐτὸν διὰ τὰ ἡμαρτημένα εἰς Ἀβεννήρ, υἱὸν Νήρ, καὶ ἀποκτεῖναι διὰ τὰ ἐπταισμένα · εἶτα ἐπιφέρει ·

ABC

7, 3 ἀπειλαῖς AB : ἀπειλεῖ C || Ἰσραηλιτικάς AB : Ἰσραηλίταις C || 4 ἐτέρων ἐχθρῶν AB : ἐτέροις ἐχθροῖς C || 6 post ἀναγράφεται habent ἄρα γὰρ κτέ (cf. 2, 19 s.) AC (non B) || 9 κύριον AB : θεόν C || 10 δὲ AB : om C || 15 σημεῖόν ἐστι B : σημεῖά ἐστι A ἐστὶ σημεῖον C || 16 ἕως AB : ὡς C || 18 ἐφ' ἡμῶν AB : ἐφ' ἡμῖν C || 20 εὐεργεσίας ἐστὶ AB : ἐστὶ εὐεργεσίας C || 21 μετὰ AC : διὰ B

7 a. Éz. 7, 27 et passim || b. Ex. 7, 5 || c. II Macc. 6, 12-16

le Seigneur^a. » Et ces menaces ne concernent pas seulement les Israélites, mais aussi les Égyptiens, les Assyriens et d'autres ennemis du peuple. Cette formule concluant nombre de menaces — ainsi les appelle-t-on — se rencontre également dans l'Exode : « Et tous les Égyptiens sauront que je suis le Seigneur^b. » Voici pourquoi ils ont été affligés de ce qu'on appelle des maux : pour qu'ils connaissent le Seigneur. Dans les *Maccabées*, il est dit quelque chose de semblable : « J'exhorte les lecteurs de ce livre à ne pas se laisser abattre à cause de ces malheurs, mais à croire que ces événements ne se sont pas produits pour la destruction mais pour l'éducation de notre race. Car que les impies ne soient pas abandonnés longtemps, mais qu'ils reçoivent aussitôt des châtements, est la marque d'une grande bienfaisance. Si à l'égard des autres nations, en effet, le Maître attend avec longanimité pour punir plus tard lorsque leurs péchés sont arrivés à leur comble, ce n'est pas ainsi qu'il en a décidé avec nous. Il n'abandonne pas son propre peuple quand il l'éduque par un malheur¹. » Puisque recevoir des châtements à cause des péchés est la marque d'une grande bienfaisance, comprends que Pharaon aussi, châtié après l'endurcissement de son cœur et puni en même temps que son peuple, n'a été châtié ni en vain ni pour son mal.

Comme s'il imitait Dieu, David, en tenant compte attentivement du moment opportun, ordonne à Salomon de punir Joab à cause de ses péchés contre Abner, fils de Ner, et de le tuer à cause de ses fautes. Puis il ajoute :

1. Selon cette citation des *Maccabées*, qui s'insère parfaitement dans le contexte, l'éducation divine diffère selon qu'il s'agit d'Israël ou des autres nations. Dieu intervient rapidement pour son peuple, tandis qu'avec les autres nations il attend pour châtier que les péchés soient parvenus à leur comble. C'est ainsi qu'il a fait preuve de longanimité avec le roi des Égyptiens en ne le châtiant (par la mort) qu'après de nombreux prodiges (cf. *scholie* du § 12), lorsque son péché est parvenu à son comble.

« Καὶ κατάξεις αὐτοῦ τὴν πολιάν ἐν εἰρήνῃ εἰς ἄδου^a. »
 Δῆλον δὲ ὅτι, ὡς καὶ ὁ Ἑβραῖος ἡμῖν ἀπήγγειλε, τὸ διὰ
 30 τοῦ κολασθῆναι αὐτὸν ἐν εἰρήνῃ κοιμηθῆσθαι, οὐκ ἔτι
 ὀφειλομένης αὐτῷ βασάνου καὶ κολάσεως, διὰ τὸ ἐντεῦθεν
 ἦδη ἀπειληθέναι αὐτόν, μετὰ τὴν ἐντεῦθεν ἀπαλλαγῆναι.

Οὕτω δ' ἡμεῖς καὶ πᾶσαν ἀπειλὴν καὶ πόνον καὶ κόλασιν
 τὰ προσαγόμενα ἀπὸ τοῦ θεοῦ νοοῦμεν γίνεσθαι οὐδέποτε
 35 κατὰ τῶν πασχόντων, ἀλλ' αἰεὶ ὑπὲρ αὐτῶν. Καὶ τὰ χαλεπώ-
 τατα γοῦν νομιζόμενα θεῷ προσάπτεσθαι τῶν ὀνομάτων,
 θυμὸς καὶ ὀργή, ἐλέγχειν καὶ παιδεύειν λέγεται ἐν τῷ
 « Κύριε, μὴ τῷ θυμῷ σου ἐλέγξης με, μηδὲ τῇ ὀργῇ σου

ABC

7, 28 κατάξεις BC : πατάξεις A || 29 δὲ AC : om B || ἀπήγγειλε
 AC : ἐπήγγειλεν B || 31 βασάνου καὶ κολάσεως AB : κ- καὶ β- C ||
 33 post ἀπειλὴν habent ἀπὸ τε τῶν ἱερῶν γραφῶν κτῆ (cf. 3, 7 s.)
 AC (non B) || 34 νοοῦμεν AB : νομιζόμεν C || 36 νομιζόμενα θεῷ
 AB : θ- ν- C || 37 θυμὸς καὶ ὀργή AC : θυμῶς (ς cancellatum) καὶ
 ὀργῆι (sic) B¹

7 d. III Rois 2, 6

1. Leçon originale. Le texte hébreu et celui de la LXX citent cette phrase sous une forme négative : « Et tu ne feras pas descendre... ». Origène, qui a connu la leçon traditionnelle (cf. *Hexaples*), se fonde ici sur le témoignage de « l'Hébreu » (voir note suivante).

2. Origène se réfère souvent (surtout dans des œuvres de la période alexandrine) à l'enseignement de « l'Hébreu ». G. BARDY a dressé l'inventaire de ces références dans son article « Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène », *RB* 34, 1925, p. 217-252. Mais, comme P. NAUTH l'a fait observer (dans un cours oral), Ἑβραῖος n'est pas absolument synonyme de Ἰουδαῖος et peut fort bien désigner un homme originaire de Palestine et parlant l'hébreu sans pour autant être un Juif pratiquant. « L'Hébreu » serait alors un Juif converti qui aurait introduit Origène à une exégèse judéo-chrétienne spiritualiste. On remarquera que « l'Hébreu » reprend ici l'idée juive de la mort assurant l'expiation des péchés (voir l'introduction p. 115 s.). Sans doute l'a-t-il lui-même apprise à Origène en même temps que la leçon « positive » de *III Rois* 2, 6.

« Et tu feras descendre ses cheveux blancs en paix dans l'Hadès^{a1}. » Il est évident, comme l'Hébreu² aussi nous l'a rapporté, que Joab reposera en paix parce qu'il a été puni : il est quitte de tout tourment et punition après³ son départ d'ici-bas, puisqu'il a déjà payé⁴ ici-bas.

Ainsi, pensons-nous, toute menace, souffrance et punition envoyées par Dieu n'arrivent jamais au préjudice de ceux qui les subissent, mais toujours en leur faveur. En tout cas, même les termes considérés comme les plus difficiles à attribuer à Dieu, colère et fureur, réprimander et corriger, se trouvent dans ce texte⁵ : « Seigneur, ne me réprimande

3. M. HARL (*art. cit.*, p. 265 et note 14) donne « à μετὰ construit avec l'accusatif, le sens de *en même temps que*, sens qu'il a déjà quelques lignes plus haut, où il est dit que le Pharaon est châtié lorsque son cœur est endurci », et traduit donc : « puisqu'il a déjà payé ici-bas alors qu'il s'en allait d'ici ». Mais il ne nous paraît pas indispensable dans ces deux cas de donner à μετὰ cette signification, dont nous ne connaissons pas d'exemple dans l'œuvre d'Origène.

4. Sur cet emploi de ἀπολαμβάνω chez Origène, cf. *Com. in Matth.* XV, 15, p. 393, 4-7 où il est question d'Ananias et Saphira qui ont également payé ici-bas (ἐνταῦθα) leur péché, ainsi que *Hom. in Jer.* XVI, 5, p. 137, 20 s., où le « paiement » des péchés ne se fera que dans l'au-delà (voir K. RAHNER, « La doctrine d'Origène sur la pénitence », *RSR*, 37, 1950, p. 67 s.).

5. Après avoir affirmé le principe sur lequel repose son explication — tout ce qui est envoyé par Dieu ne peut être que profitable à l'homme (sous-entendu : du fait de la bonté de Dieu) — Origène juge nécessaire de dissiper tout malentendu à propos de la colère et de la fureur divines. Les gnostiques (marcionites) aussi bien que les païens (Celse, par exemple) ont tiré argument de cette colère pour mépriser le Dieu de l'Ancien Testament. A de nombreuses reprises, Origène sera amené à préciser pareillement ce qu'il faut entendre par la colère et la fureur de Dieu (cf. notamment *Hom. in Jer.*, XVII, 6, p. 160, 12 s. ; XX, 1, p. 176, 10 s. ; *fr. 56 in Jer.*, p. 206, 3 s. ; *Hom. lat. in Jer.* II, 5, p. 294, 26 s. ; *Hom. in Ez.* I, 2, p. 321, 10 s. ; II, 5, p. 348, 1 s. ; *Hom. in Num.* VIII, 1 ; *Com. in Matth.* XV, 11, p. 379, 15 s. et *C. Cels.* IV, 71-72).

παιδεύσης με^ο » · τοῦ ταῦτα εὐχομένου δεομένου μὴ
 40 δεηθῆναι ἐλέγχου τοῦ διὰ θυμοῦ θεοῦ καὶ παιδεύσεως τῆς
 διὰ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, ὡς τινῶν ἐλεγχθησομένων τῷ θυμῷ
 τοῦ θεοῦ καὶ παιδευθησομένων τῇ ὀργῇ αὐτοῦ.

8. Ἴνα δὲ μᾶλλον προσιώμεθα τὰ λεγόμενα, καὶ ἀπὸ
 τῆς καινῆς διαθήκης παραπλησίους ῥητοῖς χρηστέον, τοῦ
 μὲν σωτῆρος λέγοντος · « Πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν,
 καὶ εἶθε ἤδη ἐκάη^α » · οὐκ ἂν γάρ, μὴ σωτηρίου ὄντος τοῦ
 5 πυρὸς ὃ ἦλθε βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ἀνθρώποις γε
 σωτηρίου, ἔλεγε ταῦτα ὁ τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ υἱός. Ἄλλὰ
 καὶ ὁ Πέτρος ἀνελὼν τῷ λόγῳ τὸν Ἀνανίαν καὶ τὴν
 Σάπφειραν, ἀμαρτήσαντας ἐν τῷ ψεύδεσθαι οὐκ ἀνθρώποις
 ἀλλὰ τῷ κυριῷ^β, οὐ μόνον πεφροντικῶς τῆς οἰκοδομῆς
 10 τῆς τῶν ἐκ τοῦ ὄραν τὸ γεγεννημένον εὐλαβεστέρων ἐσομένων
 εἰς τὴν Χριστοῦ πίστιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀποθνησκόντων ·
 βουλόμενος αὐτοὺς κεκαθαμένους τῷ αἵφνιδίῳ θανάτῳ
 καὶ παρὰ προσδοκίαν ἀπαλλάξαι τοῦ σώματος, ἔχοντάς τι
 καὶ δικαιοσεως, ἐπεὶ κἀν τὸ ἡμῖσιν τῶν ὑπαρχόντων
 15 δεδώκασιν εἰς τὴν χρεῖαν τῶν δεομένων. Καὶ Παῦλος δὲ

ABC

7, 40 θυμοῦ θεοῦ AC : τοῦ θυμοῦ B || 42 τοῦ AC : om B

8, 1 προσιώμεθα A : προσιέμεθα BC || 4 ἤδη AB : δὲ C || ἐκάη
 BC : ἐκαίει A || 6 θεοῦ υἱός BC : υ- θ- A || 8 σάπφειραν BC : σαπφῆραν
 A || 10 τῶν AB : om C || 11 Χριστοῦ AB : εἰς Χριστὸν C || 15 δεδώκασιν
 AC : δεδόσιν B

7 e. Ps. 6, 2 (1) ; 37 (38), 2 (1)

8 a. Lc 12, 49 || b. Cf. Act. 5, 4

1. CLÉMENT avait déjà souligné la propriété purificatrice du feu
 de Lc 12, 49 (cf. *Ecl. proph.* 26, 3-5). Pour Origène, le feu a deux
 propriétés : éclairer et brûler. Plus précisément le feu jeté par le

pas dans ta colère, ne me corrige pas dans ta fureur^α. »
 Celui qui prie ainsi demande à ne pas avoir besoin de la
 réprimande par la colère de Dieu ni de la correction par
 sa fureur, car il sait que des hommes doivent être répri-
 mandés par la colère de Dieu et corrigés par sa fureur.

8. Pour pouvoir mieux accepter ces textes, il faut
 également utiliser des passages analogues tirés du Nouveau
 Testament, par exemple quand le Sauveur dit : « Je suis
 venu jeter un feu sur la terre et comme je voudrais qu'il
 fût déjà allumé^α. » Si le feu qu'il est venu jeter sur la
 terre n'avait pas été salutaire — et qui plus est, salutaire
 pour les hommes —, le fils du Dieu bon n'aurait pas
 dit cela¹. Pierre aussi, quand il fit périr par la parole
 Ananias et Saphira coupables d'avoir menti non aux
 hommes mais au Seigneur^β, ne s'est pas seulement préoc-
 cupé de l'édification des hommes qui, à la vue de ces
 événements, deviendraient plus fermes dans la foi au
 Christ, mais aussi de ceux qui venaient de mourir. Il a
 voulu qu'ils se séparent de leur corps², purifiés par cette
 mort soudaine³ et inattendue, en ayant quelque chose qui
 les justifie, puisqu'ils avaient donné la moitié de leurs
 biens à l'usage des nécessiteux⁴. Paul aussi, quand il rend

Christ peut éclairer (cf. *Hom. in Ex.*, XIII, 4, p. 275, 20), purifier
 (cf. *Hom. in Luc.* XXVI) et détruire (cf. *Hom. in Num.* XIII, 1,
 p. 109, 5). Il est évoqué ici sous son aspect destructeur et purificateur
 (cf. *C. Cels.* V, 15). A l'instar de la mort, le feu divin peut éliminer
 le péché. Voir H. CORNELIS, *Les fondements cosmologiques de l'escha-
 tologie d'Origène*, p. 50-60 ; H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, p. 235 s.
 et K. RAHNER, *art. cit.*, p. 82-83.

2. Réminiscence de PLATON, *Phédon* 107 c.

3. Cf. la citation de *II Macc.* 6, 12-16 : le fait d'être puni rapide-
 ment est une marque de bienfaisance.

4. Sur la mort d'Ananias et Saphira, voir *Com. in Math.* XV,
 15, p. 392, 10 - 393, 13 et l'introduction p. 116.

« τὸν σὺν τῷ ἀνθυπάτῳ Σεργίῳ Παύλῳ » τῷ λόγῳ τυφλῶν
 διὰ τῶν πόνων ἐπιστρέφει εἰς τὴν θεοσέβειαν, λέγων αὐτῷ ·
 « Ὡ πλῆρης παντός δόλου καὶ πάσης βλασφημίας, υἱὲ
 20 τὰς ὁδοῦ κυρίου τὰς εὐθείας; Καὶ νῦν ἔση τυφλός, μὴ
 βλέπων τὸν ἥλιον ἄχρι καιροῦ^α. » Ποίου γὰρ καιροῦ, ἢ τοῦ
 ὅτε ἐπιπληθθεὶς καὶ βασανισθεὶς διὰ τὰ ἁμαρτήματα ἔμελλε
 μετανοῶν ἄξιός γενέσθαι ἀμφοτέρως τὸν ἥλιον ἰδεῖν · καὶ
 25 κατὰ σῶμα, ἵνα ἐξαγγέληται ἡ θεία δύναμις ἐπὶ τῇ ἀποκα-
 ταστάσει τῆς ὄψεως αὐτοῦ · καὶ κατὰ ψυχὴν, ὅτε ἔμελλεν
 ὡς πιστεύων ἕνασθαι τῆς θεοσεβείας; Ἄλλὰ καὶ Δημᾶς
 καὶ Ἑρμογένης, οὓς παρέδωκε τῷ Σατανᾷ « ἵνα παιδευθῶσι
 μὴ βλασφημεῖν »^β, παραπλήσιόν τι πεπόνθασι τοῖς προειρη-
 μένοις. Καὶ ὁ ἐν Κορίνθῳ τὴν γυναῖκα τοῦ πατρὸς ἐσχικῶς^γ
 30 καὶ αὐτὸς « παραδίδοται τῷ Σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός,
 ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου^δ. »

Οὐ θαυμαστόν οὖν εἰ καὶ τὰ περὶ τὸν Φαραῶ τὸν σκληρο-
 νόμον καὶ ἐπὶ τέλει τοιαύταις κολάσεσι περιβαλλόμενον
 ἀπὸ ἀγαθότητος οἰκονομεῖται θεοῦ. Ταῦτα δὲ ἡμῖν ἐπὶ
 35 τοῦ παρόντος, ὡς ὑπέπεσαν, εἰρήσθω περὶ τοῦ · « Ἐσκληρυνε

ABC

8, 16 παύλῳ AB : παῦλον C || τυφλῶν AC : αὐτοῦ ἐλῶν B || 17
 εἰς τὴν AB : αὐτὸν εἰς C || 20 τυφλός BC : τυφλός καὶ A || 21 γὰρ
 AB : om C || 23 γενέσθαι AB : γίνεσθαι C || 25 τῆς ὄψεως AB : τῶν
 ὄψεων C || 26 ὡς AB : om C || 27 οὓς AC : οὓς αὐτὸς B || 28
 προειρημένους AB : προειμένους C || 34 οἰκονομεῖται AC : οἰκονο-
 μεῖσθαι B

8 c. Act. 13, 7 || d. Act. 13, 10-11 || e. I Tim. 1, 20 || f. Cf. I Cor.
 5, 1 || g. I Cor. 5, 5

aveugle par la parole « l'homme appartenant à l'entourage
 du proconsul Sergius Paulus »^α, le convertit¹ à la vraie foi
 par ces souffrances, lui disant : « Homme rempli de toute
 ruse et scélératesse, fils du diable, ennemi de toute justice,
 ne cesseras-tu pas de rendre tortueuses les voies du
 Seigneur qui sont droites? Maintenant tu vas être aveugle,
 pour un temps tu ne verras plus le soleil^α. » Or de quel
 temps s'agit-il, sinon de celui durant lequel, puni et
 éprouvé à cause de ses péchés, il devait se repentir et
 devenir digne de voir le soleil? Cela d'une double façon :
 avec le corps, afin que la puissance divine puisse être
 proclamée par le recouvrement de sa vue; avec l'âme
 quand, comme un croyant, il en est venu à trouver sa
 joie dans la vraie foi. Mais il y a encore Démas et
 Hermogène² qu'il a livrés à Satan « pour qu'ils apprennent
 à ne plus blasphémer^β », sort présentant quelque similitude
 avec les épreuves dont nous avons parlé. Et il y a l'homme
 de Corinthe qui a vécu avec la femme de son père^γ et qui
 est « livré à Satan pour la destruction de sa chair afin
 que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur^δ ».

