

---

# Retour de l'âme et salut de l'homme chez Origène d'Alexandrie

Marco Zambon

M. Zambon est chercheur à l'université de Padoue et enseigne l'histoire du christianisme ancien et médiéval et l'histoire des doctrines théologiques; il s'occupe de l'histoire du platonisme à l'époque impériale, en particulier de Porphyre et des auteurs chrétiens de tradition alexandrine. Parmi ses publications : *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris 2002; Severino Boezio, *La ricerca della felicità (Consolazione della Filosofia III)*, Venezia 2011 ; «*Nessun dio è mai sceso quaggiù*». *La polemica anticristiana dei filosofi antichi*, Roma 2019.

---

Origène, pour interpréter la nature et le destin de l'homme, s'est inspiré, entre autres, du mythe – raconté par Platon dans le *Phèdre* (246a-249d) – de la perte et de la récupération des ailes par l'âme. Par rapport à la manière dont les platoniciens contemporains ont interprété ce mythe, il a introduit d'importantes nouveautés, dérivées de la tradition de la foi chrétienne : la nécessité d'un sauveur, la centralité de la foi, l'idée que la réalité sensible et historique participe également au salut.

Interpreting the nature and destiny of man, Origen was inspired, among other things, by the myth – told by Plato in the *Phaedrus* (246a-249d) – of the loss and recovery of wings by the soul. Compared to the way contemporary Platonists have interpreted this myth, he introduced important innovations, derived from the tradition of the Christian faith: the need for a saviour, the centrality of faith, the idea that the sensitive and historical reality also participate in salvation.

Antiquité tardive, platonisme et christianisme, psychologie, eschatologie, Origène

Late-antique philosophy, Platonism and Christianity, psychology, eschatology, Origen

## 1. Retour de l'âme et histoire du salut

- 1 Le thème du retour de l'âme est au cœur de la réflexion d'Origène, qui l'a pensé dans la lignée des traditions biblique et platonicienne. Origène décrit l'histoire de

l'homme et du cosmos comme un processus de perfectionnement, qui évolue pour toutes les créatures de la condition actuelle de vie dans un corps corruptible, marquée par le péché et la mort, jusqu'au but d'une vie éternellement bienheureuse en Dieu. Ce mouvement est un retour : Dieu a créé des êtres rationnels, les plaçant dans une condition de béatitude ; se détournant de l'amour de Dieu, ils sont tombés dans les différents et douloureux états de la vie cosmique et ils s'exercent ici-bas, afin de retourner dans leur patrie<sup>1</sup>.

- 2 Origène, éduqué dans l'étude des Écritures et dans la *παιδεία* grecque<sup>2</sup>, associe à plusieurs reprises dans son œuvre le récit de cette chute et de ce retour au mythe que raconte Platon dans le *Phèdre* (246a-249d) lorsqu'il évoque la perte des ailes par l'âme, sa chute dans un corps et la récupération des ailes qui lui permettra de s'élever vers le ciel<sup>3</sup>. Origène reprend toutefois les images et la doctrine de Platon dans une interprétation de l'économie du salut, issue de la tradition de la foi chrétienne, qui ne s'harmonise guère avec la conception du retour qu'ont développée les platoniciens.
- 3 Commentant un passage de l'*Évangile selon Jean* (4, 34 : « Ma nourriture c'est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son oeuvre »), Origène écrit :

L'accomplissement de l'œuvre, c'était l'accomplissement de la créature raisonnable (τοῦ λογικοῦ) : c'est elle qui était imparfaite et que le Verbe fait chair est venu rendre parfaite. Mais l'œuvre a-t-elle donc été créée imparfaite et le Sauveur est-il envoyé parfaire ce qui était imparfait ? [...] Ne serait-ce donc pas que [l'homme], qui était parfait, est devenu imparfait par sa désobéissance et qu'il eut besoin de celui qui le rendrait parfait [en le délivrant] de son imperfection ? et c'est pourquoi le Sauveur fut envoyé, [...] pour parfaire l'œuvre de Dieu et pour que chacun, une fois devenu parfait, soit familiarisé avec la nourriture solide et demeure avec la Sagesse (τῆ σοφία συνῆ) : « La nourriture solide est celle des parfaits qui ont, par l'expérience, les sens (τὰ αἰσθητήρια) exercés à distinguer le bien et le mal » [He 5,

