

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE DES RELIGIONS

ESQUISSE  
DE LA  
PENSÉE D'ORIGÈNE

PAR

EUGÈNE DE FAYE

*Directeur d'Etudes à l'École Pratique des Hautes Études.*

Conférences données à Upsala  
Sous les auspices de la Fondation  
OLAUS PETRI



PARIS  
ÉDITIONS ERNEST LEROUX  
28, RUE BONAPARTE

1925

ESQUISSE  
DE LA PENSÉE D'ORIGÈNE

1956

DU MEME AUTEUR

---

*Clément d'Alexandrie*, 2<sup>e</sup> édition, 1906.

*Introduction à l'étude du Gnosticisme*, 1903  
(épuisé).

*Etude sur les Origines des Eglises de l'Age apos-  
tolique*, 1909 (épuisé).

*Gnostiques et Gnosticisme*, 1913, nouv. édit.,  
1925.

*Idéalisme et Réalisme* (Une application aux pro-  
blèmes d'après-guerre des idées politiques et  
sociales de Platon et d'Aristote), 1920.

*Origène, sa Vie, son Oeuvre, sa Pensée*, Tome I,  
1923.

*Inv. A. 19.604*

ESQUISSE

DE LA

PENSÉE D'ORIGÈNE

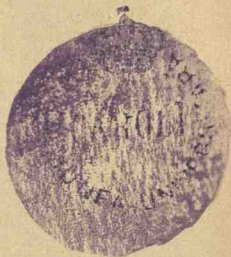
PAR

EUGÈNE DE FAYE

*Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études*

Conférences données à Upsala  
Sous les auspices de la Fondation  
OLAUS PETRI

*56543*



PARIS  
ÉDITIONS ERNEST LEROUX  
28, RUE BONAPARTE

1925

## AVANT-PROPOS

*La fondation Olaus Petri a fait à l'auteur le très grand honneur de lui demander de donner l'année dernière quelques leçons sur Origène à l'Université d'Upsala. Il a été convenu qu'elles seraient publiées. Nous les offrons au public telles qu'elles ont été prononcées.*

*Il ne pouvait être question d'exposer toute la pensée d'Origène en quelques conférences. Nous avons été obligé de laisser de côté plus d'une doctrine importante, par exemple sa doctrine de la gnose. Encore moins était-il possible de donner en ces quelques leçons l'énorme documentation sur laquelle repose notre exposé de la théologie d'Origène.*

*Tout cela, nous le réservons pour notre deuxième volume sur Origène, qui est en ce moment en préparation. Mais il nous a été particulièrement agréable d'offrir à nos amis de Suède la primeur, si nous osons employer ce terme, du gros volume que nous espérons publier plus tard.*

Qu'il nous soit permis d'exprimer ici notre vive reconnaissance à Monseigneur l'Archevêque Soederblom, qui à cette occasion a voulu marquer toute l'estime qu'il n'a cessé d'éprouver pour la science française, et au public de cette Université d'Upsala, où se font de si solides études, et qui compte dans son sein tant de maîtres éminents.

---

## PREMIERE LEÇON

---

### INTRODUCTION

L'activité d'Origène appartient aux cinquante premières années du III<sup>e</sup> siècle. C'est une période qui a été en général trop négligée et même dédaignée. Les historiens y voient le temps de l'agonie du monde antique et du déclin de l'Empire. De sourds craquements annoncent l'imminence de la catastrophe. Les artistes se plaignent de la décadence de l'art. En littérature, plus de chefs-d'œuvre. Les philosophes comparent ce temps à l'âge classique de la philosophie et l'accablent aisément. Ils ne s'intéressent au III<sup>e</sup> siècle que lorsque Plotin apparaît.

C'est là une vue quelque peu superficielle, partant simpliste. On devrait se souvenir que ce siècle ne se sépare pas du siècle précédent ; toutes les tendances de sentiment et de pensée qui étaient en germe au II<sup>e</sup> siècle s'épanouissent au temps d'Origène et de Plotin. Il en est résulté

une puissante fermentation d'idées, des luttes très vives de doctrines opposées, une activité spirituelle de l'âme humaine, multiple et intense.

C'est ce que fera voir un rapide aperçu de l'activité philosophique et religieuse de ce temps. On assiste alors à une floraison inattendue de religions et de dévotions venues de l'Égypte, de Babylone, de la Perse, de Syrie et d'Asie-Mineure. Les cultes syncrétistes jouissent alors d'une vogue prodigieuse. Les vieux mystères d'Éleusis, de Samothrace et d'ailleurs se renouvellent et sont plus recherchés que jamais. Nous aurons l'occasion dans une prochaine leçon de caractériser cette renaissance religieuse.

Si l'on va chez les philosophes, on est frappé de l'activité de la pensée. Plutarque et son entourage en sont un exemple. Dans son cercle d'amis, on discute toutes les écoles depuis Épicure jusqu'à Chrysippe. Ses traités *ad Colotem* ou *de Stoicorum repugnantibus* témoignent d'une connaissance approfondie des doctrines philosophiques qui y sont critiquées, et de leur histoire. D'autres traités le montrent préoccupé de problèmes nouveaux qui le passionnent autant que les anciens problèmes passionnaient les philosophes qui l'ont précédé. Si l'on interroge les stoïciens de ce temps, depuis Musonius jusqu'à



Marc-Aurèle, on constate la même intensité de pensée. Pensée très différente de celle des premiers maîtres, mais non moins originale et profonde. Bien loin de s'affaiblir, la philosophie acquiert alors une influence qu'elle n'avait pas encore connue. Elle se fait populaire, elle a ses orateurs et ses propagandistes. Dion de Pruse, Maxime de Tyr et beaucoup d'autres en popularisent les maximes et l'idéal. Enfin, après Ammonius Saccas, Plotin et ses premiers disciples redonneront à la philosophie un éclat incomparable.

Chez les chrétiens, l'activité de la pensée au II<sup>e</sup> et au III<sup>e</sup> siècle n'est pas moins remarquable. Dès le milieu du II<sup>e</sup> siècle apparaissent les premiers théologiens chrétiens. Car c'est bien ainsi qu'il faut considérer les gnostiques classiques de ce temps. Basilide et son fils Isidore, Valentin et ses disciples, Ptolémée, Héracléon, Secundus, Marcion et Apelle font encore partie de l'Eglise. C'est bien en penseurs chrétiens qu'ils traitent des problèmes de Dieu et de la Providence, de l'origine et de la destinée du Cosmos, de la christologie et des intermédiaires entre le Dieu absolu et le Cosmos, de la rédemption, de la révélation soit de l'Ancien Testament, soit de Jésus et de ses apôtres. Au III<sup>e</sup> siècle, les sectes gnostiques se détachent de l'Eglise, se consti-

tuent en associations, en véritables mystères, et chez les marcionites en églises. Jamais ils n'ont été plus redoutables pour l'Église.

Dans ces sectes, comme celle des *Philosophumena* d'Hippolyte, ou celles que nous révèlent les documents coptes, la fermentation des idées et des tendances est extrême. Spéculations, exégèses, apports des religions syncrétistes, rites expiatoires, recettes de salut, ascétisme et pratiques obscènes, on y trouve toutes les aspirations, toutes les imaginations, toute la pseudo-science de l'époque.

Chez les chrétiens fidèles à la tradition, les idées sont en pleine effervescence. Les apoloètes, Aristide, Justin, Tatien et d'autres donnent le signal. Ils marquent une forte avance sur les premiers écrivains chrétiens, Clément Romain, Ignace, le Pasteur d'Herma. Avec Irénée et Hippolyte apparaissent la théologie et l'interprétation des Écritures. Avec Clément et Origène, c'est un magnifique épanouissement de la pensée chrétienne. Même en Occident, où les esprits ont une tournure pratique qui les éloigne de la spéculation dogmatique et des hardiesses de l'exégèse allégorique, on remue des idées, on discute avec passion. Les traités moraux de Tertullien prouvent que dans l'église de Carthage on savait poser tous les problèmes essen-

tiels qui intéressent la conduite et la vie chrétienne. Les discussions paraissent y avoir été fort vives et les opinions très diverses.

Le III<sup>e</sup> siècle est donc bien loin d'être médiocre et morne. On y discerne quatre grands courants d'aspirations, de tendances et de pensée. Ce sont les religions syncrétistes, la philosophie, le gnosticisme et enfin le christianisme. Ces courants paraissent alors de force à peu près égale. Il serait difficile de prévoir lequel l'emportera. Au III<sup>e</sup> siècle, c'est l'ardente mêlée.

Les époques vraiment vivantes et fécondes ont en général leur problème qui à des degrés divers préoccupe tous les esprits. Quel est le problème de ce temps? C'est une époque essentiellement religieuse. Dans tous les milieux, chrétiens, non-chrétiens, juifs, la religion absorbe l'attention. D'autre part, la culture antique est encore maîtresse. Aussi le problème qui se pose pour tout esprit qui réfléchit, c'est de faire accorder ses croyances avec sa pensée, son mysticisme, quel qu'il soit, avec sa philosophie. C'est ce que démontrent à plaisir les faits. Voici Plutarque. Il est imbu de philosophie jusqu'aux moelles. Il connaît à fond les systèmes. Il possède la méthode des philosophes, il a pour les plus grands, Socrate, Platon, une vénération sans bornes. D'autre part, il ne peut se détacher de la reli-

gion populaire. Chez lui, c'est plus qu'affaire de sentiment. Il a de vraies croyances religieuses. Il croit aux oracles et à la divination. Il est convaincu de la présence et de l'activité parmi les hommes de divinités subalternes qu'il appelle des « démons ». La Providence lui paraît évidente. Dès lors il ne peut rejeter les religions positives ; à tout le moins elles lui paraissent contenir une part de vérité ou mieux encore la plus haute vérité sous une forme mythique. Aussi c'est pour lui une nécessité de sentiment et de pensée de concilier ses croyances et sa pensée philosophique. C'est un problème dont il a cherché passionnément la solution. Ses écrits, *De sera numinis vindicta*, *De defectu oraculorum*, *De ei*, et notamment son *De Iside et Osiride*, traitent de ce problème.

Le stoïcien Épictète trahit la même préoccupation. De tous les philosophes de son temps, c'est celui peut-être qui a l'âme la plus profondément mystique. Il a une façon de parler de Dieu, de quelque nom qu'il le nomme, comme s'il était une personne à ses yeux. Rester au poste que Dieu lui a assigné est le premier des devoirs. La dernière occupation de sa vie sera de chanter à Dieu. D'autre part, s'il ne fait pas de métaphysique, s'il ne disserte pas sur le Cosmos, son origine, son entretien et sa destinée, s'il ne lui

arrive que rarement de discuter les notions en dialecticien de l'école, il est pénétré des principes essentiels du stoïcisme. Celui-ci est toujours à l'arrière-plan de sa pensée. Sa philosophie toute morale ne se comprendrait pas sans la doctrine de l'immanence de Dieu dans le Cosmos, de celle de la loi universelle du Cosmos, de l'idée de la parenté de l'homme avec Dieu, du principe de la solidarité (*κοινωνία*) des hommes. Son chef-d'œuvre de pensée est justement d'avoir si fortement et pleinement fusionné sa philosophie, sa morale, sa religion. Toute sa pensée est une admirable interprétation religieuse et morale du stoïcisme. Veut-on encore un exemple de conciliation d'une philosophie avec des croyances religieuses ? Que l'on se souvienne du discours olympique de Dion de Pruse. C'est une éloquente interprétation en termes philosophiques de l'idée que Phidias, d'après l'orateur, s'est faite de Zeus. Le philosophe et l'homme religieux se rencontrent et communient dans l'art.

Que l'on interroge les théologiens gnostiques du II<sup>e</sup> siècle. Eux aussi d'autre façon poursuivent la solution du même problème. Sans doute ils font assez bon marché des traditions chrétiennes; ils prétendent en posséder d'ésotériques bien supérieures. Il n'en est pas moins vrai qu'ils ont

certaines croyances religieuses qui manifestement dérivent du christianisme, telles l'idée de la chute, celle de la rédemption, celle de la mission salvatrice du Christ, et d'autres encore. Ces croyances, ils les marient tantôt à des doctrines platoniciennes, stoïciennes, pythagoriciennes, tantôt à des conceptions syncrétistes. De ce mariage sont issus le système d'un Valentin ou les systèmes des gnostiques des *Philosophumena*.

Les chrétiens de la grande Église finissent par se laisser envahir par les mêmes préoccupations. M. Harnack nous a autrefois révélé le véritable christianisme du II<sup>e</sup> siècle. Il a dégagé des anciens documents la physionomie vraie de leurs croyances. Elles étaient très vivantes et très fortes. Mais comme l'avait déjà fait remarquer E. Renan, c'étaient des croyances d'hommes du peuple exprimées en langage populaire. Quoi de plus fruste que les notions du Pasteur d'Herma ? Il n'est pas surprenant qu'aux environs de 130, on n'ait pas compris la théologie de l'apôtre Paul, ni le Logos du IV<sup>e</sup> évangile. Le christianisme pouvait-il en rester là ? La nécessité de la défense l'obligea bientôt à s'exprimer en un langage plus raffiné. Pour démontrer l'innocuité de ses croyances, il se vit contraint de les comparer à certaines doctrines des philo-

sophes et de soutenir qu'elles n'en différaient pas autant qu'on le supposait, et par conséquent qu'elles devaient jouir de la même tolérance qu'on accordait à la philosophie. La prévention qui faisait le plus de tort aux chrétiens, c'était qu'on les considérait comme gens incultes, grossiers, de bas étage. Lorsque Justin comparait devant le *præfectus urbi*, celui-ci marque la plus grande surprise de voir qu'un homme instruit puisse être un chrétien. Même au temps de Commode, lorsqu'Apollonius comparait devant *Perennis* et le Sénat, ses juges n'en reviennent pas de constater qu'un philosophe comme lui a embrassé les croyances absurdes des chrétiens. Pour avoir raison de pareilles préventions, il a bien fallu que les intellectuels parmi les chrétiens formulassent la foi chrétienne en termes plus ou moins philosophiques. C'est ce que se sont efforcés de faire un Justin, un Tatien, un Athénagore.

Dès que le christianisme a voulu se propager dans des milieux plus intellectuels, la nécessité de revêtir ses croyances d'un langage plus littéraire et de formules plus philosophiques s'est fait sentir avec encore plus de force. Comment des hommes issus eux-mêmes des écoles et devenus chrétiens n'auraient-ils pas eu le désir de convertir à leur nouvelle foi des amis et des

condisciples? S'ils se trouvaient à Athènes, à Alexandrie, à Pergame, ils ne pouvaient même pas s'entretenir avec d'autres des idées qui leur étaient le plus chères, s'ils ne parlaient pas la langue des écoles et ne présentaient pas le christianisme comme la seule vraie philosophie. Ainsi d'inéluctables conditions devaient amener tôt ou tard les chrétiens à tolérer et bientôt à chercher des rapports avec la philosophie. A leur tour, ils se trouvent en face du problème qui préoccupait tout penseur de ces temps.

Clément d'Alexandrie est le premier chrétien de la grande église qui ait compris les signes des temps. Il était du reste mieux placé que qui que ce soit pour les discerner. Il dirigeait l'école catéchétique d'Alexandrie. Ses écrits qui n'ont été que la rédaction de son enseignement nous renseignent au moins indirectement sur ses élèves. Ils étaient sûrement des jeunes gens cultivés et même des habitués des écoles de philosophes. Les uns sont chrétiens, d'autres arrivent au Didascalée encore païens. Ils ne tarderont pas à se convertir au christianisme. Clément s'applique tout d'abord, comme nous l'apprend son Pédagogue, à les dresser à la vie chrétienne. Puis à une élite parmi eux, il enseigne la philosophie chrétienne. Il veut qu'ils sortent de ses mains des « gnostiques » accomplis, c'est-



à-dire des chrétiens à la fois munis de vraie science et exercés à la pratique de l'amour fraternel. Son chrétien parfait unit dans le même idéal la gnose et l'amour. Si tel est le programme de Clément, il ne lui a pas été donné de le réaliser entièrement. Il a été en bonne partie absorbé par la nécessité de justifier aux yeux des chrétiens qu'il inquiétait l'usage qu'il faisait de la philosophie et la place qu'il lui donnait dans son enseignement. C'est à son disciple, Origène, qu'était réservée la gloire d'associer indissolublement les vivantes croyances chrétiennes et la philosophie grecque, alors maîtresse des esprits.

Origène est né en 185 (1) de l'ère chrétienne. Au moment de sa naissance, ses parents, pensons-nous, étaient encore païens. C'est ce qui explique qu'ils lui aient donné un nom qui signifiait qu'il était né le jour anniversaire de Horus. Il est probable que beaucoup d'autres enfants s'appelaient Origène (né de Horus) pour la même raison. Il avait peut-être sept ou huit ans quand son père Léonide se fit chrétien avec sa famille. Origène a donc été élevé dans une famille d'ardents néophytes. Il y a reçu une

(1) C'est la date à laquelle nous nous sommes arrêtés. Voir notre volume sur *Origène, sa vie, sa pensée et son œuvre*. 1<sup>er</sup> tome, page 5.

44433

empreinte indélébile. Lui-même a été toute sa vie un fervent croyant. Au début il voulut se livrer aux persécuteurs ; en 235 il écrivait son exhortation au martyre ; à soixante-dix ans, au temps de la persécution de Décius, il confessa sa foi avec une héroïque constance et supporta des tortures qui paraissent l'avoir brisé et avoir causé sa mort.

Léonide, comprenant que son fils était exceptionnellement doué, lui donna une excellente instruction et l'envoya à l'École catéchétique, dirigée par Clément.

Notre futur théologien a été formé à Alexandrie. Il en est pour tout ce qui n'est pas purement chrétien un fils spirituel. Depuis cinq siècles, c'était la ville la plus savante du monde civilisé. Toute science, toute érudition, toute pensée y étaient représentées. Le Musée et deux bibliothèques constituaient un admirable foyer de haute culture. On y enseignait les mathématiques, l'astronomie, l'histoire naturelle, la géographie. Les Ptolémées organisaient de véritables expéditions scientifiques. Les chaires de rhétorique et de littérature abondaient. Dans les bibliothèques on étudiait les vieux textes, on fixait la grammaire, on commentait les anciens auteurs, on expliquait maint texte par la méthode allégorique. Les poètes eux-mêmes se fai-

saient érudits. Les arts et métiers y trouvaient des maîtres. Enfin les écoles de philosophie y jouissaient d'une réelle popularité. Ammonius Saccas paraît avoir exercé un puissant ascendant sur la jeunesse. Origène a suivi ses leçons. Plotin a été son élève pendant de longues années. On se représente ce que devait être l'atmosphère intellectuelle d'un pareil milieu. Origène en est saturé jusqu'aux moelles. Il a largement profité des ressources qu'offrait cette ville vraiment universitaire. Il s'est acquis un savoir encyclopédique pour son temps. Ce savoir était fort varié, mais c'est surtout la philosophie qu'il semble avoir étudiée avec prédilection. Comme la plupart des jeunes philosophes de son temps, il restreignait son étude à ce qu'on pourrait appeler les philosophies positives, à Platon, à Aristote, aux stoïciens. Il a dédaigné les critiques et les sceptiques, la Nouvelle Académie et Pyrrhon. Il connaît à merveille les représentants contemporains des grandes écoles, platoniciens, pythagoriciens, stoïciens. Pour les besoins de son exégèse, il met à contribution ses devanciers gnostiques, par exemple un Héracléon, auteur du premier commentaire de l'évangile de Jean. Il connaissait bien Valentin et Marcion. Naturellement il possédait une connaissance minutieuse des Écritures. Son impeccable mémoire lui four-

nit à l'instant le texte sacré dont il a besoin. En même temps il connaissait les écrits de langue grecque, encore peu nombreux, que les chrétiens avaient produits. De tous les chrétiens de son temps il était le plus éminent, et sa réputation même au dehors était bien établie. Porphyre regrette qu'un tel homme donne dans les misérables rêveries des Juifs et des chrétiens.

Ce n'est pas d'emblée qu'Origène a abordé le problème des rapports de la foi et de la philosophie. On dirait que tout d'abord il le fuit. Eusèbe prétend même que dans sa ferveur de docteur chrétien il aurait vendu les manuscrits d'auteurs anciens qu'il avait copiés lui-même. Ce renseignement le tient-il de bonne source, de Pamphile, par exemple? Nous ne le savons. Ce qui paraît certain, c'est que lorsqu'il rouvrit l'École catéchétique en pleine persécution, en 203, il a voulu se borner à interpréter l'Écriture. Il aurait fait du Didascalée une école biblique. Il n'a pu s'en tenir au rôle de simple commentateur. Il avait parmi ses élèves des jeunes gens cultivés déjà initiés à la philosophie. Il s'est donc vu obligé à propos des textes bibliques de discuter avec eux les doctrines chrétiennes. Il fallait exposer, par exemple, une doctrine de Dieu et de la Providence qu'un jeune philosophe comme ceux que Plutarque met en scène dans

son traité sur les lenteurs de la justice divine pût accepter. Il ne suffisait pas d'affirmer sa foi en la Providence, il fallait en donner une démonstration philosophique. Ce n'est qu'à cette condition qu'il pouvait se faire écouter. C'est ainsi qu'Origène a été amené par ses premières expériences à comprendre qu'il fallait traduire ses croyances chrétiennes dans les termes de la philosophie grecque. Proposer une interprétation philosophique de la foi chrétienne lui parut être la tâche de sa vie.

C'est ce que lui-même a nettement déclaré dans la préface de son *De Principiis*. « Les saints apôtres, dit-il, prédicateurs de la foi chrétienne, nous ont transmis en termes fort clairs ce qu'ils ont jugé nécessaire à notre foi ; ils ont laissé à ceux qui mériteraient les dons éminents de l'esprit le soin de donner la preuve rationnelle de leurs affirmations. » (1) A la fin de sa préface, il déclare qu'il faut faire un corps de doctrines des affirmations de la foi. Ce serait obéir à l'ordre exprès de Dieu. A Celse qui reproche aux chrétiens de répandre leurs doctrines surtout parmi les vieilles femmes, il réplique que bien au contraire, lorsqu'il a des auditeurs intelligents, il leur explique « ce que nos croyances ont

---

(1) *De Principiis*, préf., ch. 3 et 10.

de beau et de divin » ; ces enseignements plus profonds, on s'abstient de les donner aux simples qui ne les comprendraient pas (1).

Qu'on nous permette de conclure par une observation. Lorsque Clément et Origène s'efforçaient de concilier leur foi et leur philosophie, ils obéissaient à une nécessité de la pensée humaine. Cette nécessité n'a jamais cessé de se faire sentir. C'est une véritable loi qui s'est imposée à la pensée chrétienne comme du reste à toute pensée religieuse. De l'effort pour adapter les croyances à la pensée et aux formules de la philosophie, est issue toute la théologie des Conciles. La théologie médiévale depuis Saint Anselme jusqu'à Saint Thomas et à Saint Bonaventure a continué avec une rare vigueur et une prodigieuse subtilité dialectique le même effort. Au xvii<sup>e</sup> siècle, Descartes, Leibnitz, Malebranche obéissent à la même loi. Dans les temps plus modernes, qu'ont-ils fait d'autre des penseurs comme Scheiermacher, A. Ritschl, Ch. Secrétan, A. Sabatier et bien d'autres ? Clément d'Alexandrie avait donc raison de soutenir qu'il avait le droit, fût-ce contre le sentiment des simples croyants, d'étudier la philosophie et de l'utiliser dans l'enseignement de la doctrine chrétienne,

---

(1) *Contra Celsum*, III, 52.

et Origène était dans le vrai quand il mariait en des formules en général heureuses la philosophie et les croyances chrétiennes.

Ce qu'on oublie trop souvent, c'est qu'avec le temps le problème qui hantait un Origène ou un Plutarque change d'aspect. Ni les croyances d'une part, ni la philosophie d'autre part ne sont immuables. La mentalité même se modifie d'une époque à l'autre. Du coup le problème se pose en d'autres termes. Au temps d'Origène, la mentalité de l'homme cultivé, qu'il fût chrétien ou païen, était foncièrement intellectualiste et métaphysique. Ce qui était au premier plan de toute la philosophie, c'était une certaine conception transcendante de Dieu, une explication du Cosmos qui n'avait rien de scientifique, une morale qui découlait de la métaphysique qu'on avait adoptée, une psychologie qui ne reposait assurément pas sur l'étude de la nature humaine. Moins que jamais la pensée formait ses conceptions d'après l'observation des faits. Elle en chargeait exclusivement la dialectique. De là une mentalité purement intellectualiste et idéaliste.

Combien différente de la nôtre ! Imagine-t-on opposition plus radicale ? Elle l'est à tel point que lorsqu'un moderne aborde Origène, il commence par être déconcerté et désorienté. Le voilà transporté dans un monde de raisonnements,

d'abstractions, de distinctions verbales qui lui paraît absolument irréel. Les pages se succèdent sans que rien n'évoque la réalité. Encore si ces considérations et réflexions avaient quelque grâce ! Si transcendante que soit la métaphysique de Platon, on la supporte en raison de sa beauté plastique.

Notre mentalité est profondément réaliste. Elle l'est même plus que nous ne le croyons. Tout depuis deux siècles a contribué à aiguïser notre sens du réel. Nous ne connaissons et voulons connaître que les faits. L'observation exacte, minutieuse des phénomènes est la seule méthode que nous admettions. Les progrès des sciences naturelles, des disciplines historiques, l'étude des faits psychologiques, sociaux et économiques, l'art, la littérature, la politique nous ont fait une mentalité réaliste à l'excès. Sera-t-elle définitive ? La rêverie idéaliste n'aura-t-elle jamais sa revanche ? Nous l'ignorons.