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si également le sort
 de Pharaon, endurci et finalement accablé par de si grands
 châtiments, est conduit par la bonté de Dieu. Voilà pour
 l'instant, comme cela nous est venu à l'esprit, ce qu'il
 nous fallait dire sur : « Le Seigneur a endurci le cœur de

1. Le récit des *Actes* ne mentionne pas la conversion du magicien,
 mais seulement celle du proconsul (cf. *Act.* 13, 12).

2. Confusion de noms. Il s'agit en fait d'Hyménée et d'Alexandre.
 Hermogène (*II Tim.* 1, 15) et Démas (*II Tim.* 4, 10) sont deux
 anciens compagnons de Paul qui ont fini par l'abandonner. Dans
Hom. in Num. XIX, 3, p. 182, 27 et *Hom. in Jer.* XIX, 14, p. 171,
 5-6, Origène associe les noms de Phygèle et Hermogène à *I Tim.* 1, 20.

3. Il s'agit d'une mort spirituelle (cf. *Com. in Rom.*, VI, 6, p. 26).
 Voir M. HART, *art. cit.*, p. 267.

δὲ κύριος τὴν καρδίαν Φαραώ^h. » Ἐὰν δέ τις τὸ πρὸς θεὸν εὐσεβὲς τηρῶν κρείττονα καὶ μηδαμῶς ἀσεβείας ἐφαπτόμενα εὐρίσκη μετὰ μαρτυριῶν τῶν ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν, ἐκείνους μᾶλλον χρηστέον.

Καὶ ἐν ἄλλοις περὶ τοῦ αὐτοῦ .

9. Ἐτι δὲ ἐφίστημι ἐν τοῖς κατὰ τὸν τόπον μήποτε, ὡσπερ οἱ ἰατροὶ τῶν λυσοδοήκτων τὸν ἰὸν ἐπισπῶμενοι εἰς τὴν ἐπιφάνειαν, ἵνα μὴ ἔνδον νεμόμενος διαφθείρη τὸν ἄνθρωπον, χαλεπωτέρας ἐμποιοῦσι διαθέσεις καὶ φλεγμονάς · οὕτως ὁ θεὸς τὴν ἐγκρυπτομένην καὶ ἐμφωλεύουσαν τοῖς βάθεσι τῆς ψυχῆς κακίαν, διὰ τῆς αὐτοῦ ἰατρικῆς ἐπισπᾶται ἐπὶ τὰ ἔξω, ὥστε φανεράν αὐτὴν καὶ ἐναργεστέραν γενέσθαι, ἵνα μετὰ τοῦτο τὴν ἐξῆς ἐπαγάγη θεραπείαν.

ABC

8, 36 δὲ¹ AB : om C || 36-37 πρὸς θεὸν AB : πρὸς τὸν θεὸν C || 39 ἐκείνους AB : ἐκεῖνο C

9, 2 εἰς AB : ἐπὶ C || 7 ἐπὶ AB : εἰς C

8 h. Ex. 9, 12 ; 10, 27 ; 11, 10

1. Cette conclusion nous paraît remarquable à un double point de vue. D'abord elle illustre la modestie d'Origène. Ses interprétations de l'Écriture se présentent souvent comme des « essais ». Elles dégagent une ou plusieurs interprétations possibles. Et surtout elles appellent d'autres recherches qui atteindraient un plus haut degré de fidélité. Origène semble convaincu qu'avec le temps les mystères de l'Écriture seront mieux cernés. Cette humilité a vivement frappé PAMPHILE : « Dans ses recherches, Origène procède avec une grande humilité et crainte de Dieu. Il reconnaît que ses explications ne sont point infaillibles. Il n'a d'ailleurs pas l'intention de fixer quoi que ce soit définitivement. Il scrute simplement l'Écriture et il en

Pharaon^h. » Mais si quelqu'un, respectueux de la piété due à Dieu, trouve des explications meilleures et exemptes de toute impiété avec des preuves tirées des divines Écritures, ce sont ces explications qu'il faudra de préférence utiliser¹.

Et dans une autre œuvre sur le même texte².

9. Je veux encore m'arrêter sur ce passage : comme les médecins qui produisent un état et des inflammations très douloureuses, en attirant à la surface le poison présent chez les enrégés, de peur qu'en demeurant à l'intérieur il ne détruise l'homme, eh bien ! peut-être Dieu aussi, grâce à sa médecine, attire-t-il à l'extérieur le mal caché et tapi dans les profondeurs de l'âme, de sorte qu'il devienne visible et plus évident, pour pouvoir ensuite

cherche le vrai sens, sans prétendre le saisir parfaitement dans toute sa pureté. Il avoue qu'en bien des cas il ne fait que suivre une certaine intuition, qui ne lui fournit aucune certitude quant à la perfection du résultat. Quand il ne voit pas la solution, il ne rougit pas de le dire. Il veut qu'on se range à l'avis de ceux qui ont pu trouver mieux que lui. Parfois il donnait plusieurs interprétations d'un même texte, car il écrivait tout ce que lui suggérait sa recherche, mais c'était avec une grande révérence, sachant bien qu'il s'agissait de la sainte Écriture, qu'il recommandait au lecteur de vérifier ses dires. Sans aucun doute, il savait que ses opinions n'étaient pas également vraisemblables ou certaines, car il y a dans l'Écriture trop de mystères... » (Apol., PG 17, 543-544, cité dans la traduction de DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, p. 329). En second lieu, cette conclusion en forme de points de suspension vient rappeler qu'Origène a pleine conscience de la hardiesse de son explication, même s'il est parvenu à respecter la « piété due à Dieu » et à se fonder sur le témoignage de l'Écriture.

2. Comme le fragment précédent, cette *scholie* se rapporte vraisemblablement à l'expression : « Le Seigneur a endurci le cœur de Pharaon » (Ex. 9, 12 ; 10, 27 ; 11, 10). Sur la thérapeutique qu'elle décrit, voir *supra*, p. 283, n. 3.

Τοιαῦτα δὲ ἡγοῦμαι καὶ τὰ ἐν Δευτερονομίᾳ ῥητά, τοῦτον
 10 ἔχοντα τὸν τρόπον · « Καὶ μνησθήσῃ πᾶσαν τὴν ὁδὸν ἣν
 διήγαγόν σε κύριος ὁ θεός σου τοῦτο τεσσαρακοστὸν ἔτος
 ἐν τῇ ἐρήμῳ, ὅπως κακώσῃ σε καὶ πειράσῃ σε, καὶ διαγνω-
 σθῇ τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, εἰ φυλάξῃ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ ἢ
 οὐ. Καὶ ἐκάκωσέν σε καὶ ἐλιμαγχόνησέν σε, καὶ ἐψώμισέν
 15 σε τὸ μάννα ὃ οὐκ ἤδεις σὺ καὶ οὐκ ἤδεισαν οἱ πατέρες σου ·
 ἵνα ἀναγγείλῃ σοι ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτων μόνων ζήσεται ἄνθρωπος,
 ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ
 ζήσεται ὁ ἄνθρωπος^a. » Τῆρει γὰρ ἐν τούτοις ὅτι κακοῖ ὁ θεός
 καὶ ἐκπειράζει, ἵνα διαγνωσθῇ τὰ ἐν τῇ ἐκάστου καρδίᾳ,
 20 ὡς ὄντα μὲν ἐναποκείμενα δὲ τῷ βάθει καὶ εἰς φανερόν διὰ
 τῶν κακώσεων ἐρχόμενα. Τοιοῦτόν ἐστι καὶ τὸ ἐν τῷ Ἰώβ
 ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ λαίλαπος καὶ νεφῶν ἀπαγγελλόμενον
 πρὸς τὸν Ἰώβ οὕτως · « Οἶει δέ με ἄλλως σοι κεχρημα-
 τικέναι ἢ ἵνα ἀναφανῆς δίκαιος^b; » οὔτε γὰρ εἶπε · ἵνα
 25 γένη δίκαιος · ἀλλ' ἵνα ἀναφανῆς · τοιοῦτος ὢν μὲν καὶ
 πρὸ τῶν πειρασμῶν, ἀναφανείς δὲ ἐν τοῖς συμβεβηκόσιν.

ABC

9, 9 ἡγοῦμαι C : ἡγοῦμαι εἶναι AB || ἐν AB : ἐν τῷ C || 16 ζήσεται
 AC : ζήσεται ὁ B || 17 ῥήματι AC : ῥήματι τῷ B || 18 δ^a AB : om C ||
 γὰρ AB : δὲ C || 19 ἐκπειράζει AB : πει- C || 23 δέ AB : om C || 24
 ἵνα^a AB : om C || 26 ἀναφανείς A : ἀναφανῆς BC

9 a. Deut. 8, 2-3 || b. Job 40, 3 (8)

appliquer le traitement approprié. Tel est également, à mon avis, le sens de ce texte du Deutéronome qui se présente ainsi : « Et tu te souviendras de tout le chemin que le Seigneur Dieu t'a fait parcourir pendant quarante ans dans le désert, comme il t'a maltraité et éprouvé, et comment il a su ce qui se trouvait dans ton cœur, si tu gardais ou non ses commandements. Et il t'a maltraité, t'a fait souffrir de la faim et t'a nourri de la manne que tu ne connaissais pas et que tes pères ne connaissaient pas, pour te révéler que l'homme ne vivra pas seulement de pain mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu^a. » Remarque, en effet, dans ce texte que Dieu maltraite et met à l'épreuve pour connaître la disposition du cœur de chacun, car, si celle-ci s'y trouve réellement, elle est cachée en profondeur, de sorte que les mauvais traitements sont nécessaires pour la faire paraître au grand jour. Tel est aussi, dans le *livre de Job*, le sens de cette déclaration du Seigneur à Job au milieu de la tempête et des nuages : « Pourquoi penses-tu que j'ai agi avec toi, sinon pour que tu te révèles juste^b? » En effet, il ne dit pas : « Pour que tu deviennes juste », mais « pour que tu te révèles ». Bien que tu fusses juste avant ces épreuves, il fallait que tu te révélasses tel dans ces circonstances¹.

1. Le long et difficile cheminement du peuple dans le désert (*Deut.* 8, 3.15) et la tentation de Job (*Job* 40, 3) « prouvent que les épreuves arrivent pour nous montrer ce que nous sommes ou pour nous faire connaître ce qui est caché dans notre cœur » (*De orat.* 29, 17, p. 391, 29 - 392, 2).

Καὶ πάλιν ἐν ἄλλῳ τόπῳ ἐν ταῖς αὐταῖς εἰς τὴν
"Ἐξοδον σημειώσεσιν ·

10. Ἐλεγε δὲ τις τῶν καθ' ἡμᾶς, ἀπὸ τῆς συνηθείας τὸ ζητούμενον παραμυθούμενος, ὅτι πολλάκις οἱ χρηστοὶ κύριοι μακροθυμοῦντες ἐπὶ τοὺς ἀμαρτάνοντας τῶν οἰκετῶν λέγειν εἰώθασι τὸ · Ἐγὼ σε ἀπάλεσα · καὶ · Ἐγὼ σε
5 πονηρὸν ἐποίησα · μετὰ ἡθους ἐμφαίνοντες ὅτι ἡ χρηστότης αὐτῶν καὶ ἡ μακροθυμία πρόφασις δοκεῖ γεγονέναι τῆς ἐπὶ πλεῖον πονηρίας. Ὡσπερ οὖν τούτων λεγομένων συκοφαντῶν τις δύναται λέγειν, ὅτι ὠμολόγησεν ὁ δεσπότης πονηρὸν πεποικέναι τὸν οἰκέτην · οὕτω τὰ ὑπὸ τῆς ἀγαθότητος
10 τοῦ θεοῦ πρόφασις γενόμενα τῆς σκληρότητος τοῦ Φαραῶ ἐσκληροκέναι ἀναγέγραπται τὴν καρδίαν Φαραῶ. Παραμυθῆσεται δὲ οὗτος ἐξ ἀποστολικῶν ῥητῶν ὁ νενόηκεν εἰπεῖν · « Ἡ τοῦ πλοῦτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς, ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν
15 τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἀγει ; κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως καὶ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ, ὃς ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*. » Ὁ αὐτὸς γοῦν ἀπόστολος ἐν τῇ αὐτῇ ἐπιστολῇ τῇ πρὸς Ῥωμαίους
20 φησὶν · « Εἰ δὲ θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ

ABC

Kephalaion. — 1 τόπῳ AB : τόμῳ C || 1-2 εἰς τὴν "Ἐξοδον AC : om B

10, 1 δὲ BC : δὴ A || 5 μετὰ AB : μετὰ τοῦ C || 6 ἡ AB : om C || 7-8 συκοφαντῶν τις δύναται λέγειν AB : δύν- τις λ- συκ- C || 10 τῆς σκληρότητος AC : τῇ σκληρότητι B || 12 ὁ νενόηκεν AC : ὄν νενοημέναι B || 15 κατὰ AB : διὰ C || 17 καὶ δικαιοκρισίας B : δικαιοκρισίας A καὶ δικαιοσύνης C || 19 τῇ αὐτῇ AB : om C || ἐπιστολῇ τῇ πρὸς Ῥωμαίους AB : τῇ πρὸς Ῥωμ- ἐπ- C

10 a. Rom. 2, 4-6

Et encore dans un autre passage des mêmes scholies sur l'Exode¹.

Pharaon
cause de son
endurcissement

10. Un homme que nous avons connu résolvait ce problème à partir d'une habitude de langage². Il expliquait que souvent, lorsqu'ils se montrent longanimes envers ceux de leurs domestiques qui ont commis une faute, les bons maîtres ont coutume de dire : « C'est moi qui t'ai perdu » et « C'est moi qui t'ai rendu méchant » ; ils manifestent avec tact que leur bonté et leur longanimité ont apparemment été la cause de cette méchanceté croissante. Eh bien ! de même qu'à l'ouïe de ces paroles on peut calomnier et dire : « Le maître a reconnu avoir rendu son serviteur méchant », de même les faits qui, sous l'action de la bonté de Dieu, furent prétexte à l'endurcissement de Pharaon peuvent être considérés comme ayant effectivement endurci le cœur de Pharaon. Cet homme pourra justifier son idée grâce aux mots de l'apôtre : « Ou méprises-tu la richesse de sa bonté, de sa patience et de sa longanimité, sans reconnaître que la bonté de Dieu te conduit au repentir ? Par ton endurcissement et l'impénitence de ton cœur, tu thésaurises pour toi la colère au jour de la colère, de la révélation et du juste jugement de Dieu qui rendra à chacun selon ses œuvres*. » Le même apôtre dans la même *lettre aux Romains* dit : « Si Dieu, voulant manifester sa colère et faire connaître sa puissance, a supporté avec beaucoup de longanimité

1. Cette *scholie* doit concerner l'expression : « Moi j'endurcirai le cœur de Pharaon » (Ex. 4, 21 ; 7, 3 ; 10, 1 ; 14, 4).

2. Le développement qui suit, jusqu'à l'interprétation de Rom. 2, 4-6, se retrouve sous une forme analogue dans *De princip.* III, 1, 11, p. 213, 4 - 214, 6. Voir aussi *Hom. in Ex.* IV, 2, p. 173, 8 s. et *Com. in Rom.* VII, 16, p. 170-171.

σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν^b » · ὡς τῆς μακροθυμίας τοῦ θεοῦ ἐνηνοχίας τὰ σκεύη τῆς ὀργῆς καὶ οἰονεὶ γεγεννηκυίας. Εἰ γὰρ παρὰ τὸ μακροθυμεῖν αὐτὸν
 25 οὐ κολάζοντα τοὺς ἀμαρτάνοντας ἀλλ' ἐλεοῦντα ἐπλεόνασε τῇ χύσει τῆς κακίας, αὐτὸς πῶς ἤνεγκε τῇ ἑαυτοῦ μακροθυμίᾳ τὰ σκεύη τῆς ὀργῆς, καί, ἔν' οὕτως εἶπω, αὐτὸς αὐτὰ πεποίηκε σκεύη ὀργῆς, καὶ κατὰ τοῦτο αὐτὸς ἐσκήρυνε τὴν καρδίαν αὐτῶν. Ὅτε γὰρ σημείων τοσοῦτων καὶ
 30 τεράτων γινομένων οὐ πείθεται ὁ Φαραώ, ἀλλὰ μετὰ τηλικαῦτα ἀνθίσταται, πῶς οὐ σκληρότερος καὶ ἀπιστότερος ὢν ἐλέγχεται, τῆς σκληρότητος καὶ τῆς ἀπιστίας δοκούσης ἐκ τῶν τεραστίων δυνάμεων γεγονέναι; ὅμοιον δὲ καὶ τὸ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ · « Εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον
 35 τοῦτον ἦλθον^c » · οὐ γὰρ προέθετο ὁ σωτὴρ εἰς κρίμα ἔλθεῖν, ἀλλ' ἠκολούθησε τῷ ἐληλυθέναι αὐτὸν τὸ εἰς κρίμα αὐτὸν ἐληλυθέναι τῶν μετὰ τὰ τεράστια οὐ πεπιστευκότων αὐτῷ · ἀλλὰ καὶ εἰς πτώσιν πολλῶν^d παρεγένετο · οὐ προθέμενος ὅτε παρεγίνετο ποιῆσαι πεσεῖν τούτους, ὧν
 40 εἰς πτώσιν ἐλήλυθεν.

ABC

10, 23-27 καὶ — καὶ AC : om B || 26 τῆς κακίας A : om C || 27 καὶ C : om A || 28 τοῦτο AC : τοῦτο αὐτὸς αὐτὰ πεποίηκε σκεύη ὀργῆς καὶ τοῦτο B || 29 τὴν καρδίαν αὐτῶν BC : αὐ- τὴν κ- A || 30 γινομένων AB : γινομένων C || μετὰ AB : μετὰ τὰ C || 32 ὢν AB : om C || τῆς^a AB : om C || 33 δυνάμεων AB : δυναμένης C || 34 εὐαγγελίῳ AC : εὐαγγελίῳ τὸ B || 36 τῷ AC : τὸ B || 38-40 πολλῶν — πτώσιν AB : om C || 39 ὅτε B : ὅτι A

10 b. Rom. 9, 22 || c. Jn 9, 30 || d. Cf. Lc 2, 34

1. Sur l'interprétation antignostique et antifataliste de Rom. 9, 22, voir *De princip.* III, 1, 21-24 (explication à partir de la pré-

des vases de colère prêts pour la perdition^b », comme si la longanimité de Dieu, en ayant supporté des vases de colère, les avait pour ainsi dire produits¹. Car si Dieu, parce qu'il s'est montré longanime en ne châtiant pas les pécheurs mais en leur faisant au contraire miséricorde, a fait croître l'effusion de vice, il a lui-même d'une certaine manière produit par sa longanimité les vases de colère, et il a, pour ainsi dire, fait d'eux des vases de colère ; donc il a lui-même endurci leur cœur. Quand Pharaon, après tant de signes et de prodiges, n'est pas convaincu, mais qu'il résiste après des événements aussi importants, n'est-ce pas là la preuve qu'il est très endurci et incrédule, cette dureté et cette incrédulité devenant manifestes après les miracles²? De même dans l'Évangile aussi il est dit : « C'est pour un jugement que je suis venu en ce monde^c. » Le Sauveur, en effet, n'avait pas le dessein de venir pour un jugement, mais c'est une conséquence de sa venue qu'il soit venu pour le jugement de ceux qui, après les miracles, n'ont pas cru en lui. Il est aussi venu « pour la chute d'un grand nombre^d » ; pourtant, quand il est venu, il n'avait pas eu le dessein de faire choir ceux pour la chute desquels il est venu³.

existence des âmes) et *Com. in Rom.* VII, 17 (sans doute édulcoré par Rufin).

2. Dieu n'a donc pas endurci, mais dans sa longanimité il a laissé le cœur de Pharaon s'endurcir en espérant que les prodiges conduiraient le roi au repentir. Mais, tout au contraire, les prodiges n'ont fait que l'endurcir davantage.

3. Toujours dans une perspective antimarcionite Origène recourt au témoignage du Nouveau Testament pour démontrer que l'économie divine reste la même dans toute l'Écriture. Le Sauveur n'est pas venu pour perdre les hommes, mais sa venue a entraîné la chute de ceux qui n'ont pas voulu croire en lui. On trouvera dans *Hom. in Luc XVI* une interprétation détaillée de Lc 2, 34 et Jn 9, 39. Sur ce dernier texte, voir aussi *fr. 41 in Joh.*

Καὶ μεθ' ἕτερα ·

11. Οὕτως τὰ τεράστια γινόμενα τοῖς μὲν δεχομένοις καὶ πιστεύουσιν, ὡσπερ τοῖς ἐπιμίκτοις Αἰγυπτίοις τοῖς συνεληλυθόσι τῷ λαῷ^a, ἕλεος ἦν · τοῖς δὲ ἀπειθοῦσι σκληρότητα ταῖς καρδίαις αὐτῶν ἐπιφέρει. Καὶ ἐκ τοῦ εὐαγγελίου δὲ ἔτι παρὰ τὰ εἰρημένα ἔστι τὰ ὅμοια παραθέσθαι, περὶ τοῦ καὶ τὸν σωτῆρα κακῶν αἴτιον δοκεῖν γεγονέναι τισὶν · « Οὐαὶ σοι, Χοραζὶν · οὐαὶ σοι, Βηθσαιδᾶ · ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγένετο τὰ σημεῖα τὰ γινόμενα ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ καθήμενοι μετενόησαν.
- 10 Πλὴν λέγω ὑμῖν, Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἢ ὑμῖν. Καὶ σύ, φησὶν, Καπερναοῦμ^b » · καὶ τὰ ἑξῆς. Προγνώστης γὰρ ὢν ὁ σωτῆρ τῆς ἀπιστίας τῶν ἐν Χοραζὶν καὶ τῶν ἐν Βηθσαιδᾶ καὶ τῶν ἐν Καπερναοῦμ, καὶ ὅτι ἀνεκτότερον γίνεται γῆ Σοδόμων ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ
- 15 ἐκείνοις, διὰ τὴν τὰ τεράστια ἐπετέλει ἐν Χοραζὶν καὶ ἐν Βηθσαιδᾶ, ὁρῶν ὅτι διὰ ταῦτα ἀνεκτότερον γίνεται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως Τυρίοις καὶ Σιδωνίοις ἢ τούτοις ;

ABC

11, 2 ὡσπερ AB : ὡς παρὰ C || 7 Χοραζὶν AC : χωραζεῖν B || Βηθσαιδᾶ C : βηθσαιδᾶ A βηθσαιδᾶ B || 11 καὶ¹ — Καπερναοῦμ AB : om C || 12 ὢν ὁ σωτῆρ AB : ὁ σωτῆρ ὢν C || τῶν BC : τῆς A || Χοραζὶν AC : χωραζεῖν B || 13 Βηθσαιδᾶ C : βηθσαιδᾶ A βηθσαιδᾶν B || Καπερναοῦμ AC : καφαρναοῦμ B || 14 γίνεται AC : ἔσται B || 15 τεράστια ἐπετέλει C : τεράστια ἐπιτέλει A σημεῖα ἐπιτελεῖ B || Χοραζὶν AC : χωραζεῖν B || 16 Βηθσαιδᾶ C : βηθσαιδᾶ A βηθσαιδᾶν B

11 a. Cf. Ex. 12, 38 || b. Lc 10, 13-15

Et plus loin¹

Les prodiges
endurcissent
les incrédules

11. Ainsi les prodiges, pour ceux qui les acceptent et qui croient, tels les Égyptiens qui se mêlèrent au peuple pour partir avec lui^a, étaient des actes de miséricorde. Aux incrédules, en revanche, ils apportent l'endurcissement de leur cœur. Il faut encore rapprocher de ces paroles des textes similaires de l'Évangile, où le Sauveur aussi paraît être responsable des maux survenus à certains : « Malheur à toi, Chorazin ! Malheur à toi, Bethsaïde ! Car si les miracles accomplis chez vous l'avaient été à Tyr et à Sidon, il y a longtemps que, sous le sac et assises dans la cendre, elles auraient fait pénitence. Mais je vous le dis, le sort de Tyr et de Sidon sera plus supportable que le vôtre. Quant à toi, Capharnaüm...^b » ; et cetera. Le Sauveur connaissait à l'avance l'incrédulité des habitants de Chorazin, de Bethsaïde et de Capharnaüm et savait qu'au jour du jugement le sort de la terre de Sodome serait plus supportable que le leur : pourquoi alors a-t-il accompli des prodiges à Chorazin et à Bethsaïde, s'il savait qu'à cause d'eux, au jour du jugement, le sort des habitants de Tyr et de Sidon serait plus supportable que le leur² ?

1. Peut-être cette *scholie* concerne-t-elle le texte d'Ex. 7, 1-5 : Dieu y annonce les prodiges qui aboutiront à la sortie d'Égypte pour les enfants d'Israël, cependant que Pharaon sera endurci.

2. Origène trouve dans ce texte de Lc 10, 13-15 une attestation de la bonté du Sauveur. Celui-ci accomplit des prodiges à Chorazin et Bethsaïde pour en convertir les habitants, même s'il sait à l'avance qu'ils ne se repentiront point.

Και μεθ' ἕτερα ·

12. « Σὺ δὲ ἐρεῖς τῷ Φαραῶ · τάδε λέγει κύριος · υἱὸς πρωτότοκος μου Ἰσραήλ · εἶπα δὲ σοι · ἐξαπόστειλον τὸν λαὸν μου ἵνα μοι λατρεύσῃ · εἰ δὲ μὴ βούλει ἐξαποστειλῆαι αὐτόν, ἔρα οὖν, ἐγὼ ἀποκτενῶ τὸν υἱόν σου τὸν πρωτότοκον^a. » Δεκτέον οὖν τοῖς φάσκουσι δικαίου ταῦτα εἶναι θεοῦ, καὶ ὑπολαμβάνουσι κατὰ τὸ πρόχειρον τῆς λέξεως ἐσκληρύνθαι τὴν καρδίαν Φαραῶ · πῶς δίκαιος ὁ σκληρύνας τε τὴν καρδίαν τοῦ βασιλέως ἵνα μὴ ἐξαποστειλῆ τὸν λαὸν αὐτοῦ, καὶ ἀπειλῶν εἰ μὴ ἀπολύσει ἀποκτεῖναι τὸν πρωτότοκον αὐτοῦ υἱόν; Ὀλιθόμενοι γὰρ πονηρὸν αὐτὸν ὁμολογῆσουσιν. Εἶτα πάλιν ἀπὸ ἐτέρων ἀνατραπήσονται καὶ συναχθήσονται εἰς τὸ μὴ τῇ προχείρῳ λέξει δουλεύειν, οὐ δυναμένη κατ' αὐτοὺς σῶσαι τὸ δίκαιον τοῦ δημιουργοῦ. Ἐπαξ δὲ ἐὰν συναναγκασθῶσι βεβιασμένως ταῦτα ἐξετάζειν, ἀναβήσονται ἐπὶ τὸ μηκέτι κατηγορεῖν τοῦ δημιουργοῦ ἀλλὰ φάσκουσι αὐτὸν εἶναι ἀγαθόν.

Πευστέον οὖν τῶν οἰομένων νενοηκέναι τὸ · « Ἐσκληρύνει κύριος τὴν καρδίαν Φαραῶ » · πότερον ἀληθῶς ταῦτα λέγεσθαι πιστεύουσιν ὑπὸ τοῦ θεοῦ διὰ Μωσέως ἐνθουσιῶντος ἢ ψευδῶς. Εἰ μὲν γὰρ ψευδῶς, οὔτε δίκαιος ἔτι κατ' αὐτοὺς ὁ θεὸς οὔτε ἀληθής, καὶ ὅσον ἐπὶ τούτοις οὐδὲ θεός · εἰ δ' ἀληθῶς, κατανοεῖτωσαν εἰ μὴ ὡς αὐτε-

ABC

12, 3 λατρεύσῃ AB : λατρεύσωσιν C || 4 οὖν AB : γοῦν C || 5 οὖν C : om AB || 8 τε AC : om B || τοῦ AB : om C || 9 αὐτοῦ AC : om B || εἰ μὴ ἀπολύσει C : τῷ μὴ παρ' αὐτόν τὸ AB || 15 ἐπὶ AC : εἰς B || 16 εἶναι ἀγαθόν AB : ἀ- εἶ- C || 17 πευστέον A : πιστευτέον B^a πυστέον C || 18 κύριος AB : κύριος ὁ θεός C || 20 ἔτι AB : om C

12 a. Ex. 4, 22-23 || b. Ex. 9, 12; 10, 27; 11, 10

Et plus loin¹

12. « Tu diras à Pharaon : ainsi parle le Seigneur : mon fils premier-né, c'est Israël. Je t'avais dit : laisse partir mon peuple afin qu'il me rende

un culte. Mais puisque tu ne veux pas le laisser partir, eh bien donc, moi je ferai mourir ton fils premier-né^a. » Il faut dire à ceux pour qui ces paroles sont celles du Dieu juste et qui interprètent au sens littéral l'endurcissement du cœur de Pharaon : comment peut-il être juste, celui qui a endurci le cœur du roi afin que ce dernier ne laisse pas sortir son peuple, et qui encore menace le roi, s'il ne libère pas le peuple, de faire mourir son fils premier-né? Mis en difficulté, en effet, ils reconnaîtront que ce Dieu est méchant. Puis à nouveau on les réfutera à partir d'autres textes et on les amènera à ne plus être esclaves du sens littéral, puisque ce sens ne peut, d'après eux, sauvegarder la justice du demiurge. Qu'ils soient une fois absolument forcés d'examiner ces textes, ils en arriveront à ne plus accuser le demiurge, mais à affirmer qu'il est bon.

Interrogeons donc ceux qui estiment avoir compris cette phrase : « Le Seigneur a endurci le cœur de Pharaon ». Que croient-ils : qu'il est vrai ou faux que cette parole a été dite par Dieu à travers Moïse inspiré? Car si c'est faux, Dieu, à les en croire, n'est plus ni juste ni sincère, et dans ces conditions il n'est même plus Dieu. Mais si c'est vrai, il leur faut comprendre que c'est seulement

1. Cette *scholie sur Ex. 4, 22-23* combat l'interprétation littérale des gnostiques, leurs doctrines des deux dieux et des natures; cf. les § 1 et 2 du *fr. sur Ex. 10, 27*.

ζούσιον αἰτιᾶται λέγων · « Εἰ δὲ μὴ βούλει ἐξαποστεῖλαι
 αὐτόν^ο » · καὶ ἀλλαχοῦ · « Ἔως τίνος οὐ βούλει ἐντραπῆναι
 25 με^α ; » Τὸ γάρ · « Ἔως τίνος οὐ βούλει ἐντραπῆναι με ; »
 δυσωπητικῶς λέγεται πρὸς τὸν Φαραῶ, ὡς οὐκ ἐντραπόμενον
 οὐ παρὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἀλλὰ παρὰ τὸ μὴ βούλεσθαι. Καὶ
 τὸ λεγόμενον δὲ ἀνωτέρω παρὰ Μωσέως πρὸς Φαραῶ ·
 « Ἴνα γνῶς ὅτι τοῦ κυρίου ἡ γῆ · καὶ σὺ καὶ οἱ θεράποντές
 30 σου ἐπίσταμαι ὅτι οὐδέπω πεφόβησθε τὸν κύριον^ο » ·
 δηλοῖ ὅτι φοβηθήσονται · ὅπερ ἀρμόζει πρὸς τοὺς ἑτερο-
 δόξους περὶ τε ἀγαθότητος θεοῦ καὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀπολλυμένην
 φύσιν.

Καὶ πάλιν ἐκ τοῦ δευτέρου τόμου τῶν εἰς τὸ Ἑῖσμα.

13. Πρόσχετος δὲ καὶ τούτοις εἰς τὸν τόπον, ὅτι ὁ ἥλιος
 λευκὸς καὶ λαμπρὸς ὧν δοκεῖ τὴν αἰτίαν ἔχειν τοῦ μελανοῦν^α,
 οὐ παρ' ἑαυτόν, ἀλλὰ παρὰ τὸν ὡς ἀποδεδώκαμεν μελα-
 νούμενον. Οὕτω δὲ μήποτε καὶ σκληρύνει κύριος τὴν

ABC

12, 23-24 βούλει ... βούλει BC : βούλη ... βούλη A || 25 τὸ — με
 AB : om C || βούλει B : βούλη A || 26 ὡς AB : om C || 28 ἀνωτέρω
 AB : om C || πρὸς AB : πρὸς τὸν C || 30 οὐδέπω B : οὐδέποτε AC

Kephalaion. 1 ἕσμα AB : ἕσμα τῶν ἕσμάτων C

13, 1 εἰς τὸν τόπον AB : om C || 4 μήποτε καὶ AB : καὶ μήποτε C

12 c. Ex. 4, 23 || d. Ex. 10, 3 || e. Ex. 9, 29-30

13 a. Cf. Cant. 1, 5-6

1. Cf. *Hom. in Ex.* III, 3, p. 167, 19 s. : les châtements infligés
 à Pharaon auront pour effet de lui faire connaître le Seigneur.