---

<sup>1</sup> Cf. G. Lettieri, « Progresso », in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma, Città Nuova, 2000, p. 379-392 ; D.G. Bostock, « Origen's philosophy of creation », in *Origeniana Quinta*, Leuven, Leuven University Press-Peeters, 1992, p. 253-269 ; H. Crouzel, « L'apocatastase chez Origène », in *Origeniana Quarta*, Innsbruck-Wien, Tyrolia-Verlag, 1987, p. 282-290 ; H. Cornélis, « Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 43, 1959, p. 32-80 ; 201-247. Pour un aperçu de ce sujet dans la littérature chrétienne : *Il viaggio dell'anima*, Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori, 2007.

<sup>2</sup> A. Fürst, « Der junge Origenes im Bildungsmilieu Alexandrias », in Id., *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus*, Berlin, De Gruyter, 2011, p. 45-79.

<sup>3</sup> Sur l'utilisation du *Phèdre* par Origène cf. V. Limone, *Origene e la filosofia greca*, Brescia, Morcelliana, 2018, p. 159-165.

14 ; cf. Gn 2, 17 ; 3, 5]. Et celui qui proclame la Sagesse dit : « Nous proclamons la Sagesse parmi les parfaits » [1 Co 2, 6]<sup>4</sup>.

- 4 Ces lignes résument la conception origénienne de l'homme : une créature rationnelle (τὸ λογικόν), créée parfaite par Dieu, placée au paradis et devenue ensuite imparfaite par la faute de sa désobéissance. Pour revenir à la perfection perdue, pareille créature a besoin de la médiation salvatrice du « Logos fait chair ». Le perfectionnement des êtres rationnels est le retour à la « nourriture solide », au fait d'« être avec la sagesse ». « Sagesse » est l'un des noms du Logos divin : « être avec la sagesse », ce n'est pas posséder des connaissances, mais plutôt faire l'expérience de l'union avec le Logos, s'en nourrir : cette situation ressemble plus à une perception sensible qu'à la pensée. En fait, Origène, citant la *Lettre aux Hébreux* (5, 14), parle dans ce passage d'« organes des sens » (αἰσθητήρια) exercés à distinguer le bien du mal ; cette capacité permet aux hommes de ressembler à Dieu : les progéniteurs y aspiraient lorsqu'ils avaient péché<sup>5</sup>.
- 5 On comprend aisément ce qui a poussé Origène à reconnaître dans le mythe du *Phèdre* une histoire aussi familière que vraie : la vie dans le corps terrestre correspond pour l'âme à un état d'imperfection. Aussi, en se libérant du corps, accède-t-on à la réalité intelligible et à une « nourriture » plus appropriée que celle du sensible (*Phaedr.* 247d ; 248b-c). Néanmoins, quelques différences subsistent par rapport à la façon dont Platon et ses disciples comprenaient « l'idée de l'âme » (*Phaedr.* 246a) : l'imperfection ne découle pas des limites de la constitution ontologique mixte de l'âme (*Phaedr.* 246b), mais du péché, c'est-à-dire du libre choix de la créature de désobéir à Dieu ; le retour ne se fait que par l'intervention d'un Sauveur ; l'instrument de la libération est précisément la chair assumée par le Sauveur.