Quoi qu'il en soit, notre mentalité réaliste a pour effet que les définitions abstraites de Dieu, les doctrines transcendantes qui ont pour objet le Christ, les discussions sur l'origine première du mal ne sont plus, même pour le croyant le plus attaché à la tradition, au premier plan de ses préoccupations. Il préfère ne pas les discuter. Qu'il soit entendu que les formules doctrinales



qui ont été fixées autrefois demeurent intangibles. Il estime qu'il y a des problèmes plus pressants parce qu'ils sont plus concrets et positifs. Ce sont ceux qui intéressent la vie humaine, son organisation, sa destinée. Ce sont les questions morales, psychologiques, économiques qui se posent à l'heure présente. Que doit en penser un chrétien ? Quelle doit être l'attitude du croyant en face des diverses solutions qu'on en propose ? Quelles sont celles qui s'accordent avec sa foi ? Quelles sont les applications qu'implique l'évangile de Jésus ? Pour lui, il s'agit, non plus de concilier ses convictions chrétiennes avec une philosophie ou une science, mais avec la vie humaine elle-même. C'est le même problème au fond, mais considéré sous un autre aspect. A Origène l'honneur d'avoir cherché le premier avec une inlassable ardeur la solution du problème tel qu'il se présentait de son temps.

---



## DEUXIEME LEÇON

---

### ORIGÈNE, SES ÉCRITS, SA PENSÉE, SA MÉTHODE CARACTÉRISÉS

Pour mieux situer Origène dans le temps et dans l'espace, donnons d'abord un rapide aperçu de son œuvre littéraire. Il a été un volumineux écrivain. De sa formidable production un tiers environ seulement nous est parvenu. Une partie nous en a été conservée dans le texte grec original. C'est son *Contra Celsum*; ce sont les homélies sur Jérémie, puis les petits traités de la prière et du martyre ; ce sont en partie le commentaire de Jean et le commentaire de Matthieu. Des fragments et même des pages entières d'écrits perdus nous ont été conservés dans les Florilèges et les Chaînes. Ces fragments isolés ont fait l'objet d'intéressantes études critiques dans ces derniers temps. Il semble bien qu'ils ont moins de valeur

documentaire qu'on ne supposait. La *Philocalie* de Basile et de Grégoire contient d'importants extraits du *De Principiis* et de certains commentaires perdus.

Nous devons à Rufin d'Aquilée et à Saint Jérôme la traduction en latin notamment d'un grand nombre d'homélies. Rufin nous a laissé une version du *De Principiis*. Une sérieuse critique a démontré avec une évidence croissante que ces versions latines sont sujettes à caution. Les traducteurs ont eu la crainte de scandaliser leurs lecteurs d'Occident, s'ils laissaient subsister dans leur traduction certaines hardiesses d'Origène. Il y en avait moins dans les homélies que dans les commentaires. Cependant même celles-là ont effarouché Jérôme et Rufin, et le plus souvent ils les ont atténuées. Il leur est souvent arrivé soit d'omettre partie du texte original, soit d'y intercaler des phrases émoussées. Jérôme aimait à relever le style un peu terne d'Origène par quelques ornements littéraires. Bref, les traducteurs du iv<sup>e</sup> siècle ne se faisaient aucun scrupule d'user du texte avec la plus grande liberté.

Comme le *De Principiis* est l'une des principales sources que nous possédions pour connaître la pensée de notre théologien, il est indispensable que nous donnions notre sentiment sur la

valeur réelle de la version qu'en a laissée Rufin d'Aquilée. Personne ne nie qu'il a fortement retouché le texte qu'il a traduit. Fort heureusement l'empereur Justinien, dans ce réquisitoire qu'est sa lettre au patriarche Mennas au sujet d'Origène, a inséré d'assez abondantes citations tout spécialement des deux premiers livres du *De Principiis*. Nous savons aussi que Jérôme, pour accabler Rufin et démontrer sa mauvaise foi, avait donné une traduction exacte du même écrit. Dans sa lettre à Avitus, évêque d'Arles, il en cite de nombreux passages. Il suffit de comparer les citations de Justinien et les extraits de la traduction de Jérôme avec la version de Rufin pour constater à quel point elle est peu fidèle. Il est vrai que cette année même (1925) M. Bardy, dans une excellente thèse, a contesté la valeur de ces citations et de ces extraits et a tenté de sauver la réputation de traducteur de Rufin. Entreprise généreuse, mais qui ne paraît pas devoir atteindre le but que l'auteur s'est proposé. Les conclusions critiques de M. Koetschau, le dernier éditeur du *De Principiis*, paraissent acquises. A notre sens, il faudrait même les pousser plus loin. Non seulement Rufin a sciemment altéré l'original dans sa traduction pour en éliminer les hardiesses doctrinales, mais fort souvent il n'a manifestement pas compris son

auteur. Il arrive à Origène d'émettre des idées ou de faire des raisonnements qui ne s'expliquent bien que si on les replace au moment et dans le milieu où il les a écrits. Rufin appartient à une époque où l'Église est maîtresse depuis un siècle ; les idées et la mentalité ont profondément changé ; il est occidental et latin, Origène est oriental et grec. Pour comprendre son auteur, il aurait fallu que le traducteur sût se transporter à plus d'un siècle et demi en arrière. C'est ce qui explique que si souvent, même dans des passages où il n'est pas question de doctrine, Rufin n'a pas saisi la pensée d'Origène et ses nuances. On ne peut dès lors se servir du *De Principiis* qu'en en contrôlant les affirmations par des textes tirés des écrits grecs de l'auteur.

Ces remarques, il fallait les faire pour que les auditeurs sussent bien que l'exposé que nous allons faire repose sur une documentation passée au crible de la critique. Elle a donc des chances d'être sûre et sérieuse.

Avant d'esquisser les principales doctrines de notre auteur, caractérisons sa nature d'esprit. Quel en est le trait dominant ? De quel genre est sa pensée ? Puisqu'il est théologien, est-il exégète ou dogmaticien ?

Question qui peut paraître à première vue

étrange et paradoxale. N'a-t-il pas passé sa vie à étudier, à expliquer les Écritures? Son premier souci a été d'établir le texte authentique de la Bible grecque. Ses commentaires ont embrassé la presque totalité du livre saint des chrétiens. Ses homélies sont des études bibliques. Même dans ses écrits doctrinaux, tels que le *De Principiis*, les exégèses abondent. Il a été et a voulu être très exclusivement un interprète de la Bible et de la tradition apostolique. Néanmoins ce n'est là que l'apparence. En réalité, Origène est essentiellement dogmaticien ou penseur chrétien. Multiples sont les raisons sur lesquelles s'appuie cette opinion (1). Nous n'insisterons que sur une seule. Ce grand commentateur des écrits bibliques n'est jamais préoccupé de découvrir et de mettre en relief la pensée de l'auteur sacré, ses sentiments réels, ses vues particulières. C'est ce qui constitue ce que lui-même appelle le « sens historique » du texte. En général, il se contente de l'indiquer. Parfois il ne le mentionne même pas. Le plus souvent, il le traite avec un certain dédain. Il ne perd jamais l'occasion de montrer que dans tel cas particulier ce sens est en contradiction avec d'autres

---

(1) Voir notre étude dans la *Revue d'Histoire et de Philologie religieuse*, mars-avril 1923.

paroles de l'Écriture, ou qu'il est invraisemblable, parfois absurde. Il blâme non sans vivacité les gens qui s'y attardent. Ce sont des adorateurs de la lettre. Ils en sont encore à l'exégèse juive. Que cherche-t-il donc dans les textes bibliques ? Sa théologie ou pensée religieuse. Grâce à la méthode d'interprétation des textes anciens qu'il a adoptée, il retrouve dans le livre saint sa doctrine de Dieu et de la Providence, sa doctrine christologique, sa doctrine de l'origine et de la fin du Cosmos, sa doctrine du péché et de la rédemption, bref tout un système de « dogmes » auxquels n'ont jamais songé les auteurs sacrés.

En fait, l'Écriture lui sert admirablement à illustrer sa théologie en même temps qu'elle lui procure l'autorité divine dont elle ne peut pas se passer. Origène, il faut le reconnaître, est un philosophe chrétien qui croit expliquer les Écritures alors qu'en réalité il les exploite au profit de son enseignement dogmatique. Ses commentaires nous renseignent sur sa théologie, ils ne nous apprennent rien de la religion d'Israël ni du phétisme.

Puisque ses écrits sont très exclusivement les documents de sa pensée, demandons-leur comment ce penseur ou philosophe chrétien conçoit l'ensemble des choses. Comment comprend-il



l'Univers ? Quelle est, pour employer une expression allemande fort commode, sa *Weltanschauung* ?

En face du Cosmos visible, quelles sont les questions qu'il ne se pose pas et quelles sont celles qu'il soulève ?

Jamais Origène n'a cherché une explication rationnelle et scientifique de l'Univers. A aucun moment il ne se demande, comme les anciens physiciens, de quoi et de quels éléments il est formé, comment il est construit, quelles sont les lois qui le régissent, quelles sont les relations de ses parties, d'où viennent les êtres qui y surgissent, quelle est l'explication des phénomènes naturels ? Autant de problèmes qu'il ignore. Il est superflu d'ajouter que dans ses investigations relatives au Cosmos, il ne lui vient pas à l'esprit d'observer les faits. Il n'a aucun souci de la connaissance précise des phénomènes. Sa science de l'Univers est aussi étrangère à la nôtre que possible.

Quelles sont alors les questions que lui suggère le Cosmos ? Origène recherche la raison d'être du monde visible et la cause de son apparition. C'est une explication métaphysique et même morale qu'il demande. Si Dieu l'a créé, pourquoi l'a-t-il fait ? Quelle pouvait être son intention, son but ? Le Cosmos a une âme. Tout

le monde en convient. Quelle est la nature de cette âme ? La matière dont il est fait, les corps dont il est composé sont très divers. Les uns sont plus éthérés, les autres plus opaques. Quelle est l'explication de cette diversité ? Enfin quelle sera la destinée de ce Cosmos ? Doit-il durer ? S'il a eu un commencement, aura-t-il une fin ? Comment périra-t-il ? Se pourrait-il qu'il repa-  
rût ? Y a-t-il une raison d'ordre moral pour qu'il revive ? Sera-ce sous la même forme ? Sera-ce un autre Cosmos ? S'il y a pluralité de mondes, se succéderont-ils ? Ainsi pour Origène, l'énigme du monde c'est non pas ce qu'il est, mais pourquoi il est.

Qu'on nous permette d'ouvrir ici une parenthèse.

Assurément les questions que soulève Origène ne laissent pas d'étonner un esprit moderne. Nous n'imaginons pas qu'on puisse un seul instant se les poser. Elles nous paraissent inutiles puisque nous n'avons pas les moyens de les résoudre. Si étendue que soit notre investigation des phénomènes cosmiques, jamais elle ne nous révélera la raison d'être morale et métaphysique du Cosmos, à supposer qu'il y en ait une. Cependant pareilles questions ne laissent pas d'être naturelles et même légitimes. Supposons qu'un temps vienne où nous possédions

enfin l'explication rationnelle et scientifique de notre Cosmos, du moins dans la mesure et les limites où l'étude des phénomènes peut nous la donner. A ce moment-là la pensée ne sera-t-elle pas logiquement amenée à se demander quel peut bien être le but de cet Univers dont elle comprend enfin la structure, le mécanisme, l'évolution ? A quoi peut-il bien être destiné ? Quelle est sa raison d'être ? Qu'est-il venu faire ici ? Se pourrait-il qu'il existât en vertu d'un grandiose dessein qu'il s'agirait maintenant de découvrir ? On en reviendrait à demander s'il n'y a pas derrière ce Cosmos et ses phénomènes une intelligence, une volonté. Les intuitions des grandes âmes religieuses l'ont peut-être sentie. Question que la science a écartée et laissée dans l'ombre, mais qui se présenterait de nouveau à la pensée, mais dans des conditions bien différentes à partir du moment où la science aurait achevé son œuvre. Il semble bien que l'heure viendra où il sera difficile d'interdire à la pensée de soulever pareil problème et d'en chercher la solution. Tout ce que l'on est en droit de reprocher à Origène, c'est d'avoir prématurément posé la question, et d'avoir cherché la solution du problème avec des lumières et des moyens insuffisants.

Mais Origène ne voit pas seulement le monde

visible ; il a la vision d'un monde invisible et suprasensible qui serait en quelque sorte superposé au premier. Rien de plus logique. Du moment qu'il cherche en dehors et au-dessus du Cosmos visible la raison de son existence, de sa durée, de sa destinée, il devait en venir à postuler un monde transcendant. A défaut de logique, l'exemple de Platon et d'autres philosophes lui aurait suggéré la conception du Cosmos métaphysique. Aussitôt son imagination le peupla d'innombrables entités et d'êtres célestes. Ce Cosmos invisible, Origène le conçoit comme plus réel et plus véritable que le Cosmos visible. Il ne doute pas de la supériorité du monde idéal. Nous n'insistons pas sur ce point. Il faudra y revenir dans notre septième leçon.

Telle est dans ses grandes lignes la conception qu'Origène se fait de l'ensemble des choses. L'ignorer ou l'oublier, c'est se condamner à ne rien comprendre à sa pensée. La signification des pages les plus caractéristiques de son *De Principiis* ou de son commentaire de Jean échapperait au lecteur. Rien ne serait plus fastidieux, moins vivant et moins lumineux. Qu'on se place bien au point de vue de l'auteur, et tout s'éclaire et s'anime. L'exposé que nous venons de faire est la préface indispensable à l'étude de sa théologie.

Cette conception est foncièrement spéculative et métaphysique. Elle est exclusivement l'œuvre d'une puissante imagination que guide une dialectique intrépide. Impossible de se représenter conception qui soit plus éloignée de nos habitudes d'esprit. Pour la comprendre, il faut faire un vigoureux effort pour se transporter en un temps où la plupart des philosophes contemporains d'Origène avaient la même mentalité que lui.

Avant d'exposer les principales doctrines de notre théologien, il nous reste à examiner sa méthode de pensée. Ici encore, il ne faut pas se laisser tromper par les apparences. En le lisant, au premier abord, on a l'impression que cette méthode, c'est l'allégorie. Elle est partout dans ses écrits. Il semble que ce soit par elle et ses procédés qu'il construise ses idées.

Mais comment cela se pourrait-il ? Qu'est-ce que l'allégorie telle qu'on la pratiquait alors, telle que l'ont appliquée un Philon d'Alexandrie, un Plutarque, Origène lui-même ? C'est l'art de découvrir dans un texte une idée que l'auteur aurait eue, mais qui n'apparaît pas dans le sens littéral de ce texte. L'auteur l'a dissimulée sous des mots qui ont un sens qui n'est pas celui de l'idée. Cependant, à y regarder de près, il y a dans le texte tel mot qui

dénote l'idée profonde de l'écrivain. Ce mot est comme le signe (σημείον) de sa présence. A l'interprète d'être assez perspicace pour l'apercevoir. Dès qu'il est sur la voie, et qu'il soupçonne le vrai sens du texte, il lui suffira de rapprocher du passage qu'il étudie d'autres passages. La lumière jaillira, et soudain l'idée profonde de l'écrivain sacré apparaîtra claire et lumineuse. On aura le mot de l'énigme qui se dissimulait sous un sens simple et banal. Si telle est l'allégorie, il est évident que l'interprète n'y trouve l'idée transcendante qu'il attribue à son texte que parce qu'il l'y a mise. Il ne la découvrirait pas s'il ne l'avait déjà dans l'esprit. Quand il croit la discerner dans le texte, il est dupe de sa méthode d'interprétation. En réalité, il y lit sa propre pensée. C'est ainsi qu'Origène transforme l'Ancien Testament en une sorte d'illustration de sa philosophie religieuse.

S'il en est ainsi, ce n'est pas la méthode allégorique qui lui suggère ses idées, elle ne forme pas sa pensée; elle n'en dirige pas le développement et l'évolution. Elle ne fait que confirmer et fortifier ses idées. Il s'y attache avec d'autant plus de confiance qu'il croit les avoir trouvées dans un texte antique et sacré.

La question que nous posions il y a un ins-

tant reste entière. Nous ne savons pas encore d'après quelle règle pense et raisonne Origène. Comme il fallait s'y attendre, c'est la philosophie qui lui donne, comme à tout homme qui pensait alors, la règle et la méthode de sa pensée. Cette méthode, c'est la dialectique créée par les Sophistes et Socrate, élaborée et façonnée en un merveilleux instrument de spéculation et d'argumentation par Platon, Aristote, les stoïciens. Veut-on, parmi beaucoup d'autres, un exemple frappant ? Les premiers paragraphes du troisième livre du *De Principiis* nous l'offrent. Origène veut démontrer le libre arbitre. Il part de l'idée de mouvement qu'il définit pour arriver par éliminations successives au trait essentiel, à la liberté de choix. Le raisonnement est conduit d'après les règles les plus rigoureuses de la dialectique aristotélicienne. Au surplus, où donc notre théologien aurait-il été chercher une méthode de pensée et de démonstration si ce n'est chez les philosophes ? Assurément ce n'est pas l'antique hébraïsme ou le prophétisme qui la lui auraient donnée. Les rabbins, s'il avait connu leur théologie, auraient pu lui enseigner une façon infiniment subtile de raisonner. Mais Philon d'Alexandrie l'a dédaignée et lui a préféré la méthode des Grecs. A vrai dire, on ne pouvait prétendre alors s'adresser aux intellec-

tuels, si l'on ne discutait pas selon les règles partout reçues dans les écoles.

Qu'est-ce alors que la méthode allégorique pour Origène ? C'est une méthode complémentaire. Il lui faut retrouver ses doctrines dans les Écritures. L'allégorie est le moyen réputé savant, scientifique, philosophique, de discerner dans les écrits antiques et vénérés à titre d'oracles une philosophie ou une théologie. Origène s'en empare parce qu'il en a besoin. Il en connaît les procédés les plus subtils et excelle à les appliquer avec une virtuosité qui n'est jamais en défaut. Aussi nous constatons que partout, dans les commentaires comme dans le *De Principiis*, lorsqu'il veut démontrer une doctrine, il en fait une double démonstration. L'une est purement dialectique. En réalité, c'est l'essentielle. L'autre est exégétique et scripturaire. Elle apporte à l'argumentation rationnelle l'attestation divine, le sceau et la garantie du document divinement inspiré. L'ordre des deux espèces de démonstration n'a aucune importance. Tantôt c'est par l'une, tantôt c'est par l'autre qu'Origène commence à exposer la preuve de sa doctrine. Ainsi l'allégorie ne lui donne pas ses idées et ses doctrines, elle ne sert et ne peut servir qu'à les garantir.

S'il est vrai qu'Origène est en réalité un phi-



losophe religieux beaucoup plus qu'un interprète des Écritures, et en somme ne se sert de celles-ci que pour illustrer ses idées, on se demande s'il était bien nécessaire de conserver les dites Écritures. Sur ce point certains théologiens gnostiques ont été plus radicaux que lui. Marcion rejette l'Ancien Testament qui n'est à ses yeux qu'un livre juif. Ptolémée en abandonne une grande partie qui ne trouve pas grâce devant sa pénétrante critique. La *Pistis Sophia* retient les psaumes pénitentiels, mais que fait-elle du reste ? Origène garde la Bible tout entière ; il passe sa vie à la commenter, il ne veut être qu'exégète ; il la déclare inspirée par Dieu. C'est à ses yeux une sorte de recueil d'oracles divins.

En s'attachant passionnément au vieux livre, il se montre vrai fils de son temps. Au II<sup>e</sup> et au III<sup>e</sup> siècle, il n'est aucune grande philosophie, aucune doctrine religieuse importante qui ne demande au passé ses titres de créance et la garantie de sa vérité. C'est là un fait capital de l'histoire des idées grecques qui ne s'explique que par l'évolution de la pensée philosophique dans les trois ou quatre siècles qui précèdent l'époque d'Origène. Au temps des grandes philosophies classiques, de Socrate à Chrysippe, la pensée a une confiance absolue en elle-même. Avec une juvénile hardiesse, elle s'abandonne à

la dialectique. Elle croit la raison infaillible. La critique acérée de la Nouvelle Académie, d'Arcésilas et de Carnéade ébranle cette confiance. Le scepticisme, d'abord de Pyrrhon, et surtout d'Aénéside et de Sextus achève de dissiper l'illusion première et montre la dialectique se suicidant elle-même et en fait tarissant les sources de la pensée.

Que fait alors la philosophie? Va-t-elle renoncer à vivre? Se condamnera-t-elle à ne plus penser? C'est impossible. Ne trouvant plus en elle-même la garantie de ses doctrines, elle la cherche au dehors. Elle la demande au passé, à l'antique sagesse, aux vieux mythes et aux écrits les plus vénérés.

C'est là un fait général à partir du premier siècle de l'ère chrétienne. A ce moment-là certains noms reçoivent une sorte de consécration nouvelle. Ainsi toute une nouvelle école se réclame de Pythagore. Comme on ignore ses doctrines, à part quelques traits qu'a conservés la tradition, on lui attribue une philosophie dont Platon et les stoïciens font les frais bien plus que lui, et on le transforme en une figure toute légendaire. Platon devient un demi-dieu. On remonte jusqu'à Héraclès qui pour un Dion de Pruse incarne l'idéal du parfait philosophe. Pour Épictète et les cyniques, c'est Diogène qui

est le philosophe modèle. Jamais encore on n'avait poussé aussi loin la superstition de certains noms. On entoure aussi certains vieux livres de la même vénération. Maxime de Tyr cite Homère comme d'autres citent la Bible. A en croire maint philosophe, toute vérité se trouve dans l'Illiade et l'Odyssée. Se souvenant de Platon et de son mot sur la sagesse des prêtres d'Égypte, Plutarque s'empare du vieux mythe d'Isis et d'Osiris et grâce à une subtile interprétation, y retrouve toute sa philosophie. Chez les Juifs d'Alexandrie se fait sentir le même besoin de mettre les doctrines sous l'invocation de l'antiquité. Philon fait de Moïse le philosophe de ses rêves. Les gnostiques eux-mêmes obéissent parfois à la même tendance. Si Marcion ne veut connaître que l'Évangile et les épîtres de Paul, dûment expurgés du levain judaïque, les gnostiques des *Philosophumena* d'Hippolyte, comme ceux des documents coptes, s'appuient sur les écrits et les traditions les plus disparates. Toutes sont bonnes, pourvu qu'elles soient anciennes. Les sectes qui ont des livres secrets et des traditions ésotériques ne se comptent pas.

En faisant des Écritures un recueil d'oracles, et en la déclarant divinement inspirée, Origène est mû par les mêmes motifs. Il lui faut une

autorité dont il puisse dire qu'elle est la plus ancienne, et il faut qu'il puisse interpréter le vieux livre de façon à y retrouver ses doctrines. Voilà pourquoi le seul sens qui compte pour lui, c'est le sens allégorique. Que l'on maintienne le sens littéral des Écritures, et il lui sera impossible d'y lire sa théologie. Partant elles ne scelleront pas de leur autorité les doctrines qui lui sont chères. Aussi rien n'égale son dédain du sens littéral. Dans ses commentaires il ne le mentionne la plupart du temps que par acquit de conscience. Il sait bien qu'il ne peut entièrement l'ignorer. Mais il n'en épargne pas la critique. A chaque instant il montre ou que ce sens est en contradiction avec d'autres passages des Écritures, ou qu'il est invraisemblable et même absurde, ou, ce qui est plus grave encore à ses yeux, le sens littéral implique une notion de Dieu, de sa Providence, indigne de lui, et qu'on pourrait taxer d'impiété. Dans un chapitre, le 2<sup>e</sup> du IV<sup>e</sup> livre du *De Principiis*, il va même plus loin. Il montre que c'est en s'appuyant sur le sens littéral des passages messianiques de l'ancien Testament que les Juifs refusent de croire au Christ. Si Marcion et son école opposent le Dieu de l'Ancien Testament au Dieu de Jésus-Christ, c'est parce qu'ils prennent au pied de la lettre les textes scripturaires qui représentent

Dieu comme jaloux, vindicatif, belliciste, auteur de tous les maux. Les simples croyants, enfin, dit-il, ne font pas cette différence entre le Dieu de Moïse et des prophètes et le Père céleste de l'Évangile, mais comme eux aussi prennent à la lettre les passages qui scandalisent Marcion, ils en arrivent à attribuer à Dieu des sentiments qui ne pourraient être que ceux de l'homme le plus cruel et le plus inhumain. Aussi même dans ses homélies, Origène ne cesse d'insister sur le sens allégorique des Écritures. Il voudrait sur ce point faire l'éducation de son public et l'initier à l'intelligence vraie du livre saint.

Mais alors on peut se demander ce que devient avec la méthode d'Origène la Bible elle-même. La voilà transformée par l'allégorie. On en peut encore retenir de belles et édifiantes sentences, mais de sa substance réelle, il ne reste rien. L'allégoriste ignore qu'il y a eu une religion hébraïque primitive, un jahvéisme national, un prophétisme, une piété des psalmistes. Il ne peut en subir l'influence. Aussi il n'est pas surprenant qu'Origène en fait ne doive rien à l'Ancien Testament, comme l'Ancien Testament ne doit rien à son exégèse.

Que doit-il au Nouveau Testament en tant que livre sacré ? Dans sa polémique contre Celse, Origène défend avec vigueur la matérialité des

faits de l'histoire évangélique. Il ne les volatilise pas par une savante interprétation. Cependant les « tomes » de son commentaire de Matthieu, qui nous ont été conservés, nous font voir qu'il appliquait à l'évangile, aux paroles et aux paraboles de Jésus son exégèse allégorique. Celle-ci a eu pour effet que le vrai sens des passages qu'il allégorise lui a échappé. On ne peut dire que l'évangélisme primitif pas plus que le paulinisme aient été bien saisis par notre théologien. L'influence directe sur Origène des écrits du Nouveau Testament n'a été en somme que partielle.

Quelles sont donc les sources de sa foi? C'est avant tout la tradition vivante (ἡ παράδοσις). C'est l'évangélisme primitif pas plus que le paulinisme celle qui se colportait d'homme à homme et passait de bouche en bouche. C'est ce christianisme tout oral, dont les écrits à peine encore canoniques n'étaient qu'un reflet que plusieurs trouvaient trop pâle, qui avait conquis son père Léonide et lui avait inspiré sa foi héroïque. C'est lui, bien plus que les livres, qui avait enflammé le jeune Origène. Aussi quand il se met à écrire son *De Principiis*, il prétend qu'il n'est et ne veut être que l'interprète de la tradition apostolique.