2. L'esprit de ce texte est assez éloigné de celui des cinq fragments
 précédents. Pharaon y est surtout présenté comme un être matériel,
 boueux, qui doit son endurcissement à son amour pour l'argile.
 On peut s'étonner que les philocalistes aient achevé ce chapitre sur

parce que Pharaon est libre que Dieu l'accuse ainsi :
 « Puisque tu ne veux pas le laisser partir^ο, et ailleurs :
 « Jusqu'à quand refuseras-tu de me respecter^α? » Cette
 question : « Jusqu'à quand refuseras-tu de me respecter ? »
 est adressée à Pharaon pour le convaincre, car s'il n'éprouve
 pas de respect, ce n'est pas faute de pouvoir, mais faute
 de vouloir. Cette parole également que Moïse avait adressée
 auparavant à Pharaon : « C'est pour que tu saches que la
 terre appartient au Seigneur. Toi et tes serviteurs, je sais
 que vous n'avez jamais encore craint le Seigneur^ο » montre
 qu'ils auront à le craindre¹. Ce texte, en dépit des héré-
 tiques, s'accorde et avec la bonté de Dieu et avec le fait
 qu'il n'existe pas de nature perdue.

*Et à nouveau dans le deuxième tome du Commentaire
 sur le Cantique².*

**Pharaon
 être d'argile
 endurci
 par les rayons
 du soleil divin**

13. Dans ce passage, sois attentif
 aussi au fait que le soleil, bien que
 blanc et brillant, semble être la cause
 du noircissement^α, non par lui-même
 mais, comme nous l'avons démontré,
 à cause de celui qui s'est noirci³. Peut-être est-ce ainsi

cette interprétation de l'endurcissement plus prudente et aussi plus
 « spirituelle ». Peut-être avait-elle davantage de chances d'être
 comprise et adoptée par leurs contemporains.

3. Grâce à la traduction latine de Rufin, nous connaissons le
 contexte, cf. *Com. in Cant.* II, p. 125, 9 - 128, 14. Origène explique
Cant. I, 6a : « Ne prêtez pas attention à moi parce que je suis devenue
 noire : c'est que le soleil m'a regardée avec mépris » (litt. « a jeté sur
 moi un regard oblique »). Cette noirceur de l'âme n'est pas une
 condition naturelle. Elle est la conséquence du péché de négligence.
 L'Épouse est devenue noire parce que le Soleil de justice, voyant son
 incrédulité et sa désobéissance, a jeté sur elle un regard oblique et
 l'a brûlée. Car tout comme le feu, le soleil a deux propriétés : illuminer,
 mais aussi brûler.

- 5 καρδίαν Φαραώ^b, τῆς αἰτίας τούτου οὔσης περὶ αὐτὸν <τὸν>
κατοδυνῶντα τὴν τῶν Ἑβραίων ζωὴν ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς
σκληροῖς, τῷ πηλῷ καὶ τῇ πλινθείᾳ, καὶ πᾶσι τοῖς ἔργοις^c,
οὐχὶ τοῖς ἐν ὄρεσι καὶ βουνοῖς^d, ἀλλὰ τοῖς ἐν τοῖς πεδίοις.
Ἰλικὸς γάρ τις ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ κακίας γεγεννημένος, καὶ
10 κατὰ σάρκα κατὰ πάντα ζῶν, πηλῷ φίλος τυγχάνων
βούλεται καὶ τοὺς Ἑβραίους πηλοποιεῖν, τὸ ἡγεμονικὸν
ἔχων οὐ καθαρὸν πηλοῦ ὑπερ, ὡς πηλὸς ὑπὸ ἡλίου
σκληρύνεται, οὕτως ὑπὸ τῶν αὐγῶν τοῦ θεοῦ ἐπισκοπουσῶν
τὸν Ἰσραὴλ ἐσκληρύνθη. "Ὅτι δὲ τοιαῦτά ἐστιν ἐν τοῖς
15 κατὰ τὸν τόπον, καὶ οὐχ ἱστορίαν ψιλὴν πρόκειται ἀναγράφειν
τῷ θεράποντι, δῆλον ἔσται τῷ συνορῶντι ὅτι, ἡνίκα κατεστέ-
ναξαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ, οὔτε ἀπὸ τῆς πλινθείας οὔτε ἀπὸ
τοῦ πηλοῦ οὔτε ἀπὸ τῶν ἀχύρων^e κατεστέναξαν, ἀλλ' ἀπὸ

ABC

13, 5 τὸν addimus || 8 ὄρεσι AC : ὄρεσιν ῥ B || 14 τὸν B : τῷ
AC || 15 τὸν AB : om C || 16 τῷ θεράποντι AB : om C

13 b. Cf. Ex. 9, 12; 10, 27; 11, 10 || c. Cf. Ex. 1, 14 || d. Cf.
Cant. 2, 8; 4, 6 || e. Cf. Ex. 5, 7

1. Ces travaux dans « l'argile et la brique » imposés par Pharaon représentent les activités terrestres et charnelles, les erreurs de ce monde, les ténèbres de l'ignorance. Cf. *Hom. in Ex.* I, 5, p. 150, 20 s. et *Hom. in Num.* XXVII, 2, p. 259, 11 s. Même valeur symbolique pour les plaines d'une part, les montagnes et les collines d'autre part. Ces dernières désignent évidemment ce qui est élevé et sublime, cf. par exemple *Com. in Cant.* III, p. 202, 26 s. et *Hom. in Num.* XV, 3, p. 133, 27 s.

2. Avec une pesante insistance Origène décrit l'attachement de Pharaon aux réalités terrestres. Le roi est devenu un être matériel, mais pas au sens gnostique du mot puisqu'il l'est devenu par lui-même en refusant les réalités spirituelles, plus exactement en refusant de

également que le Seigneur endurecit le cœur de Pharaon^b, alors que la cause de cet endurecissement se trouve chez celui qui rendit insupportable la vie des Hébreux par de durs travaux dans l'argile et la brique, et par toutes sortes de travaux^c, non dans les montagnes et les collines^d, mais dans les plaines¹. Devenu, en effet, un être matériel du fait de son propre vice et vivant en tout selon la chair, Pharaon, qui est ami de l'argile, veut que les Hébreux aussi travaillent l'argile, car il possède une raison qui n'est pas pure d'argile². De même que l'argile est endurecie par le soleil, ainsi sa raison a été endurecie par les rayons de Dieu, qui visitent Israël. Qu'on puisse donner semblable interprétation de ce passage et que le serviteur³ ne se soit pas proposé d'écrire un simple récit, c'est évident pour qui comprend que les enfants d'Israël, quand ils gémissaient, ne gémissaient ni à cause de la brique, ni à cause de l'argile, ni à cause de la paille^e,

reconnaître Dieu (cf. *Hom. in Ex.* I, 5 et II, 1; *Hom. in Num.* IX, 6, p. 62, 11 s.). Être de boue, il a été endureci par Dieu comme la boue par le soleil (cf. *De princip.* III, 1, 11, p. 212, 1 s.). Origène souligne la pleine responsabilité de Pharaon : son hégémonikon, dit-il, est chargé de pensées terrestres. Or l'hégémonikon est le siège de la liberté (cf. *De princip.* III, 1, 4, p. 198, 15). Partie supérieure de l'âme, il dirige l'activité de l'homme vers le mal ou le bien selon qu'il est sensible aux réalités matérielles ou spirituelles. Comme le dit CORNELIS, il peut « se durcir dans le bien ou le mal » (*Les fondements cosmologiques de l'eschologie d'Origène*, p. 57). Ainsi il peut être cause de méchanceté (cf. *C. Cels.* VI, 66, p. 336, 28-30). Sur cette importante notion, qui est empruntée au stoïcisme et qui reçoit chez Origène une coloration tantôt intellectuelle tantôt morale, voir H. CROUZEL, « L'anthropologie d'Origène », *RAM*, 31, 1955, p. 364-385 et *Virginilé et mariage selon Origène*, Paris-Bruges 1963, p. 179-181, ainsi que les riches notes de E. CORSINI, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, Turin 1968, p. 167, n. 52 et 193, n. 83. On remarquera enfin que Rufin semble traduire ici le mot de deux façons : par *cor* et par *cogitationes* (*Com. in Cant.* II, p. 128, 19 et 129, 2).

3. Moïse.

τῶν ἔργων¹ · « καὶ ἀνέβη αὐτῶν ἡ βοή πρὸς θεὸν » οὐκ
 20 ἀπὸ πηλοῦ, ἀλλὰ πάλιν « ἀπὸ τῶν ἔργων^ε ». Διὸ καὶ
 εἰσήκουσεν ὁ θεὸς τῶν στεναγμῶν αὐτῶν^η · οὐκ εἰσακούων
 στεναγμοῦ τῶν οὐκ ἀπὸ ἔργων βοώντων πρὸς αὐτόν,
 ἀλλ' ἀπὸ πηλοῦ καὶ τῶν γηίνων πράξεων.

ABC

13, 19 αὐτῶν ἡ βοή AB : ἡ β- αὐ- C || 21 ὁ θεὸς AB : κύριος C ||
 τῶν στεναγμῶν BC : τὸν στεναγμὸν A

13 f. Cf. Ex. 2, 23-24 || g. Ex. 2, 23 || h. Cf. Ex. 2, 24

1. Il nous semble qu'Origène joue sur le mot ἔργα : il l'utilise au
 sens littéral pour désigner les travaux des Hébreux en Égypte (*supra*,

mais à cause des œuvres^f. « Et leur cri monta jusqu'à
 Dieu », non à cause de l'argile, mais, encore une fois, « à
 cause des œuvres^g ». C'est aussi pourquoi Dieu « entendit
 leurs gémissements^h », alors qu'il n'entendit pas les
 gémissements de ceux qui criaient vers lui, non à cause
 des œuvres, mais à cause de l'argile et des activités
 terrestres¹.

ii. 6 s.) et au sens spirituel pour désigner les œuvres justes et pieuses
 des enfants d'Israël, par opposition aux activités terrestres (γηίνων
 πράξεων) des Égyptiens. Il est de fait en tout cas que, dans le *fr. 56*
in Jer. (p. 225, 27 - 226, 7), Origène associe ce gémissement à celui
 d'Éphraïm (*Jér.* 38 (31), 18) en expliquant qu'Éphraïm signifie
 « porteur de fruits ». Ainsi Origène opposerait ici les Hébreux, qui
 gémissent à cause de leurs bonnes œuvres que Dieu ne semble pas
 avoir remarquées, aux Égyptiens qui se soucient seulement des
 réalités terrestres et matérielles.

TABLES ET INDEX

I. TEXTES QUI COMPOSENT LES CHAPITRES 21 A 27
DE LA PHILOCALIE

- Philocalie 21, 1-23 = Origène, *De princip.* III, 1-24 (*GCS* 22, p. 195-244, 4)
- Philocalie 22, 1-4 = Origène, *C. Cels.* V, 25-28 (*GCS* 3, p. 25, 29-29, 12)
- 5 = Origène, *C. Cels.* V, 35 (*GCS* 3, p. 38, 9-39, 4 et 39, 7-13)
- 6-11 = Origène, *C. Cels.* V, 28-32 (*GCS* 3, p. 29, 13-34, 20)
- Philocalie 23, 1-11 = Origène, *Com. in Gen.* III (sur *Gen.* 1, 14)
- 12-13 = Origène, *C. Cels.* II, 20 (*GCS* 2, p. 148, 20-151, 16)
- 14-21 = Origène, *Com. in Gen.* III (suite des § 1-11).
Le texte du *Com. in Gen.* III correspondant aux § 1-11.14-18 se trouve aussi dans Eusèbe, *Prép. év.* VI, 11.
- 22 = Ps.-Clément, *Periodoi* 14 (cf. *Reconnaitances* X, 10,7-13,1, *GCS* 51, p. 330, 20-334, 13)
- Philocalie 24, 1-8 = Méthode d'Olympe, *Traité du libre arbitre* V-XII, 8 (*GCS* 17, p. 157, 6-178, 9). Les philocalistes empruntent cette citation à Eusèbe, *Prép. év.* VII, 22.
- Philocalie 25, 1-4 = Origène, *Com. in Rom.* I (sur *Rom.* 1, 1).
Cf. *Com. in Rom.* I, 3 dans la version de Rufin (éd. Lommatzsch, t. VI, p. 16-19)
- Philocalie 26, 1-8 = Origène, *Com. in Ps.* 4 (sur *Ps.* 4, 6)
- Philocalie 27, 1-8 = Origène, *Fragment sur Exode* 10, 27 (?)
- 9 = Origène, *Scholie sur l'Exode* (*Ex.* 9, 12?)
- 10 = Origène, *Scholie sur l'Exode* (*Ex.* 4, 21?)
- 11 = Origène, *Scholie sur l'Exode* (*Ex.* 7, 1-5?)
- 12 = Origène, *Scholie sur l'Exode* (*Ex.* 4, 22-23)
- 13 = Origène, *Com. in Cant.* II (sur *Cant.* 1, 5-6).
Cf. *Com. in Cant.* II dans la version de Rufin (*GCS* 33, p. 128, 10-129, 11)

II. INDEX DES NOMS DE PERSONNES CITÉS DANS LE TEXTE

Seuls sont indiqués ici les noms de personnes (individuelles et collectives) cités dans les textes grecs dont ce volume présente l'édition (c'est-à-dire les chapitres 23, 25, 26 et 27 de la Philocalie). Les noms des personnages bibliques ne sont pas indiqués lorsqu'ils servent seulement à introduire une citation de l'Écriture. Les chiffres renvoient aux pages du texte grec.

Abraham	202	Jacob	180, 194, 196, 202
Alexandre	146	Jean (Baptiste)	248
Amazones	186	Jérémie	248
Ananias	294	Joab	290, 292
Arès	206	Job	250, 300
Assyriens	290	Jocaste	170
Babyloniens	146	Judas	140, 142, 148, 156, 158, 168
Celse	166, 168, 172	Laos	168, 170
Chaldéens	194	Macédoniens	146
Chronos	206	Moïse	308, 310
Clément	204	Nabuchodonosor	146
Cyrus	144, 146	Oedipe	170
Darius	146	Paul	194, 214, 228, 230, 294
Démas	296	Perses	144, 146
Diadoques (d'Alexandre)	146	Pharaon	200, 268 <i>et passim</i>
Égyptiens	284, 290, 306	Pierre	158, 174, 204, 294
Élie	246	Ptolémée	146
Élisée	246	Romains	146
Esdras	144	Saphira	294
Éthiopiens	186	Sergius Paulus	296
Grecs	146, 152, 170	Shunamite (la)	246
Hébreu (l'—)	292	Uriel	196
Hébreux	146, 284, 312		
Hermogène	296		
Isaac	202		
Isaïe	248		
Ismaélites	186		
Israélites	290		

III. INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES

Cet index inclut les références bibliques (citations proprement dites et allusions) données dans l'apparat scripturaire ainsi que celles figurant dans les introductions et les notes. Les livres bibliques de l'Ancien Testament sont présentés selon l'ordre et les subdivisions de la Septante d'A. Rahlfs.

Les chiffres renvoient aux pages de ce volume : en *italique*, ils indiquent la page du *texte grec* ; en caractères droits, ils renvoient à l'introduction et aux notes.