## 2. L'intégration des thèmes platoniciens dans la théologie d'Origène

- 6 Certaines *scholia* relatives à la parabole du fils perdu (Lc 15, 11-32)<sup>6</sup> offrent un point de départ à l'examen de la permanence du thème platonicien du retour de l'âme dans la pensée d'Origène. L'évangéliste Luc raconte que le plus jeune des

<sup>4</sup> Orig. *Comm. in Ioh.* XIII 37, 237-241 (trad. Blanc).

<sup>5</sup> Gn 3, 5 : « [...] vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal ».

<sup>6</sup> Il s'agit des fr. 216-219 Rauer (= fr. LXXI-LXXIV dans l'édition de 1930). L'édition Fournier - Périchon des *Homélies sur Luc* (SC 87) ne reprend que le fr. 216 Rauer (= fr. 85 Fournier - Périchon), parce qu'une allusion dans Ambr. *In Lc VII* 217 confirme qu'il appartient à cet ouvrage. Les fr. 217-219 Rauer sont cependant explicitement attribués à Origène dans les manuscrits qui les conservent et ne figurent pas ailleurs sous le nom d'autres auteurs (fr. 219, 1-4 Rauer = Orig. *Comm. in Mt.* XIV 1, p. 271, 23-30 Klostermann e *Comm. in Mt.* fr. 381 Klostermann). Quand bien même s'ils ne proviendraient pas des *Hom. in Lc.*, mais de quelque autre œuvre perdue d'Origène, leur authenticité me semble certaine.

deux fils d'un homme, après avoir quitté la maison de son père, est parti dans un pays lointain où il a dilapidé tout son héritage, menant une vie désordonnée ; jusqu'à ce qu'une famine ne survienne et ne l'oblige à travailler comme porcher, tourmenté par la faim au point de vouloir se nourrir des caroubes que mangent les porcs.

- 7 En commentant le verset de Lc 15, 16 (« il aurait bien voulu se remplir le ventre avec les caroubes que mangeaient les porcs, mais personne ne lui donnait rien »), Origène y lit la description de l'état d'avilissement de l'âme déchue :

La nature raisonnable (λογική φύσις), lorsqu'elle tombe dans la déraison (ἐν ἀλογία γενομένη), désire parvenir, sinon aux doctrines (λόγοις) les meilleures, du moins à quelque doctrine<sup>7</sup>.

- 8 Même les mots avec lesquels le fils, une fois qu'il a retrouvé la raison, décide de se tourner vers son père (Lc 15, 18 : « Père, j'ai péché contre le ciel et envers toi ») font référence à l'état d'aliénation dans lequel l'âme tombe lorsqu'elle abandonne les réalités intelligibles. Origène les paraphrase et les explique ainsi :

« Après avoir abandonné les choses du ciel, j'ai continué à agir d'une façon impie (ἀσεβῆσαι) envers toi ». Ce discours manifeste le malheur des hommes, en décrivant sous la forme d'une histoire (ιστορικῶς) l'éloignement et l'égarement [du fils]<sup>8</sup>.

- 9 Origène était convaincu que la distinction entre monde sensible et monde intelligible avait été enseignée par Moïse, avant même que Platon ne la pose. Chacun le fit bien entendu d'une façon différente, puisque l'on distingue dans les Écritures ce qui est visible de ce qui est invisible. L'examen le plus étendu de cette question se trouve au début du *Traité des principes*, où Origène démontre la nature incorporelle de Dieu et soutient que la notion, en dépit d'apparences contraires, en est bien présente dans l'Ancien comme dans le et le Nouveau Testament<sup>9</sup>. Il conclut d'une manière qui aurait rencontré l'approbation de tout philosophe platonicien contemporain :

Il ne faut pas se représenter Dieu comme s'il était un corps ou comme s'il était dans un corps, mais comme une nature intellectuelle simple, qui ne souffre absolument aucun ajout : ne croyons pas qu'il y ait en lui du plus ou du moins, car il est entièrement une monade, et, pour

<sup>7</sup> Orig. *Fragm. in Lc.* 216, 2-3 Rauer (trad. Fournier - Périchon).