---

## TROISIEME LEÇON

---

### LA DOCTRINE DE DIEU

Quels sont les caractères essentiels de la doctrine de Dieu de notre théologien ? C'est d'abord la transcendance. Le Dieu qu'il conçoit est plus abstrait que le Dieu de Platon lui-même. Nombreux sont les textes d'Origène qui insistent sur l'absolue spiritualité de Dieu. Ainsi dans le commentaire de Jean, XIII, 21 à 25, à propos de la parole : Dieu est esprit, dans le *De Principiis*, ch. I, passage qui reproduit la même argumentation et les mêmes textes de l'Écriture, dans le *De Oratione* XXIII 1 à 5, à propos de la parole de l'oraison dominicale « qui es dans les cieux », dans tous ces textes, il repousse avec force l'idée que Dieu a un corps. Bien loin de lui attribuer une nature corporelle, si ténue qu'elle soit, il affirme qu'il est intelligence pure, invisible, in-

corporel. La raison et l'Écriture s'accordent à le représenter sous cet aspect. Visiblement Origène cherche les termes qui expriment le mieux la transcendance absolue pour les appliquer à Dieu. Il n'est pas seulement solitaire (μονοξ), il est unique, ενας, *De Princ.*, I, I, 6). Il est l'être en soi, ὁ ὄντα. Il va même jusqu'à déclarer qu'il est non seulement au-dessus du Tout, mais même au-delà de l'être en soi. Il est Dieu en soi αὐτοθεός. Il est au-dessus de la sagesse, de la vérité, de la vie éternelle. (*In Joh.* II, 23; XIII, 3.) On le voit, il est plus platonicien que Platon lui-même. Lorsque Celse, sous prétexte que les chrétiens appellent Dieu esprit, les accuse d'avoir adopté la doctrine stoïcienne de l'immanence de Dieu, il proteste avec indignation. Pour la même raison, il ne peut admettre les anthropomorphismes de l'Ancien Testament. Il les considère comme indignes de Dieu, et grâce à l'allégorie il les élimine lorsqu'il les rencontre dans un texte scripturaire. C'est qu'Origène, comme maint philosophe de son temps, estime que si l'on introduit en Dieu ne fût-ce qu'une parcelle de matière, on le fera tomber dans le domaine du multiple, du mortel et du périssable. C'est le sentiment qu'il exprime dans le passage suivant de son *De oratione* (ch. XXIII, 3) : « mon but est de faire disparaître une conception misérable de



Dieu. C'est celle des gens qui pensent que Dieu est localisé dans les cieux. Je ne veux pas permettre que l'on dise que Dieu séjourne dans un lieu matériel. Autant dire qu'il est lui aussi corporel. Il s'ensuivrait des doctrines fort impies. On supposerait qu'il est divisible, matériel et périssable. Ce sont là propriétés des corps. »

D'autre part, ce Dieu qu'Origène conçoit comme ce qu'il y a de plus transcendant et abstrait, est le Vivant par excellence. C'est ce qu'il affirme en des termes fort remarquables dans son commentaire de Jean (II, 17 et 18). « La vie absolue, dit-il, ne se trouve qu'en Dieu. Aucun être, pas même le Christ, ne possède la vie inaltérable, l'immortalité pure. » Ce Dieu est une personne, car il est conscient de soi. Il se contemple lui-même ; il est absorbé dans la connaissance de soi ; il se réjouit d'une joie ineffable, car il trouve en lui-même la source de son contentement (*In Joh.* XXXII, 28). En tant que personnalité, ce Dieu a des qualités morales ; il unit en lui-même notamment la justice et la bonté. C'est ce qu'Origène soutient avec force contre Marcion et son école, (*De Princ.* II, 5, 3). Son Dieu est même la bonté absolue. « Il est bon en soi », « il est véritablement bon ». Il est *αὐτοαγαθός*. En Jésus-Christ lui-même la bonté n'a pas ce caractère absolu. Prenez ce terme plutôt

dans le sens moral que dans le sens métaphysique que lui donnait Platon (c'est la *ζησιότης* plutôt que l'*αγαθότης*). Dès lors un tel Dieu ne peut être conçu comme l'auteur à un degré quelconque, ni du mal moral, ni des maux.

Ce double caractère du Dieu d'Origène se manifeste dans ses rapports avec les êtres et avec le Cosmos. D'une part il échappe à la pensée ; il est insaisissable. D'autre part, quoiqu'il n'entre pas en contact avec la chair et la matière, et qu'il n'agisse qu'à distance, il fait sentir sa présence. Si Dieu n'est pas immanent dans le monde, la divinité l'est. C'est par là qu'il exerce une providence très effective. Comme il est bon par essence, il n'exerce son action que pour obtenir l'amendement du pécheur. Jamais il ne punit pour punir ; l'affliction qu'il inflige est essentiellement pédagogique. Elle exclut l'idée même d'expiation.

Ces deux aspects de Dieu tel que le conçoit Origène, sont-ils conciliables ? Ne semblent-ils pas s'exclure ? Notre théologien ne pose nulle part la question. Il ne semble pas s'apercevoir que sa doctrine renferme une contradiction cependant assez apparente.

Relevons enfin un troisième caractère du Dieu d'Origène. Il n'est guère moins important que les précédents. C'est que Dieu est limité. Peut-être

pour être fidèle à la pensée de notre auteur faudrait-il dire que Dieu s'est imposé certaines limites. Il est limité par sa nature même. Il ne peut faire ce qui est injuste et mauvais. « Quand nous disons que tout est possible à Dieu, nous savons qu'il ne faut pas entendre par là ce qui n'existe pas et ne peut être pensé. Nous disons aussi que Dieu ne peut faire ce qui est moralement mal. Ce serait dire que Dieu peut faire qu'il ne soit pas Dieu. En effet, si Dieu fait ce qui est mal, il n'est plus Dieu. » (*C. Celsum*, V. 23). Dans un fragment que Justinien donne dans sa lettre à Mennas, nous lisons : « Il faut affirmer que la puissance de Dieu a des bornes. Nous ne devons pas, sous prétexte de respect, faire disparaître les limites de sa puissance. Car si elle était illimitée, nécessairement elle n'aurait pas conscience d'elle-même. Il est dans la nature de l'illimité d'être insaisissable. Dieu a donc créé tout ce qu'il pouvait étreindre, embrasser et assujettir à sa providence. » (*De Princ.* II, 9,1 Ed. Koetschau, p. 164.)

Quelle est ensuite la provenance de cette doctrine? Est-elle d'origine biblique? D'après ce que nous avons montré dans notre dernière leçon, il n'est pas probable qu'elle ait emprunté un élément quelconque à l'Ancien Testament. Origène répudie si nettement le Jahvé des livres histori-

ques, qu'il est certain qu'il n'en a rien retenu. Le Dieu, monarque absolu, des prophètes projette-t-il son image sur la conception qu'Origène se fait de Dieu? Le Dieu, exclusivement juge et justicier du Judaïsme, n'est-il pas antipathique au plus haut point à notre théologien? Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'Ancien Testament a renforcé son monothéisme, mais n'a en rien contribué à former son idée de Dieu.

Que doit sa doctrine au Nouveau Testament et notamment à l'Évangile? Sans doute il l'a beaucoup allégorisé. Cependant il n'en a pas poussé l'allégorisation comme il l'a fait pour l'Ancien Testament. Il conserve l'essentiel des faits matériels et même des paroles de l'Évangile. A-t-il réellement compris Jésus et son message? On peut en douter. Cependant comme Marcion et d'autres, il a senti que la bonté était le trait essentiel du Dieu de Jésus-Christ. S'il n'a pas voulu la dissocier de la justice de Dieu, il l'a profondément sentie alors que d'autres, comme Tertullien, l'ont complètement méconnue.

De toutes les influences qui ont contribué à former sa doctrine de Dieu, la plus apparente et en même temps la plus profonde, c'est Platon et le platonisme. La transcendance dont il fait l'un des caractères essentiels de Dieu, c'est Platon qui la lui a inculquée. La filiation est si évidente,

qu'elle nous dispense d'insister. C'est aussi Platon qui lui a dévoilé l'aspect moral de Dieu et de sa providence. Quand il proclame Dieu éducateur des âmes, il est vrai fils du grand philosophe. Comme beaucoup d'autres, il a médité longuement la fin du II<sup>e</sup> livre de la République et le X<sup>e</sup> livre des Lois. Il a bien compris pourquoi Platon exile Homère de la cité. Il sait que c'est parce que le poète donne de la divinité une idée indigne d'elle, intolérable au sentiment du philosophe. C'est là qu'il a lu ces paroles qui se sont gravées dans son esprit : « Dieu est cause de tout bien et jamais du mal et des maux », ou encore que « c'est une impiété de soutenir que Dieu est responsable du mal et des maux ». Le chapitre ix du X<sup>e</sup> Livre des Lois a sûrement fait une impression profonde sur sa pensée. C'est là que Platon expose sa conception de la Providence. D'après lui, elle est exclusivement éducatrice. Voilà une idée qu'Origène reproduira constamment.

Il n'est guère possible d'exagérer l'influence qu'ont exercée les idées religieuses de Platon, notamment au II<sup>e</sup> siècle. Il n'est peut-être pas un philosophe à l'exception des épicuriens et des rares sceptiques de ce temps qui ne formule avec plus ou moins de précision les doctrines de Dieu et de la Providence de l'auteur de la République

et des Lois. Il est désormais des affirmations qu'aucun philosophe ne se permettrait plus. Un exemple éclatant du fait que nous rappelons, c'est Plutarque. Les idées qu'il a exposées dans son *De sera numinis vindicta*, ne sont que le développement de celles de Platon. Le philosophe de Chéronée est pénétré jusqu'aux moelles de la doctrine d'une Providence éducatrice qui recherche le bien et l'amendement des hommes. Sur ce point il n'y a aucune différence entre Plutarque et Origène. A leur insu ils communient en Platon et ont subi l'influence souveraine de sa pensée religieuse.

Cependant, quoique notre théologien ait certainement lu et médité Platon lui-même, c'est en partie du moins à travers le platonisme de son temps qu'il l'a compris. Tous les disciples avoués ou non de Platon au II<sup>e</sup> et au III<sup>e</sup> siècle, ont une tendance marquée à pousser la transcendance de Dieu plus loin que ne l'avait fait Platon lui-même. Les néo-pythagoriciens d'Alexandrie enseignent que « Dieu est au-dessus de toute pensée et de tout être ». Philon d'Alexandrie, vers le même temps, dit que « Dieu est supérieur à la vertu, au bien en soi ». Tous les théologiens gnostiques qui dérivent, plus ou moins de Platon s'expriment dans les mêmes termes. Pour Valentin comme pour Basilide, pour Ptolémée comme pour le

maître anonyme de la notice des *Philosophumena* sur Basilide, Dieu est au-dessus et par delà le monde des idées, des essences, des aeons. Il est entièrement perdu dans l'abstraction, si bien que le problème qui préoccupe ces théologiens, c'est d'imaginer une extériorisation de Dieu ou plutôt de la divinité considérée comme détachée de Dieu même qui la mettrait en contact avec les êtres. Enfin Plotin a lui aussi relégué Dieu dans une sorte d'hypertranscendance. On l'a vu, cette tendance est nettement accusée chez Origène. Il n'est pas douteux que sur ce point il soit platonicien de son temps.

L'influence du stoïcisme sur Origène est-elle beaucoup moins marquée que celle du platonisme? Le Portique fait Dieu immanent dans le Cosmos. Il en est le principe de vie et de mouvement. Zénon est aux antipodes de Platon. A ce point de vue on peut dire qu'alors que la transcendance platonicienne s'éloignait de l'hellénisme, le stoïcisme y revenait. Les anciens grecs rapprochaient les dieux et les hommes jusqu'à la familiarité. Avec le stoïcisme, Dieu est en nous et nous sommes en Dieu. Le très grave inconvénient de cette immanence que postulait le stoïcisme, c'était de matérialiser Dieu. Il se confondait avec le Cosmos. Dès lors il risquait de s'amoinrir et de se souiller au contact de la matière. C'est pré-

cisément le danger que sentait si fortement Platon. Tous les platoniciens en sont très conscients et sont préoccupés de l'écartier. Origène ne fait pas exception. D'autre part sa doctrine de l'immanence de Dieu assurait au stoïcisme une indéniable supériorité. Par elle il rendait Dieu plus sensible, plus présent à l'homme, plus vivant. S'il était religieux, le stoïcien sentait Dieu tout proche de lui. Si philosophique qu'en fût l'expression, sa piété devenait plus intime et plus vibrante. C'est justement ce qui est arrivé. Dans une lettre à Lucilius (41), Sénèque l'exhorte à ne pas chercher Dieu en dehors de lui, dans le ciel lointain, mais au dedans de lui-même. *Prope est a te Deus, tecum est, intus est.* Marc Aurèle ne s'exprime pas autrement. Sans doute, ce dernier en particulier entend Dieu dans le strict sens stoïcien. Le dieu intérieur du grand empereur, c'est la loi et le principe divin du Cosmos, ce n'est pas une personne. Ce dieu ne lui inspire en aucune façon une piété mystique. Le culte qu'il lui offre est purement rationnel. Il n'en est pas de même d'Epictète. Le sentiment que lui fait éprouver Dieu ou Zeus est loin d'être purement philosophique. Il en parle avec une émotion que l'on ne peut avoir pour une abstraction ou une loi impersonnelle. Le Dieu d'Epictète est une personne que le sage stoïcien ne définit pas, ne



discute point, mais qui est fort vivante à ses yeux. Il se considère comme son messager. C'est Dieu qui l'a placé au poste où il se trouve. Ce poste, il n'a pas le droit de le désertier ; il doit attendre jusqu'à ce que Zeus le relève. On connaît l'admirable passage où il le célèbre (I, 16, 19-21) : « Eh quoi, puisque vous êtes pour la plupart aveugles, ne fallait-il pas qu'il y eût quelqu'un qui remplît cette charge et chantât l'hymne à Dieu? Que puis-je faire d'autre sinon de chanter Dieu, moi qui suis vieux et infirme? Si j'étais hirondelle, je remplirais la fonction de l'hirondelle, si j'étais cygne, celle du cygne. Or je suis un être doué de raison. Il me faut chanter Dieu. C'est là ma tâche ; je la remplis et je n'abandonnerai pas ce poste tant que cela dépendra de moi, et je vous invite à entonner avec moi ce même hymne. » Aucun philosophe de l'antiquité, pas même Socrate ou Platon, n'a fait entendre une note de mysticité aussi intime.

Origène, comme Clément son maître, a subi à fond l'influence du stoïcisme. Il en possède la terminologie philosophique. Les premiers paragraphes du III<sup>e</sup> livre du *De Principiis* en font foi. Il lui a emprunté ses analyses psychologiques et pour l'essentiel sa cosmologie. Le Cosmos est pour lui comme pour les stoïciens, un gigantesque animal, un ζῷον. Il semble donc

vraisemblable qu'il tient en bonne partie de ces philosophes ce sens de la vie divine et de l'action présente et sensible de Dieu qui nous est apparu si peu conciliable avec cette transcendance extrême qu'il attribue à ce même Dieu. Celle-ci risquait de dessécher sa doctrine de Dieu et de la réduire à une formule abstraite. Le stoïcisme a largement contribué à la vivifier.

Avons-nous épuisé les éléments qui ensemble ont formé son idée de Dieu? Nous ne le pensons pas. En effet il y a dans le sentiment que lui inspire le Dieu auquel il croit plus que la conscience d'un contact, et plus qu'une simple intimité à la manière d'Epictète. Il y a une très forte aspiration mystique. Il rêve de s'élever jusqu'à Dieu, de le contempler et un jour de vivre en lui. L'attirance qu'il éprouve est singulièrement ardente. A en juger par ce qui nous reste de son commentaire et de ses homélies sur le Cantique des Cantiques, à travers les versions de Rufin et de Jérôme, il a exprimé ce mysticisme avec une incroyable chaleur. On connaît le mot de ce dernier : autant Origène a surpassé les autres commentateurs dans ses commentaires, autant il s'est surpassé lui-même dans son commentaire du Cantique. Sans doute le mysticisme de notre théologien est essentiellement intellectuel. Il aspire à contempler en Dieu les prototypes des cho-

ses, les idées éternelles, et la suprême félicité consistera pour lui à apprendre enfin à connaître les solutions des problèmes qui l'ont hanté. Le Phèdre de Platon a marqué de son empreinte le mysticisme d'Origène. Il n'en est pas moins vrai que si la forme de son mysticisme est plus platonicienne que chrétienne, le fond en est essentiellement chrétien. Le sentiment qui l'inspire et qui l'emporte, puise sa force dans la foi commune des croyants. Bien entendu, nous ne songeons pas à nier qu'il a existé un mysticisme qui n'est pas chrétien. Plotin, et avant lui Philon d'Alexandrie, sont d'authentiques mystiques. Mais les très grands mystiques ont toujours été des chrétiens, et c'est dès les premiers jours qu'ils apparaissent. Ils forment une théorie séculaire qui commence avec S. Paul et l'auteur du IV<sup>e</sup> évangile pour continuer avec Ignace d'Antioche, Origène, S. Augustin, se transmettre au Moyen Age avec S. Bernard et les grands mystiques, s'épanouir dans l'Imitation et reflourir un peu partout avec les grands chrétiens des temps modernes. Le mysticisme est bien chose chrétienne. En dernière analyse, c'est lui qui constitue le nerf de la doctrine de Dieu de notre auteur. Si composite qu'elle soit, cette doctrine est profondément homogène et vivante. Les divers éléments qui la constituent se sont fondus en une

ardente conviction qu'Origène proclame en toute occasion. Elle inspire sa pensée, façonne son exégèse, et donne à sa piété sa tonalité particulière. Pour en bien saisir l'originalité, il fallait en démêler les sources et en retrouver la provenance à la fois intellectuelle et sentimentale.

Ce qui achèvera de mettre en plein relief le caractère propre de la doctrine d'Origène, c'est de noter les doctrines de Dieu qu'il a combattues. C'est d'abord celle de Marcion et de son école. Jamais il ne perd une occasion de la dénoncer, et même dans ses homélies, il n'épargne pas l'hérésiarque. Marcion, très frappé par l'opposition que fait S. Paul entre la Loi et la Foi, le judaïsme et le christianisme, en était venu à opposer le Dieu de l'Ancien Testament et le Dieu de Jésus-Christ. Le premier, créateur du ciel et de la terre, était le Dieu des Juifs. Marcion relevait dans les livres historiques et dans les Prophètes tous les traits qui paraissaient incompatibles avec le caractère du Père céleste. Cruel, guerrier, vindicatif, jaloux, son unique qualité, c'était la justice. Il était juste à la façon d'un juge inexorable. Les saints de l'Ancien Testament étaient ses serviteurs. Or il n'était pas le Dieu suprême. Celui-ci était inconnu aux hommes. Il était étranger au monde puisqu'il ne l'avait pas créé et ne le gouvernait pas par sa providence. Tout à coup

en la quinzième année de Tibère, Jésus est apparu; il révèle au monde le Dieu véritable. Celui-ci est bon par essence. Il veut la rédemption des hommes.

Ce dithéisme relatif, puisque les deux dieux de Marcion ne sont point égaux, Tertullien le combattait en dialecticien consommé qu'il était. Il démontrait le caractère contradictoire de la conception marcionite. C'est de tout autre manière qu'Origène combat Marcion. Il le réfute d'abord sur le terrain exégétique. L'opposition qu'il croit voir entre certaines déclarations de l'Ancien Testament relatives à Dieu et celles de Jésus-Christ n'existe pas. Marcion a eu le tort de prendre ces déclarations au sens littéral. Elles ont un autre sens que révèle une saine exégèse. C'est ainsi que grâce à l'interprétation allégorique notre théologien efface le contraste qui paraissait justifier la doctrine de l'hérésiarque. Dans son *De Principiis* (I, 10) Origène entreprend de démontrer que la justice et la bonté ne peuvent être ainsi dissociées en Dieu. Bien au contraire, l'une appelle l'autre. Dans ce passage, il fait preuve d'une admirable justesse de pénétration psychologique. Il a compris que sans justice il n'y a pas de vraie bonté, pas plus que sans bonté il n'y a de vraie justice.

Et cependant il était moins éloigné de l'héré-

tique qu'il ne pensait. Lui aussi sentait la très réelle différence qui existe entre le Jahvé de l'Ancien Testament et le Père céleste de Jésus-Christ. Il n'admet pas plus que Marcion que le vrai Dieu, celui des chrétiens, puisse être jaloux et vindicatif, cruel et belliciste. Prétendre que tel est le caractère de Dieu lui paraît aussi impie et même blasphématoire que de soutenir que Dieu a une forme humaine, des yeux, des bras, des pieds. Son sentiment de chrétien s'allie à ses préoccupations de platonicien pour repousser la conception de Dieu que critiquait Marcion. S'il ne va pas jusqu'à postuler les deux dieux de celui-ci, ce n'est pas par défaut de logique, c'est que l'allégorie lui offre un moyen merveilleux de tourner la difficulté. On comprend qu'il y soit si résolument attaché.

Origène ne critique pas moins âprement l'idée que se faisaient couramment de Dieu la plupart des chrétiens. Il faut reconnaître que sur ce point régnait chez eux la plus grande confusion d'idées. Pour nous renseigner, nous avons les écrits des Pères apostoliques. Ce sont des écrits essentiellement populaires. Tous les chrétiens sont unanimes à proclamer qu'il n'y a qu'un seul Dieu. Ils sont tous monothéistes. Cela ne les empêchait pas d'admettre qu'à côté du seul vrai Dieu il pût y avoir des divinités ou des êtres di-

vins subalternes, tels par exemple que les démons. Mais s'il s'accordaient tous à ne croire qu'en un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre, ils ne s'entendaient plus sur ce qu'il faut penser de sa nature et de son caractère. Les uns se demandaient s'il a un corps. Les autres le niaient. Les uns voyaient en lui le Juge suprême qui récompense ou punit chacun selon ses mérites. Les autres en faisaient un véritable despote dur et arbitraire. Certains, comme Ignace d'Antioche, avaient pour Jésus-Christ une piété si mystique, qu'ils ne le distinguaient presque plus de Dieu lui-même. C'était surtout sur sa providence que les idées étaient le plus confuses. En général on le rendait responsable de tout ce qui se passe sur la terre. Il est l'auteur du mal comme du bien, du malheur comme du bonheur. Quand survient une catastrophe ou que la persécution éclate, c'est qu'il l'a voulu (1).

Cette notion imparfaite et simpliste, Origène s'applique avec insistance à la redresser. Elle provient, d'après lui, de l'interprétation littéraliste des Ecritures, dont il fait un grief aux simples croyants. Ils tombent dans la même erreur

---

(1) Nous avons étudié ce point en détail dans un article de la *Revue de l'Histoire des Religions*, Janvier-Février 1911.

que les Juifs. Ces simples croyants, Origène les malmène fort. Il est presque aussi dur pour eux que Tertullien l'était pour ceux qu'il appelait les psychiques. Ses homélies constituent un persévérant effort pour les élever à un niveau supérieur. Il voudrait leur apprendre à lire les Ecritures avec intelligence. En d'autres termes, il s'applique à populariser l'interprétation allégorique. C'est d'après lui le sûr moyen de rectifier leur notion de Dieu.

Origène a été hanté par la crainte que le littéralisme biblique ne faussât l'idée de Dieu. En fait cette crainte était justifiée. Un jour l'histoire devait donner raison à notre théologien. Au xvii<sup>e</sup> siècle les Puritains d'Angleterre et les Covenanters d'Écosse croyaient à l'inspiration égale de la Bible dans toutes ses parties. Ils ne faisaient aucune différence entre une page de l'Ancien Testament quelle qu'elle fût, et les plus sublimes paroles de l'Évangile. Leur théopneustie s'étendait à la lettre aussi bien qu'à l'esprit du livre sacré tout entier. Subissant sans doute la pression des temps et des circonstances tragiques de l'époque où ils ont vécu, ils se sont attachés avec passion au Dieu des batailles de l'Ancien Testament. Son autorité a servi à couvrir tous les excès d'un sombre fanatisme. La lettre tue, disait l'apôtre Paul. Trop souvent leurs



actes ont été le commentaire sanglant de cette parole.

Origène sentait profondément que sa haute doctrine de Dieu qui associait en les harmonisant admirablement la pensée grecque la plus pure et l'enseignement de Jésus lui-même, ne pouvait coexister avec un grossier littéralisme. Il savait que celui-ci serait funeste à ce qu'il croyait être la vérité sur Dieu. Le seul moyen de la sauver, c'était d'interpréter l'Ancien Testament selon les règles de la méthode allégorique. Tous ceux qui ont été ses disciples, l'ont compris et suivi.

A la longue, la méthode allégorique devait faire faillite. Elle devait apparaître ce qu'elle était, artificielle et propre à obscurcir la pensée des auteurs bibliques. Pour éviter le danger qu'il apercevait si bien, il aurait fallu qu'Origène eût vécu de notre temps, et qu'il eût connu la méthode historique. Il aurait alors reconnu la différence réelle qu'il y a entre la conception de Dieu de l'Ancien Testament et celle de Jésus-Christ. Il aurait même aperçu que dans l'Ancien Testament la notion de Dieu diffère d'une partie à l'autre. Celle des livres historiques est fort inférieure à celle des prophètes. Celle du Décalogue et celle d'Ezéchiel ne s'accordent guère, et le deuxième Esaïe s'élève bien au-dessus de tous les autres adorateurs de Jahvé. Il aurait compris

que ces différences ne proviennent pas, comme le pensait Marcion, de Dieu qui ne serait pas le même Dieu dans l'Évangile et dans l'Ancien Testament, mais qu'elles sont le fait des hommes. Selon les temps ceux-ci ont eu une idée plus ou moins pure et haute de Dieu. L'Ancien Testament lui serait alors apparu comme l'histoire de l'évolution de l'idée de Dieu chez le plus religieux des peuples.