ANCIEN TESTAMENT			
Genèse		10, 1	<i>268, 284, 303</i>
		10, 3	<i>310</i>
		10, 27	<i>103, 107, 268, 270, 272, 278, 298, 299, 308, 312</i>
1, 14	25, 34, 50-51, 59, 64, <i>130, 131, 182, 195</i>	11, 10	<i>104, 268, 270, 272, 278, 298, 299, 308, 312</i>
1, 26	<i>24</i>	12, 38	<i>284, 306</i>
1, 28	<i>24</i>	14, 4	<i>268, 284, 301</i>
Exode		14, 17	<i>268, 284</i>
		15, 26	<i>240</i>
1, 14	<i>312</i>	Lévitique	
2, 23	<i>314</i>	26, 3-5	<i>242</i>
2, 23-24	<i>314</i>	26, 16	<i>242</i>
2, 24	<i>314</i>	Deutéronome	
4, 11	<i>164, 165</i>	8, 2-3	<i>300</i>
4, 21	19, <i>268, 284, 303</i>	8, 3	<i>301</i>
4, 22-23	<i>308, 309</i>	8, 15	<i>301</i>
4, 23	<i>274, 310</i>	15, 6	<i>247, 252</i>
5, 7	<i>312</i>	28, 1-5	<i>244, 245</i>
7, 1-5	<i>307</i>	28, 16-18	<i>244</i>
7, 3	<i>268, 284, 303</i>	28, 58-61	<i>242</i>
7, 5	<i>290</i>	32, 24	<i>242</i>
9, 12	<i>104, 268, 270, 272, 278, 298, 299, 308, 312</i>	32, 39	<i>280</i>
9, 16	<i>200</i>		
9, 29-30	<i>310</i>		

Rois
 III, 2, 6 108, 116, 287, 292
 III, 12, 32 144
 III, 13, 1-3 144
 III, 13, 5 144
 III, 17, 9 246
 IV, 4, 8-10 246
 IV, 13, 14 248

II Maccabées
 6, 12-16 290, 291, 295

Psaumes
 4, 6 94, 234, 236, 262
 6, 2 294
 14, 5 252
 31, 10 288
 33, 20 247, 250
 37, 2 294
 57, 4 214, 215, 233
 57, 4-5 214
 61, 13 272
 88, 31-34 288
 108, 1-2 168
 108, 12 158
 108, 16 168
 108, 16-17 158
 126, 1 20, 96, 253, 258-259

Proverbes
 3, 12 288, 289
 13, 8 247, 252, 253
 24, 12 272

Cantique
 1, 5-6 310
 1, 6 311
 2, 8 312
 4, 6 312

Job
 2, 10 264
 40, 3 250, 251, 300, 301

Sagesse
 7, 18-19 196
 9, 6 260

Osée
 4, 14 280, 281, 288

Michée
 1, 12 264

Nahum
 1, 9 116

Isaïe
 1, 6 253, 254
 14, 12 260, 261
 20, 3 248
 34, 4 51, 61, 182, 183
 45, 1-4 146
 47, 13 50, 64, 183, 194, 195

Jérémie
 9, 2 248
 10, 2 50, 64, 182, 183, 195
 17, 27 264
 20, 7 248
 33, 3 162, 163
 38, 18 315
 45, 6 248
 50, 25 48

Ézéchiel
 7, 27 *et passim* 290
 11, 19-20 20
 18, 8 252
 24, 13 288
 28, 15 260, 261

Suzanne
 42 82, 220
 42-43 144

Daniel
 2, 37-40 146
 8, 5-9 148

NOUVEAU TESTAMENT

Matthieu
 3, 1 248
 3, 4 248
 4, 23 244
 4, 24 244
 7, 8 284
 9, 35 244
 13, 10-11 20
 16, 27 272
 17, 15-16 49
 25, 21 228, 236
 25, 23 228, 236
 25, 26 228
 25, 27 228
 25, 34-35 228
 25, 41-42 228
 26, 23 174

Luc
 2, 34 304, 305
 6, 45 236
 10, 13-15 306, 307
 10, 18 261
 12, 49 116, 294
 21, 20 148

Jean
 2, 25 174
 9, 39 304, 305
 17, 12 275

Actes
 5, 4 294
 13, 7 296, 297
 13, 10-11 296
 13, 12 297

Romains
 1, 1 73, 91, 212, 228
 2, 4-6 302, 303
 2, 6 272
 5, 3 230, 248
 6, 7 117
 8, 28 74, 89, 224, 224-225, 250, 251
 8, 28-30 88, 91, 93, 216, 226-227
 8, 29 82, 88, 92, 216, 224
 9, 14-19 277
 9, 15-16 275
 9, 16 20, 96, 258-259, 262
 9, 17 200
 9, 18 20, 270
 9, 18-19 20, 108, 276, 276-277
 9, 22 304, 304-305

I Corinthiens
 3, 6-7 20, 258-259
 5, 1 296
 5, 5 296
 9, 16 228
 9, 27 228
 12, 9-10 244

II Corinthiens
 4, 8-9 248
 4, 18 278
 6, 9-10 248
 11, 23-25 230
 12, 4 196

Galates
 1, 15 91, 228
 1, 15-16 212
 4, 3-4 38
 5, 22-23 236

Philippiens
 2, 13 20

Colossiens

1, 15 218, 218-219

I Thessaloniens

3, 3 150

II Thessaloniens

2, 3 275

I Timothée

1, 20 296, 297

II Timothée

1, 15 297

4, 10 297

Hébreux

1, 14 202

APOCRYPHES

Prière de Joseph36, 51, 61, 180-182, 180-183,
194, 196

IV. INDEX DES CITATIONS D'AUTEURS ANCIENS

Tous les renvois sont faits aux pages de ce volume.

ALBINUS

Epit. IX, 3 85

XXVII, 1 85

XXVII, 2 100

ALEXANDRE D'APHRODISIAS

De fato 10 223

15 226

22 154

30 82, 153, 223, 226

30-31 217

31 226

AMBROISE

Hex. IV, 4-5 131

IV, 4, 14 189

ARISTIDE

Apol. 4 60

4-6 39

ARISTOTE

Éth. Eud. II, 1, 1218 b 32-34 238*Éth. Nic.* I, 8, 1098 b 12-14 238

I, 8, 1098 b 13-14 239

Rhét. I, 5, 1360 b 24-25 239

ATHANASE

Contra Arianos 3, 1 197

ATTICUS

ap. Eusèbe, Prép. év. XV, 4 100

AUGUSTIN

<i>Civ. Dei</i> V, 1	139, 177
V, 1-7	63
V, 1-9	54
V, 7	132, 151
V, 9, 1-2	153
<i>Conf.</i> IV, 3, 4-6	62
V, 3, 3	62
V, 3, 6	62
V, 7, 12	62
VII, 6, 8-10	62
XII, 15, 16	183
<i>De vera religione</i> XXIX, 52	197

AULU-GELLE

<i>Nuits att.</i> XIV, 1, 31	132
------------------------------	-----

BARDESANE

<i>Liber legum regionum</i>	42-43
8	43
17	43

BASILE DE CÉSARÉE

<i>De Spiritu Sancto</i> 73	72
<i>Hom. in Hex.</i> VI, 4	131, 197
VI, 5	189
VI, 7	135

CALCIDIUS

<i>Com. in Plat. Tim.</i> 125	177
-------------------------------	-----

CATALOGUS CODICUM ASTROLOGORUM GRAECORUM (CCAG)

VII, p. 100, 33-101, 9	63, 200
VII, p. 101	183
IX, 2, p. 111-114	63
IX, 2, p. 112, 31-33	175
IX, 2, p. 113, 13-14	147
IX, 2, p. 113, 16-17	200
XII, p. 68, F. 4	63

Ps.-CÉSAIRE

<i>Dial.</i> I, 96-97 (PG 38)	131, 195
-------------------------------	----------

CICÉRON

<i>De divinatione</i> I, 56, 127	86, 143
II, 28, 61	154
II, 47, 98	132
<i>De fato</i> I, 1	221
XII, 28 s.	171
<i>De finibus</i> III, 6, 21	161
III, 10, 33	161
III, 13, 43-44	100
III, 16, 55	255
<i>Orat.</i> XXVII, 94	264
<i>Tusc.</i> V, 33, 95	234

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

<i>Ecl. proph.</i> 26, 3-5	294
53, 4	40, 151
55	42, 60
<i>Exc. Theod.</i> 69	139
70, 2	42, 60
72, 1	42
74, 1-2	39, 42
75, 1	42
76-77	139
78, 1	42
<i>Péd.</i> I, 2, 6	267
II, 81, 1	221
II, 120, 1	197
<i>Protr.</i> VI, 67, 2	41
<i>Strom.</i> I, 71, 4	39
I, 145, 6	196
II, 4, 4	289
II, 34, 1	239
II, 128, 5	100
III, 6, 55	252
IV, 5, 23	100
IV, 131, 1	98
IV, 166, 1	239
V, 83, 1	98
VI, 105, 1	79
VI, 156, 5-157, 2	78
VII, 6, 6	227
VII, 37, 5	98, 227
VII, 107, 35	227

CLÉMENT DE ROME

I *Clem.* 19, 3 221

Ps.-CLÉMENT

Ep. ad Iacobum 15, 5 115*Homélie XIV* 44*Periodoi (Petrou)* 14 (= *Philoc.* 23, 22) 25-33, 204-211*Reconnaissances I*, 45 32

VIII-X, 13 204-205

VIII, 12 44

VIII, 59-62 31

IX-X, 13 44

IX, 2 31

IX, 4 44

IX, 10-12 209

IX, 12 44, 211

IX, 16 44

IX, 17 206

IX, 19-29 44

IX, 30 44

IX, 31 44

X, 2 31

X, 10-13 26

X, 12 44

X, 22 44

CORPUS HERMETICUM

Korè Kosmou 45 197*Asclepius* 14 197

CYRILLE D'ALEXANDRIE

De adoratione VI (PG 68, 442 CD) 195*Hom. pasch. XIV* (PG 77, 721 D) 183*In Is. IV* (PG 70, 1012 BC) 195

CYRILLE DE JÉRUSALEM

Cat. IX, 9 131

DENYS L'ARÉOPAGITE

De div. nom. 7, 2 85

DIALOGUE D'ADAMANTIUS

GCS 4, p. 146, 10 s. 67

DIDACHÈ

3, 4 39

DIDYME

Com. in Zachariam II, 186-188 120

IV, 34-38 120

DIODORE DE TARSE

ap. Photius, cod. 223 63

223, 215 ab 132

223, 220 ab 175

223, 221 b 183, 195

DIOGÈNE LAËRCE

Vies et opinions V, 30 238-239

VII, 84-85 217

VII, 96 255

VII, 110-115 265

I ÉNOCH

8, 3 40, 151

81, 1-2 181

93, 2 181

103, 2 181

106, 19 181

ÉPICTÈTE

Entretiens I, 6, 15 213

I, 22, 9 s. 161

I, 22, 9-11 99

II, 9, 15 235

II, 11, 3 161

III, 7, 1-9 98

EURIPIDE

Fr. ap. Stobée, Anth. I, 3, 14 (éd. Wachsmuth,
p. 54, 13-20) 61*Phéniciennes* 18-20 171

EUSÈBE DE CÉSARÉE

Histoire ecclésiastique III, 38, 5 28, 32

III, 39, 11-13 257

V, 27 66

VI, 14, 10 67

(<i>Hist. eccl.</i>)	VI, 19, 5-8	57	
	VI, 19, 9-14	57	
	VI, 24, 2	24	
	VI, 32, 2	107	
	VI, 36, 2	72	
<i>Préparation évangélique</i>	VI, 11		
(= <i>Philoc.</i> 23, 1-11.14-18)		25, 28	
	VII, 20	70	
	VII, 21	66	
	VII, 22 (= <i>Philoc.</i> 24)	66, 70	
PS.-EUSTATHE			
	<i>Com. in Hex.</i> (PG 18, 720)	131	
GRÉGOIRE DE NAZIANZE			
	<i>Lettre</i> 115	12, 13, 15	
GRÉGOIRE DE NYSSE			
	<i>De fato</i> (PG 45, 175 CD)	151	
	(PG 45, 156 BC)	189	
HERMAS			
	<i>Sim.</i> VIII, 6, 2	76	
HIÉROCLÈS			
	<i>In aureum carmen</i> (FPG I, p. 424 b)	201	
HIPPOLYTE (?)			
	<i>Réfutation de toutes les hérésies</i> I, Prol. I, 8	45	
	I, 19, 15	100	
	I, 20, 5-6	100	
	IV	45	
	V, 13	45	
	V, 15	45	
	VI, 28, 3-4	189	
	VI, 53	45	
	IX, 16	45	
HOMÈRE			
	<i>Iliade</i> X, 30 s.	58	
IGNACE D'ANTIOCHE			
	<i>Ad Ephes.</i> 19, 3	39	

IRÉNÉE

<i>Adv. haer.</i> IV, 21, 2	78
IV, 29, 1-2	110
IV, 29, 2	77
IV, 37, 1	77, 80
IV, 37, 2	77
IV, 37, 4	77

JEAN CHRYSOSTOME

<i>Fr. in Jer.</i> (PG 64, 860 B)	183
-----------------------------------	-----

JEAN PHILOPON

<i>De opificio mundi</i> IV, 18	63, 175
---------------------------------	---------

JÉRÔME

<i>Epistulae</i> 21, 8, 2	197
33, 4	24, 94, 103, 105
36, 9	24
85, 2	120
85, 3	120
92, 2	65
120, 10	120
124	18
<i>In Is.</i> 54, 1-3	120
<i>In Jer.</i> II, 85	183

JUBILÉS

32, 21	182
--------	-----

JUSTIN

I <i>Apol.</i> 28, 3-4	76
42-44	76
II <i>Apol.</i> 5, 2	60
5, 3-4	151
7	76
10, 4	196
<i>Dial.</i> 89, 5	76
102, 4	76
141, 1-2	76

LACTANCE

<i>Div. inst.</i> II, 16-17	151
-----------------------------	-----

MARC-AURÈLE

<i>Pensées</i> III, 66	213
XI, 21	218

MAXIME LE CONFESSEUR

<i>ap. CCAG</i> , VII, p. 101	183
<i>ap. CCAG</i> , VII, p. 100, 33-101, 9	200
<i>Scholies sur le De div. nom.</i> 5, 6	85

MÉTHODE D'OLYMPE

<i>Traité du libre arbitre</i> V-XII, 8 (= <i>Philoc.</i> 24)	66
---	----

NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE

<i>De nat. hom.</i> 35	139
35 s.	63

NUMÉNIUS

<i>Fr.</i> 26	85
---------------	----

OLYMPIODORE D'ALEXANDRIE

<i>Fr. in Jer.</i> (PG 93, 649 A)	183
-----------------------------------	-----

OPUS IMPERFECTUM IN MATTHAËUM

PG 56, 770	31
------------	----

ORIGÈNE (à l'exception des textes édités dans ce volume)

<i>Adnot. in Gen.</i> (PG 17, 12 B)	83
<i>Com. in Cant.</i> (GCS 33) Prol., p. 66	257
II, p. 125, 9-128, 14	311
II, p. 128, 10-129, 11	106-107
II, p. 128, 19	313
II, p. 129, 2	313
III, p. 202, 26 s.	312
<i>Com. in Gen.</i> III (= <i>Philoc.</i> 23, 1-11.14-21)	24-25
<i>Com. in Joh.</i> I, 11, 68	183
I, 12, 78	261
I, 17, 103	71
I, 31, 21	183
II, 2, 14	199
II, 13, 93-96	71
II, 31, 188-190	180, 196
VI, 33, 166	245
X, 18, 11	104

X, 41, 287	104
XIII, 44, 294	212
XIII, 64, 450	135
XX, 17, 138	231
XX, 33, 291	231
XXXII, 16, 187	70
<i>Com. in Matth.</i> XIII, 1	115, 199
XIII, 6	49, 165
XV, 10	101, 102
XV, 10-11	101
XV, 11	293
XV, 15	116, 293, 295
XVI, 4	196
XVI, 6	150
XVI, 20	135
XVI, 21	289
XVII, 32	72
XVII, 35	257
<i>Com. in Ps.</i> , Prol. (PG 12, 1077 C - 1080 B)	94
<i>Com. in Rom.</i>	
(Version Rufin) I, 3	72, 91-93
II, 2	289
III, 1	239
IV, 9	289
V, 10	261
VI, 1	117
VI, 6	117, 297
VI, 8	287
VII, 7-8	88-90
VII, 8	157, 224
VII, 16	118, 119, 259, 277, 303
VII, 17	305
VIII, 8	261
VIII, 10	213
(Fr. grecs, éd. Cramer) IV, p. 276, 14-278, 15	73
(Fr. grecs, éd. Ramsbotham, <i>JTS</i> 13) p. 213, 109-113	73
(Fr. grecs, éd. Scherer) V, 1, p. 130	239
V, 4, p. 154, 12-156, 2	253
(Fr. grecs, éd. Staab, <i>Biblische Zeitschrift</i> XVIII)	
p. 76, 14-18	73
<i>Contre Celse</i> I, 36	50
58-59	48
58-60	39

(C. Celse)	59	48	
	64	239, 267	
II, 18	92, 154		
20 (= <i>Philoc.</i> 23, 12-13)		25, 92	
23	235		
24	281		
42	234		
51	197		
III, 41-42	71		
64	198		
69	134		
77	199		
IV, 5	198, 259		
9	135		
26	235		
32	142		
45	99, 235		
66	71		
69-70	163		
71-72	293		
88	142		
88-96	143		
92 s.	48		
96	143		
99	160		
V, 11	199		
15	295		
25-32 (= <i>Philoc.</i> 22, 1-4.6-11)		21-23	
32	282		
35 (= <i>Philoc.</i> 22, 5)		21, 22	
47	99, 234		
VI, 2	217		
10	142		
27	32		
44	261		
49	24		
54	235, 239		
55-56	264		
56	289		
66	313		
69	198		
71	259		

VII, 18-26	247	
21	253	
38	199	
VIII, 51	239, 267	
<i>De oratione</i> 3, 3	103	
5, 1-8, 1	81 <i>et passim</i>	
5, 5	145	
6, 3	86, 156	
6, 4-5	160	
6, 5	83	
8, 1	173	
29, 13	281-283	
29, 13-19	119	
29, 16	118, 281	
29, 17	301	
29, 17-19	251	
29, 19	154, 251	
<i>De principiis</i> , Praef, 5	47	
I, 1, 6	199	
2, 6	24	
3, 3	71	
5, 5	261	
6, 3	281	
II, 1, 3	259	
1, 4	71	
3, 6	24	
4-5	273	
5, 3	281	
6, 5	263	
9, 1	199	
9, 5-6	71	
10, 6	281	
11, 2	257	
III, 1, 1-24 (= <i>Philoc.</i> 21)	18-20	
1, 4	217, 313	
1, 7	276	
1, 7-15	106	
1, 7-17	118	
1, 8	119, 276	
1, 9	273	
1, 10	276, 277	
1, 11	285, 303, 313	
1, 12	281, 287	