<sup>8</sup> Orig. *Fragm. in Lc.* 217, 1-3 Rauer.

<sup>9</sup> Orig. *Princ.* I 1. Il en va de même, selon Origène, pour la notion de « matière » : le terme ὕλη n'apparaît pas dans les Écritures avec le sens technique de « substance qui agit comme substrat pour les corps », si ce n'est une fois, dans le livre de la *Sagesse* (11, 17), qui n'a toutefois pas été considéré unanimement comme canonique : Orig. *Princ.* IV 4, 6, p. 356, 21-357, 3 Koet. Toutefois, selon Origène, ce que la notion de « matière » signifiait pour les philosophes n'en était pas moins indiqué dans les textes bibliques par les termes d'« inachevé » et d'« imparfait » : Orig. *Princ.* IV 4, 8, p. 358, 26-359, 8 Koet., où il cite Ps 138, 16 LXX et deux passages du livre d'*Henoch*: 21, 1 (Flemming – Radermacher, p. 50, 4) ; 19, 3 (Flemming – Radermacher, p. 48, 18-19).

ainsi parler, une hénade, une intelligence qui est la source d'où procède toute nature intellectuelle ou toute intelligence<sup>10</sup>.

- 10 Dans le *Commentaire sur l'évangile de Jean*, Origène – en utilisant le schéma théologique que les platoniciens faisaient dériver du *Parménide* de Platon (un – un/plusieurs – un et plusieurs) – précise que, là où le Père « est une réalité absolument une et simple », le Fils, « à cause de la multiplicité [...], devient multiple », tout en restant « un Logos unique, qui consiste en de multiples théorèmes »<sup>11</sup>. Voilà pourquoi le Fils est la « sagesse aux multiples aspects » (πολυποίκιλος) du Père (Eph. 3, 10; cf. Ps 44, 10) et qu'il est un « monde intelligible » (νοητὸς κόσμος) – beau et dépouillé de toute matière – qui contient en soi « toute puissance et toute forme de la création future » (*omnis virtus ac deformatio futurae... creaturae*). De ce monde intelligible participe et de lui reçoit son ordre le monde sensible et visible<sup>12</sup>.
- 11 Au cosmos intelligible appartiennent de droit, comme ses citoyens, toutes les créatures rationnelles ainsi que les hommes, qui sont faits par Dieu « selon notre image » (Gn 1, 26 LXX), c'est-à-dire – selon Origène – qui sont conformes au Fils, « l'image du Dieu invisible » (Col 1, 15)<sup>13</sup>. Origène défend une conception du monde intelligible très semblable à celle de Plotin : dans le Logos, il existe un univers non seulement de contenus intelligibles, mais d'intellects créés vivants<sup>14</sup>. Dieu est omnipotent, créateur et bon ; il l'est toujours, et il n'y a pas un moment

<sup>10</sup> Orig. *Princ.* I 1, 6, p. 21, 10-14 Koet. (trad. Crouzel - Simonetti).

<sup>11</sup> Orig. *Comm. in Iob.* I 20, 119; V fr. 5; cf. Plat. *Parm.* 137c; 144 e; 155e; Plot. *Enn.* V, 1 [10], 8, 23-27 H. - S.; H.G. Thümmel (ed.), *Origenes' Johanneskommentar. Buch I-V*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2011, p. 219-220; M. Atkinson, *Plotinus. Ennead V,1: On the Three Principal Hypostases*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 196-198; E. Corsini (ed.), *Origene. Commento al Vangelo di Giovanni*, Torino, Utet, 1968, p. 36-38; E.R. Dodds, « The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic "One" », *The Classical Quarterly*, 22, 1928, p. 129-142. Origène soutient à plusieurs reprises que le Père peut être considéré comme un être et un intellect, mais également – s'appuyant sur Plat. *Resp.* VI 509b – comme un principe au-delà de l'être et de l'intellect : *Comm. in Iob.* XIX 6, 37; *Cels.* VI 64; VII 38, *Exh. ad mart.* 47.