Il ne faut pas s'étonner qu'Origène n'ait pas anticipé sur les temps ni lu dans l'avenir. Il a eu le rare mérite d'associer dans sa doctrine de Dieu le meilleur de la pensée du plus grand des philosophes de l'antiquité et l'essentiel de cette vision du Père que Jésus a révélé au monde. Hélas, il n'a pas été compris ! Nous tâcherons dans notre dernier entretien d'expliquer les raisons d'une si étonnante incompréhension.

---

## QUATRIEME LEÇON

---

### LA COSMOLOGIE

Il n'est pas facile de savoir exactement quelles sont les vues d'Origène sur l'Univers, ni où il en a puisé les éléments. Les sources qui nous renseignent sont d'inégale valeur ; certaines sont sujettes à caution. Il a écrit un commentaire sur la Genèse, il n'en reste qu'un fragment. C'est une perte fort déplorable, car il a sûrement exposé à propos des premiers chapitres de la Genèse ses vues sur l'origine du Cosmos. Nous possédons une version latine de ses homélies sur la Genèse. De ces homélies une seule est consacrée au récit de la création. Aucune mention n'y est faite des vues particulières de l'auteur. Il est vrai que le deuxième livre du *De Principiis* traite de la cosmologie. Origène y expose sa doctrine avec ampleur. Mais

c'est précisément l'une des parties de la version de Rufin qui appelle le plus de réserves. Rien de plus naturel, attendu que la doctrine cosmologique d'Origène est l'une de celles qui s'écartent le plus de l'idée courante chez les chrétiens. En le traduisant, Rufin rencontrait à chaque instant des vues qu'il savait intolérables pour les orthodoxes de son temps. La tentation de les atténuer était très forte. La preuve que c'est dans cette partie du livre d'Origène que se trouvaient le plus d'hérésies, c'est que lorsque l'empereur Justinien entreprend de faire le procès du grand théologien, c'est là qu'il puise les principaux textes qu'il incrimine. Quand Jérôme voulut démontrer que Rufin avait intentionnellement altéré le texte d'Origène dans sa version, c'est au II<sup>e</sup> livre du *De Principiis* qu'il emprunta la plupart de ses exemples. Quelle serait donc notre imprudence si nous nous fions sans réserve à Rufin ! On ne peut l'utiliser qu'après avoir soumis sa version à une sévère critique. C'est ce que M. Koetschau a fait. Il n'y a qu'à compléter et peut-être à accentuer ses conclusions. On peut croire qu'alors, on aura un fondement solide sur lequel faire reposer l'exposé de la doctrine d'Origène.

Nous avons caractérisé dans son ensemble l'idée qu'Origène se fait de l'Univers tant invi-

sible que visible. Il s'agit maintenant d'en exposer le détail, et tout spécialement d'en relever les rapports avec la philosophie grecque.

Pour nous, la cosmologie c'est la science de l'Univers, ou l'explication rationnelle et scientifique tout au moins de notre Cosmos limité. Nous voulons savoir comment il a été formé, quelle est l'origine et la constitution de notre globe, comment la vie y est apparue, comment est née et s'est formée l'humanité. Dans l'antiquité, c'est Aristote qui représente avec le plus d'éclat ce point de vue. Il a recueilli une multitude d'observations, les a classées, et a fondé la science de la nature. Il n'a été ni compris ni suivi. Stoïciens et épicuriens ont bien une conception du Cosmos, de son origine, de son entretien, de sa destinée, mais c'est une conception toute hypothétique et métaphysique ; elle ne doit rien à l'observation des faits. Consciemment ou non, c'est Platon que l'on suit. C'est son *Timée* qui mène le jeu. On ne peut exagérer l'influence qu'a eue ce traité dans tous les milieux où l'on étudiait et réfléchissait. Influence qui ne pouvait être que funeste à toute tentative d'explication scientifique de l'Univers. Le *Timée* habituait la pensée à considérer le Cosmos uniquement sous l'aspect métaphysique. N'est-il pas un puissant effort pour démontrer que le Cosmos

est l'œuvre de l'esprit? C'est la préoccupation essentielle de l'auteur. Le Cosmos est un reflet du monde supérieur, et c'est dans ce domaine qu'il faut chercher sa raison d'être comme le secret de sa destinée. Dans cette conception, les faits et les problèmes qu'il soulève sont tout à fait relégués à l'arrière-plan.

Voilà le point de vue qui s'impose désormais, et que l'on retrouve chez tous les philosophes. C'est celui de Philon d'Alexandrie, de Plutarque et de Plotin. C'est le seul qu'aient connu les penseurs chrétiens. Cependant s'ils ont en commun avec les philosophes une conception toute métaphysique du Cosmos, ils l'ont enrichie d'un trait entièrement nouveau. Leur conception du Cosmos est à la fois morale et métaphysique. C'est ce que l'on constate pour la première fois chez les théologiens gnostiques. Ce double caractère est très marqué dans la spéculation d'un Valentin. C'est par des raisons morales autant que métaphysiques qu'il explique l'apparition du Cosmos. Les raisons morales sont même prépondérantes. Sans la chute de Sophia, ni la matière ni le Cosmos n'auraient existé, attendu que les quatre éléments sont issus des passions de l'aeon tombé.

On va le voir, Origène, à son tour, cherche dans le monde transcendant la raison d'être du

Cosmos, et cette raison est plus morale encore que métaphysique. Sa cosmologie plonge dans les conceptions cosmologiques du temps.

Il en est de même de sa conception du monde suprasensible.

Elle aussi dérive directement du platonisme. Nous avons déjà noté l'influence profonde qu'exerçaient les idées religieuses de Platon sur les esprits au temps de Clément et d'Origène. Pour un grand nombre, certaines pages de la République et des Lois ont été réellement révélatrices. Ceux qu'elles avaient émus, enthousiasmés, ne pouvaient plus penser à Dieu, aux dieux, à la Providence, qu'à travers Platon. Même le sceptique Lucien a subi l'emprise du grand philosophe. Après Platon, il y avait des façons de parler religion décidément surannées. Non moins profond a été le retentissement sur les esprits des idées de Platon sur le monde suprasensible. Son génie imagine un domaine invisible qui se superpose au domaine visible. Au-dessus du Cosmos matériel plane un monde transcendant. Ce monde, Platon le peuple des Idées éternelles, et dans un langage incomparable il se met à en célébrer la beauté immaculée. C'est l'immortelle description du Phèdre; ce sont les pages de la République où il oppose le domaine de l'immuable, de ce qui est en soi, au

domaine du devenir, du relatif, du périssable ; c'est l'image de la caverne, c'est le discours de Diotime dans le Banquet sur la beauté des Idées éternelles, ce sont les innombrables passages où il célèbre le ravissement de l'esprit lorsqu'il contemple les Idées pures et l'enthousiasme — c'est son mot — qui s'empare de lui en présence de ce spectacle. N'en doutons pas, au II<sup>e</sup>, au III<sup>e</sup> siècle, ces peintures se gravaient dans toutes les mémoires. Après les avoir lues, méditées et relues, on ne pouvait plus se défaire de la vision divine qu'elles évoquaient. Désormais on portait en soi l'image platonicienne du monde suprasensible. On ne concevait plus l'Univers qu'en double, le monde visible, et planant sur lui le monde transcendant. Origène, si chrétien qu'il fût, a subi le sortilège. Il a été l'un des jeunes intellectuels de son temps qui lisaient Platon. Il avait trop d'affinités secrètes avec le grand philosophe pour ne pas être conquis. Son imagination s'enflamme. Sa pensée prend son essor. Justin Martyr dit que les Idées éternelles de Platon lui donnèrent en quelque sorte des ailes. Un large et pénétrant génie comme celui d'Origène ne pouvait rester indifférent aux visions platoniciennes. A l'école de Platon, il s'est habitué à croire que le monde transcendant non seulement existe, mais qu'il est plus réel que le monde matériel. Celui-



ci périt, le « monde intelligible » est impérissable.

Comme Philon d'Alexandrie, comme Plotin, comme Valentin, et certains maîtres gnostiques des *Philosophumena*, Origène a peuplé le monde suprasensible. Quelles sont les appellations qu'il donne aux habitants qu'il imagine ? Il les nomme le plus souvent des entités ou essences douées de raison, *ὄστια λογικά*, parfois des natures douées de raison. Dans les fragments originaux du *De Principiis*, il les désigne habituellement par le terme de *νοες*, intelligences ; il emploie aussi les termes de forces ou idées, *δυνάμεις* ou *ἰδέαι*. Certaines de ces appellations sont aristotéliennes, d'autres platoniciennes ; les termes de *δυνάμεις*, *λογοί* sont stoïciens. C'est donc tout d'abord aux trois grandes philosophies qu'Origène a emprunté les désignations techniques qu'il applique aux habitants du monde suprasensible. Il en résulte que pour lui ils ne sont pas comme pour un platonicien de pures abstractions, ils sont en même temps des êtres ou des essences d'êtres comme le veut Aristote, et des forces vives comme celles que le stoïcisme suppose immanentes dans le Cosmos.

Ce sont là des entités exclusivement philosophiques, et cependant Origène prétend ensuite

les retrouver dans les Ecritures. A l'exemple de Philon d'Alexandrie qui assimilait les anges de l'Ancien Testament aux Idées et aux « raisons séminales » des philosophes, Origène identifie les abstractions, êtres, esprits, (πνεύματα dans le sens stoïcien) de son monde suprasensible avec certaines entités mentionnées dans les textes de l'Écriture. Par exemple Colossiens 1, 16 et Ephésiens 1, 21 lui paraissaient d'une éblouissante clarté. Les entités dont il peuplait le monde transcendant n'étaient autres que ces trônes, principautés, gouvernements et dominations qu'énumérait l'apôtre Paul. Cette identification d'abstractions et de forces impersonnelles avec des figures plus concrètes et positives avait pour effet d'atténuer le caractère abstrait des entités imaginées par Origène. Elles flottaient maintenant vagues et indéterminées entre l'abstraction et l'être. Ne cherchons pas à les préciser davantage.

Quels sont les caractères de ces êtres transcendants ? Ils sont purs et innocents. Voyez *De Principiis*, I, ch. 8, 1 et notamment le fragment 15 du texte grec reproduit dans l'édition Koetschau. Ils sont doués de raison. Origène les appelle intelligences, essences rationnelles. Ils ont le libre arbitre. C'est ce qu'Origène s'applique à démontrer dans *De Principiis* 1, 5, 3. Les astres

aussi, qu'il croit comme tout le monde dans ce temps animés et vivants possèdent la liberté, (*Ibidem* 1, 7, 3 et 4). Enfin, ils sont incorporels. Ce dernier caractère ne s'accordait pas avec les idées de Rufin et de ses contemporains de Rome. D'après lui, seule la Trinité n'a point de corps. Les esprits ont un corps, si ténu et éthéré qu'il soit. Aussi Rufin n'a pu admettre l'affirmation d'Origène, et il s'est appliqué à rectifier sur ce point le texte qu'il traduisait. Une comparaison critique de sa version avec les fragments de l'original grec que nous possédons ne laisse aucun doute sur l'altération voulue du texte d'Origène par son traducteur. Voyez *De Principiis* I, tout le chap. 7 dans l'édition de Koetschau.

Dans ce monde transcendant s'est produite une rébellion qui entraîne une chute des révoltés. Cette chute, on va le voir, sera la cause initiale de l'apparition du monde visible.

Remarquons que cette idée d'une chute dont le monde suprasensible aurait été le théâtre, est tout à fait étrangère aux systèmes purement grecs. Il n'en est question ni chez Platon, ni chez Plutarque, ni chez Plotin. Mais elle apparaît dans tout système d'origine chrétienne. Elle en est même la péripétie capitale. Qu'on se souvienne des spéculations de Valentin, des gnostiques coptes et de tant d'autres. C'est donc du christia-

nisme que dérive l'idée d'une chute, et c'est sous l'influence du récit de la Genèse qu'elle a été conçue.

Quelle en a été la cause ? Sur ce point Valentin était très précis. D'après lui, la cause initiale de la chute a été le désir immodéré qu'a conçu Sophia, le trentième aeon, de connaître Dieu. Sa curiosité l'a poussée à franchir les bornes assignées à sa faiblesse. Origène est moins précis. Sans doute il déclare que, entraînés par l'un des êtres angéliques, les « intelligences » ou entités douées de raison se sont révoltées et ont refusé d'obéir à Dieu. Il ne dit pas à quel motif elles ont cédé. Dans certain passage, il se contente de déclarer vaguement que les entités se sont lassées de contempler Dieu. Ce qui est certain, c'est que ces êtres encore tout spirituels jouissaient de leur pleine liberté.

Chose inattendue, cette chute a eu pour conséquence l'apparition du Cosmos, des corps, de la chair. C'est ce que Rufin n'a pas compris, ou n'a pas voulu comprendre. Dans sa version, la pensée d'Origène a été obscurcie. Pour savoir ce qu'il a vraiment pensé, il faut retenir les extraits de la lettre de Justinien, les anathèmes du concile de 553, et les extraits de la lettre de Jérôme à Avitus. L'idée que la catastrophe qui a eu lieu dans le monde transcendant a été cause

que le Cosmos visible est apparu a été très nettement enseignée par Valentin. Il y a insisté plus que ne l'a fait notre théologien. Il déclare en effet que des quatre passions de Sophia sont issus les quatre éléments. Ceux-ci n'ont plus eu qu'à se combiner de diverses manières pour former le Cosmos.

Avec le Cosmos apparaissent ce qu'Origène appelle « les natures corporelles ». Ce sont les hommes et les animaux, les êtres qui ont un corps. Mais, dit notre théologien, les corps ne sont pas tous les mêmes. Ils sont, si l'on peut ainsi dire, plus ou moins corps. La corporéité diffère d'un être à l'autre. Chez l'un, elle est opaque et ténébreuse, chez un autre, elle est plus éthérée et plus lumineuse. La raison de cette diversité est d'ordre moral. La corporéité d'un être varie selon le degré de sa culpabilité. Tous les êtres suprasensibles qui sont tombés revêtent un corps. Mais chez les astres, êtres dont la faute est légère, la matière est ténue, diaphane, lumineuse. Les archanges en ont un peu plus. Les hommes ont le corps que nous leur connaissons. Les démons ont un corps épais et ténébreux.

Mais les êtres ou esprits du monde transcendant ne sont pas devenus corporels du premier coup. Il y a un état intermédiaire entre l'esprit et le corps. C'est celui que désigne le terme

d' « âme » ou ψυχή (1). L'âme, la psyché, participe des deux natures. Notons que c'est à Aristote qu'Origène emprunte ce terme de psyché. On le retrouve dans la théologie de Valentin et d'autres gnostiques. Les hommes se partagent en spirituels, psychiques et hyliques. Les psychiques sont intermédiaires et par cela même, ils sont susceptibles de monter ou de descendre, de s'élever au rang des spirituels ou de déchoir à celui des matériels. Ces psychiques ont le libre arbitre. Mais les êtres déchus ne tardent pas à tomber plus bas. On dirait que le poids de leur faute les entraîne. Ils revêtent des corps. Certains même sont précipités dans les bas-fonds et deviennent des démons. Le dernier terme de cette tragique chute, c'est la matière. Logiquement la matière doit être considérée comme mauvaise. Origène au moins une fois est allé jusque-là. Il l'appelle l'impure matière, *In Joh*, XX, 16.

Nous pouvons maintenant embrasser dans une vue d'ensemble l'immense chaîne des êtres qui va du monde transcendant jusqu'aux derniers confins du monde visible. Tout au sommet, dans le voisinage de Dieu, sont les entités douées de raison. Ce sont de purs esprits. Dans les frag-

---

(1) Pour cette notion de l'âme, voir *De Princ.*, I, 8, 1. éd. Kœtschau.

ments grecs, Origène les appelle, semble-t-il, de préférence intelligences. Les entités, lassées d'être parfaites, séduites par l'une d'elles, qu'on appellera le Diable, se révoltent. Alors commence la chute. Révolution qui va changer toutes choses d'aspect. La condition, conséquence de sa rébellion, de chaque entité varie selon le degré de sa faute. Certaines deviennent simplement « âmes ». Elles ne dépassent pas ce stade dans la chute. Origène ne le dit pas expressément, quoique son langage et la logique l'impliquent. Ne pressons pas trop sa pensée. C'est un domaine où l'imagination domine plus que la raison. D'autres entités revêtent un corps plus ou moins dense ou lumineux. Celles qui deviennent hommes peuvent encore déchoir. Se souvenant de Platon, il arrive à Origène de déclarer qu'elles deviennent des animaux et même des êtres dépourvus d'intelligence. Le dernier degré d'abaissement, c'est la condition de démons.

Ainsi d'un bout à l'autre de cette conception, c'est une cause toute morale qui détermine l'existence et la condition des êtres. Si le mal n'était pas apparu, le Cosmos et ses habitants n'auraient jamais existé. Dans le Timée, c'est à la métaphysique que le philosophe demande la raison d'être du Cosmos et l'explication de son apparition ; c'est à la fois à la métaphysique et à la morale

qu'Origène demande le principe d'existence de son Cosmos.

Une fois cela bien établi, Origène pense évidemment qu'il a traité l'essentiel de la cosmologie. Le reste n'a pas grande importance à ses yeux. Le reste, c'est tout simplement l'explication rationnelle de la formation, de l'entretien, de l'évolution du Cosmos. Toutes questions, nous l'avons vu, qui n'offrent que peu d'intérêt aux penseurs du temps, qu'ils soient philosophes, théologiens gnostiques ou docteurs chrétiens. Pour savoir ce qu'en pense Origène et avoir ainsi une cosmologie quelque peu complète, il faut glaner ici et là quelques textes épars dans son œuvre.

Les stoïciens lui ont appris l'idée de l'unité organique du Cosmos. Comme eux, il l'appelle un « être vivant »,

Il est un parce qu'il est un être vivant ; il est divers parce que les êtres qui le peuplent sont aussi divers eux-mêmes que les fautes qui ont causé leur chute.

Quand Origène songe à la persistance et à la durée du Cosmos, il se contente de répéter avec les stoïciens qu'il y a immanent dans le Cosmos un principe divin. C'est le Logos. Ce principe irradie, comme l'enseignait le stoïcisme, dans le Cosmos et dans l'humanité. Cela suffit à



notre théologien. Jamais il ne se demande comment est organisé ce Cosmos, à quelles lois il obéit. Il ne songe pas à interroger le Cosmos lui-même pour lui arracher son secret. Dans tout son chapitre sur la cosmologie, il n'y a pas une seule observation de fait.

Ce Cosmos, d'après Origène, a eu un commencement. Son explication de l'origine de l'Univers aussi bien que le récit biblique de la création, même interprété allégoriquement l'exigent, et notre théologien ne s'est pas fait faute de le démontrer en forme. Il aura donc une fin. Que sera-t-elle ? Mais avant de disparaître, notre Cosmos subira plus d'une transformation. Au Cosmos actuel succédera un autre qui sera suivi d'un troisième. Il y aura une pluralité de mondes. Cette conception, Origène ne l'a pas inventée. Plutarque l'a aussi formulée dans son *De defectu oraculorum*. Avant lui, les stoïciens enseignaient que le Cosmos brûle périodiquement pour reparaître tel quel plus tard. Si notre théologien adopte la pluralité des mondes, c'est pour des raisons toutes différentes. Les siennes sont d'ordre moral, et c'est ce caractère qui explique les différences que l'on constate entre sa doctrine et celle des philosophes. C'est un point sur lequel il y aura lieu de revenir.

Cependant cette succession des mondes ne sera

pas indéfinie. Origène déclare qu'il y aura une « consommation » des choses. Comment se l'est-il représentée? Le Cosmos matériel sera-t-il peu à peu résorbé dans l'esprit? La matière sera-t-elle finalement éliminée? La fin consistera-t-elle en un rétablissement du commencement? Le Cosmos et son drame n'auront-ils été en quelque sorte qu'un épisode qui ne se serait pas produit si les essences rationnelles n'étaient pas tombées?

C'est ce que plus d'un texte d'Origène semble dire. Cependant sur ce point sa pensée reste obscure et hésitante. Evidemment il incline fortement à croire à la disparition du Cosmos matériel, puisqu'il annonce (*In Joh.* XIX, 22) avec une magnifique allégresse l'avènement d'un Cosmos d'ordre spirituel (*κοσμος νοητος*) dont la beauté ravira ceux qui sont purs. Alors « Dieu sera tout en tous ». Mais n'anticipons pas. C'est un point que nous discuterons lorsque nous traiterons de la doctrine des choses finales de notre théologien.

Considérée dans son ensemble, cette cosmologie d'Origène apparaît comme d'origine fort composite. Elle est faite d'éléments empruntés à Platon, à Aristote, au stoïcisme, et aux grands théologiens gnostiques. De toutes les influences qui ont formé sa doctrine de l'Univers, c'est l'in-

fluence biblique qui est le moins marquée. Le seul trait que notre théologien en ait retenu, c'est l'idée d'une chute qui se serait produite au commencement. Il n'est pas surprenant qu'elle ait paru la plus hérétique de ses doctrines, et que les détracteurs du grand théologien en aient fait le principal chef de leurs accusations.

Il faut ajouter que dans les écrits d'Origène cette doctrine ne paraît pas aussi claire et logique que dans l'exposé que nous venons d'en faire. Notre théologien n'était pas libre comme l'étaient un Basile ou un Valentin, de construire sa conception de l'Univers en faisant entièrement abstraction de la tradition chrétienne, ou en n'en tenant compte que dans la mesure où cela lui convenait. Il est obligé de maintenir certaines données bibliques et chrétiennes qui ne cadraient pas avec sa conception, y introduisaient des irrégularités et même des contradictions. Tout naturellement Origène s'applique à les atténuer et même à les éliminer. La méthode allégorique lui offrait des moyens presque toujours efficaces.

Cependant certaines données restaient irréductibles. Telle était la croyance courante que Dieu est le créateur du ciel et de la terre. Origène dans ses commentaires s'efforce de démontrer que cette affirmation biblique a un sens limité.

Elle signifie simplement que Dieu est le créa-

teur du monde suprasensible et des esprits rationnels. L'Écriture n'a jamais entendu que Dieu a pétri de ses mains cette matière dont le seul contact le souillerait. Mais lorsqu'Origène défend la tradition biblique contre Celse, il se voit obligé d'abandonner cette restriction, et il maintient la croyance courante des chrétiens. (*C. Celsum*, IV, 54). Origène pouvait-il nier que Dieu est le créateur de la matière ? Il lui répugne infiniment de l'admettre. En fin de compte, il va jusqu'à admettre que Dieu a créé non pas la matière telle qu'elle existe et que nous la connaissons, mais l'essence de la matière, la matière encore à l'état brut, sans ces qualités qu'elle revêtira dans la suite, la ὕλη ἄποιος, comme disaient les philosophes. Que dire enfin de l'affirmation courante que le Logos a été l'organe créateur de Dieu ? Est-ce là la fonction qu'Origène habituellement lui assigne ? La matière et les corps ne devaient-ils pas apparaître avec le mal ? Pour ne pas exclure le Logos de l'œuvre créatrice, Origène, se souvenant de Platon, enseigne que le Logos a créé le monde d'après les archétypes qui sont en Dieu.

Dans les immenses glaciers, on voit parfois des blocs erratiques qui font tache sur leur blancheur immaculée. Que viennent-ils faire sur la vaste nappe de glace et de neige ? Les croyances

qu'Origène n'a pu écarter parce qu'elles étaient incrustées dans la tradition sont comme des blocs erratiques. Elles tranchent sur sa pensée et en déparent l'harmonieuse et logique ordonnance.

Quelles que fussent les concessions que fit notre théologien aux croyances chrétiennes en matière de cosmologie, il est clair que sa cosmologie était intimement apparentée à celle des philosophes de son temps. Elle ne pouvait renier son origine platonico-stoïcienne. Même sans être malveillant, on pouvait estimer qu'elle n'avait plus rien de chrétien. C'est ce qu'ont pensé les détracteurs d'Origène, et c'est pour cette raison qu'ils ont porté l'effort de leur critique sur sa doctrine cosmologique. Croit-on cependant que platoniciens, pythagoriciens ou stoïciens de ce temps auraient reconnu dans cette doctrine une conception fille de leur pensée ? C'est fort douteux. Il est plus probable qu'elle les aurait déconcertés. Sous son vêtement philosophique, ils auraient discerné une substance qui leur était étrangère. Leur cosmologie était essentiellement et même exclusivement métaphysique, celle d'Origène n'était pas seulement métaphysique, mais morale.

C'était moins par des raisons de dialectique que par des raisons éthiques qu'Origène en expliquait les phases successives. En fait sa cosmologie, à y regarder de près était une interprétation

morale et religieuse du Cosmos tel qu'un philosophe nourri à la fois de platonisme et de stoïcisme pouvait le concevoir. D'où avait pu lui venir l'idée d'une pareille explication de l'Univers sinon du christianisme ? En dépit des apparences, la doctrine cosmologique d'Origène était dans le fond d'inspiration chrétienne.

C'eût été trop demander à Jérôme, à Rufin, à Justinien, aux pères du Concile de 553 de faire la distinction que nous faisons. A tout le moins, ils auraient pu comprendre que cette doctrine quelle qu'elle fût, ne touchait pas à l'essence du christianisme. A la rigueur, celui-ci pouvait se passer de toute explication de l'origine du Cosmos. Y en a-t-il trace dans l'enseignement de Jésus ? L'apôtre Paul fait allusion à une doctrine cosmologique qui dérive bien, semble-t-il, de la théologie rabbinique, mais cette doctrine fait-elle partie de l'édifice même de sa foi ? Après tout, elle est à la périphérie du christianisme. Elle n'intéresse pas ses parties vitales.

Ce qui reste, c'est qu'Origène a su, sur ce point particulier, accommoder l'une à l'autre la philosophie et sa foi chrétienne. Bien loin de se faire tort l'une à l'autre, elles se prêtent un mutuel appui, et font comprendre à l'intellectuel de ce temps qu'il peut être tout ensemble philosophe et chrétien.

---

## CINQUIEME LEÇON

---

### LA CHRISTOLOGIE

Avant d'exposer la doctrine christologique de notre théologien, il ne sera pas inutile de signaler dans ses écrits les parties qui plus spécialement nous renseignent sur ce point.