<i>(De Princ.)</i>	1, 13	90, 119, 281, 283	
	1, 14	119, 201, 277, 286	
	1, 17	282	
	1, 18-19	258	
	1, 21	277	
	1, 21-24	304	
	1, 24	259	
	2, 4	161	
	3, 2	48	
	4, 1-5	161	
	4, 2	265	
	IV, 4, 10	102	
<i>Entr. avec Héraclide</i>	1, 21-22	199	
	8, 18	150	
	25, 1-27, 8	114	
<i>Fr. in Ex. (sur Ex. 10, 27?) (= Philoc. 27, 1-8)</i>			103-106
<i>Fr. in Jer. 49</i>	139, 194		
	56	293, 315	
<i>Fr. in Gen. (ap. Eusèbe, Prép. év. VII, 20)</i>			71
<i>Fr. in Joh. 41</i>		305	
<i>Fr. in Lam. 14</i>		241	
<i>Fr. in Luc. 127</i>		289	
		187	265
<i>Fr. in Matth. 108</i>		241	
		271	286
<i>Fr. in Ps. (éd. Cadiou) p. 74</i>		239	
	p. 95	92	
<i>Hom. in Ex. I, 5</i>		312, 313	
	II, 1	313	
	III, 3	118, 119, 287, 310	
	IV, 1-7	118	
	IV, 2	120, 277, 303	
	VI, 3	120	
	VI, 3-4	118	
	VI, 9	118	
	VIII, 5	281	
	VIII, 6	289	
	XIII, 4	295	
<i>Hom. in Ez. I, 2</i>		281, 289, 293	
	I, 3	261	
	I, 10	48	
	II, 5	293	
	III, 3	257	
<i>Hom. in Gen. XIV, 3</i>		49	

<i>Hom. in Jer. I, 7</i>		265	
	I, 8	198	
	XII, 5	163	
	XVI, 5	293	
	XVII, 6	293	
	XVIII, 6	163	
	XX, 1	293	
	XXXIX, 1	112	
	XXXIX, 2	283	
<i>Hom. in Jer. lat. II, 5</i>		281, 289, 293	
	III, 4	137	
	III, 4-5	48	
<i>Hom. in Jos. I, 6</i>		261	
	V, 6	48, 197	
	VII, 4	48	
<i>Hom. in Lev. VIII, 5</i>		253	
	XI, 5	116	
	XIV, 4	116	
	XVI, 4	286	
<i>Hom. in Luc. XVI</i>		305	
	XVI, 8	165	
	XXVI	295	
<i>Hom. in Num. III, 4</i>		214	
	VIII, 1	293	
	IX, 6	313	
	XI, 4	261	
	XII, 4	49	
	XIII, 1	295	
	XIV, 2	250	
	XV, 3	312	
	XVI, 7	48	
	XVII, 3	165	
	XIX, 3	297	
	XXVII, 2	312	
<i>Hom. in I Reg. I, 6</i>		243	
<i>Schol. in Ex (sur Ex. 9, 12; 10, 27; 11, 10)</i>			
	(= Philoc. 27, 9)		103, 106, 299
	(sur Ex. 4, 21; 7, 3; 10, 1; 14, 4)		
	(= Philoc. 27, 10)		103, 106, 303
	(sur Ex. 7, 1-5) (= Philoc. 27, 11)		103, 106, 307
	(sur Ex. 4, 22-23) (= Philoc. 27, 12)		103, 106, 309
<i>Sel. in Ex. (PG 12, 281 C - 284 B)</i>		118	
<i>Sel. in Ez. (PG 13, 769 C)</i>		48	

<i>Ser. in Matth.</i> 14	257	
	77	27, 31-32
	145	277
PAMPHILE		
<i>Apol.</i> (PG 17, 543-544)	299	
PHILON D'ALEXANDRIE		
<i>De agricultura</i> 10 s.	286	
<i>De fuga...</i> 148	100	
<i>De migratione Abrahami</i> 178-179	38	
	187	197
<i>De opificio mundi</i> 45-46	59	
	58-59	50, 59
<i>De plantatione</i> 28 s.	286	
<i>De providentia</i> I, 77-88	38	
	I, 84-85	186
<i>Quaest. in Ex.</i> II, 25	280	
<i>Quaest. in Gen.</i> I, 73	281	
	IV, 51	280
<i>Quis rerum divinarum ...</i> 231	219	
<i>Quod deterius ...</i> 7	239	
	144-149	280
<i>Quod deus sit immutabilis</i> 65-68	280	
PHOTIUS		
<i>Bibl., cod.</i> 117, 92 a	64	
PLATON		
<i>Apol.</i> 19 b	196	
<i>Banquet</i> 196 b	241	
<i>Criton</i> 51 b	279	
<i>Gorgias</i> 525 bc	279	
<i>Lois</i> I, 631 c	241	
	III, 697 b	238
	V, 743 e	238
	X, 901 e-903 a	226
	X, 903 c	163
<i>Phédon</i> 107 c	295	
<i>Phèdre</i> 248 a 8	287	
	249 a 8	287
<i>Philèbe</i> 30 cd	85	
<i>République</i> II, 380 bc	280	
	IV, 427 e	241
	VII, 533 d	221

PLOTIN

<i>Ennéades</i> II, 3	54	
	II, 3, 7	56
	III, 1	54, 57
	III, 1, 5	55
	III, 1, 6	56
	III, 2, 6	85
	IV, 4	54
	IV, 4, 9	85
	IV, 9, 9	199

PLUTARQUE

<i>De sera numinis vindicta</i> 549 f - 550 a	280, 283	
	551 cd	283
	562 d	283
<i>De Stoicorum repugnantibus</i> 35	163	
<i>De tranquillitate animi</i> 9	155	

Ps.-PLUTARQUE

<i>De fato</i> 6	223	
	11	139, 154, 171

PORPHYRE

<i>ap. Stobée, Anth.</i> II, 42	56	
<i>Vie de Plotin</i> 3, 14	57	
	3, 20	57

PRIÈRE DE JOSEPH (voir Index des citations bibliques sous la rubrique « Apocryphes »)

PROCOPE DE GAZA

<i>In Gen.</i> (PG 87) 96	175	
	96 A - 97 D	63
	96 C	183
	96 D - 97 D	157

PROTÉVANGILE DE JACQUES

21, 2	39
-------	----

PTOLÉMÉE

<i>Tetrab.</i> III, 4	179	
	III, 5	179

RUFIN

<i>Apol.</i> II, 20	24
---------------------	----

SALLUSTE

Des dieux et du monde IX, 6 179

SÉNÈQUE

Lettre à Lucilius 88, 5 100
Questions naturelles II, 38, 4 171

SÉVÉRIEN DE GABALDA

De mundi creatione (PG 56, 450) 131, 195

SEXTUS EMPIRICUS

Adv. mathematicos V, 37-39 45
 V, 50-105 45
 V, 94 132

SOCRATE

Hist. eccl. VII, 42 72

SOPHRONE DE JÉRUSALEM

Mir. (PG 87, 3505 D) 195

STOBÉE

Anth. II, éd. Wachsmuth, p. 55, 11-13 238
ap. SVF III, 366 213

TATIEN

Orat. ad Graecos 2 100
 7 76
 8 40
 9 40
 10 40
 11 40

TERTULLIEN

Adv. Marcionem I, 18 41
Apol. 35, 12 40, 151
De cultu fem. I, 2, 1 41
De idolatria 9 40, 41, 151, 197
De praescriptione haer. 8, 1 197
 43, 1 41

TESTAMENT DES XII PATRIARCHES

Aser 2, 10 181

7, 5 181

Lévi 5, 4 181

THÉODORET DE CYR

In Jer. (PG 81, 565 A) 183
Quaest. in Ex. (PG 80, 233 B - 241 A) 120
Quaest. in Gen. (PG 80, 96 BC) 131

V. INDEX DES PRINCIPAUX MOTS ET THÈMES

Cet Index contient surtout des notions et problèmes abordés dans l'introduction et les notes. Les chiffres renvoient aux pages de ce volume.

- Ame humaine du Christ 218-219
 Anges déchus 40, 151
 Apologétique 270
 Argile 312-315
 Argument paresseux 169, 171-173
 Aristote (et aristotélisme) 82, 99-100, 222, 237, 238-239
 Astres (signes et non pas causes) 33-36, 41-42, 50-51, 54-60, 64, 131, 174 s.
 Astrologie 29-30. Voir : Polémique antiastrologique
 Biens (nature des —) 94-102, 234-267
 Carnéade (argumentation morale antifataliste) 34, 38, 46, 59, 77, 80, 132, 133, 186
 Catachrèse 101-102, 263-267
 Causes antécédentes 86, 154-157, 165-167
 Châtiments éducatifs 20, 23, 115-116, 118-120, 287 s.
 Chronologie (des œuvres d'Origène) 24, 94, 105-106, 118, 233
 Colère de Dieu 289, 293
 Connaissance divine 82-90, 226. Voir : Intelligence divine, Prescience divine
 Coopération entre Dieu et l'homme 20, 96, 97, 251, 258-263
 Curiosité 41, 196-198
 Déréliction 281-283
 Dessein de Dieu 224-225
 Destin 130
 Diable 250-251, 261
 Dieux (doctrine gnostique des deux —) 34, 107-108, 110-111, 138-139, 165, 247, 271-273, 309-311. Voir : Gnose
 Endurcissement. Voir : Pharaon
 Épicure (et épicurisme) 98, 234-235, 246
 Ésaü (rejet d'—) 20, 23, 77-78

- Feu 294-295
 Gnose (doctrine de la liberté) 19-20, 73, 77-78, 95, 107, 111, 213, 231, 274-277, 309-311. Voir : Dieux
 Hébreu (l'—) 292
 Hégémonikon 275, 286, 313
 Herméneutique 95-96, 101-102, 108, 109-112, 277-279
 Infaillibilité (de la prescience divine) 83, 92, 152-153, 154. Voir : Prescience divine
 Intelligence divine 84-85, 198-199, 226. Voir : Connaissance divine, Prescience divine
 Jacob 20, 77-78, 181, 195-197, 203
 Job 109, 251, 301
 Judas 23, 83, 87, 92, 118, 141-143, 157-159, 167, 169, 175, 220
 Jugement 75, 95, 109, 135, 305
 Libre arbitre 18-20, 34, 51, 54, 74-75, 80-81, 86, 95-102, 120, 133 s., 151 *et passim*, 205, 209-211, 213-218, 223-231, 235 s., 275 s. Voir : Gnose, Prescience divine, Polémique antiastrologique
 Livre céleste 36, 53, 55-57, 61-62, 181-183, 201-203
 Mal 68-71, 250-251
 Matière 68-71
 Maux (nature des —) 234-267
 Médecin (Dieu comme —) 108, 109, 112-115, 279-285, 299-301
 Millénarisme 256-257
 Miracles 245, 267, 305, 307
 Mort physique assurant l'expiation des péchés : 108-109, 113-118, 286-297. Voir : Pharaon
Nomima barbarica (argument des —) 35, 52, 186-187
 Notion de Dieu 82, 142-143
 Notions communes 161
 Orgueil (péché d'—) 261-263
 Passions de l'âme 265-267
 Paul 23, 73, 81, 195, 215, 229-231, 295
 Pharaon (endurcissement du cœur de —) 19-20, 23, 77-78, 105-106, 107-120, 269-315
 Platon (et platonisme) 59, 79, 85, 87, 100, 153, 199, 221, 222-223, 226, 238, 241, 270, 279, 295
 Polémique antiastrologique
 — Origène 47-65, 130-205

- Aristide 39, 59-60
- Augustin 62, 151
- Bardesane 42-43, 46, 186
- Clément d'Alexandrie 41, 151
- *Didachè* 39
- Hippolyte (?) 45, 46
- Ignace 39, 47
- Justin 39, 59-60, 151
- littérature ps.-clémentine 29-30, 43-45, 204-211
- Paul 38
- Philon 38, 59, 186
- Plotin 54-62
- Tatien 39-40
- Tertullien 40-41
- Théodote 41-42, 47, 60, 139
- Possibles (problème des —) 74, 83-84, 159-161, 220-223
- Précession des équinoxes 191-193
- Prédestination 73-76, 213-233
- Prescience divine
 - Origène 29-30, 34-36, 54, 65, 74, 80-90, 92, 141-205, 213-233
 - Alexandre d'Aphrodisias 82, 84, 86, 153, 154, 217, 222-223, 226
 - Clément d'Alexandrie 78-80, 227
 - Hermas 76, 79
 - Irénée 77-78
 - Justin 76
 - Tatien 76
- Prescience de Jésus 92
- Prière 139, 145, 173
- Prière de Joseph (texte apocryphe). Voir Index des citations bibliques sous la rubrique « Apocryphes »
- Prophétie 30-31, 34, 49, 92, 143-149
- Providence 20, 22, 31, 85, 87-88, 226
- Puissance de Dieu 97, 259-263
- Puissances (ou anges) 28, 36, 51-53, 56, 201-203
- Puissances tutélaires 22
- Rufin (traducteur) 13, 91-93, 107, 119, 313
- Saint-Esprit 254-255
- Simple (les —) 101, 132, 215, 247, 271
- Stoïcisme 43, 59, 86, 87, 99, 100, 130, 153, 161, 167, 171, 213, 217-218, 221, 222-223, 235, 255, 265-267, 313

TABLE DES MATIÈRES

Avertissement.....	7
Préface.....	9
INTRODUCTION	
I. La Philocalie.....	11
II. Le chapitre 21.....	18
III. Le chapitre 22.....	21
IV. Le chapitre 23.....	24
V. Le chapitre 24.....	66
VI. Le chapitre 25.....	72
VII. Le chapitre 26.....	94
VIII. Le chapitre 27.....	103
Bibliographie.....	121
Sigles et abréviations.....	128
TEXTE ET TRADUCTION	
Chapitre 23.....	130
Chapitre 25.....	212
Chapitre 26.....	234
Chapitre 27.....	268
TABLES ET INDEX	
I. Textes qui composent les chap. 21-27 de la Philocalie.....	319

II. Index des noms de personnes cités dans le texte.....	320
III. Index des citations bibliques.....	321
IV. Index des citations d'auteurs anciens.....	325
V. Index des principaux mots et thèmes.....	342

SOURCES CHRÉTIENNES

LISTE COMPLETE DE TOUS LES VOLUMES PARUS

N. B. — L'ordre suivant est celui de la date de parution (n° 1 en 1942) et il n'est pas tenu compte ici du classement en séries : grecque, latine, byzantine, orientale, textes monastiques d'Occident ; et série annexe : textes para-chrétiens.

Sauf indication contraire, chaque volume comporte le texte original, grec ou latin, souvent avec un appareil critique inédit.

La mention *bis* indique une seconde édition. Quand cette seconde édition ne diffère de la première que par de menues corrections et des *Addenda* et *Corrigenda* ajoutés en appendice, la date est accompagnée de la mention « réimpression avec supplément ».

1. GRÉGOIRE DE NYSSÉ : *Vie de Moïse*. J. Daniélou (3^e édition) (1968).
- 2 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Protreptique*. C. Mondésert, A. Plassart (réimpression de la 2^e éd., 1961).
- 3 bis. ATHÉNAGORE : *Supplique au sujet des chrétiens*. *En préparation*.
- 4 bis. NICOLAS CABASILAS : *Explication de la divine Liturgie*. S. Salaville, R. Bornert, J. Guillard, P. Périchon (1967).
5. DIADOQUE DE PHOTICÉ : *Œuvres spirituelles*. E. des Places (réimpr. de la 2^e éd., avec suppl., 1966).
- 6 bis. GRÉGOIRE DE NYSSÉ : *La création de l'homme*. *En préparation*.
- 7 bis. ORIGÈNE : *Homélie sur la Genèse*. H. de Lubac, L. Doutreleau. *Sous presse*.
8. NICÉAS STÉTHATOS : *Le paradis spirituel*. M. Chalendar. *Remplacé par le n° 81*.
- 9 bis. MAXIME LE CONFESSEUR : *Centuries sur la charité*. *En préparation*.
10. IGNACE D'ANTIOCHE : *Lettres — Lettres et Martyre de POLYCARPE DE SMYRNE*. P.-Th. Camelot (4^e édition) (1969).
- 11 bis. HIPPOLYTE DE ROME : *La Tradition apostolique*. B. Botte (1968).
- 12 bis. JEAN MOSCHUS : *Le Pré spirituel*. *En préparation*.
13. JEAN CHRYSOSTOME : *Lettres à Olympias*. A.-M. Malingrey. Trad. seule (1947).
- 13 bis. 2^e édition avec le texte grec et la *Vie anonyme d'Olympias* (1968).
14. HIPPOLYTE DE ROME : *Commentaire sur Daniel*. G. Bardy, M. Lefèvre. Trad. seule (1947).
2^e édition avec le texte grec. *En préparation*.
- 15 bis. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Lettres à Sérapion*. J. Lebon. *En préparation*.
- 16 bis. ORIGÈNE : *Homélie sur l'Exode*. H. de Lubac, J. Fortier. *En préparation*.
17. BASILE DE CÉSARÉE : *Sur le Saint-Esprit*. B. Pruche. Trad. seule (1947).
- 17 bis. 2^e édition avec le texte grec (1968).
- 18 bis. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Discours contre les païens*. *Sous presse*.
- 19 bis. HILAIRE DE POITIERS : *Traité des Mystères*. P. Brisson (réimpression, avec supplément, 1967).
20. THÉOPHILE D'ANTIOCHE : *Trois livres à Autolycus*. G. Bardy, J. Sender. Trad. seule (1948).
2^e édition avec le texte grec. *En préparation*.
21. ETHÉRIE : *Journal de voyage*. H. Pétré (réimpression, 1971).
- 22 bis. LÉON LE GRAND : *Sermons*, t. I. J. Leclercq, R. Dolle (1964).
23. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Extraits de Théodote* (réimpression, 1970).