<sup>12</sup> Orig. *Comm. in Iob.* XIX 22, 146-147; *Princ.* I 2, 2, p. 30, 2-3. 7-8 Koet.; cf. Clem. Alex. *Strom.* IV 25, 156, 1-2; A.H. Armstrong, « The Background of the Doctrine "That Intelligibles are not Outside the Intellect" », in *Les sources de Plotin*, Genève, Fondation Hardt, 1960, p. 391-413, discussion p. 414-425.

<sup>13</sup> Sur le thème de l'image : Orig. *Princ.* I 2, 6, p. 34, 8-22; 3, 6, p. 56, 20-57, 1 Koet.; *Cels.* VI 63; *Comm. in Iob.* I 19, 104-105; II 2, 18; 3, 20; H. Crouzel, *La théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier, 1956. Le thème de la citoyenneté provient de Phil. 3, 21; cf. Orig. *Cels.* VIII 5; *Hom. in Ier.* XVII 4; *Comm. in Mt.* XII 10; XV 27; *Orat.* XXII 5; XXVI 5.

<sup>14</sup> Plotin compare l'intellect divin à un univers dans lequel le soleil est toutes les étoiles et où chaque étoile est le soleil en même temps que toutes les étoiles (*Enn.* V, 8 [31], 4, 4-11 H.-S.); au « vivant parfait, constitué de tous les vivants, ou plutôt, comprenant en soi tous les vivants » (*Enn.* VI, 6 [34], 7, 15-19 H. - S.), à un « visage total où resplendissent des visages vivants » (*Enn.* VI, 7 [38], 15, 26 H.-S.); cf. aussi *Enn.* III, 8 [30], 6-12; V, 4 [7], 2, 44-48; V, 8 [31], 9, 14-18 H.-S.

lors duquel il n'exerce pas sa souveraineté sur des êtres<sup>15</sup>. En outre, parce qu'il est bon par nature, il a voulu des créatures dignes de lui, c'est-à-dire capables de l'accueillir et d'être engendrées par lui comme ses enfants<sup>16</sup>. La toute-puissance créatrice et bienfaitrice de Dieu s'exerce donc sur des êtres vivants rationnels, capables de connaître et d'aimer.

- 12 Mais ils se sont éloignés de lui et, à propos de cet éloignement, Origène évoque donc le mythe platonicien de la chute de l'âme (*Phaedr.* 246b-c). Il y fait référence, tout d'abord, lorsqu'il traite de la chute originelle des créatures rationnelles, qui est antérieure à la création du cosmos sensible et que l'Écriture ne raconte pas<sup>17</sup>. Après avoir cité divers passages bibliques, il écrit :

[...] on peut en tirer bien des renseignements sur la malice, son origine et son commencement, et la manière dont cette malice résulte de ce que certains êtres perdirent leurs ailes et prirent la suite du premier qui avait perdu ses ailes<sup>18</sup>.

- 13 Comme chez Platon et ses disciples, les métaphores spatiales (haut – bas ; chute/descente – ascension) sont fréquentes dans les écrits d'Origène, qui insiste sur le fait qu'elles ne doivent pas être comprises en un sens physique : elles indiquent un mouvement de la volonté et de l'intellect. Les créatures rationnelles qui se détournent de leur principe entreprennent une « descente noétique à cause de la malice et d'enseignements fallacieux »<sup>19</sup>. Le Logos aussi – avec un acte de condescendance (*συγκατάβασις*) – « descend », devenant homme en Jésus sans cesser d'« être en haut », car descendre ou monter équivaut à tourner la volonté et la pensée soit vers les réalités supérieures, intelligibles, soit vers les réalités inférieures, sensibles<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Orig. *Princ.* I 4, 3, p. 65, 9-66, 14 Koet. ; aussi I 2, 10, p. 41, 8-42, 22 Koet.