Nous avons d'abord les deux premiers tomes du commentaire de Jean, les tomes qui existent du commentaire de Matthieu, dans le *Contra Celsum* les deux premiers livres, et enfin le traité sur la prière. Ce sont là les sources originales. Nous ne possédons d'autres sources que dans les versions latines.

Ce sont différents chapitres des deux premiers livres du *De Principiis*, les deux livres du commentaire du Cantique des Cantiques traduits par

Rufin, et les deux homélies sur ce même livre dans la remarquable version de Jérôme. Il est à peine nécessaire de rappeler qu'il ne faut faire usage de ces versions latines qu'après les avoir soumises à une sévère critique. On le voit, pour la doctrine christologique de notre théologien les sources sont abondantes. Il n'existe aucune difficulté sérieuse pour en dégager la doctrine authentique d'Origène.

La doctrine du Logos, alors courante chez la plupart des philosophes, constitue le nerf même de la christologie de notre auteur. Nous ne pouvons nous dispenser d'en rappeler l'essentiel (1).

Aux premiers siècles de l'ère chrétienne, il s'est produit dans un certain domaine une curieuse fusion de platonisme et de stoïcisme. Les deux philosophies se sont prêté un mutuel appui. Dans le platonisme, la transcendance de Dieu était telle qu'il devenait de plus en plus difficile de supposer qu'il eût une action quelconque sur le Cosmos et sur l'humanité.

L'abîme qui séparait ce Dieu qu'on reléguait de plus en plus dans l'abstraction et le monde visible s'élargissait sans cesse. Le besoin d'un intermédiaire ou de plusieurs intermédiaires se

---

(1) Pour l'histoire de la doctrine du Logos, l'excellent livre de Heinze est encore l'ouvrage classique. Il n'y a qu'à le compléter par celui de Aal sur le même sujet.



faisait de plus en plus sentir. Déjà, dans le Timée, le maître lui-même avait assigné à l'âme du monde un rôle de truchement. Le stoïcisme ne pouvait connaître cette difficulté et par conséquent le besoin d'un intermédiaire entre Dieu et le Cosmos, attendu qu'il faisait Dieu immanent dans le Cosmos. Il se trouvait en contact direct avec le monde visible et était intérieur à l'homme. Ce principe divin, le stoïcisme l'appelait Logos. S'il le considérait dans ses multiples manifestations, il employait le même terme au pluriel. L'idée de faire de ce Logos l'intermédiaire entre le Dieu absolu et le Cosmos, ne devait-elle pas se présenter tôt ou tard aux esprits? C'est ce qui est arrivé. Le platonisme depuis longtemps s'était approprié le Logos stoïcien pour en faire l'intermédiaire dont il avait besoin. Ce Logos était tout ensemble divin sans s'identifier avec le Dieu suprême, et d'autre part, il était intérieur au Cosmos, donc en contact direct avec lui. Façon fort élégante de marier le platonisme et le stoïcisme. Le Dieu de Platon restait le Dieu absolu et inaccessible, et si le Dieu des stoïciens devenait subalterne, il avait l'avantage d'être toujours le ressort même du Cosmos. Pratiquement, il lui servait de Dieu. Ainsi détaché du Dieu suprême, tout en participant de sa nature, le Logos pouvait revêtir les aspects les

plus multiples. Son irradiation prenait nécessairement les formes les plus diverses. Tantôt on l'envisageait dans la variété de son action, et on l'appelait logoi ou forces. Tantôt on le désignait par des termes qui soulignaient son abstraction ou son caractère philosophique, et tantôt on se le représentait sous une forme plus concrète. Philon d'Alexandrie appelle les principes et forces divines éparses dans le Cosmos des anges ; Plutarque les appelle des démons.

Cette diversité des caractères du Logos n'est pas l'essentiel de cette notion. L'essentiel, c'est son rôle ou sa fonction d'intermédiaire. Il en résulte que le Logos est toujours subalterne et subordonné. Il est du deuxième rang. Il ne peut être qu'un δευτερος θεός. Voilà le trait distinctif de la doctrine philosophique du Logos. C'est à ce signe qu'on la reconnaît. En conséquence, les théologiens chrétiens qui l'ont adoptée et qui identifient ce Logos qu'ils empruntent à la philosophie avec le « Seigneur », font toujours de celui-ci un subordonné de Dieu. Il est Dieu, mais un dieu de second plan. Ils sont nécessairement subordinatiens. C'est le cas des théologiens gnostiques, de Clément d'Alexandrie et d'Origène. Que le théologien chrétien ait perdu le sens précis et philosophique du terme de Logos, s'il l'applique à Jésus, il n'éprouvera aucune diffi-

culté à égaler le Fils au Père. Ce terme à vrai dire n'est plus pour lui qu'une formule verbale; il a perdu sa signification réelle. Qu'importe qu'on l'élargisse jusqu'à effacer les frontières entre le Dieu absolu et le Dieu du second rang. Plus rien ne s'opposera à ce que ce théologien soit consubstantialiste. C'est le cas de tous les théologiens trinitaires du IV<sup>e</sup> siècle. Origène est encore trop imbu de philosophie pour oublier le sens qu'elle donnait au terme de Logos. A vrai dire, il est absurde de lui faire un grief d'avoir été subordinatien. De son temps, on ne pouvait pas ne pas l'être.

Ce Logos, Origène en fait l'élément essentiel de sa doctrine christologique. On avait avant lui identifié le Logos et le Seigneur. C'est ce qu'avaient fait l'auteur du IV<sup>e</sup> Évangile comme l'auteur des épîtres pauliniennes dites de la captivité. Mais ce Logos dont s'emparent ces premiers chrétiens n'est pas précisément le Logos des philosophes. C'est un terme commode qui leur sert à mettre en relief la divinité de Jésus-Christ. Il n'y faut rien voir de plus. Ce Logos a un sens beaucoup plus religieux et mystique que cosmologique ou métaphysique. Le Logos tel qu'Origène l'entend est le vrai Logos de la tradition philosophique. Il en a tous les caractères. Il a existé bien avant Jésus-Christ. Il en a été

d'abord tout à fait indépendant. Il a toujours été dieu. Il a été le principe divin immanent dans le Cosmos. Bien plus, il a été la cause instrumentale de son existence, et il continue à être la force divine qui entretient la vie du Cosmos et en constitue l'unité organique. C'est de lui qu'émane la vie des êtres, qu'ils soient esprits, âmes ou hommes. Cette vie, il la puise dans le sein de Dieu et la transmet aux êtres qui s'échelonnent au-dessous de lui. C'est donc bien réellement la fonction du « deuxième Dieu » qu'il remplit. L'origine philosophique de ce Logos d'Origène est évidente (1).

Un jour, ce Logos devient homme. Qu'es'-ce que cela signifie exactement ? Qu'est-ce qu'Origène entend par l'incarnation ? Partout et à mainte reprise notre théologien déclare que le Fils de Dieu qui n'est autre que le Logos a « pris ou assumé » un être qui a un corps et une âme d'homme. Il s'est associé et approprié un homme réel. C'est ainsi qu'il est devenu le Christ Jésus. Jésus, c'est l'homme que s'est incorporé le Fils de Dieu. Un homme, c'est une âme et un corps. N'oublions pas qu'Origène donne au terme « âme » le sens aristotélicien.

---

(1) Voici quelques textes à titre d'exemples : *In Joh.* XX 16, *C. Celsum*, IV, 15, *In Joh.* II, 1; II, 2; II, 17; XIII 36.

Ce n'est pas l'âme telle que l'entendait le Phédon. L'âme est intermédiaire entre le corps et l'esprit. Un homme tel quel, à l'état simple et brut, si l'on peut ainsi s'exprimer, un homme avant toute détermination, qui n'est ni bon, ni mauvais, voilà l'être que choisit le Logos. Tel est Jésus, fils de Marie.

Ce n'est pas un simple corps humain, qu'adopte le Fils de Dieu pour y habiter sur la terre. Lui, le deuxième dieu, il choisit et adopte pour se l'associer un homme complet. Dans les textes grecs, Origène insiste fortement sur ce sens particulier de ce qu'on appelle l'Incarnation.

Ce point bien compris, toutes les autres affirmations christologiques d'Origène deviennent parfaitement claires. Ainsi le Logos ou Fils de Dieu qui s'est uni à lui-même Jésus, fils de Marie, ne perd rien de sa nature par cette union ; il cohabite simplement avec Jésus et reste lui-même. Il demeure indépendant à tel point que, d'après Origène, il lui est loisible de quitter l'homme qu'il a choisi, de s'absenter, de revenir et de reprendre son associé. Voyez le commentaire de *Jean*, XIX, 6. Comme il est immortel et divin, il ne peut mourir. Ce n'est pas lui qui agonise sur la croix. Il s'est éclipsé. C'est Jésus qui râle. Voyez *Contra Celsum*, VII, 16.

Ce n'est pas le Logos ou Fils de Dieu qui souffre et gémit dans le jardin des Oliviers. C'est l'homme Jésus.

Et cependant, si indépendant de l'homme Jésus que soit le Fils de Dieu, il forme avec lui un seul être. Origène affirme nettement l'unité organique du Christ Jésus. Ce n'est pas le Logos et Jésus juxtaposés, mais c'est une personnalité. Voyez le *Contra Celsum* II, 9. Il en résulte ceci, c'est qu'au contact du Logos, l'homme Jésus se transforme. Origène va jusqu'à dire que son corps mortel et son âme d'homme se muent en dieu.

Assurément, il serait facile de relever les incohérences et les contradictions inhérentes à une telle conception. Quel serait l'avantage? N'est-il pas plus utile et plus intéressant d'essayer de comprendre Origène et de nous expliquer sa conception? N'oublions pas qu'il est Grec, imbu de l'esprit grec. Or, pour un Grec de ce temps, l'idée d'un dieu qui assume ou revêt une nature d'homme, qui devient un homme véritable, et qui après un certain temps abandonne cet homme avec lequel il s'est identifié est courante. Naturellement tant qu'il se confond avec cet homme, il lui prête un reflet de sa beauté et même de sa divinité. Il ne semble pas surprenant à ce Grec qu'il prenne à un dieu la fantaisie de se déguiser en un

humain et de circuler parmi les hommes. On pourrait le rencontrer et découvrir à certains signes que l'on a affaire à une divinité. Il y a des êtres humains qui sont des dieux masqués. Le chrétien parfait, disait Clément d'Alexandrie, devient un dieu (IV *Strom.*, xxiii, 149).

Cette conception si familière à l'esprit hellénique est tout à fait étrangère à l'Occident. Pour un latin, les dieux ont toujours conservé quelque chose de leur caractère primitif. Ils sont restés des abstractions. L'idée de se représenter une divinité en chair et en os circulant parmi les hommes et frayant avec eux, n'était pas naturelle et familière à un fils spirituel de Rome. Aussi en Occident, on disait que le Fils de Dieu avait simplement revêtu un corps ou une chair d'homme.

Cet acte s'appelait chez les Grecs, l'humanisation du Fils de Dieu, ἐνανθρώπησις, chez les Latins on l'appelait « incarnation », incorporation. Attribuer à Origène l'idée que le Logos ou Fils de Dieu a revêtu une chair ou un corps qui ne serait pas un homme, serait fausser sa pensée. Dites qu'il croit que le corps ou la chair de l'homme que s'approprie le Fils de Dieu est de qualité supérieure, donc digne de lui, et vous répéterez ce qu'il soutient dans sa controverse avec Celse. Mais n'oubliez pas qu'avec ce corps

ou cette chair, le Logos prend aussi une âme, une ψυχή .

Quelle est ensuite, d'après Origène, la fonction du Logos Jésus ? Nous l'avons vu, avant son humanisation ou incarnation, le Logos ou Fils de Dieu avait un rôle capital. Il était l'organe créateur du Cosmos, il en était ensuite le principe organique, et il constituait le ressort vital de l'humanité.

Cette conception toute philosophique de la fonction du Logos, Origène après Clément d'Alexandrie la complétait en ajoutant que ce Logos ou Fils de Dieu avait inspiré les prophètes; il était immanent en eux ; son action au sein de l'humanité même avait été spirituelle autant que cosmique. Mais qu'a été son rôle quand il est devenu le Logos Jésus ? C'est ce qu'Origène a longuement exposé dans son commentaire sur *Jean* (I, 16 à 39). Il estime que ce rôle a été extrêmement diversifié.

Sa fonction a revêtu de multiples aspects. C'est ce qui lui a permis d'être vraiment le Sauveur des hommes. Il a pu s'adapter à la diversité des âmes et se faire tout à tous. Origène voit la preuve de ce qu'il avance dans le fait que les termes dont les écrivains sacrés se servent pour désigner le Fils de Dieu sont fort nombreux et variés. Dans l'Ancien Testament, ce sont les diverses appella-



tions messianiques ; dans le Nouveau Testament les écrits johanniques abondaient en désignations du Fils de Dieu, l'agneau, la vigne, le pain, la vérité, la vie, la résurrection, le Logos, la porte, le chemin.

Ailleurs, n'était-il pas appelé la sagesse, la propitiation, « le premier et le dernier » ? Tous ces termes, Origène les passe en revue ; chacun lui sert à mettre en lumière un aspect de l'action du Fils de Dieu depuis qu'il est devenu le Logos Jésus. D'une manière générale, c'est une action incitatrice de bien, éducatrice des âmes et rédemptrice. Le Christ Jésus conduit les hommes en tant que bon berger ; il les illumine en tant que lumière ; en tant que vigne, il les enivre du vin de l'Idéal ; il leur fait contempler les types, modèles et Idées éternelles ; il est le maître de l'extase. Cette action du Logos-Jésus s'adapte aux différentes catégories d'hommes. Il transmet la vie divine aux « dieux » aux « trônes », aux « anges » comme aux hommes. Parmi ceux-ci, il est pour les simples croyants le Sauveur en tant que crucifié, pour les plus avancés, il est l'illuminateur qui les met en contact direct avec le Père. Pour tout dire, le Christ ou Logos-Jésus est le grand intermédiaire, le dispensateur de toute vie et de toute lumière, l'éducateur des esprits, le mystagogue qui les introduit dans le

monde transcendant, l'initiateur de la suprême gnose. Tous ces caractères du Christ, Origène les trouvait exprimés et illustrés dans le Cantique des Cantiques. Voilà pourquoi son célèbre commentaire allégorique de cet écrit sacré a été une sorte d'hymne composé en l'honneur de son Christ dont le lyrisme mystique arrachait à S. Jérôme, ce cri d'admiration que nous avons déjà noté.

Que devient enfin dans cette conception l'humanité de Jésus-Christ?

D'une part, Origène affirme sa divinité avec la plus grande netteté. Le Logos ou Fils de Dieu est à ses yeux bien réel et par définition, il est dieu. Sans doute, il ne se confond pas avec le Père, lui est subordonné, mais il possède la divinité. D'autre part, l'homme que revêt le Logos n'est pas moins réel. Origène le déclare expressément et à mainte reprise. Aussi il repousse tout ensemble l'idée que Jésus-Christ est un simple homme et la doctrine docétique qui réduisait son humanité à une simple apparence.

Mais en fait que conserve-t-il de l'histoire évangélique? A quel point de vue l'envisage-t-il?

Ici nous sommes bien documentés. Dans son *Discours véritable*, Celse critiquait à fond l'histoire évangélique. Origène y répond en détail et avec abondance. La thèse que soutenait Celse

n'est certes pas celle que nous aurions supposée et que nous attendions.

Ce n'est pas en rationaliste qu'il critique les récits évangéliques. Ce qu'il reproche à toute cette histoire, c'est de ne pas être assez merveilleuse. Ce qu'on y raconte de Jésus n'est pas digne d'un dieu. Les miracles qu'on lui attribue ne sont pas assez éclatants. On le représente même en pitoyable posture. Voyez-le dans le jardin des Oliviers. Il gémit, il pleure. Est-ce l'attitude d'un dieu ? En somme ce Jésus n'a rien de divin ; c'est un médiocre personnage, sans prestige et sans éclat. Les chrétiens ont été bien mal inspirés de le choisir pour en faire le patron de leur religion. Il y avait d'autres personnages qu'ils auraient pu lui préférer. Pour démontrer sa thèse, Celse s'efforce d'amoindrir le plus possible les faits évangéliques ; bien loin de leur reprocher d'être miraculeux, il trouve qu'ils ne le sont pas assez puisqu'il s'agit des actes d'un dieu. La défense d'Origène consiste à prendre le contre-pied de la thèse de Celse. C'est ainsi qu'il rehausse encore le merveilleux du récit des Mages.

Ces sages ont compris qu'un événement extraordinaire allait se produire parce qu'ils se sont aperçus qu'il y avait une formidable perturbation parmi les démons. L'étoile de Bethléhem

devient l'occasion de relever le caractère surnaturel du récit. C'est dire qu'il le conserve. Parfois Origène ne laisse pas d'être embarrassé. La Passion n'est-elle pas troublante ? Que répondre à Celse qui y trouve la preuve de l'insignifiance de Jésus ? Fort heureusement Origène a la ressource de déclarer que ce n'est pas le Fils de Dieu qui gémit et souffre. C'est l'homme Jésus. Naturellement, les récits de la Résurrection lui permettent de prendre sa revanche. N'illustrent-ils pas admirablement le caractère divin de Jésus-Christ ? Notre théologien conserve donc tous les faits matériels de l'histoire évangélique qui rehaussent le prestige de Jésus, tels que les récits de l'enfance, les miracles, les résurrections, la transfiguration, la résurrection de Jésus-Christ lui-même.

Les huit tomes du commentaire de Matthieu qui nous ont été conservés nous apprennent ce qu'il pensait des discours, des paraboles, et des sentences de Jésus. Presque constamment, il les allégorise. Il est plus préoccupé d'y voir des illustrations de ses doctrines que d'en rechercher le sens réel et particulier. Le résultat, c'est qu'il n'en saisit pas l'originalité vraie. Dans ce sens, il est exact de dire qu'il n'a pas compris le Jésus qui a réellement vécu, agi et parlé. Il offre l'exemple paradoxal d'un homme qui est imbu

de l'esprit chrétien le plus pur, et qui cependant ignore ce qu'a été et ce qu'a réellement voulu faire Jésus de Galilée. En résumé, il retient la matérialité des faits évangéliques, quitte à les interpréter à sa manière. Du moment qu'il voulait rester fidèle à la tradition vivante des églises, il ne pouvait pousser plus loin la liberté d'interprétation. Si allégoriste qu'il fût, il n'a jamais songé à abandonner l'historicité de l'histoire évangélique.

Considérée en elle-même et dans son fond, toute cette christologie d'Origène n'est pas autre chose qu'une savante justification de la croyance chrétienne de son temps. L'affinité entre la foi commune au Christ des chrétiens du III<sup>e</sup> siècle et la doctrine d'Origène ne fait pas de doute. Si à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, on a pu taxer notre théologien d'hérésie, c'est que dans l'intervalle la commune foi au Christ s'était modifiée ; elle avait revêtu une précision dogmatique qui l'altérait dans une grande mesure. On croyait être resté fidèle à la tradition, alors que l'on en avait fortement dévié. Nous estimons en conséquence qu'il est exact de dire que la doctrine que nous avons exposée est une interprétation en termes philosophiques de la foi au « Seigneur » alors courante. Origène pouvait en toute sincérité communier avec les confesseurs et les martyrs. Lui-même n'a-t-il

pas souffert comme eux et pour la même foi ?

On peut se demander si les discussions auxquelles se livre notre théologien au sujet de la nature du Christ, des éléments qui la constituent, de ses rapports d'une part avec le Père, et d'autre part avec les êtres qui s'échelonnent au-dessous de lui passionneraient le chrétien moderne à quelque confession qu'il appartînt. Sans doute, ces discussions sont loin d'être aussi abstraites et subtiles qu'elles le seront au iv<sup>e</sup> et au v<sup>e</sup> siècle. Mais ne le seraient-elles pas encore trop pour le chrétien convaincu et militant de ce temps ?

Que demande en première ligne celui-ci au Christ et à son Évangile ? Est-ce une explication de la création de l'Univers ? Est-ce une doctrine précise de l'origine du mal ? Est-ce une explication dogmatique des rapports de Dieu et du Christ, du Père et du Fils ? Est-ce même une savante formule de la doctrine de la Rédemption ou de l'autorité des Écritures ? Ses préoccupations ne sont-elles pas plus positives ? Les intérêts qui le passionnent ne sont-ils pas plus pratiques ?

Ce que le chrétien le plus sérieux et le plus ardent de ce temps cherche dans l'Évangile et demande au Christ, qu'est-ce sinon en premier lieu une règle de vie et les moyens pratiques de

l'appliquer ? Il rappelle de façon frappante les meilleurs des contemporains de Clément d'Alexandrie et d'Origène.

Ils allaient en foule chez les philosophes pour apprendre comment un sage, un homme doit vivre. Ils ne demandaient pas le secret du Cosmos, mais une règle de conduite ( $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ ). Justin Martyr raconte qu'il fit le tour des écoles de philosophes. Un pythagoricien lui déclare qu'avant de lui apprendre sa philosophie, il devait s'initier aux mathématiques, à l'astronomie. Justin se détourne de lui parce qu'il est pressé de savoir comment il doit se comporter dans la vie, en face des tribulations, de la maladie, de la mort.

Le chrétien de notre temps qui l'est par conviction et par vocation, réclame pour lui-même d'abord en tant qu'individu un principe de direction qui s'impose à sa conscience, à ses sentiments, à sa volonté, et qui façonne ainsi sa vie même.

Une fin bien claire à poursuivre ici-bas, voilà ce qu'il rêve et ce qu'il exige avant tout de la religion qu'il professe. Pour la vie collective, la société, la nation, l'humanité, il a les mêmes exigences. Il réclame pour la société une direction morale tout comme pour l'individu. Il estime que les collectivités doivent elles aussi avoir une fin ou des fins supérieures, et que l'évolution

humaine doit poursuivre un certain but, qu'on l'appelle Royaume de Dieu ou Idéal. Il compte enfin sur la foi religieuse pour procurer à l'humanité les énergies qu'exige l'application de son idéal de vie.

Assurément aux yeux de ce chrétien, le reste n'est pas sans importance. Il comprend l'utilité et même la nécessité d'avoir des doctrines claires et raisonnées. Mais dans sa pensée, les questions d'application de son idéal chrétien l'emportent sur les questions plus théoriques.

Évidemment à ce chrétien le point de vue d'Origène apparaîtra trop intellectualiste et trop doctrinaire. Comment pourrait-il en être autrement, puisque ce qu'il demande au Christianisme ce n'est pas une philosophie religieuse supérieure, c'est un programme de conduite, d'action et de vie avec le secret de l'application concrète et réelle de ce programme?

Gardons-nous, cependant, de méconnaître l'opportunité de l'effort d'Origène, que dis-je, sa nécessité à l'heure où il se produit. Jusqu'à notre théologien, les chrétiens voyaient très exclusivement dans l'Évangile non pas une théorie, une doctrine, des idées, mais des croyances, des préceptes, un idéal de vie. Admirables dans l'action, de fermes croyances et de foi héroïque, ils étaient très faibles au point de vue des idées, de la doc-



trine, de la pensée. Il est certain qu'à la longue cette insuffisance serait devenue nuisible. Pour défendre comme pour propager la foi chrétienne, il fallait lui donner une forte armature intellectuelle. Il devait être en mesure d'opposer aux philosophes ce que ceux-ci appelaient des dogmes, (δόγματα). Origène, comme du reste Clément son maître, l'a compris, et avec une incomparable vaillance, il s'est mis à l'œuvre. Voilà pourquoi il s'est appliqué à doubler la foi au Christ d'une doctrine christologique.

Ce qui n'est pas moins admirable, c'est que cette nécessité de formuler une savante christologie, ne l'a pas empêché d'insister très fortement sur l'action morale et spirituelle de son Logos Jésus. Nul de son temps ne l'a conçue avec plus d'ampleur. C'est sur la réalité de cette action qu'il fonde son principal argument apologétique. A Celse qui systématiquement dénigrait le Jésus des Évangiles et le proclamait médiocre, tout à fait indigne du rôle que les chrétiens lui faisaient jouer, Origène opposait l'action féconde, génératrice de vie morale et d'héroïsme que ce Jésus-Christ exerçait plus de deux siècles après son avènement. Ne continuait-il pas chaque jour à détacher les hommes du paganisme, à les transformer, au besoin à en faire des confesseurs et des martyrs ? Celse voulait des preuves certaines

de sa grandeur morale ; elles existaient ; il n'avait qu'à ouvrir les yeux ; il les trouverait parmi les chrétiens.

Le penseur chrétien qui a su discerner d'un coup d'œil si juste le véritable secret de la force de son Christ n'était pas un simple théoricien, si abstraite que fût sa doctrine christologique. Le sens de la vie s'alliait chez lui à la virtuosité du dialecticien. Voilà son originalité.

---

## SIXIEME LEÇON

---

### DOCTRINE DE LA RÉDEMPTION

Dès le premier siècle de l'ère chrétienne, s'annonce et bientôt s'affirme un véritable renouveau religieux. Il ne cessera de grandir. Le contraste entre cette époque et la précédente à ce point de vue est frappant. Du temps de Cicéron, le scepticisme est partout prépondérant. A Rome, on est sinon pyrrhonien, du moins épicurien ou disciple de Carnéade et de la nouvelle Académie. Un siècle plus tard, le scepticisme est complètement discrédité. Un signe certain, c'est l'impopularité croissante même parmi les philosophes d'Épicure et de son école. Dans ses lettres

à Lucilius, Sénèque se fait un malicieux plaisir de citer et de louer certaines maximes d'Épicure. Qui eût supposé que ce négateur, cet athée, cet ami du plaisir, avait laissé des sentences dignes d'être retenues? Au temps de Lucien, épicurien était synonyme d'athée. Pour accabler les chrétiens, on les associait aux épicuriens. L'admiration que voue le Samosate à Épicure est tout à fait exceptionnelle.