- 24 bis. PTOLEMÉE : Lettre à Flora. G. Quispel (1966).
- 25 bis. AMBROISE DE MILAN : Des Sacrements. Des Mystères. Explication du Symbole. B. Botte (1961).
- 26 bis. BASILE DE CÉSARÉE : Homélie sur l'Hexaéméron. S. Giet (réimpr. avec suppl., 1968).
- 27 bis. Homélie Pascales, t. I. P. Nautin. *En préparation.*
- 28 bis. JEAN CHRYSOSTOME : Sur l'Incompréhensibilité de Dieu. J. Daniélou, A.-M. Malingrey, R. Flacellière (1970).
- 29 bis. ORIGÈNE : Homélie sur les Nombres. A. Méhat. *En préparation.*
- 30 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Stromate I. *En préparation.*
31. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Histoire ecclésiastique, t. I. G. Bardy (réimpression, 1965).
- 32 bis. GRÉGOIRE LE GRAND : Morales sur Job, t. I Livres I-II. R. Gillet, A. de Gaudemaris (1975).
- 33 bis. A Diognète. H. I. Marrou (réimpr. avec suppl., 1965).
34. IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies, livre III. F. Sagnard. *Remplacé par les nos 210 et 211.*
- 35 bis. TERTULLIEN : Traité du baptême. F. Refoulé. *En préparation.*
- 36 bis. Homélie Pascales, t. II. P. Nautin. *En préparation.*
- 37 bis. ORIGÈNE : Homélie sur le Cantique. O. Rousseau (1966).
- 38 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Stromate II. *En préparation.*
- 39 bis. LACTANCE : De la mort des persécuteurs. 2 vol. *En préparation.*
40. THÉODORE DE CYR : Correspondance, t. I. Y. Azéma (1955).
41. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Histoire ecclésiastique, t. II. G. Bardy (réimpression, 1965).
42. JEAN CASSIEN : Conférences, t. I. E. Pichery (réimpression, 1966).
43. JÉRÔME : Sur Jonas. P. Antin (1956).
44. PHILOXÈNE DE MABBOUG : Homélie. E. Lemoine. Trad. seule (1956).
45. AMBROISE DE MILAN : Sur S. Luc, t. I. G. Tissot (réimpr. avec suppl. 1971).
46. TERTULLIEN : De la prescription contre les hérétiques. P. de Labriolle et F. Refoulé (1957).
47. PHILON D'ALEXANDRIE : La migration d'Abraham. R. Cadiou (1957).
48. Homélie Pascales, t. III. F. Floëri et P. Nautin (1957).
- 49 bis. LÉON LE GRAND : Sermons, t. II. R. Dolle (1969).
- 50 bis. JEAN CHRYSOSTOME : Huit Catéchèses baptismales inédites. A. Wenger (réimpr. avec suppl., 1970).
- 51 bis. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. J. Darrouzès. *En préparation.*
52. AMBROISE DE MILAN : Sur S. Luc, t. II. G. Tissot (1958).
- 53 bis. HERMAS : Le Pasteur. R. Joly (réimpr. avec suppl., 1968).
54. JEAN CASSIEN : Conférences, t. II. E. Pichery (réimpression, 1966).
55. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Histoire ecclésiastique, t. III. G. Bardy (réimpression, 1967).
56. ATHANASE D'ALEXANDRIE : Deux apologies. J. Szymusiak (1958).
57. THÉODORE DE CYR : Thérapeutique des maladies helléniques. 2 volumes. P. Canivet (1958).
- 58 bis. DENYS L'ARÉOPAGITE : La hiérarchie céleste. G. Heil, R. Roques, M. de Gandillac (réimpr. avec suppl., 1970).
59. Trois antiques rituels du baptême. A. Salles. Trad. seule. *Epuisé.*
60. AELRED DE RIEVAUX : Quand Jésus eut douze ans. A. Hoste, J. Dubois (1958).
- 61 bis. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : Traité de la contemplation de Dieu. J. Hourlier (1968).
62. IRÉNÉE DE LYON : Démonstration de la prédication apostolique. L. Froidevaux. Nouvelle trad. sur l'arménien. Trad. seule (réimpr. 1971).
63. RICHARD DE SAINT-VICTOR : La Trinité. G. Salet (1959).
64. JEAN CASSIEN : Conférences, t. III. E. Pichery (réimpr., 1971).
65. GÉLASE 1^{er} : Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien. G. Pomarès (1960).
66. ADAM DE PERSEIGNE : Lettres, t. I. J. Bouvet (1960).
67. ORIGÈNE : Entretien avec Héraclide. J. Scherer (1960).
68. MARIUS VICTORINUS : Traité théologique sur la Trinité. P. Henry, P. Hadot. Tome I. Introd., texte critique, traduction (1960).
69. Id. — Tome II. Commentaire et tables (1960).
70. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Le Pédagogue, t. I. H. I. Marrou, M. Harl (1960).
71. ORIGÈNE : Homélie sur Josué. A. Jaubert (1960).
72. AMÉDÉE DE LAUSANNE : Huit homélie mariales. G. Bavaud, J. Deshusses, A. Dumas (1960).
- 73 bis. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Histoire ecclésiastique, t. IV. Introd. générale de G. Bardy et tables de P. Périchon (réimpr. avec suppl., 1971).
- 74 bis. LÉON LE GRAND : Sermons, t. III. R. Dolle. *Sous presse.*
75. S. AUGUSTIN : Commentaire de la 1^{re} Épître de S. Jean. P. Agaësse (réimpression, 1966).
76. ABLRED DE RIEVAUX : La vie de recluse. Ch. Dumont (1961).
77. DEFENSOR DE LIGUGÉ : Le livre d'étincelles, t. I. H. Rochais (1961).
78. GRÉGOIRE DE NAREK : Le livre de Prières. I. Kéchichian. Trad. seule (1961).
79. JEAN CHRYSOSTOME : Sur la Providence de Dieu. A.-M. Malingrey (1961).
80. JEAN DAMASCÈNE : Homélie sur la Nativité et la Dormition. P. Voulet (1961).
81. NICÉITAS STÉTHAYOS : Opuscules et lettres. J. Darrouzès (1961).
82. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : Exposé sur le Cantique des Cantiques. J.-M. Déchanet (1962).
83. DIDYME L'AVEUGLE : Sur Zacharie. Texte inédit. L. Doutreleau. Tome I. Introduction et livre I (1962).
84. Id. — Tome II. Livres II et III (1962).
85. Id. — Tome III. Livres IV et V, Index (1962).
86. DEFENSOR DE LIGUGÉ : Le livre d'étincelles, t. II. H. Rochais (1962).
87. ORIGÈNE : Homélie sur S. Luc. H. Cruzel, F. Fournier, P. Périchon (1962).
88. Lettres des premiers Chartreux, tome I : S. BRUNO, GUIGUES, S. ANTHELME. Par un Chartreux (1962).
89. Lettre d'Aristée à Philocrate. A. Pelletier (1962).
90. Vie de sainte Mélanie. D. Gorce (1962).
91. ANSELME DE CANTORBÉRY : Pourquoi Dieu s'est fait homme. R. Roques (1963).
92. DOROTHÉE DE GAZA : Œuvres spirituelles. L. Regnault, J. de Préville (1963).
93. BAUDOIN DE FORD : Le sacrement de l'autel. J. Morson, E. de Solms, J. Leclercq. Tome I (1963).
94. Id. — Tome II (1963).
95. MÉTHODE D'OLYMPÉ : Le banquet. H. Musurillo, V.-H. Debidour (1963).
96. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : Catéchèses. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome I. Introduction et Catéchèses 1-5 (1963).
97. CYRILLE D'ALEXANDRIE : Deux dialogues christologiques. G. M. de Durand (1964).
98. THÉODORE DE CYR : Correspondance, t. II. Y. Azéma (1964).
99. ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes. J. Grosdidier de Matons. Tome I. Introduction et Hymnes I-VIII (1964).
100. IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies, livre IV. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, Ch. Mercier, L. Doutreleau. 2 vol. (1965).
101. QUODVULDEUS : Livre des promesses et des prédictions de Dieu. R. Braun. Tome I (1964).

102. Id. — Tome II (1964).
103. JEAN CHRYSOSTOME : *Lettre d'exil*. A.-M. Malingrey (1964).
104. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Catéchèses*. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome II. *Catéchèses 6-22* (1964).
105. *La Règle du Maître*. A. de Vogüé. Tome I. Introduction et chap. 1-10 (1964).
106. Id. — Tome II. Chap. 11-95 (1964).
107. Id. — Tome III. *Concordance et Index orthographique*. J.-M. Clément, J. Neuville, D. Demeslay (1965).
108. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Le Pédagogue*, tome II. Cl. Mondésert, H. I. Marrou (1965).
109. JEAN CASSIEN : *Institutions cénobitiques*. J.-C. Guy (1965).
110. ROMANOS LE MÉLODE : *Hymnes*. J. Grosdidier de Matons. Tome II. *Hymnes IX-XX* (1965).
111. THÉODORE DE CYR : *Correspondance*, t. III. Y. Azéma (1965).
112. CONSTANCE DE LYON : *Vie de S. Germain d'Auxerre*. R. Borius (1965).
113. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Catéchèses*. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome III. *Catéchèses 23-34, Actions de grâces 1-2* (1965).
114. ROMANOS LE MÉLODE : *Hymnes*. J. Grosdidier de Matons. Tome III. *Hymnes XXI-XXXI* (1965).
115. MANUEL II PALÉOLOGUE : *Entretien avec un musulman*. A. Th. Khoury (1966).
116. AUGUSTIN D'HIPPONE : *Sermons pour la Pâque*. S. Poque (1966).
117. JEAN CHRYSOSTOME : *A Théodore*. J. Dumortier (1966).
118. ANSELME DE HAVELBERG : *Dialogues*, livre I. G. Salet (1966).
119. GRÉGOIRE DE NYSSÉ : *Traité de la Virginité*. M. Aubineau (1966).
120. ORIGÈNE : *Commentaire sur S. Jean*. C. Blanc. Tome I. *Livres I-V* (1966).
121. EPHREM DE NISIBÉ : *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatesaron*. L. Leloir. Trad. seule (1966).
122. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Traités théologiques et éthiques*. J. Darrouzès. Tome I. *Théol. 1-3, Éth. 1-3* (1966).
123. MÉLITON DE SARDES : *Sur la Pâque (et fragments)*. O. Perler (1966).
124. *Expositio totius mundi et gentium*. J. Rougé (1966).
125. JEAN CHRYSOSTOME : *La Virginité*. H. Musurillo, B. Grillet (1966).
126. CYRILLE DE JÉRUSALEM : *Catéchèses mystagogiques*. A. Piédagnel, P. Paris (1966).
127. GERTRUDE D'HELFTA : *Œuvres spirituelles*. Tome I. *Les Exercices*. J. Hourlier, A. Schmitt (1967).
128. ROMANOS LE MÉLODE : *Hymnes*. J. Grosdidier de Matons. Tome IV. *Hymnes XXXII-XLV* (1967).
129. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Traités théologiques et éthiques*. J. Darrouzès. Tome II. *Éth. 4-15* (1967).
130. ISAAC DE L'ÉTOILE : *Sermons*. A. Hoste. G. Salet. Tome I. Introduction et *Sermons 1-17* (1967).
131. RUPERT DE DEUTZ : *Les œuvres du Saint-Esprit*. J. Gribomont, E. de Solms. Tome I. *Livres I et II* (1967).
132. ORIGÈNE : *Contre Celse*. M. Borret. Tome I. *Livres I et II* (1967).
133. SULPICE SÈVÈRE : *Vie de S. Martin*. J. Fontaine. Tome I. Introduction, texte et traduction (1967).
134. Id. — Tome II. *Commentaire* (1968).
135. Id. — Tome III. *Commentaire (suite)*, Index (1969).
136. ORIGÈNE : *Contre Celse*. M. Borret. Tome II. *Livres III et IV* (1968).
137. EPHREM DE NISIBÉ : *Hymnes sur le Paradis*. F. Graffin, R. Lavenant. Trad. seule (1968).
138. JEAN CHRYSOSTOME : *A une jeune veuve. Sur le mariage unique*. B. Grillet, G. H. Ettlinger (1968).
139. GERTRUDE D'HELFTA : *Œuvres spirituelles*. Tome II. *Le Héraut*. Livres I et II. P. Doyère (1968).

140. RUFIN D'AQUILÈRE : *Les bénédictions des Patriarches*. M. Simonetti, H. Rochais, F. Antin (1968).
141. COSMAS INDICOPLEUSTÈS : *Topographie chrétienne*. Tome I. Introduction et livres I-IV. W. Wolska-Conus (1968).
142. *Vie des Pères du Jura*. F. Martine (1968).
143. GERTRUDE D'HELFTA : *Œuvres spirituelles*. Tome III. *Le Héraut*. Livre III. P. Doyère (1968).
144. *Apocalypse syriaque de Baruch*. Tome I. Introduction et traduction. P. Bogaert (1969).
145. Id. — Tome II. *Commentaire et tables* (1969).
146. *Deux homélies anoméennes pour l'octave de Pâques*. J. Liébaert (1969).
147. ORIGÈNE : *Contre Celse*. M. Borret. Tome III. *Livres V et VI* (1969).
148. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE : *Remerciement à Origène*. — *La lettre d'Origène à Grégoire*. H. Crouzel (1969).
149. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : *La passion du Christ*. A. Tuilier (1969).
150. ORIGÈNE : *Contre Celse*. M. Borret. Tome IV. *Livres VII et VIII* (1969).
151. JEAN SCOT : *Homélie sur le Prologue de Jean*. E. Jeuneau (1969).
152. IRANÉE DE LYON : *Contre les hérésies*, livre V. A. Rousseau, L. Doutréau, C. Mercier. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1969).
153. Id. — Tome II. *Texte et traduction* (1969).
154. CHROMACE D'AQUILÈRE : *Sermons*. Tome I. *Sermons 1-17*. A. J. Lemarié (1969).
155. HUGUES DE SAINT-VICTOR : *Six opuscules spirituels*. R. Baron (1969).
156. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Hymnes*. J. Koder, J. Paramelle. Tome I. *Hymnes I-XV* (1969).
157. ORIGÈNE : *Commentaire sur S. Jean*. C. Blanc. Tome II. *Livres VI et X* (1970).
158. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Le Pédagogue*. Livre III. Cl. Mondésert, H. I. Marrou et Ch. Matray (1970).
159. COSMAS INDICOPLEUSTÈS : *Topographie chrétienne*. Tome II. Livre V. W. Wolska-Conus (1970).
160. BASILE DE CÉSARÉE : *Sur l'origine de l'homme*. A. Smets et M. Van Esbroeck (1970).
161. *Quatorze homélies du IX^e siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord*. P. Mercier (1970).
162. ORIGÈNE : *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*. Tome I. *Livres X et XI*. R. Girod (1970).
163. GUIGUES II LE CHARTREUX : *Lettre sur la vie contemplative (ou Échelle des Moines)*. Douze méditations. E. Colledge, J. Walsh (1970).
164. CHROMACE D'AQUILÈRE : *Sermons*. Tome II. *Sermons 18-41*. J. Lemarié (1971).
165. RUPERT DE DEUTZ : *Les œuvres du Saint-Esprit*. Tome II. *Livres III et IV*. J. Gribomont, E. de Solms (1970).
166. GUERRIC D'IGNY : *Sermons*. Tome I. J. Morson, H. Costello, P. Desaille (1970).
167. CLÉMENT DE ROME : *Épître aux Corinthiens*. A. Jaubert (1971).
168. RICHARD ROLLE : *Le chant d'amour (Melos amoris)*. F. Vandembroucke et les Moniales de Wisques. Tome I (1971).
169. Id. — Tome II (1971).
170. ÉVAGRE LE PONTIQUE : *Traité pratique*. A. et C. Guillaumont. Tome I. Introduction (1971).
171. Id. — Tome II. *Texte, traduction, commentaire et tables* (1971).
172. *Épître de Barnabé*. R.A. Kraft, P. Prigent (1971).
173. TERTULLIEN : *La toilette des femmes*. M. Turcan (1971).
174. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Hymnes*. J. Koder, L. Neyrand. Tome II. *Hymnes XVI-XL* (1971).