<sup>16</sup> Orig. *Princ.* II 11, 1, p. 183, 13-17 ; III 1, 2, p. 196, 8-197, 1 ; IV 4, 8, p. 359, 11-14 Koet.

<sup>17</sup> La thèse selon laquelle l'acte créateur de Dieu est double – une première création intelligible, accomplie « au commencement » (Gn 1, 1), suivie de la chute des intellects créés et de la production du cosmos sensible – compte parmi les thèses les plus débattues d'Origène, d'autant plus que la perte de son commentaire sur la *Genèse* en rend difficile la reconstitution détaillée. Pour une présentation cf. M. Zambon - D. Wyrwa, « Origenes », in *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Band 5/1: Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Basel, 2018, Schwabe Verlag, p. 980-983.

<sup>18</sup> Orig. *Cels.* VI 43 (trad. Borret) ; Origène interprète Jb 3, 8 ; 40, 19-20. 25 ; Is 14, 12-22 ; Ez 28, 1-19 comme des références à la chute de Satan : *Princ.* I 5, 4-5 ; 8, 3 ; *Comm. in Rm.* V 10 ; *Hom. in ps. 81* 7 (= *Hom. in Ps. XXIX* 7), p. 522, 8-11 Perrone ; *Cels.* VI 44 ; G. Bostock, « Satan – Origen's Forgotten Doctrine », in *Origeniana Decima*, Leuven - Paris - Walpole MA, Peeters, 2011, p. 109-123.

<sup>19</sup> Orig. *Comm. in Iob.* XIX 22, 144 ; cf. *Hom. in Nm.* XII 2, p. 98, 20-23 Baehrens ; *Hom. in Ier.* XVIII 2.

<sup>20</sup> Orig. *Hom. in Rg* (Gr) 8, p. 292, 2-9 Klostermann : « [...] Le Christ était le Christ même lorsqu'il était en bas <et>, pour ainsi dire, lorsqu'il était dans l'enfer, <avec sa propre> faculté de

- 14 Pourquoi la nature rationnelle a-t-elle quitté sa patrie et pourquoi est-elle coupable de cet éloignement<sup>21</sup> ? Origène se pose la question d'une façon explicite dans le *Traité des principes* : si dans son premier état la créature était de nature intelligible, se trouvait dans la béatitude et jouissait d'une sorte de parenté avec Dieu<sup>22</sup>, pour quelle raison a-t-elle choisi de venir dans un corps ? Le même problème sera posé par Plotin dans le traité sur l'immortalité de l'âme : « si l'intelligible est séparé, comment donc l'âme vient-elle dans un corps ? »<sup>23</sup>.
- 15 Origène parle de satiété, de négligence, de paresse, d'un refroidissement de l'amour, qui ont causé l'éloignement des créatures rationnelles de leur condition originnaire et sont à l'origine de leur décadence, majeure ou mineure :

Si jamais la satiété prit l'un de ceux qui furent établis au degré supérieur de la perfection, je ne pense pas qu'il s'en soit vidé et qu'il soit tombé d'un seul coup, mais il faut qu'il ait glissé peu à peu et par secteurs [...] mais il peut revenir sur ses pas et retourner à son état primitif, en rétablissant ce qui lui a échappé par sa négligence.

Le créateur a accordé aux intelligences créées par lui des mouvements volontaires et libres, [...] mais la paresse, le dégoût de la peine à prendre pour conserver le bien, l'aversion et la négligence à l'égard des valeurs supérieures a été le début d'un éloignement du bien<sup>24</sup>.

- 16 Pour les êtres qui se sont éloignés de lui, Dieu crée le cosmos sensible, avec les lieux et les conditions qui correspondent à la situation dans laquelle chaque créature est venue se trouver<sup>25</sup>. Le monde matériel est un lieu d'expiation et d'éducation pour

---

choix (προαιρέσει) il était en haut. Ainsi, les prophètes et Samuel, même s'ils descendent là où se trouvent les âmes qui sont en bas, sont peut-être dans l'enfer, mais ils ne sont pas en bas avec leur propre faculté de choix ».