A Rome, sous l'impulsion de l'Empereur Auguste on exalte les légendes nationales et on restaure le culte officiel. Virgile et Tite-Live sont les porte-paroles de l'Empereur et les interprètes de l'ordre nouveau. Manifestement les tendances profondes de l'opinion sont avec eux. Les temps ne tardent pas à être mûrs pour le culte de Roma, pour celui des Divi, et bientôt en province le culte du Prince vivant sera le plus populaire de tous. En même temps, les religions syncrétistes de l'Orient, de la Syrie, de la Phrygie, d'Égypte, de Babylone, de la Perse se répandent dans tout l'Empire. Les mystères retrouvent un puissant regain de vogue. Qui donc oserait ne pas se faire initiateur? N'est-ce pas le grief que d'après Lucien on faisait au philosophe Démonax à Athènes? Il fallut qu'il s'en expliquât devant l'assemblée. Jamais enfin l'astrologie, la démonologie, les oracles et les prédictions n'eurent plus d'ascen-

dant. Tout le monde y croyait. Un esprit aussi critique que Celse n'ose s'y soustraire. Il n'y a guère alors que Lucien de Samosate qui ait eu cette hardiesse. Origène, comme Plutarque, croit aux démons et à l'influence des constellations. A d'innombrables signes on reconnaît que les esprits se tournaient de plus en plus vers la religion

Cette religiosité du II<sup>e</sup> et du III<sup>e</sup> siècle a beaucoup attiré l'attention des critiques et des historiens. Peut-être la prend-on le plus souvent trop au sérieux. Il est certain qu'elle recouvrait beaucoup de superstition. Le charlatanisme excellait à exploiter la crédulité et les terreurs des dévots. L'hypocrisie intéressée se donnait libre carrière et les imposteurs couraient le monde. Lucien et Celse en particulier nous révèlent ces bas-côtés du renouveau religieux de l'époque. Alexandre d'Abonotique et Pérégrinus dont sans doute Lucien charge quelque peu le portrait sont bien pour le fond de très réels personnages. Cependant, il est certain qu'il y a eu alors une élite d'esprits dont les aspirations religieuses étaient fort sérieuses et sincères. Ils ont des besoins de purification, d'expiation, de rédemption et d'immortalité que ne connaissait guère l'âge classique. Ces besoins d'ordre mystique demandaient à se satisfaire par des

rites et des gestes liturgiques, par des formules sacrées, par des initiations et des sacrifices. C'est vraiment alors qu'est née la notion de l'efficace du sacrement, de l'*opus operatum*.

On a fait la remarque que pour la première fois dans le monde hellénique la religion devient individualiste. On est préoccupé du salut individuel. Dans les religions classiques, l'individu était complètement oublié, dans les religions syncrétistes il est au premier plan.

Sur cette tendance toute nouvelle est venue se greffer bientôt une autre, plus particulière et moins générale. Le drame du salut s'élargit jusqu'à embrasser l'Univers. On voit apparaître l'idée de la rédemption cosmique. Elle commence à poindre dans certains écrits apostoliques. Paul l'exprime déjà dans le VIII<sup>e</sup> chapitre de son épître aux Romains, et elle est nettement formulée non sans ampleur dans les Colossiens et dans les Éphésiens. Elle devient courante chez les gnostiques. Leurs théologiens n'imaginent pas une rédemption qui n'embrasse pas le Cosmos. Basilide, Valentin et ses disciples, les gnostiques des *Philosophumena*, les auteurs de la *Pistis Sophia* et des livres de *Jéû*, rêvent tous d'une rédemption universelle. C'est à ce point de vue qu'ils s'expliquent l'évolution du Cosmos et sa destinée.

C'est à la même tendance que se rattache Origène. Sa conception de la rédemption n'est pas simplement individuelle ; elle est cosmique. Logiquement, elle devrait aboutir au salut universel.

Sa doctrine de la rédemption est conditionnée par sa doctrine de la chute. On se souvient que celle-ci se produit d'abord dans le monde transcendant parmi les entités suprasensibles ou, comme il s'exprime dans les fragments du *De Principiis*, « les intelligences », *νόες*, incorporelles. Les chutes sont plus ou moins profondes. Les degrés de culpabilité varient et entraînent la diversité des chutes. Il en résulte une succession de chutes toujours plus graves. C'est une tragique progression dans le mal. C'est un enfoncement graduel dans la matière qui à chaque degré s'épaissit davantage. Chaîne de damnés qui va des astres encore lumineux et diaphanes jusqu'aux démons opaques et ténébreux. Ceux-ci sont au fond du gouffre.

La parenté entre cette conception de la chute et celle des maîtres gnostiques est évidente. Cependant il y a entre elles une différence capitale. Origène déclare avec insistance que la chute et les chutes sont l'effet du libre arbitre. Les êtres suprasensibles l'ont voulue. Rien ni personne ne les y a contraints. Pour les théolo

giens gnostiques la chute qui ensuite se répercute de degré en degré jusqu'au dernier terme est l'effet d'une fatalité. Dans leur système, il n'est pas question de liberté. La chute devait se produire. Sans elle le Cosmos n'aurait pas existé. Du moment que le Cosmos et la matière devaient apparaître, cette évolution descendante devenait inévitable. Les théologiens gnostiques se sont-ils rendu compte que leur conception excluait la liberté morale? C'est douteux. Ils ne paraissent pas avoir posé la question. Mais Origène a bien vu qu'ils sacrifiaient la liberté, et il a voulu la sauvegarder.

Tout naturellement, la doctrine de la rédemption d'Origène et celle des théologiens gnostiques présentent des ressemblances et des différences analogues. Dans le système de Valentin ou dans celui des Naassènes, des Pérates et des Séthiens des *Philosophumena*, la rédemption consiste dans le retour des éléments divins qui se sont égarés jusque dans la matière impure. Le mouvement se fait dans le sens inverse. Les parcelles lumineuses se résorbent de nouveau en Dieu. Origène ne conçoit pas autrement la rédemption. On dirait qu'à un moment donné la chute des êtres s'arrête ; ils semblent avoir touché le fond de l'abîme. Puis ils remontent, et de degré en degré reviennent à leur état pri-



mitif. Les démons — théoriquement du moins — redeviennent des hommes, ceux-ci s'élèvent à l'état de ψυχαι, d'âmes, et enfin, d'âmes ils se transforment de nouveau en intelligences pures (νόες) ou entités douées de raison. Finalement, la matière disparaît ; l'ordre primitif est rétabli : « Dieu est tout en tous ». A première vue, le système de rédemption d'Origène est de même nature que celui de la plupart des maîtres gnostiques. Cependant il en diffère profondément. D'après Origène, la liberté morale joue dans la rédemption le même rôle que dans la chute. Les êtres qui remontent sont consentants. Leur retour à Dieu n'a rien de fatal. Tandis que dans les systèmes gnostiques le retour au principe de toutes choses suit une sorte de rythme dont rien ne trouble la régularité, et dont toutes les phases sont prévues, dans la conception d'Origène la rédemption s'accélère ou se ralentit selon les progrès de chacun. Tel remonte à Dieu pour ainsi dire d'un seul bond. Le séjour ici-bas suffira pour que s'achève son développement. Un autre ne se dégagera que lentement de sa nature terrestre et il y faudra plus d'une existence. Dans la *Pistis Sophia*, la voie qui ramènera l'entité égarée à sa place dans le plérôme est tracée d'avance ; les obstacles sont prévus ; les moyens

de les surmonter sont connus. Il faudra faire tel geste, réciter telle formule, prononcer telle oraison pour que successivement les portes s'ouvrent. C'est tout autrement que notre théologien dépeint d'après le IV<sup>e</sup> évangile le salut de la Samaritaine. Elle représente l'âme égarée et perdue. Pour la ramener à Dieu, il faut que Jésus se fasse son pédagogue et que par la persuasion il l'illumine à chaque étape.

La preuve que le libre arbitre est la pierre angulaire de sa doctrine de la rédemption comme de sa doctrine de la chute, et qu'il est la pièce capitale de tout le système, c'est qu'Origène enseigne expressément que les êtres une fois restaurés en leur état primitif peuvent de nouveau retomber et recommencer la même évolution. Ils sont toujours libres de se déterminer pour le mal.

C'est encore la liberté morale qui donne à la rédemption que conçoit notre théologien son caractère particulier. Puisqu'elle est l'effet de la liberté, pour qu'elle se réalise, pour que les êtres soient sauvés, il faut agir sur eux par la persuasion ; il faut les former et les éduquer. L'éducation, voilà en dernière analyse la méthode de la rédemption telle que la comprend Origène. Elle consiste essentiellement en une pédagogie divine. Le Dieu d'Origène, on l'a

vu, est un éducateur ; le salut qu'il veut ne peut être qu'une éducation.

C'est là un trait qui nous révèle chez Origène non seulement un vrai Grec, mais surtout un esprit qui a été formé et façonné par Platon, et peut-être faudrait-il ajouter par Aristote. Il s'est profondément imbu de leur système d'éducation. Pour eux, la formation du citoyen est affaire d'éducation. Pour Origène, la formation du parfait chrétien est également affaire d'éducation. Qu'il se laisse façonner par le divin pédagogue, comme disait Clément d'Alexandrie, et il atteindra à la suprême félicité.

Par tout ce côté, Origène à son insu se distingue profondément des simples croyants de son temps. Ceux-ci ont l'idée que Dieu est avant tout un juge, et que le salut résulte d'une sentence. Pas un instant ils n'imaginent que la rédemption pourrait être l'œuvre d'un éducateur divin. Également éloignée du gnosticisme et du christianisme populaire, la doctrine de la rédemption de notre théologien est bien à lui. Son originalité a même fait qu'elle n'a pas été comprise.

Que l'on considère maintenant les conséquences qui découlent du point de vue d'Origène.

Tout d'abord, du moment que la rédemption est conçue comme résultat d'une éducation ou

pédagogie divine, il est évident qu'elle exigera pour se réaliser une longue période de temps. Une éducation ne se fait pas en un jour. Beaucoup dépendra des sujets qu'il s'agit d'éduquer. Les uns seront plus aptes et plus souples ; les autres plus réfractaires. Il y aura la plus grande diversité. On conçoit qu'un petit nombre dont la bonne volonté égale l'aptitude puissent en une seule vie atteindre le but, c'est-à-dire le degré de perfectionnement nécessaire. Leur passage sur cette terre suffira. Mais ceux-là ne seront jamais qu'une élite. Que dire de la masse ? Origène la connaît bien. Il ne se fait aucune illusion sur son compte. Ses homélies nous apprennent à chaque page ce qu'il pense des simples croyants. Qu'ils sont ignorants ! Ils se figurent que Dieu a un corps ! Ils ne savent pas lire les Écritures. Le sens allégorique leur est inconnu. Comme les Juifs, ils s'en tiennent au sens littéral. Aussi chacune de ses homélies constitue un effort passionné que fait Origène pour former et éduquer cette masse. Il n'est pas surprenant qu'il se soit convaincu que la durée d'une existence humaine était insuffisante pour achever la rédemption des simples, telle du moins qu'il la comprenait. Voilà pourquoi il adopte la doctrine de la pluralité des mondes. Nous l'avons rappelé, ce n'est pas lui qui l'a inventée.

Plutarque aussi la professait. Mais tandis que le philosophe de Chéronée l'adopte parce que son système en a besoin, Origène la fait sienne parce que sans une succession de mondes la rédemption de la majorité des êtres doués de raison ne peut se réaliser. Les mondes deviennent des écoles pour les âmes. Telle âme passe d'école en école jusqu'à ce qu'enfin elle ait compris les conditions de son retour à Dieu, de son salut, et les ait acceptées.

Une autre conséquence du point de vue d'Origène, c'est que l'éducation rédemptrice telle qu'il la comprend, sera tout ensemble morale et intellectuelle. En ceci encore, notre théologien se montre fidèle à la tradition hellénique. Dès l'origine, la philosophie associait étroitement la formation morale et le développement intellectuel. C'est à ce double point de vue que Socrate s'appliquait à dresser les jeunes hommes. Platon ne se contente pas de munir son sage de certaines connaissances, il veut qu'il ait un certain caractère, donc certaines qualités morales. Tout son système d'éducation tel qu'il l'expose dans la République et dans les Lois, tend au développement harmonieux de l'intelligence et de la moralité. C'est exactement le même but que poursuit Aristote dans sa Morale à Nicomaque et dans sa Politique. Cette tradition, les

Stoïciens à leur tour l'ont adoptée et développée. Jamais elle n'a été plus caractéristique de la philosophie grecque que dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. C'est une tendance de plus en plus marquée dans toutes les écoles d'abandonner les spéculations métaphysiques, le problème de la connaissance, l'explication de l'univers, et de cultiver presqu'exclusivement la morale. Qu'on se souvienne de Sénèque, de Musonius, d'Épictète, de Plutarque, de Dion de Pruse, de Maxime de Tyr, de Marc Aurèle, et même de Celse et de Lucien. Un philosophe à cette époque c'est un homme qui professe un certain genre de vie (βίος). Le fameux Diogène passe pour le philosophe par excellence. Épictète l'exalte comme le parfait modèle du sage. La question capitale pour tout esprit qui réfléchit c'est « quel est le meilleur genre de vie? » τίς ὁ ἄριστος βίος. Ménippe, d'après le spirituel écrit de Lucien qui porte ce titre, va jusqu'en Hadès pour le demander à Tirésias. En somme, la philosophie est alors, comme nous le dirions, plus pragmatique que spéculative, plus éthique qu'intellectualiste.

C'est si bien la tendance générale que nous la retrouvons chez les chrétiens dès qu'ils se mêlent de philosophie. Dans son VII<sup>e</sup> Stromate, Clément d'Alexandrie trace le portrait du chré-

tien parfait. Il l'appelle le « gnostique ». Entendez par là l'homme qui possède à la fois la science et l'amour. De même, Origène ne sépare pas le progrès moral du progrès intellectuel. L'un et l'autre constituent les conditions essentielles du salut. Cependant comme il est très platonicien, et qu'en cette qualité il a la vision des Idées éternelles, qu'elles le ravissent presque en extase, il accuse une certaine tendance à placer la connaissance transcendante au premier plan. On le verra, son mysticisme a une couleur intellectualiste.

Si, en dernière analyse, la rédemption est le résultat d'une éducation, il faudra comme toute pédagogie digne de ce nom qu'elle se fasse tout à tous. Elle devra se diversifier selon les individus. Or, il est clair qu'il y a d'assez grandes différences parmi les chrétiens. Les uns sont encore de véritables enfants (*νηπίοι*). D'autres sont en progrès. D'autres sont près de la perfection. Les gnostiques avaient coutume de distinguer trois classes d'hommes. Ils n'avaient pas tout à fait tort. Leur erreur consistait à prétendre que l'on appartenait à telle classe par sa nature et de naissance. L'un était « spirituel » parce qu'il possédait l'esprit dès son premier jour. Un autre avait le malheur d'être né charnel et matériel. Il était condamné d'avance à périr.

S'il y avait de réelles différences entre les hommes, il ne pouvait pas y avoir de recette de salut uniforme pour tous. Aussi Origène déclare que pour les uns « Christ et Christ crucifié » suffisait. Qu'ils croient en lui et ils seront sauvés. A d'autres il faut des révélations plus hautes ; à un moment donné, ils n'auront plus besoin du Christ purement rédempteur ; ils iront droit au Père. La rédemption suppose donc une méthode qui se diversifie selon les catégories d'individus.

Enfin, la rédemption que conçoit Origène finit nécessairement par être universelle. Elle implique l'Universalisme. En effet, le propre d'une pédagogie sérieuse est de croire qu'elle réussira même dans les cas les plus difficiles. Un bon éducateur croira toujours qu'à force de lumière il finira par persuader celui dont il a entrepris l'éducation, et qu'à force d'en appeler à son sens moral, il l'obligera à reconnaître ce qui est juste et à s'y plier. De là chez la plupart des éducateurs la conviction que l'éducation est toute puissante. Éducateur dans l'âme, Origène devait incliner à croire que tôt ou tard la vérité ferait la conquête du dernier des pécheurs. Ajoutez qu'il se représente la rédemption comme un retour à Dieu. Comme il le dit, la fin ressemblera au commencement. Les



êtres après être descendus dans l'abîme du mal remonteront et reviendront à l'état primitif. Comment admettre que certains êtres resteront en dehors de ce mouvement de régression? Pour quelle raison? La patience de Dieu n'a pas de limites; il multipliera les occasions de repentir et les épreuves qui auront raison des pires opiniâtretés. La logique même de la doctrine de la rédemption exige qu'Origène admette la possibilité du retour à Dieu de tous les pécheurs. Sa logique s'allie ici à sa charité. Est-il allé jusqu'au bout de sa pensée? A-t-il cru au salut possible d'un Judas ou du Diable? Ses adversaires l'affirment. Il a posé la question; il a admis la possibilité théorique de leur salut. Mais d'affirmation catégorique, il n'en existe pas dans les textes que nous possédons. Il paraît avoir hésité. Son cas est assez semblable à celui de l'auteur du deuxième écrit qui compose la *Pistis Sophia*, et que l'on s'accorde à identifier avec les *Petites Interrogations* de Marie. Ce gnostique souhaite ardemment la rédemption de tous les pécheurs. Il rêve d'un salut illimité, seul digne de Dieu. Il s'ingénie à signaler les rites expiatoires qui auront raison des cas les plus difficiles. Cependant, il n'ose pas affirmer qu'il n'y aura aucun pécheur qui périsse.

L'organe de la rédemption, c'est le Logos-

Jésus. Comment Origène conçoit-il le rôle et l'action du Rédempteur? Sur ce point, notre théologien nous réserve une véritable surprise. Depuis saint Anselme, c'est à la mort de Jésus-Christ sur la croix que les chrétiens ont coutume de rattacher la rédemption. Sous des formes qui ont varié selon les temps et les milieux, c'est cette doctrine qui a prévalu. Les réformateurs l'ont reprise à leur compte. Tous les « réveils » du siècle dernier en ont fait l'article essentiel de leur prédication et le levier de leur propagande. *Ave crux, spes unica*, c'est depuis des siècles la formule même du salut en Jésus-Christ. Or, cette doctrine paraît absente chez Origène. A tout le moins, si Jésus-Christ est bien dans sa pensée l'organe même du salut, la croix n'occupe pas la place centrale dans sa doctrine de la rédemption. Du moins la doctrine de la valeur expiatoire de la mort sur la croix est-elle bien pâle chez lui; si la formule en subsiste, elle-même est fort affaiblie, sinon déformée. Les théologiens et les historiens issus de la Réformation n'ont pas manqué de lui en faire un grief.

Cependant, si l'on se replace dans le temps d'Origène, l'étonnement que l'on éprouve tout d'abord s'atténue dans une grande mesure. L'histoire explique le point de vue de notre

théologien. Que l'on se souvienne qu'au II<sup>e</sup> siècle c'est le baptême qui procure le pardon des péchés. Il s'agit des péchés que l'on a commis au temps où l'on était païen. Le baptême les efface. C'est pour cela que l'on désigne le baptême par les termes de « bain » λουτρον, d'illumination, φωτισμός, de régénération, ἀναγέννησις. Le néophyte est censé sortir des eaux baptismales purifié, régénéré, restauré à l'état d'innocence. Certains gnostiques prétendaient même qu'à l'heure du baptême les démons voyaient échapper les néophytes à leur pouvoir. La tyrannie du destin était brisée. Le néophyte recouvrait sa pleine liberté et pendant longtemps on n'admettait pas qu'il retombât dans le péché. La seconde repentance, comme l'on disait, suivie du second pardon, ne s'acclimata qu'avec peine dans l'Eglise. Sans doute, conformément aux Écritures, on rattache le pardon à Jésus-Christ, mais c'est indirectement. C'est le baptême, en réalité, qui efface les péchés. Dans son deuxième Pédagogue, c'est la doctrine que proclame Clément. Sur ce point, Origène ne pense pas autrement que les chrétiens de son temps.

Ajoutons qu'Origène avait à compter avec une difficulté spéciale. Comme dans sa pensée la rédemption était essentiellement le résultat

d'une longue éducation des esprits, il ne pouvait éprouver que de l'éloignement pour toute conception juridique du salut. On ne l'a pas oublié, pour Origène Dieu n'est pas un juge qui exige une expiation de la faute, qui châtie dans l'expresse intention de faire souffrir, mais un Père qui n'inflige la souffrance que pour obtenir l'amendement du pécheur. L'épreuve n'est plus une punition, mais un moyen d'éducation. Dès lors, il lui est fort difficile d'admettre que la mort de Jésus-Christ a un sens expiatoire. En fait, s'il n'écarte pas formellement cette idée, il la laisse dans l'ombre ; il n'en fait pas un élément réel de sa doctrine de la rédemption.

Mais alors que fait-il de tant de textes du Nouveau Testament qui impliquent le sens d'expiation ? Que deviennent des paroles comme celle-ci : Jésus est l'agneau qui ôte les péchés du monde, ou celle qui déclare qu'il donne sa vie en rançon ? » Que devient le III<sup>e</sup> ou le VI<sup>e</sup> chapitre des Romains ? Origène s'applique d'abord à expliquer tous ces textes sans l'idée d'expiation. Par l'allégorie il tente de l'éliminer. Ainsi il compare la mort du martyr à celle de Jésus-Christ. Celle des martyrs ne profite pas qu'à eux seuls. Elle a des mérites dont bénéficient les autres. Idée qui nous achemine à la

doctrine des mérites surérogatoires. Origène déclare que la mort de Jésus-Christ a eu des répercussions inattendues dans le monde invisible. Elle a frappé d'épouvante les démons. Elle leur a enlevé toute puissance. Ils sont devenus « atones » ἄτονοι. Finalement, quand sa science d'allégoriste ne parvient pas à dépouiller entièrement ces textes embarrassants du sens expiatoire, Origène prend le parti de les laisser subsister. Il répète avec les autres chrétiens les formules bibliques sans les approfondir. Evidemment, les textes dont il s'agit ne s'encadrent pas dans la doctrine d'Origène. Ils y introduisent une dissonance et heurtent la logique. Par respect du texte sacré, notre théologien les souffre.

Ce qui sûrement le rassurait, c'est, comme nous venons d'en faire la remarque, qu'au fond sa conception du rôle rédempteur de Jésus-Christ est en harmonie avec la croyance chrétienne commune du II<sup>e</sup> siècle. Dans son magistral tableau des croyances chrétiennes de ce temps, M. Harnack a démontré, textes en main, que pour les chrétiens du II<sup>e</sup> siècle, Jésus est avant tout celui qui a procuré aux siens d'abord la révélation du vrai Dieu, ensuite l'immortalité après la mort. L'œuvre expiatoire qu'il accomplit sur la croix est à peine mentionnée. Tout

au plus, répète-t-on les textes bibliques. C'est le baptême qui procure le pardon des péchés. Sous une forme plus savante, la doctrine d'Origène reproduit les mêmes traits. Son Logos-Jésus est en effet l'organe divin qui transmet la vie aux êtres qui s'échelonnent au-dessous de lui. Il est pour les croyants notamment la source jaillissante de l'immortalité. C'est encore ce Logos-Jésus qui initie au moins l'élite aux suprêmes connaissances, à la gnose transcendante. Dans ce sens, il est l'organe efficace du retour à Dieu. Il ne faut pas juger Origène d'après une théologie qui date de saint Augustin, mais d'après les croyances chrétiennes de son temps.

En conclusion, quelle est l'impression dominante que laisse cette doctrine? Serait-ce peut-être qu'en fin de compte elle dérive plutôt de la philosophie grecque que du christianisme même? Il se peut même qu'elle paraisse à plusieurs avoir plus d'affinités avec la pensée gnostique qu'avec la foi des confesseurs et des martyrs. Soyons assurés que cette impression ne serait pas juste, et que le jugement qu'elle impliquerait serait inexact. Ce qui distingue la doctrine d'Origène non seulement des religions syncrétistes du temps et de la philosophie religieuse grecque, mais du gnosticisme chrétien

d'un Basilide, d'un Valentin, et même de celui d'un Ptolémée ou d'un Héracléon, c'est la place qu'elle réserve à Jésus-Christ. En dernière analyse, il est la clef de voûte de tout l'édifice, Pour bien s'en rendre compte, il faudrait lire et relire les deux premiers tomes du commentaire de Jean. C'est là qu'on verrait que réellement dans la pensée d'Origène Jésus-Christ occupe la place centrale, et qu'il ne conçoit ni l'existence du Cosmos et de l'humanité, ni leur destinée en dehors de la présence et de l'action du Logos-Jésus. Que l'on se souvienne de la chaleur de conviction avec laquelle l'auteur du *Contra Celsum* repousse la tentative que fait ce philosophe pour rabaisser Jésus-Christ. Il faudrait surtout citer les pages vibrantes dans lesquelles Origène insiste sur l'action morale et spirituelle qu'exerce toujours le Christ. C'est par l'action de Jésus qu'il explique les progrès du christianisme. Il lui attribue la pureté morale, la transformation des sentiments, l'héroïsme qui caractérisaient les chrétiens de son temps. De la réalité de cette action, il concluait à la divinité de son Christ. En somme, sa doctrine de la rédemption n'était que l'interprétation en termes philosophiques du mot évangélique : le Fils de l'Homme est venu chercher ce qui était perdu.

---





## SEPTIEME LEÇON

---

### LES CHOSES FINALES

La doctrine d'Origène que nous allons exposer dans cette leçon est de celles qui exigent que l'on soit bien au clair sur la documentation qui nous la fait connaître. Dans le *De Principiis*, nous avons les textes suivants : I, ch. 6 à 8 ; II, ch. 10 et 11 ; III, ch. 5 et 6. Nous savons que notre théologien a écrit un traité spécial sur la résurrection, mais il est perdu. Les chapitres du *Contra Celsum* qui traitent de la résurrection de Jésus y suppléent jusqu'à un certain point. Ajoutez à ces documents de nombreux textes isolés notamment du commentaire de Jean.