175. CÉSAIRE D'ARLES : Sermons au peuple. Tome I. Sermons 1-20. M.-J. Delage (1971).
176. SALVIEN DE MARSEILLE : Œuvres. Tome I. G. Lagarrigue (1971).
177. CALLINICOS : Vie d'Hypatios. G.J.M. Bartelink (1971).
178. GRÉGOIRE DE NYSSE : Vie de sainte Macrine. P. Maraval (1971).
179. AMBROISE DE MILAN : La Pénitence. R. Gryson (1971).
180. JEAN SCOT : Commentaire sur l'évangile de Jean. E. Jeuneau (1972).
181. La Règle de S. Benoit. Tome I. Introduction et Chapitres I-VII. A. de Vogüé et J. Neufville (1972).
182. Id. — Tome II. Chapitres VIII-LXXIII, Tables et concordance. A. de Vogüé et J. Neufville (1972).
183. Id. — Tome III. Étude de la tradition manuscrite. J. Neufville (1972).
184. Id. — Tome IV. Commentaire (Parties I-III). A. de Vogüé (1971).
185. Id. — Tome V. Commentaire (Parties IV-VI). A. de Vogüé (1971).
186. Id. — Tome VI. Commentaire (Parties VII-IX), Index. A. de Vogüé (1971).
187. HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM, BASILE DE SÉLUCIE, JEAN DE BÉRYTE, PSEUDO-CHRYSOSTOME, LÉONCE DE CONSTANTINOPEL : Homélie pascale. M. Aubineau (1972).
188. JEAN CHRYSOSTOME : Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants. A.-M. Malingrey (1972).
189. La chaîne palestinienne sur le psaume 118. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. M. Harl (1972).
190. Id. — Tome II. Catalogue des fragments, Notes et Index. M. Harl (1972).
191. PIERRE DAMIEN : Lettre sur la toute-puissance divine. A. Cantin (1972).
192. JULIEN DE VÉZELAY : Sermons. Tome I. Introduction et Sermons 1-16. D. Vorreux (1972).
193. Id. — Tome II. Sermons 17-27, Index. D. Vorreux (1972).
194. Actes de la Conférence de Carthage en 411. Tome I. Introduction. S. Lancel (1972).
195. Id. — Tome II. Texte et traduction de la Capitulation et des Actes de la première séance. S. Lancel (1972).
196. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : Hymnes. J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand. Tome III. Hymnes XLI-LVIII, Index (1973).
197. COSMAS INDICOPLEUSTÈS : Topographie chrétienne, t. III. Livres VI-XII, Index. W. Wolska-Conus (1973).
198. Livre (cathare) des deux principes. Ch. Thouzellier (1973).
199. ATHANASE D'ALEXANDRIE : Sur l'Incarnation du Verbe. C. Kannengiesser (1973).
200. LÉON LE GRAND : Sermons, tome IV. Sermons 65-98, Eloge de S. Léon, Index. R. Dolle (1973).
201. Évangile de Pierre. M.-G. Mara (1973).
202. GUERRIC D'IGNY : Sermons. Tome II. J. Morson, H. Costello, P. Deseille (1973).
203. NERSÈS ŠNORHALI : Jésus, Fils unique du Père. I. Kéchichian. Trad. seule (1973).
204. LACTANCE : Institutions divines, livre V. Tome I. Introd., texte et trad. P. Monat (1973).
205. Id. — Tome II. Commentaire et index. P. Monat (1973).
206. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique, livre I. J. Sirinelli, E. des Places (1974).
207. ISAAC DE L'ÉTOILE : Sermons. A. Hoste, G. Salet, G. Raciti. Tome II. Sermons 18-39 (1974).
208. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Lettres théologiques. P. Gallay (1974).
209. PAULIN DE PELLA : Poème d'action de grâces et Prière. C. Moussy (1974).
210. IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies, livre III. A. Rousseau, L. Doutreleau. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1974).
211. Id. — Tome II. Texte et traduction (1974).
212. GRÉGOIRE LE GRAND : Morales sur Job. Livres XI-XIV. A. Bocognano (1974).

213. LACTANCE : L'ouvrage du Dieu créateur. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. M. Perrin (1974).
214. Id. — Tome II. Commentaire et index. M. Perrin (1974).
215. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique, livre VII. G. Schroeder, E. des Places (1975).
216. TERTULLIEN : La chair du Christ. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. J. P. Mahé (1975).
217. Id. — Tome II. Commentaire et Index. J. P. Mahé (1975).
218. HYDACE : Chronique. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. A. Tranoy (1975).
219. Id. — Tome II. Commentaire et index. A. Tranoy (1975).
220. SALVIEN DE MARSEILLE : Œuvres, t. II. G. Lagarrigue (1975).
221. GRÉGOIRE LE GRAND : Morales sur Job. Livres XV-XVI. A. Bocognano (1975).
222. ORIGÈNE : Commentaire sur S. Jean. Tome III. Livre XIII. C. Blanc (1975).
223. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : Lettre aux Frères du Mont-Dieu (Lettre d'or). J. Déchanet (1975).
224. Actes de la Conférence de Carthage en 411. Tome III. S. Lancel (1975).
225. DHUODA : Manuel pour mon fils. P. Riché (1975).
226. ORIGÈNE : Philocalie 21-27 (Sur le libre arbitre). E. Junod (1976).

SOUS PRESSE

- ORIGÈNE : Homélie sur Jérémie, t. I et II. P. Nautin et P. Husson.
- PSEUDO-PHILON : Les Antiquités Bibliques (2 vol.). D. J. Harrington, C. Perrot, P. Bogaert, J. Cazeaux.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE : Dialogues sur la Trinité, t. I. G. M. de Durand.
- ORIGÈNE : Contre Celse. M. Borret. Tome V. Introduction et Index.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique. Livres II-III. E. des Places.
- DIDYME L'AVEUGLE : Sur la Genèse (2 vol.). P. Nautin et L. Doutreleau.

Hors série :

Directives pour la préparation des manuscrits (de « Sources Chrétiennes »). A demander au Secrétariat de « Sources Chrétiennes », 29, rue du Plat, 69002 Lyon.

SOURCES CHRÉTIENNES

(1-225)

- ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE.
Tome I : 194.
— II : 195.
— III : 224.
- ADAM DE PERSEIGNE.
Lettres, I : 66.
- AELRED DE RIEVAULX.
Quand Jésus eut douze ans : 60.
La vie de recluse : 76.
- AMBROISE DE MILAN.
Des sacrements : 25.
Des mystères : 25.
Explication du Symbole : 25.
La Pénitence : 179.
Sur saint Luc, I-VI : 45.
— VII-X : 52.
- AMÉDÉE DE LAUSANNE.
Huit homélies mariales : 72.
- ANSELME DE CANTORBÉRY.
Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91.
- ANSELME DE HAVELBERG.
Dialogues, I : 118.
- APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145.
- ARISTÈE (LETTRE D') : 89.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE.
Deux apologues : 56.
Discours contre les païens : 18.
Lettres à Sérapion : 15.
Sur l'Incarnation du Verbe : 199.
- ATHÉNAGORE.
Supplique au sujet des chrétiens : 3.
- AUGUSTIN.
Commentaire de la première Epître de saint Jean : 75.
Sermons pour la Pâque : 116.
- BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172.
- BASILE DE CÉSARÉE.
Homélies sur l'Hexaéméron : 26.
Sur l'origine de l'homme : 160.
Traité du Saint-Esprit : 17.
- BASILE DE SÉLEUCIE.
Homélie pascalle : 187.
- BAUDOIN DE FORD.
Le sacrement de l'autel : 93 et 94.
- BENOÎT (RÈGLE DE S.).
Tome I : 181.
— II : 182.
— III : 183.
— IV : 184.
— V : 185.
— VI : 186.
- CALLINICOS.
Vie d'Hypatios : 177.
- CASSIEN, voir Jean Cassien.
- CÉSaire D'ARLES.
Sermons au peuple, 1-20 : 175.
- LA CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME.
118 : 189 et 190.
- CHARTREUX.
Lettres des premiers Chartreux, I : 88.
- CHROMACE D'AQUILÉE.
Sermons I : 154.
— II : 164.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE.
Le Pédagogue, I : 70.
— II : 108.
— III : 158.
Protreptique : 2.
Stromate I : 30.
Stromate II : 38.
Extraits de Théodote : 23.
- CLÉMENT DE ROME.
Épître aux Corinthiens : 167.
- CONSTANCE DE LYON.
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112.
- COSMAS INDICOPLÉUSTÈS.
Topographie chrétienne, I-IV : 141.
— V : 159.
— VI-XII : 197.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE.
Deux dialogues christologiques : 97.
- CYRILLE DE JÉRUSALEM.
Catéchèses mystagogiques : 126.
- DEFENSOR DE LIGUÉ.
Livre d'étincelles, 1-32 : 77.
— 33-81 : 86.
- DENYS L'ARÉOPAGITE.
La hiérarchie céleste : 58.
- DHUODA.
Manuel pour mon fils : 225.
- DIADOQUE DE PHOTICÉ.
Œuvres spirituelles : 5.
- DIDYME L'AVEUGLE.
Sur Zacharie, I : 83.
— II-III : 84.
— IV-V : 85.
- A DIOGNÈTE : 33.
- DOROTHÉE DE GAZA.
Œuvres spirituelles : 92.
- ÉPHREM DE NISIBE.
Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron : 121.
Hymnes sur le Paradis : 137.
- ÉTHÉRIE.
Journal de voyage : 21.

- EUSÈBE DE CÉSARÉE.
Histoire ecclésiastique, I-IV : 31.
— V-VII : 41.
— VIII-X : 55.
— Introduction et Index : 73.
Préparation évangélique, I : 206.
— VII : 215.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE.
Traité pratique, t. I : 170.
— t. II : 171.
- ÉVANGILE DE PIERRE : 201.
- EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124.
- GÉLABE I^{er}.
Lettre contre les lupercules et dix-huit messes : 65.
- GERTRUDE D'HELFTA.
Les Exercices : 127.
Le Héraut, t. I : 139.
— t. II : 143.
- GRÉGOIRE DE NAREK.
Le livre de Prières : 78.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE.
Lettres théologiques : 208.
La Passion du Christ : 149.
- GRÉGOIRE DE NYSSÉ.
La création de l'homme : 6.
Traité de la Virginité : 119.
Vie de Moïse : 1.
Vie de sainte Macrine : 178.
- GRÉGOIRE LE GRAND.
Morales sur Job, I-II : 32.
— XI-XIV : 212.
— XV-XVI : 221.
- GRÉGOIRE LE THAUMATURGE.
Remerciement à Origène : 148.
- GUERRIC D'IGNY.
Sermons, I : 166.
— II : 202.
- GUIGUES II LE CHARTREUX.
Lettre sur la vie contemplative : 163.
Douze méditations : 163.
- GUILAUME DE SAINT-THIERRY.
Exposé sur le Cantique : 82.
Lettre aux Frères du Mont-Dieu : 223.
Traité de la contemplation de Dieu : 61.
- HERMAS.
Le Pasteur : 53.
- HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM.
Homélies pascalles : 187.
- HILAIRE DE POITIERS.
Traité des Mystères : 19.
- HIPPOLYTE DE ROME.
Commentaire sur Daniel : 14.
La Tradition apostolique : 11.
- DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR L'OCTAVE DE PÂQUES : 146.
- HOMÉLIES PASCALES.
Tome I : 27.
— II : 36.
— III : 48.
- QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e SIÈCLE : 161.
- HUGUES DE SAINT-VICTOR.
Six opuscules spirituels : 155.

- HYDACE.
Chronique : 218 et 219.
- IGNACE D'ANTIOCHIE.
Lettres : 10.
- IRÉNÉE DE LYON.
Contre les hérésies, III : 210 et 211.
— IV : 100.
— V : 152 et 153.
Démonstration de la prédication apostolique : 62.
- ISAAC DE L'ÉTOILE.
Sermons 1-17 : 130.
— 18-39 : 207.
- JEAN DE BÉRYTE.
Homélie pascalle : 187.
- JEAN CASSIEN.
Conférences, I-VII : 42.
— VIII-XVII : 54.
— XVIII-XXIV : 64.
Institutions : 109.
- JEAN CHRYSOSTOME.
A une jeune veuve : 138.
A Théodore : 117.
Huit catéchèses baptismales : 50.
Lettre d'exil : 103.
Lettres à Olympias : 13.
Sur l'incompréhensibilité de Dieu : 28.
Sur la Providence de Dieu : 79.
Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants : 188.
Sur le mariage unique : 138.
La Virginité : 125.
- PSEUDO-CHRYSOSTOME.
Homélie pascalle : 187.
- JEAN DAMASCÈNE.
Homélies sur la Nativité et la Dormition : 80.
- JEAN MOSCHUS.
Le Pré spirituel : 12.
- JEAN SCOT.
Commentaire sur l'évangile de Jean : 180.
Homélie sur le prologue de Jean : 151.
- JÉRÔME.
Sur Jonas : 43.
- JULIEN DE VÉZELAY.
Sermons, 1-16 : 192.
— 17-27 : 193.
- LACTANCE.
De la mort des persécuteurs : 39.
(2 vol.).
Institutions divines, V : 204 et 205.
L'ouvrage du Dieu créateur : 213 et 214.
- LÉON LE GRAND.
Sermons, 1-19 : 22.
— 20-37 : 49.
— 38-64 : 74.
— 65-98 : 200.
- LÉONCE DE CONSTANTINOPLE.
Homélies pascalles : 187.
- LIVRE DES DEUX PRINCIPES : 198.
- MANUEL II PALÉOLOGUE.
Entretien avec un musulman : 115.

MARIUS VICTORINUS.
Traité théologique sur la Trinité
68 et 69.

MAXIME LE CONFESSEUR.
Centuries sur la Charité : 9.

MÉLANIE : voir VIB.

MÉLITON DE SARDES.
Sur la Pâque : 123.

MÉTHODE D'OLYMPÉ.
Le banquet : 95.

NERSES SÛRHALI.
Jésus, Fils unique du Père : 203.

NICÉTAS STÉTHATOS.
Opuscules et Lettres : 81.

NICOLAS CABASILAS.
Explication de la divine liturgie : 4.

ORIGÈNE.
Commentaire sur S. Jean, I-V : 120.
— VI-X : 157.
— XIII : 222.
Commentaire sur S. Matthieu, X-XI :
162.
Contre Celse, I-II : 132.
— III-IV : 136.
— V-VI : 147.
— VII-VIII : 150.
Entretien avec Héraclide : 67.
Homélie sur la Genèse : 7.
Homélie sur l'Exode : 16.
Homélie sur les Nombres : 29.
Homélie sur Josué : 71.
Homélie sur le Cantique : 37.
Homélie sur saint Luc : 87.
Lettre à Grégoire : 148.

PAULIN DE PELLA.
Poème d'action de grâces : 209.
Prière : 209.

PHILON D'ALEXANDRIE.
La migration d'Abraham : 47.

PHILOXÈNE DE MABBOUG.
Homélie : 44.

PIERRE DAMIEN.
Lettre sur la toute-puissance di-
vine : 191.

POLYCARPE DE SMYRNE.
Lettres et Martyre : 10.

PTOLÉMÉE.
Lettre à Flora : 24.

QUODVULDEUS.
Livre des promesses : 101 et 102.

LA RÈGLE DU MAÎTRE.
Tome I : 103.
— II : 106.
— III : 107.

RICHARD DE SAINT-VICTOR.
La Trinité : 63.

RICHARD ROLLE.
Le chant d'amour t. I : 168.
— t. II : 169.

RITUELS.
Trois antiques rituels du Baptême :
59.

ROMANOS LE MÉLODE.
Hymnes t. I : 99.
— t. II : 110.
— t. III : 114.
— t. IV : 128.

RUFIN D'AQUILÉE.
Les bénédictions des Patriarches :
140.

RUPERT DE DEUTZ.
Les œuvres du Saint-Esprit.
Livres I-II : 131.
— III-IV : 165.

SALVIEN DE MARSEILLE.
Œuvres t. I : 176.
— II : 220.

SULPICE SÈVÈRE.
Vie de S. Martin, t. I : 133.
— t. II : 134.
— t. III : 135.

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE.
Catéchèses, 1-5 : 96.
— 6-22 : 104.
— 23-34 : 113.
Chapitres théologiques gnostiques
et pratiques : 51.
Hymnes, 1-15 : 156.
— 16-40 : 174.
— 41-58 : 196.
Traité théologique et éthique :
t. I : 122.
t. II : 129.

TERTULLIEN.
De la prescription contre les héré-
tiques : 46.
La chair du Christ : 216 et 217.
La toilette des femmes : 173.
Traité du baptême : 35.

THÉODORE DE CYR.
Correspondance, lettres I-LII : 40.
— lettre 1-95 : 98.
— lettres 96-147 : 111.
Thérapeutique des maladies hel-
léniques : 57 (2 vol.).

THÉODOTE.
Extraits (Clément d'Alex.) : 23.

THÉOPHILE D'ANTIOCHE.
Trois livres à Autolyce : 20.
Vie d'Olympias : 13.
Vie de Sainte Mélanie : 90.
Vie des Pères du Jura : 142.

Également aux Éditions du Cerf :

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.

Texte grec et traduction française.

1. Introduction générale. De officio mundi. R. Arnaldez (1961).
2. Legum allegoriae. C. Mondésert (1962).
3. De cherubim. J. Gorez (1963).
4. De sacrificiis Abelis et Caini. A. Méasson (1966).
5. Quod deterius potiori insidiari soleat. I. Feuer (1965).
6. De posteritate Caini. R. Arnaldez (1972).
- 7-8. De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis. A. Mosès (1963).
9. De agricultura. J. Pouilloux (1961).
10. De plantatione. J. Pouilloux (1963).
- 11-12. De ebrietate. De sobrietate. J. Gorez (1962).
13. De confusione linguarum. J.-G. Kahn (1963).
14. De migratione Abrahami. J. Cazeaux (1965).
15. Quis rerum divinarum heres sit. M. Harl (1966).
16. De congressu eruditionis gratia. M. Alexandre (1967).
17. De fuga et inventione. E. Starobinski-Safran (1970).
18. De mutatione nominum. R. Arnaldez (1964).
19. De somniis. P. Savinel (1962).
20. De Abrahamo. J. Gorez (1966).
21. De Iosepho. J. Laporte (1964).
22. De vita Mosis. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux,
P. Savinel (1967).
23. De Decalogo. V. Nikiprowetzky (1965).
24. De specialibus legibus. Livres I-II. S. Daniel (1975).
25. De specialibus legibus. Livres III-IV. A. Mosès (1970).
26. De virtutibus. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel et
P. Delobre (1962).
27. De praemiis et poenis. De execrationibus. A. Beckaert (1961).
28. Quod omnis probus liber sit. M. Petit (1974).
29. De vita contemplativa. F. Daumas et P. Miquel (1964).
30. De aeternitate mundi. R. Arnaldez et J. Pouilloux (1969).
31. In Flaccum. A. Pelletier (1967).
32. Legatio ad Caium. A. Pelletier (1972).
33. Quaestiones et solutiones in Genesim (en préparation).
34. Quaestiones et solutiones in Exodum (en préparation).
35. De Providentia, I-II. M. Hadas-Label (1973).

IMPRIMERIE A. BONTEMPS
LIMOGES (FRANCE)

Éditeur n° 6.624 - Imprimeur n° 21.623
Dépôt légal : 1^{er} trimestre 1976

ISBN 2 204 010 11.1