<sup>21</sup> Dans le *Fragm. in Lc.* 217, 1-3 Rauer Origène parle de « la prospérité (εὐκλῆρῖα) » que le fils « possédait au commencement » et il lui fait avouer qu'il a agi « impieusement » (ἀσεβῆσαι) contre son père, en abandonnant le ciel, c'est-à-dire sa maison.

<sup>22</sup> Orig. *Princ.* I 1, 7, p. 24, 18-21 (ci-dessous n. 60) ; III 1, 13, p. 218, 11-12 ; IV 2, 7, p. 319, 10-11 ; 4, 10, p. 363, 29-30 Koet. ; *Cels.* VI 18 ; VII 32 ; cf. Plat. *Resp.* VI 611e ; *Ep.* II 312e ; *Tim.* 90c ; [Plat.] *1 Alc.* 133c ; Plot. *Enn.* IV, 7 [2], 10, 1. 18-19 H.-S. ; J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les belles lettres, 1971, p. 5-33.

<sup>23</sup> Plot. *Enn.* IV, 7 [2], 13, 1-2 H.-S.

<sup>24</sup> Orig. *Princ.* I 3, 8, p. 62, 20-63, 7 ; II 9, 2, p. 165, 25-166, 10 Koet. (trad. Crouzel - Simonetti) ; M. Harl, « Recherches sur l'origénisme d'Origène: la "satiété" (koros) de la contemplation comme motif de la chute des âmes », in *Studia patristica VIII*, Berlin, Akademie Verlag, 1966, p. 373-405. Cf. Plot. *Enn.* V 1 [10], 1, 1-9 H.-S. : « L'origine du mal pour elles [i.e. les âmes], c'est bien l'audace, la génération, l'altérité première et le fait de vouloir s'appartenir à elles-mêmes » (trad. Fronterotta) ; M. Atkinson, *Plotinus. Ennead V,1 : On the Three Principal Hypostases*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 4-6 ; D. O'Brien, « Le volontaire et la nécessité : réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin », *Revue philosophique*, 167, 1977, p. 401-422.

<sup>25</sup> Orig. *Princ.* II 1, 1-2 ; *Comm. in Ioh.* XIX 20, 132 ; *Cels.* IV 99.



les créatures déchues et, pour cette raison, il a une valeur positive<sup>26</sup>. Par rapport à la réalité intelligible, cependant, il se situe à un niveau inférieur : ce n'est pas par hasard, selon Origène, que dans le Nouveau Testament, la création du monde sensible est désignée par un terme – *καταβολή* – qui signifie « jeter vers le bas »<sup>27</sup>.

- 17 Origène se réfère également au mythe du *Phèdre* pour lire le récit du chapitre 3 de la *Genèse* : les hommes, chassés du paradis après avoir violé l'ordre de Dieu, reçoivent de lui des « tuniques de peau » (Gn 3, 21), c'est-à-dire le corps fait de chair mortelle, qui est appelé ailleurs « de terre »<sup>28</sup>. Selon lui, ce récit :

[...] contient un enseignement secret et mystérieux bien supérieur à la doctrine de Platon sur la descente de l'âme, qui perd ses ailes et est entraînée ici-bas « jusqu'à ce qu'elle se saisisse de quelque chose de solide » [*Phaedr.* 246c]<sup>29</sup>.