On le voit, la source principale de notre connaissance des idées d'Origène sur les choses

finales, c'est le *De Principiis*. Or, comme l'eschatologie de notre auteur, aussi bien que sa cosmologie sont fort différentes des idées courantes chez les chrétiens de son temps, il faut s'attendre à ce qu'elles aient subi de sérieux remaniements dans la version de Rufin. Si celui-ci voulait éviter de scandaliser les chrétiens de Rome, et ménager auprès d'eux un bon accueil à Origène, il fallait à tout prix voiler cette divergence de vues. L'étude critique des chapitres du *De Principiis* qui traitent des choses finales donne entièrement raison à cette attente. Il est aujourd'hui démontré que le texte de ces chapitres a été largement altéré dans la traduction qu'en a faite Rufin. Il y a lieu même de pousser la critique sur ce point plus loin que ne l'a fait M. Kœtschau. C'est sur les résultats de cette étude critique que repose l'exposé de la doctrine d'Origène que nous allons maintenant faire.

Quel en est tout d'abord le caractère général ? Elle ne ressemble guère soit à l'idée eschatologique des premiers chrétiens, soit à la conception des choses finales qui a fini par prévaloir. Sur ce chapitre, les idées des chrétiens ont été longtemps flottantes ; elles ont évolué lentement ; elles se sont finalement profondément modifiées. La première idée fut que Jésus allait revenir prochainement sur les nuées du ciel. Cette gé-

nération, disait-on, ne passera pas que le Fils de l'Homme ne revienne. Il descendra du ciel au son des trompettes. Les saints iront au-devant de lui. Les assises du jugement dernier auront alors lieu (1). Bientôt, on imagina que le règne du Christ revenu durerait mille ans, et serait suivi d'une dernière et formidable lutte avec les puissances du mal. Puis ce serait la fin (2). On se représentait du temps de Papias et même d'Irénée la félicité des élus comme toute matérielle. On faisait le tableau de la Jérusalem céleste et des jouissances qui seraient le partage des bienheureux.

Cependant d'assez bonne heure on eut le sentiment que ces peintures étaient plus judaïques que chrétiennes. Elles dérivèrent en effet de l'apocalyptique juive. Avec le temps les couleurs matérialistes pâlirent. Il n'en resta que quelques traits qui seront définitifs. L'un des premiers à se fixer fut l'idée de la résurrection de la chair. L'écrit d'Athénagoras sur ce sujet, comme la répugnance d'Origène à admettre la revivification de la chair, montrent que, de leur temps, à la fin du deuxième siècle et au commencement du troisième, la doctrine de la

---

(1) Voir I Thessal. ch. IV et les synoptiques.

(2) Voir l'Apocalypse, ch. XIX, XX, XXI et *passim*.

résurrection de la chair n'avait pas encore conquis droit de cité chez les chrétiens. Puis, d'autres traits se fixèrent, ainsi l'idée du jugement dernier, celle de la perte des uns et de la félicité des autres. Bientôt, le tableau des choses finales devint traditionnel et cessa de varier.

Chose fort curieuse, sur ce point, la divergence des idées d'Origène est radicale. A l'heure où il les a conçues, rien ne l'obligeait à les faire accorder avec les vues courantes. Celles-ci n'avaient encore aucune fixité. Notre théologien pouvait parfaitement croire que sa doctrine correspondait mieux à l'enseignement scripturaire que celles qui circulaient parmi les fidèles, et qu'il avait le devoir de rectifier les notions populaires sur un sujet aussi important. De là, sans doute, la liberté dont il use quand il traite de la consommation.

Toute sa doctrine des choses finales est déterminée par le principe que la fin doit ressembler au commencement. En d'autres termes, elle doit être une restauration. A partir d'un certain moment, l'évolution se fait en sens inverse; le fleuve remonte à sa source. C'est le fait de la rédemption. On l'a vu, après que la chute a été consommée, et qu'elle a dévidé toutes ses conséquences, commence un retour des âmes. C'est même une sorte de régression

du Cosmos dont le dernier terme sera le rétablissement de toutes choses en l'état primitif, antérieur à la chute.

Il semble bien que ce soit le stoïcisme qui ait suggéré à Origène et peut-être aux théologiens gnostiques qui ont conçu la « consommation finale » à peu près de la même manière, l'idée d'une évolution cyclique du Cosmos. Cette philosophie enseignait que le Cosmos finira par une conflagration qui le détruira. Mais aussitôt reparaitra un autre Cosmos qui sera absolument semblable au premier. Les mêmes événements s'y succèderont; on y verra les mêmes hommes; ils accompliront les mêmes actes, prononceront les mêmes paroles. Anytus accusera de nouveau Socrate, et le fils de Sophronisque boira de nouveau la ciguë. Une fois le même cycle parcouru, le Cosmos s'abîmera comme le premier dans les flammes. De ses cendres renaîtra un Cosmos qui de nouveau reproduira l'ancien. Ce n'est pas qu'Origène n'ait pas formellement répudié cette idée. Contre les gens qui l'accusaient d'avoir plagié les Stoïciens, il se défendait avec indignation. Les mondes successifs qu'il suppose ne se ressemblent pas. En cela, sa conception diffère entièrement de celle des Stoïciens. Cependant il se représente l'évolution du Tout comme une sorte de cercle qui ramène le Cos-

mos à son point de départ. Cette idée d'un flux et d'un reflux des choses qui fait songer à un mouvement cyclique, c'est ce qu'il a retenu de la doctrine stoïcienne. A son insu, il lui est redevable de l'essentiel de sa doctrine.

C'est ce qui fait que sa conception des choses finales se rapproche de la conception gnostique au point de lui être presque similaire. Pour Valentin et son école, comme pour la plupart des gnostiques des *Philosophumena*, la consommation aura lieu lorsque tous les éléments divins égarés dans la matière seront récupérés, ramenés à la source, et pour ainsi dire résorbés dans le sein du monde suprasensible. Eux aussi ont emprunté au stoïcisme, semble-t-il, l'idée d'une évolution cyclique du Cosmos. Ce qui empêche de confondre la doctrine d'Origène avec celle des gnostiques, c'est que pour peindre la béatitude finale, notre théologien conserve en grande partie la terminologie biblique. Sa doctrine a une saveur de tradition chrétienne. La description du sort final des bons et des méchants qui se lit dans le IV<sup>e</sup> livre de la *Pistis Sophia* ou dans le II<sup>e</sup> livre de *Jéû* est bien plus libre que ne l'est celle d'Origène ; elle rappelle certaines imaginations païennes. Elle n'a plus rien ni de chrétien ni de biblique.

Comment Origène se représentait-il la consommation? Celle-ci est précédée de la rédemption et conditionnée par elle. On se souvient que les essences rationnelles, ou comme on le lit dans les fragments grecs de son *De Principiis*, les intelligences, deviennent par l'effet de la chute d'abord des âmes, donc intermédiaires entre l'esprit pur et la matière corporelle, enfin des corps. Selon le degré de la faute, ces corps sont ou lumineux, comme le sont les astres, ou tout à fait ténébreux, comme le sont les démons. Il paraît même, s'il faut en croire certain fragment, qu'Origène se souvenant de Platon a laissé choir certains êtres dans diverses formes animales.

Le signal de la consommation coïncide nécessairement avec le commencement du retour des êtres à leur condition première. La rédemption marque la première heure de la fin. Les corps se dépouillent de leur corporéité en redevenant d'opaques translucides et diaphanes, ils s'élèvent à l'état d'âmes, et enfin émergent essences pures, intelligences, esprits. Dieu est tout en tous. C'est la consommation finale.

Quelle est alors la condition des êtres ainsi restaurés à l'état primordial? Quelle sera leur destinée finale? Quelle représentation Origène s'en faisait-il?

C'est ce qu'il est malaisé de dégager des textes. En effet, ceux-ci n'expriment pas toujours la pensée pure d'Origène. Ils ont le plus souvent une couleur biblique qui peut donner le change sur la véritable conception de l'auteur. Puis notre théologien semble bien avoir quelque sentiment de la différence qu'il y a entre sa doctrine et les idées courantes des chrétiens. Il a l'air de chercher à éviter de la trop marquer. Peut-être le fait-il plus instinctivement que de propos délibéré. Mais son langage ne souligne pas toujours l'originalité de ses vues autant qu'on l'aimerait. On en est réduit à noter pour les mettre en relief les traits qui reviennent le plus souvent et qui s'accordent avec le caractère général de la doctrine. Ce sont évidemment les traits essentiels. En les isolant de ce qui paraît l'accessoire dans la doctrine, on peut craindre de donner à celle-ci une physionomie plus systématique qu'elle ne comporte dans la réalité.

Ce qui ne fait pas de doute, c'est qu'au point de vue d'Origène la destinée finale des êtres doués de raison est liée à leur degré d'avancement. Origène a toujours distingué parmi les croyants différentes catégories. Il y en a d'abord deux principales. Ce sont d'un côté les parfaits et de l'autre côté les simples fidèles (*simpliciores*). Ces derniers ont des idées fort frustes sur Dieu



auquel ils attribuent un corps, sur sa providence qu'ils croient arbitraire. Ils ne comprennent que le sens littéral des Écritures. A ce point de vue, ils sont plus judaïsants que chrétiens. Ils sont infirmes et pécheurs. Leur culte est encore très extérieur et matériel. Il est loin d'être le culte en esprit et en vérité. Aussi seront-ils tout juste sauvés. Pour eux, Jésus-Christ n'est rien de plus que « Christ et Christ crucifié ». Mais Origène pousse le classement des chrétiens plus loin encore. Parmi les plus avancés, il distingue des degrés. Dans les premières pages de son commentaire de Jean, il fait un parallèle entre le sacerdoce lévitique et les chrétiens. Les plus avancés parmi ceux-ci sont ceux qui se consacrent entièrement à l'étude des Saintes Écritures, et parmi ces derniers sont au premier rang ceux, dit-il, qui « se penchent sur le sein de Jésus ». Cette idée d'une hiérarchie spirituelle des croyants lui a inspiré en grande partie son interprétation du Cantique des Cantiques (1).

Quel sera le sort de l'élite, des parfaits? Tout d'abord, ils reviendront à l'état d'entités douées de raison, d'intelligences pures, d'esprits. Ce seront des êtres incorporels. C'est bien ainsi que

---

(1) Voir quelques textes : *In Johan*, I, 18 ; XIII, 16, 18, 33, 34 ; XX, 7, 26, 34 ; XXXII, 10.

les a conçus Origène. Il n'avait pas prévu l'objection que soulèverait un jour sa conception. Eh quoi! dira-t-on, il n'y a que Dieu qui n'ait pas de corps. La sainte Trinité est incorporelle et esprit pur. En dehors d'elle, tous les êtres si parfaits qu'ils soient ont un corps. Faites ce corps aussi lumineux, diaphane, spirituel que vous voudrez, pourvu qu'il soit encore un corps, votre conception sera acceptable. Vous serez en règle avec l'orthodoxie de Rome à la fin du iv<sup>e</sup> siècle. Ce scrupule dogmatique a entièrement échappé à Origène. Il n'y a même pas pensé. Très logiquement et en conformité avec toute sa doctrine de la rédemption, il a cru qu'à la consommation les êtres redeviendraient esprits purs. Rufin pouvait-il laisser subsister pareille incorrection doctrinale dans ce *De Principiis* qu'il voulait faire connaître, adopter par le public de Rome? Il se crut ici encore entièrement justifié à l'effacer dans sa version. Partout où il le put, il intercala une phrase qui réservait la spiritualité pure à la Trinité. D'autre part, il expurge si bien le texte d'Origène qu'on ne se douterait pas de sa vraie pensée. Fort heureusement, sur ce point comme sur tant d'autres, les fragments de la lettre de Justinien et les extraits de la version du *De Principiis* de Jérôme nous renseignent avec précé-

sion. Comme l'exigeait la logique même de la rédemption, les êtres qui le méritent redeviennent à la consommation esprits purs. Au surplus, si l'on n'admettait pas que telle a bien été la pensée de notre théologien, on ne comprendrait plus les autres traits dont il compose la béatitude des êtres pleinement rédimés.

En effet, ces êtres seront principalement occupés à contempler Dieu. Pour dépeindre cette contemplation, tantôt il se sert de termes tout pauliniens. « Ceux, dit-il, qui sont parvenus jusqu'à Dieu par l'entremise du Logos qui est auprès de Dieu, s'adonneront tout entiers à la contemplation de Dieu, afin qu'ainsi ils soient formés par la connaissance du Père à la parfaite ressemblance du Fils. » (*In Joh.*, I, 6). Tantôt il emprunte les formules platoniciennes. « Les disciples de Jésus, dit-il ailleurs, appliquent leurs regards au domaine du devenir (γένεσις), de façon à s'en servir comme d'un degré pour s'élever à la contemplation du domaine des Idées (ἡ τῶν νοητῶν φύσις). Tout le passage est imprégné de termes philosophiques (*Contra Celsum*, VII, 46). La hardiesse d'Origène ne laisse pas d'étonner le lecteur. Visiblement il s'inspire de Platon. Il n'a pas craint de le suivre jusqu'au bout. Comme son maître, il pousse la contemplation jusqu'à cet état d'enthousiasme

divin qui transporté l'âme. Nous sommes à deux doigts de l'extase philosophique. Le passage du IV<sup>e</sup> évangile sur la vigne (XV, 1) lui permet d'assimiler la contemplation qu'il rêve à celle que le philosophe a si souvent célébrée. « Le vin réjouit le cœur de l'homme, dit l'Écriture. En effet, s'il faut entendre par le cœur la pensée réfléchie, et si ce qui la réjouit, c'est le Verbe délectable par excellence, le Verbe dis-je, qui vous enlève à l'étreinte des choses humaines, vous inspire l'enthousiasme divin et vous enivre d'une ivresse qui n'est pas la déraison mais qui est divine, alors on a raison de dire que celui qui donne le vin, qui réjouit le cœur de l'homme s'appelle la vraie vigne... Qu'est-ce que le fruit de la vigne? Ce sont les idées secrètes et mystiques qui communiquent l'allégresse et l'enthousiasme. Voilà le vin de la vigne. » (*In Joh.*, I, 30.) Très nombreux sont les passages d'Origène qui exaltent la connaissance que donne la contemplation de Dieu et en proclament la supériorité. De cette idée le commentaire du Cantique des Cantiques est plein.

Nous n'avons pas encore épuisé la pensée d'Origène. Elle déploie sa merveilleuse richesse dans une foule de passages. Le terme suprême de la félicité qui est réservée aux élus, c'est qu'à la fin ils s'uniront à Dieu. La gnose qu'ils ont

cultivée s'achève en union mystique. C'est ce qu'Origène a largement développé dans les premiers chapitres du 19<sup>e</sup> tome de son commentaire de Jean. Il cherche à définir la connaissance de Dieu. Foi et connaissance ne sont pas identiques, dit-il. La connaissance vraie suppose l'union ; connaître finit par être synonyme de « se mêler à et de ne faire qu'un » avec l'objet de la connaissance. « Le Seigneur, est-il dit, connaît les siens. D'après nous le Seigneur les connaît parce qu'il a été mêlé et confondu en eux, qu'il les a fait participer à sa divinité et, comme dit l'Évangile, il les a pris dans sa main. » « Connaître Dieu de cette manière, c'est le connaître en tant que Père. Moïse et les prophètes ne l'ont connu qu'en tant que Dieu. » C'est par l'entremise du Fils qu'on parvient à la connaissance qui unit à Dieu. Mais arrivé à ce point, on se passe de l'intermédiaire, (*In Joh.* XX, 7). Comme le Fils on verra le Père (ἀπόπτως τοῦ πατρὸς). Ailleurs Origène déclare qu'il faut d'abord connaître le Fils, puis par degrés s'élever jusqu'à Dieu. (*In Joh.*, XIX, 6). Sans la connaissance du Fils, on ne parviendrait pas à celle de Dieu, ni au plus haut degré de connaissance qui se passe de tout intermédiaire. A ce point le chrétien devient un dieu. Idée que notre théologien exprime plus rarement que Clément. Voyez cependant *In Joh.* II, 2 et

*De Oratione* XXVII, 13. Enfin les « parfaits » restent libres; ils peuvent retomber. Ils recommenceraient alors la série des chutes. C'est ce que l'étude de la doctrine de la rédemption d'Origène nous a déjà appris.

Dans la pensée de notre théologien, les « parfaits » ne seront pas les seuls qui soient sauvés. Les simples croyants le seront aussi. Il leur suffit de croire au crucifié. Celui-ci, selon le mot de saint Paul, est fait rédemption pour eux. C'est du reste uniquement sous cet aspect qu'ils connaissent Jésus. Origène ne dit nulle part en quoi consistera la béatitude des simples croyants. Si on le pressait, admettrait-il qu'ils en restassent au point où ils sont parvenus? C'est fort douteux. Son système de rédemption par l'éducation n'impliquait-il pas logiquement l'ascension progressive des simples jusqu'au rang de parfaits? Origène ne cesse de répéter qu'à la fin Dieu sera tout en tous. Comment le sera-t-il, si tous les êtres finalement ne redeviennent des esprits purs, des « entités rationnelles », des « intelligences »? Cependant cette conséquence de son système, Origène ne l'a nulle part explicitement formulée.

Telle est, ramenée à ses éléments essentiels, dépouillée de toute couleur étrangère et considérée uniquement en elle-même, la conception

qu'Origène s'est faite des choses finales. Naturellement ainsi comprise, elle est simplifiée. Dans la réalité, elle était plus complexe. Mais pour en saisir le caractère fondamental, il a fallu en quelque sorte dégager le diamant de sa gangue. Il est clair à première vue qu'elle dérive de Platon. Comment en lisant Origène discourant de la consommation et de la béatitude, ne songerait-on pas à certaines pages du Phèdre et de la République? Dès lors son caractère le plus frappant, c'est d'être intellectualiste. En effet, notre théologien rêve d'une contemplation sans fin du monde des Idées éternelles, d'un accroissement indéfini de sa connaissance, d'une initiation aux mystères du ciel et de la terre, pour tout dire d'une révélation de la solution vraie de tous les problèmes. Il n'imagine pas une félicité supérieure à celle que procurerait la gnose parfaite. Dans l'au-delà, c'est donc sa raison avant tout qui recevra satisfaction. D'autre part, que l'on lise attentivement les passages où il formule son rêve et l'on sentira qu'il y a bien autre chose dans ce rêve qu'un pur intellectualisme. Ce n'est même pas simplement l'ivresse et l'enthousiasme que Platon promettait au contemplateur des Idées éternelles. C'est une ardente mysticité. Origène ressent un profond besoin d'être en communion directe avec Dieu. Vivre en Dieu, voilà

son idéal. Essentiellement par la pensée, soit, mais enfin ce qu'il veut, c'est vivre en Dieu. Ce qui le ravit en Jésus-Christ, ce n'est pas simplement qu'il est le Rédempteur, mais c'est qu'il est le Révéléateur des splendeurs qui sont en Dieu, c'est qu'il a ouvert les sources de la vie supérieure et qu'il la transmet aux êtres qui s'échelonnent au-dessous de lui, c'est que non seulement il conduit l'âme à la contemplation de Dieu, mais qu'il l'unit au Père. C'est ce qui fait qu'il a pour Jésus une piété passionnée. Aux admirateurs d'Origène, son mysticisme apparaissait rien moins qu'un sec et froid intellectualisme. Le commentaire que l'on était unanime à considérer comme le meilleur de ses ouvrages, c'était celui du Cantique des Cantiques. Pourquoi? Parce que dans ce livre il chantait son mysticisme en des termes si chaleureux et si pénétrants, qu'avec Jérôme on déclarait que si Origène dans ses commentaires avait surpassé tous les autres commentateurs, dans celui du Cantique des Cantiques il s'était surpassé lui-même.

Le plus souvent notre théologien enveloppe d'un voile sa conception des choses finales. Il la nimbe de biblicisme. Dans le Cantique des Cantiques, il trouve une abondance et une variété d'images et de symboles dont il a su tirer



un parti merveilleux pour dépeindre la plus haute félicité. Ailleurs, il exploite avec non moins de bonheur certaines images que lui offrent les Évangiles. On y compare le Royaume de Dieu à un festin. D'autre part, Jésus, d'après l'apôtre Paul, est notre Pâque, immolé pour nous. Origène s'empare de ces images pour représenter la béatitude finale sous l'aspect d'un festin tout royal. Ce sera la Pâque suprême. Il y a trois Pâques, celle des Juifs, celle des chrétiens, celle enfin qui attend les bienheureux dans l'au-delà. Celle-ci sera grandiose et sublime. Elle sera célébrée dans les cieux en compagnie de myriades d'anges. Dans la Pâque terrestre, on mangeait le pain azyme et l'agneau; dans la Pâque céleste, on recevra la nourriture des anges. Ces représentations qu'évoque son imagination tout imprégnée de biblicisme, Origène les a développées dans l'un des plus beaux endroits de son commentaire sur Jean (X, 15 à 18).

Dans un autre passage du même ouvrage, l'auteur s'inspire des paroles de Jésus sur la vigne pour dépeindre la béatitude presque extatique des bienheureux. En même temps il se souvient de certains passages de Platon sur l'ivresse divine et alors les souvenirs platoniciens et l'image biblique se mêlent et s'harmonisent en une con-

ception qui n'appartient qu'à Origène (*In Joh.* 1,30).

Ce festin dans les lieux célestes, cette troisième Pâque qui attend les parfaits, sont-ce des symboles, sont-ce des réalités ? Origène nous laisse hésitants. L'image est si vive qu'on a l'illusion du réel. Et cependant lorsqu'en une interprétation tout allégorique il nous dit que la tête de l'agneau pascal représente « les plus hautes doctrines relatives aux choses célestes », tandis que les pieds représentent les connaissances qui se rapportent à ce qu'il y a de plus matériel, par exemple les démons, on voit bien qu'il s'agit ici de symboles. Aussi lorsqu'il se sert des termes bibliques pour désigner les choses finales, il ne manque pas en général de les allégoriser. Commentant l'oraison dominicale, il ne veut pas que l'on prenne dans le sens littéral les mots : dans les cieux. C'est une expression qui désigne ceux qui portent en eux-mêmes l'image de celui qui est céleste. Le « Royaume de Dieu » est tout intérieur. La résurrection de la chair n'est pas admissible. Il n'y a de résurrection que celle du corps spirituel. Qu'on se souvienne que l'idée de la résurrection de la chair même était encore alors presque une nouveauté. Et le jugement dernier ! Il le ramène à celui de la conscience. En ce qui regarde les choses finales, l'accord

entre sa pensée et les croyances courantes est tout verbal. Origène conserve les mots mais les interprète dans un sens nouveau.

L'écart sur ce point entre l'auteur du *De Principiis* et la masse des chrétiens est manifeste, indéniable. Ce qui est surprenant, c'est que lui-même ne le voit pas. Sa bonne foi est certaine. Son inconscience n'est pas douteuse. Il croyait aussi que sa cosmologie n'était qu'une interprétation rationnelle, philosophique de la croyance commune des chrétiens. Il ne se doute aucunement qu'il y a un abîme entre l'une et l'autre. Sur le chapitre des choses finales comme sur celui de l'origine, de la formation et de la destinée du Cosmos on pouvait non sans vraisemblance l'accuser d'être plus platonicien que chrétien. La preuve que c'est bien sur ces deux points qu'il donnait le plus de prise et pouvait passer pour hérétique, c'est que ce sont précisément ses vues sur la cosmologie et les choses finales qui ont fourni à ses adversaires postérieurs les arguments dont ils l'ont accablé. Ce qu'Origène dans sa bonne foi n'apercevait pas, tout le monde le voyait à Rome au temps de Rufin et de Jérôme. On se souvient du cri d'horreur que laisse échapper le moine Pammachius lorsqu'il lit l'exacte traduction du *De Principiis* que lui envoya Jérôme. Rufin savait si bien que les idées d'Ori-

gène sur le Cosmos et la destinée de l'humanité scandaliseraient les Occidentaux qu'il s'est appliqué tout particulièrement à les voiler dans sa version.

L'illusion dont Origène a été manifestement victime n'est pas rare à cette époque. Dans son remarquable ouvrage sur Marcion, M. Harnack insiste sur ce qu'a de curieux et de surprenant la conviction que son héros s'était faite qu'il avait retrouvé le véritable évangile de Jésus. Dès le premier jour avait commencé une déviation qui avait fait de la religion nouvelle un demi-judaïsme. C'était une illusion, si intéressante qu'elle fût. Mais tout le IV<sup>e</sup> évangile ne repose-t-il pas sur une illusion évidente ? C'est grâce à elle que l'auteur a pu se figurer que son Christ était identique au Jésus qui avait vécu.

Comment s'expliquent ces sortes d'illusions alors assez fréquentes ? D'abord par l'absence presque complète du sens critique. La plupart des philosophes et des écrivains en sont tout à fait dépourvus. Seuls Lucien et Celse font exception. Encore si pénétrant que soit ce dernier, il n'est pas, selon l'expression d'E. Renan, aussi ferme sur les principes que Lucien. Il croit aux démons et aux oracles. Origène, certes, a fait preuve à l'occasion d'un esprit remarquablement

critique. Mais il faut qu'il ait une raison pressante pour l'exercer. Lorsque par exemple il veut démontrer que le sens littéral des Écritures est souvent inadmissible, il excelle à en démontrer les faiblesses, les contradictions et même l'invraisemblance. C'est qu'il a besoin de cette démonstration pour prouver la nécessité d'allégoriser le texte sacré. La passion le rend singulièrement perspicace. Son siècle est en réaction contre le scepticisme critique de la période précédente; il déteste pour cette raison la Nouvelle Académie, Épicure et les sceptiques. Dès lors il n'est pas surprenant que certains aient été dupes de leurs illusions.

Ajoutons que la pratique habituelle de la méthode allégorique devait disposer l'esprit aux erreurs de l'imagination. Plutarque en est un exemple aussi frappant qu'Origène lui-même. Il a cru retrouver, grâce à la méthode allégorique, toute sa philosophie dans le mythe d'Isis et d'Osiris et les philosophes pythagoriciens de son temps qu'il admirait fort dans les prêtres d'Égypte ! Origène pratique constamment la méthode qui consiste à faire dire à un vieux texte tout autre chose que ce qu'il dit en réalité. Bon moyen de s'habituer à être dupe de son ingéniosité et de sa subtilité. Est-il étonnant dès lors qu'il ait cru

de bonne foi que sa doctrine des choses finales  
comme sa cosmologie n'étaient qu'une interpré-  
tation savante et philosophique des croyances  
déjà traditionnelles ?

---

## HUITIEME LEÇON

---

### LES CONCLUSIONS

La pensée d'Origène est loin d'être simple. Elle est même fort complexe. Manifestement elle est formée d'éléments de provenance diverse. C'est ce qui ressort de l'étude de ses principales doctrines.

Ces éléments se laissent démêler sans trop de peine. Le premier en date ou du moins le plus apparent, c'est l'érudition alexandrine. Origène est élève des grammairiens, des commentateurs de vieux écrits, des allégoristes dont les générations se sont succédé depuis Ptolémée Philadelphie jusqu'à son temps. Ils lui ont appris comment on établit un texte, comment on l'explique et comment, par un procédé spécial, on le transforme en véhicule d'idées auxquelles l'auteur antique n'avait jamais pensé. Origène a accumulé

les connaissances géographiques, archéologiques, astronomiques et même médicales dont les plus célèbres spécialistes avaient travaillé et enseigné à Alexandrie. Quoique la littérature, aussi bien la classique que l'alexandrine, n'eût pas pour lui beaucoup d'attrait, il en avait appris ce qu'un homme cultivé savait. L'art le laissa parfaitement froid. Sa nature était aussi peu artiste que possible. Ce qui, dans ses études, l'avait le plus attiré, et même passionné, c'était la philosophie. Il n'est pas douteux que, comme la plupart des esprits distingués de son temps, il a beaucoup pratiqué Platon. Certains dialogues comme le *Phèdre*, la *République*, le *Timée*, les *Lois* ont probablement été pour lui des livres de chevet. Il apprit à connaître à fond les principaux systèmes qui étaient en honneur de son temps, les stoïciens, les péripatéticiens, les pythagoriciens. A-t-il connu la Nouvelle Académie, l'école d'Épicure, les Sceptiques ? C'est très douteux. Il semble les avoir dédaignés. C'étaient des douteurs ou des négateurs. Personne n'en voulait dans ce temps, pas plus les philosophes que les chrétiens.

Origène avait toute la curiosité d'esprit d'un véritable fils de Hellas. Il étudia les théologiens gnostiques. Il connaît fort bien les doctrines de Marcion, de Valentin, de Basilide. Lorsqu'il écri-



vait son commentaire de l'évangile de Jean, il avait constamment sous les yeux le commentaire sur le même évangile du valentinien Héracléon. Il est certain que l'étude de ces premiers maîtres de la pensée chrétienne n'a pas laissé d'exercer une influence très appréciable sur la pensée de notre théologien. C'est ainsi que plus que tout autre penseur et écrivain chrétien de l'ancienne église, Origène s'est assimilé la moelle même de l'érudition, de la science et de la philosophie de l'ancien monde. On comprend la plainte amère de Porphyre qui déplorait qu'un si remarquable savant passât sa vie à expliquer ce qu'il appelait les fables juives et à y découvrir un sens profond.

Si les influences que nous venons de rappeler ont formé la mentalité d'Origène et ont même marqué ses idées de leur empreinte, il en est une dont on peut dire que bien plus que celles-là elle a forgé son âme, sa personnalité même. C'est la foi chrétienne. Pour éviter tout malentendu, il faudrait dire ce sont les croyances alors si vivantes et si peu doctrinales des chrétiens de ce temps. Ce sont toujours elles qui, en dernière analyse l'inspirent et orientent sa pensée. Elles n'en entravent pas l'essor comme le feraient des formules stéréotypées, rigides et dogmatiques ;

elles le dirigent. Quelle que soit la forme que revêt sa pensée, elles en sont l'âme intime.

Faut-il administrer la preuve de ce que nous affirmons ? C'est tout d'abord toute la vie d'Origène qui témoigne de la prépondérance chez lui de sa foi chrétienne. Aux jours de sa jeunesse, l'ardeur et l'enthousiasme de ses sentiments allaient jusqu'à la soif du martyr ; vers le milieu de sa carrière, au temps où Maximin de Thrace persécutait les chrétiens, il écrit son traité sur le martyr qui déborde du même enthousiasme, et à la fin il donna comme confesseur l'exemple d'une inflexible constance. Puis cette foi inspire tous ses écrits connus sans exception. On la trouve non seulement dans ses homélies, dans ses écrits d'édification, dans son apologie du christianisme, à propos du livre de Celse, mais dans ses commentaires les plus ardues comme à toutes les pages de son *De Principiis*. D'un bout à l'autre de son œuvre règne l'esprit chrétien le plus pur. Remarquons encore que si Origène s'est approprié la science de son temps, et si même sa pensée n'a pas été sans subir l'influence de la philosophie grecque, il se considère comme étranger au siècle. Comme tout chrétien de ce temps il se sent hors la loi, en marge de la société, d'une autre humanité. Il n'y a aucune différence entre lui et ses frères. Il est des leurs dans toute

la force du terme. Comme eux il est absolument pacifique en face de l'Empire et du monde païen, mais il est résolument, obstinément dissident. C'est à tel point qu'au fond il n'aime pas ces philosophes qu'il connaît si bien, et c'est parce qu'il est si entièrement chrétien qu'il rejette non sans quelque dédain le traité de paix qu'à la fin de son livre Celse offrait aux chrétiens. A ce point de vue, Origène est plus exclusif que Clément. Vis-à-vis du régime, son sentiment est exactement celui des confesseurs et des martyrs. Un dernier trait achèvera de nous faire sentir à quel point prédomine chez Origène le chrétien. Personne n'a eu plus que lui conscience de ce qui constituait la vraie force du christianisme. A Celse qui s'efforçait de rabaisser Jésus, notre théologien oppose toute une interprétation de la vie du Christ qui était bien propre à faire impression à un homme de ce temps. Mais Origène comptait moins sur cette interprétation que sur un fait qui était alors éclatant. Non sans quelque orgueil, il rappelle — on était à la veille de la persécution de Décius — que l'évangile de Jésus produisait toujours les mêmes effets. Il transformait les caractères, il révolutionnait les mœurs, il créait dans les âmes des sentiments qu'elles n'avaient pas connus, il enfantait des confesseurs et des martyrs. La persécution devait

lui donner raison. Il en concluait que Jésus-Christ devait réellement posséder une vertu divine. Or, pour imaginer pareil argument, pour en sentir la force, pour le croire irréfutable, ne fallait-il pas être chrétien, et même ne fallait-il pas l'être jusqu'aux moelles ? Seul un chrétien pouvait être sensible à l'action profonde de son Christ dans les faits dont la notoriété n'échappait à personne. D'autres pouvaient s'en étonner, chercher à les diminuer. Seul un chrétien bien authentique pouvait y discerner les traces de l'action directe de son maître.

Avions-nous raison de dire que le génie d'Origène est singulièrement complexe et riche ? C'est un fleuve qui charrie les eaux de nombreux affluents.

Or ce qu'il y a de remarquable chez notre théologien, c'est que tous ces éléments, si disparates qu'ils soient, se fondent et s'harmonisent en une synthèse organique et vivante. Elle n'a rien d'artificiel. Les éléments qui la composent se combinent et se pénètrent réciproquement. Ce sont des fils de diverses couleurs, mais qui composent la même trame.

Veut-on des exemples ? La tradition chrétienne donnait à Origène un monothéisme absolu, mais dès qu'il s'agissait de définir le caractère même de Dieu, ou l'action de sa providence, cette tra-

dition ne faisait guère que balbutier. Les idées qu'elle transmettait étaient vagues et même incohérentes. C'est à Platon qu'Origène demande les précisions nécessaires. C'est ainsi que le platonisme lui sert à fixer ses idées sur le caractère et l'action providentielle de Dieu. En combinant ce que la tradition lui donnait, et ce que Platon lui avait appris, il a élaboré une doctrine qui tout ensemble donnait satisfaction à la pensée philosophique, et se rapprochait plus de l'idée évangélique du Père céleste que ne le faisaient les notions courantes chez les chrétiens. C'était un gain manifeste.

Dans d'autres cas, c'était la croyance chrétienne qui lui permettait de donner toute sa valeur à une doctrine philosophique capitale. La philosophie lui donnait l'idée du Logos. Il ne pouvait s'en passer. Mais telle que la philosophie la lui offrait alors, elle n'était guère qu'une formule abstraite, en somme un principe plus cosmologique que moral. Sa foi au Christ s'empara de cette notion ; elle lui donne une substance ; elle en fait une doctrine vivante. C'est ainsi que sa pensée philosophique lui permettait de faire valoir sa croyance chrétienne, et à son tour celle-ci enrichissait et vivifiait la pensée philosophique.

On le voit, les deux éléments essentiels qui

concourent à former ses doctrines ne sont pas simplement juxtaposés, et ne coexistent pas chez lui sans influencer l'un sur l'autre. Aucune cloison étanche ne les sépare. On ne voyait guère alors ce qui est si fréquent de nos jours. Tel savant, lorsqu'il est dans son laboratoire ou dans sa bibliothèque, est vraiment homme de science ; il applique rigoureusement les méthodes scientifiques. Hors de son laboratoire, il redevient un homme foncièrement traditionaliste. Il est des dogmes qu'il ne consent pas à discuter, ni même à examiner. Dans le domaine le plus intime il est fils obéissant de son église. Jamais il ne cherche à mettre d'accord sa science et sa foi. Chez Origène vous ne trouverez rien de pareil. Sa philosophie et sa croyance, sa pensée et sa foi s'interpénètrent et se fécondent réciproquement. Le penseur et le croyant sont étroitement unis et forment une seule et même personnalité.

C'est cet homme admirable, ce grand chrétien et ce noble penseur que les siècles suivants ont décrété d'hérésie et ont condamné ! Dès la fin du III<sup>e</sup> siècle, l'origénisme commence à devenir suspect. A la fin du IV<sup>e</sup> siècle, il l'est tout à fait. A Rome, c'est une véritable levée de boucliers. Jusque là on ne le connaissait en Occident que par ses homélies. Jérôme et Rufin les avaient traduites, popularisées. Jérôme alors ne

cachait pas l'admiration que lui inspirait Origène. Rufin, dans l'excellente intention de le faire mieux connaître, traduit son *De Principiis*. Il prend la précaution d'expurger le texte d'Origène des hardiesses qui auraient pu effaroucher l'orthodoxie romaine. Malheureusement quelques lignes de la préface qui accompagnait sa version déplurent à Jérôme, froissèrent sa vanité. Celui-ci crut que Rufin voulait le compromettre. Grande fut son irritation. Pour accabler Rufin et le dévoiler, il entreprit de donner une version exacte du *De Principiis*. On verrait bien quel traducteur infidèle, quel faussaire était Rufin. L'effet ne fut peut-être pas celui qu'avait escompté Jérôme. Ce que l'on vit dans ce livre, ce ne fut pas Rufin, ce fut l'hérétique qu'était l'auteur. Le scandale fut énorme. Désormais Rome et l'Occident répudieront Origène.

A partir de ce moment, l'origénisme passe pour hérétique. Déjà Épiphane le classait parmi les grandes erreurs doctrinales. Enfin, au vi<sup>e</sup> siècle, l'empereur Justinien s'acharne à relever les hérésies d'Origène. Sa lettre à Mennas est un haineux réquisitoire dont la seule utilité est de nous avoir conservé quelques extraits en grec du *De Principiis*. En 553, un synode œcuménique condamne la mémoire d'Origène et prononce l'anathème sur une série de propositions tirées

de ses ouvrages. Un pape défendra de lire les écrits de l'excommunié, excepté ceux que Jérôme avait approuvés.

L'iniquité de cette sentence est flagrante. Ce qui est le plus révoltant, c'est que se sont acharnés contre lui des hommes tout à fait indignes de lui. C'est Jérôme qui fut non seulement un fort mauvais caractère, mais dont le christianisme fut si inconséquent. Il trouvait tout naturel d'être le plus irritable, le plus rancunier, peut-être même le plus vaniteux des hommes ! Que dire de Justinien ? Sans doute il fut grand capitaine, politique consommé, incomparable administrateur, promoteur du plus fameux des codes, mais quel despote ! Et c'est ce prince qui avait la prétention d'être un théologien, et qui s'arrogeait le droit de faire son procès à l'homme qui avait voué sa vie à la propagation du christianisme et qui avait confessé sa foi au milieu des tortures ! Assurément ce n'est pas le Saint-Esprit qui inspira le synode œcuménique de 553 !

Et cependant les adversaires et les juges d'Origène ne sont pas sans excuses. La vérité est qu'ils ne pouvaient le comprendre. Pourquoi ? Parce qu'ils appartenaient à un temps où l'intelligence de la philosophie grecque était perdue. On n'en possédait même plus le sens. Plus rien ne sub-



sistait de l'esprit de Platon, d'Aristote, des Stoïciens. Le génie même de l'antique Hellas s'était éteint. Ce qui survivait encore de l'antiquité grecque, c'était la forme de son génie. C'étaient la langue, les formules de la métaphysique, la dialectique. Encore celle-ci tournait à la sophistique et à la subtilité. Il ne restait de l'antiquité classique que ce qu'il y avait de plus superficiel. Son âme avait sombré. Or, nous l'avons dûment constaté, la pensée d'Origène est imprégnée de philosophie grecque. Impossible de la bien comprendre si l'on fait abstraction de celle-ci. Sa façon de poser les problèmes, de les formuler, d'en chercher la solution, sont d'un esprit formé et façonné à l'école des penseurs grecs. Porphyre ne s'y trompait pas quand il reconnaissait en lui un philosophe grec égaré chez les chrétiens. Aussi pour comprendre pourquoi Origène adoptait telle doctrine, la formulait de telle façon, y voyait une interprétation vraie, légitime, de telle croyance chrétienne, il aurait fallu être soi-même imbu des doctrines et des méthodes de la philosophie grecque. C'est précisément cette habitude de la pensée antique, la compréhension de son génie, la mentalité du vrai philosophe hellène, que l'on avait perdue. Au iv<sup>e</sup> siècle, il ne reste plus que cette subtilité verbale et cette vir-

tuosité dialectique que légua au monde le génie grec avant de mourir.

Est-ce à dire que les exégètes, commentateurs, dogmaticiens, polémistes et orateurs du iv<sup>e</sup>, du v<sup>e</sup>, du vi<sup>e</sup> siècle sont des barbares puisque l'on conteste leur qualité de Grecs ? Il serait absurde de le soutenir. Nous ne méconnaissons pas leurs mérites. Leurs écrits, leurs discours constituent une grande littérature théologique et chrétienne. Ce n'est pas sans raison que l'Église les regarde comme ses classiques. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a un abîme entre eux et les écrivains de langue grecque, soit chrétiens soit philosophes, du ii<sup>e</sup> et du iii<sup>e</sup> siècle. La différence semble bien provenir du fait qu'ils ne sont plus de vraie race hellénique. Ce sont des assimilés, ce ne sont pas des indigènes. De leur temps la race est bien éteinte. Déjà les incessantes guerres qui, au v<sup>e</sup> et au vi<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne avaient mis aux prises les cités de la Grèce avaient sérieusement entamé la race. Sparte n'était plus que l'ombre d'elle-même. Puis les expéditions d'Alexandre le Grand, les guerres des Diadoques, les dévastations de l'époque romaine avaient achevé de dépeupler la Grèce. La race est réellement altérée ; il ne lui reste que ces défauts que raillait Juvénal. Son génie créateur est mort. C'est l'âge des épigones. Plutar-

que a écrit une parole vraiment tragique : « Il dit que de son temps la Grèce entière ne pourrait mettre sur pied un effectif de hoplites égal à celui qu'autrefois la seule ville de Mégare aurait aisément mis en ligne (1) ». Il semble bien qu'au iv<sup>e</sup> siècle de notre ère cette effrayante dépopulation de la Grèce avait achevé son œuvre. Il ne restait plus rien de la plus douée des races humaines. Elle léguait aux populations qui peu à peu la remplacèrent sa langue, sa faconde, sa subtilité, mais cette faculté vraiment unique de création et d'invention qui n'appartient qu'à l'antique Hellas était à jamais perdue. C'est ainsi que la folie meurtrière des hommes a amputé l'humanité de son plus beau rameau. Ce fut une perte irréparable. Si la vraie race hellénique avait continué d'exister, qui sait si l'histoire de la civilisation n'aurait pas été très différente de ce qu'elle a été ?

Comment dès lors les épigones des derniers siècles de l'ancien monde auraient-ils compris Origène ? Lui, du moins, était encore grec. S'il était étranger au génie artistique de la race, du moins possédait-il cette curiosité d'esprit qui fut le nerf même de la faculté créatrice des Hellènes. Le lecteur de Platon ou d'Aristote ne se

---

(1) *De defectu oraculorum*, ch. 8.

trouve nullement dépaysé lorsqu'il fréquente le grand docteur chrétien. C'est justement sa liberté d'esprit, sa hardiesse philosophique, sa pente irrésistible à soulever toutes les questions que pouvait lui suggérer un texte ou une doctrine, que les hommes d'église qui ont été les Pères des conciles œcuméniques n'ont pu comprendre ni admettre. Il était fatal qu'Origène les scandalisât et qu'ils l'excommuniassent.

Plus grande encore a été l'impopularité d'Origène à Rome et en Occident. Si l'on a beaucoup lu ses homélies traduites par Rufin et Jérôme, c'est qu'elles étaient fort édifiantes, instructives, et ne contenaient pas ces hardiesses de pensée qu'on rencontre dans ses autres ouvrages. Les commentaires ont fait peur, et lorsque Rufin s'avisa de publier sa version du *De Principiis*, ce fut un scandale. A partir de ce moment, l'origénisme passe pour hérétique en Occident.

Mais ce ne sont pas seulement ses hardiesses de pensée qui ont aliéné à Origène les sympathies de l'Occident. C'est une raison analogue à celle qui explique, d'après nous, l'incompréhension dont il a été victime en Orient. Elle est même plus apparente en Occident, partant plus facile à admettre. La mentalité exclusivement latine des Occidentaux ne pouvait comprendre le philosophe grec qu'était Origène, si

chrétien qu'il fût. De cette incompréhension Tertullien est un illustre exemple. Il connaît les doctrines des différentes écoles de philosophes grecs ; il s'est même approprié certaines idées stoïciennes pour les besoins de sa polémique ou de sa défense du christianisme. Son érudition est incontestable. Cependant la philosophie grecque lui est odieuse ; il n'a pas dédaigné de ramasser certaines histoires basses et absurdes dont certains cherchaient à accabler la mémoire de Socrate et de Platon. S'il les a lus, il ne les a ni compris, ni aimés. Son esprit exclusivement juridique d'Occidental romanisé le fermait à toute intelligence de l'hellénisme. Sa théologie en donne la preuve irrécusable. Qu'est-ce que Dieu pour lui ? Uniquement un juge impitoyable qui applique un code. On connaît le passage où il déclare que l'un des principaux éléments de la béatitude céleste promise aux élus sera d'assister au spectacle des tourments de leurs persécuteurs. Que nous sommes loin de l'idée du Dieu éducateur d'Origène qui n'afflige le pécheur que pour l'amener à s'amender et jamais simplement pour le punir et lui faire expier sa faute ! Avec moins de passion Cyprien a la même mentalité. L'hellénisme, aussi bien celui de son temps que celui de l'antiquité, lui est étranger. Même Saint Augustin, si profond, à la fois psy-

chologue et philosophe, n'a pas une réelle compréhension du génie grec. Qu'on se souvienne des chapitres qu'il a consacrés à la philosophie hellénique dans son *De Civitate Dei*. Même Cicéron, l'interprète de cette philosophie, ne trouve pas grâce à ses yeux. Comment ces latins qui n'avaient plus l'ouverture d'esprit de tant d'illustres romains leurs prédécesseurs auraient-ils compris, goûté Origène ? Comment son langage, ses idées, sa tournure d'esprit leur auraient-ils plu ?

Le Moyen-âge était encore moins préparé que l'Occident latin à comprendre notre théologien. Sans doute Scot Érigène a été son disciple et à plus d'un égard, il est origéniste. Mais n'est-il pas lui-même une exception au Moyen-âge ? Est-il vraiment médiéval ? Les grands médiévaux sont Anselme et Abélard, Thomas d'Aquin et Bonaventure. Qu'ont-ils de commun avec Origène ? Comment l'auraient-ils compris ? Non seulement ils sont latins, mais comme jadis l'a montré A. Ritschl, un Saint Anselme et ses contemporains sont imbus de droit germanique. C'est ce qui explique la doctrine de la rédemption du *Cur deus homo*. Celle-ci, est-il nécessaire de le rappeler, repose sur une série de conceptions qu'Origène avait d'avance écartées.

Ce qui est certain, c'est que la théologie qui a

prévalu en Occident depuis Saint-Augustin jusqu'aux temps modernes ne dérive pas d'Origène. Encore moins l'origénisme a-t-il marqué de son empreinte les dogmes et la liturgie de l'Église. En vérité, c'est un fait bien curieux et bien étrange que le penseur le plus original, le plus profond, le plus armé de science et de philosophie de l'antiquité chrétienne ait été à tel point oublié, méconnu, désavoué par l'Église. Ce qui augmente encore l'étonnement, c'est que celui que le christianisme occidental a littéralement proscrit de son sein a été l'un des plus grands chrétiens de son temps. Si Origène a souffert de cet injuste ostracisme, l'étroitesse qui en a été la causé n'a-t-elle pas infligé une perte encore plus grave à l'Église elle-même?

L'heure n'est-elle pas venue de rendre à Origène, chrétien et philosophe une justice tardive? Au surplus, la réparation qui lui est due est commencée. Depuis Huet et Delarue, il s'est trouvé en France, en Angleterre, en Allemagne, des érudits et des historiens qui l'ont étudié; lui ont rendu hommage, ont entretenu sa réputation.

Cela doit-il suffire? N'a-t-il rien à nous apprendre? La pensée chrétienne n'aurait-elle pas à cette heure quelque profit à tirer de ses méditations? Il ne s'agit en aucune façon de retourner à Ori-

gène ni de tenter de ressusciter l'origénisme. Ce serait une gageure impossible à tenir. Les restaurations politiques, sociales, littéraires ou religieuses finissent toujours par avorter. L'humanité malgré tout va vers l'avenir. La marche à reculs est absurde. Mais s'il n'est pas question de ressusciter l'origénisme, peut-être pourrait-on le transposer à notre usage. En d'autres termes, il s'agirait de prendre à Origène certaines de ses idées, de les dépouiller de tout ce qu'elles tiennent du temps et des circonstances, de les ramener à leur fond essentiel. On y trouverait sûrement des suggestions, des directions, à tout le moins des inspirations dont notre pensée pourrait faire son profit. Veut-on un exemple? Nous serions surpris si les idées d'Origène sur Dieu et la providence ne frappaient pas plus d'un esprit parmi nous. Ne semblent-elles pas répondre à certaines de nos préoccupations? Il n'est pas douteux que pour maint chrétien qui réfléchit la guerre mondiale a posé à nouveau le problème de Dieu. Il ne s'agit pas de son existence. On y croit ou l'on n'y croit pas. Le problème dont il s'agit porte sur le caractère de Dieu et de sa providence. Problème qui n'intéresse que l'homme religieux. Comment celui-ci ne se demanderait-il pas si c'est vraiment Dieu qui a voulu cette guerre. Est-il admissible qu'il soit responsable de l'horrible



catastrophe? Croirons-nous certains théologiens catholiques lorsqu'ils déclarent que Dieu a permis l'effroyable tuerie pour châtier l'humanité et en particulier la France incrédule? Doctrine monstrueuse et bien propre à révolter toute conscience droite. Mais si rien ici-bas ne se passe sans qu'il le veuille ou le permette, ne faudra-t-il pas admettre que la guerre a été un effet de sa volonté? N'est-ce pas la conclusion qu'exige la doctrine de Dieu que professent les églises chrétiennes? Dieu n'est pas l'auteur du mal sous quelque forme que ce soit, dit Origène après Platon. Le Père céleste qu'a révélé Jésus le serait-il? Ne serait-ce pas le cas de rappeler ce que Jésus disait aux gens qui prétendaient que les Galiléens qu'avait fait périr Pilate étaient de grand pécheurs? En fait Jésus exonérait son Père de toute participation à leur malheur. « Je croirai tout ce qu'on voudra », disait certain gnostique, « plutôt que d'admettre que Dieu est auteur de mal » (1). Serions-nous moins scrupuleux et moins éclairés qu'un Basilide? A ces chrétiens dont la conscience a été troublée par les formidables événements que nous avons vécus, Origène apporterait peut-être un secours vraiment bienvenu. Ses idées ne pourraient-elles pas nous

---

(1) Clément d'Alex., IV *Strom.* XII, 82.

suggérer une solution du problème qui nous hante, orienter notre pensée dans la bonne direction, faire entrevoir à la conscience chrétienne angoissée l'issue qu'elle cherche? Le propre de toute pensée vraiment grande et originale, c'est d'être féconde et créatrice. A de certains moments, elle reparaît, s'impose aux esprits ; jamais elle n'a semblé plus opportune, plus actuelle. Qui sait, si après un long silence qui ressemblait à la paix du sépulcre, l'origénisme n'apportera pas aux chrétiens de ce temps le message lumineux et consolateur qu'ils attendent?

---

## TABLE DES MATIERES

---

<i>Avant-propos.</i>	
<i>Première leçon : Introduction</i> .....	7 - 25
<i>Deuxième leçon : Origène, ses écrits, sa pensée, sa méthode caractérisés.</i>	27 - 46
<i>Troisième leçon : La doctrine de Dieu.</i>	47 - 66
<i>Quatrième leçon : La cosmologie ..</i>	67 - 86
<i>Cinquième leçon : La christologie..</i>	87 - 106
<i>Sixième leçon : Doctrine de la ré- demption .....</i>	107 - 127
<i>Septième leçon : Les choses finales..</i>	129 - 150
<i>Huitième leçon : Conclusions.....</i>	151 - 170

RECEVU  
2007

BIBLIOTECA  
CENTRALĂ  
UNIVERSITĂȚII "CAROL I"  
BUCUREȘTI