- 18 Unie à un corps de chair et placée dans le monde matériel, l'âme se trouve « dans la déraison »<sup>30</sup>. Origène décrit cet état également comme une condition de maladie<sup>31</sup> et – en utilisant un thème que l'on trouve à la fois dans le *Phèdre* et dans la Bible – comme un changement de nourriture.
- 19 Le fils de la parabole évangélique avait faim et aurait aimé manger les caroubes des porcs. Pour Origène, cela signifie que l'âme – même si elle est placée dans l'*ἀλογία* – ne subit pas de changement substantiel et ressent donc le désir de recevoir ce qui correspond à sa nature : les *λόγοι*, c'est-à-dire des discours, des enseignements. On pourrait ajouter à cela que le véritable désir de l'âme n'a pas pour objet les *λόγοι*, mais bien ce *Λόγος* à l'image duquel elle a été créée. Les *λόγοι* dont elle pourrait se rassasier dans sa situation actuelle ne sont que des caroubes, c'est-à-dire :

[...] les doctrines spécieuses (*λόγοι πιθανοί*) [1 Cor 2, 4] des matérialistes et des partisans du corps, qui font du plaisir un bien, « qui chatouillent les oreilles et dévient les esprits vers les fables » [2 Tm 4, 3-4] ... enseignements pervers... doctrines [qui], n'étant pas nourrissantes (*λόγοι ἄτροφοι*), ne peuvent pas remplir l'estomac et ne

<sup>26</sup> Orig. *Princ.* II 3, 3 ; 10, 6 ; *Hom. in Jer.* VII 3 ; VIII 1 ; *Cels.* V 32 ; VII 50.

<sup>27</sup> Orig. *Princ.* III 5, 4 ; *Comm. in Iob.* XIX 22, 149-150 ; cf. Jn 17, 24 ; Eph. 1, 4.

<sup>28</sup> Orig. *Comm. in Iob.* VI 42, 217 parle d'une « tente de terre » (*τὸ γῆϊνον σκῆνος*), en combinant Sg 9, 15 (*τὸ γεῶδες σκῆνος*) et Plat. *Phaedr.* 246c (*σῶμα γῆϊνον*) ; cf. *Comm. in Iob.* XIX 20, 130.

<sup>29</sup> Orig. *Cels.* IV 40 (trad. Borret). Pour l'interprétation de Gn 3, 21 : Didym. *Comm. in Gn* 106, 11-12 ; M. Simonetti, « Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2, 7 e 3, 21 », in Id., *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia, Morcelliana, 2004, p. 111-122 ; P.F. Beatrice, « Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gen. 3, 21 », in *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Roma, Ateneo, 1985, p. 433-484.

<sup>30</sup> Orig. *Fragm. in Lc.* 216, 2 Rauer.

<sup>31</sup> Orig. *Fragm. in Lc.* 219, 9 Rauer.



sont pas digestibles, comme les nourritures spirituelles (τῶν λογικῶν τροφῶν)<sup>32</sup>.

- 20 Selon Platon, les ailes de l'âme se nourrissent de la beauté, de la sagesse et de la bonté divines, tandis qu'elles dépérissent au contact de ce qui est immonde et mauvais (*Phaedr.* 246e). Origène rappelle à son tour dans le *Contre Celse* que les êtres ont perdu leurs ailes en suivant « le premier qui avait perdu ses ailes »<sup>33</sup>, et qu'ils peuvent participer au bien en se nourrissant du « pain vivant et [de] la boisson véritable » (Jn 6, 51), et :

[...] nourri et désaltéré par eux, l'être ailé (τὸ πτερόν) se restaure, suivant le mot de Salomon le très sage sur le véritable riche : « Il s'est fait les ailes comme l'aigle et il s'en retourne vers la maison de son Seigneur » [Pr 23, 5 LXX]<sup>34</sup>.

- 21 Le fils (la nature rationnelle) ne peut donc pas se nourrir de caroubes (de doctrines fallacieuses), parce qu'il a besoin d'une nourriture rationnelle. Celle-ci lui sera donnée par le père, qui fera dresser pour lui un banquet lorsqu'il reviendra à la maison. Car, en disant « mangeons et festoyons » (Lc 15, 23), le père se réfère, selon Origène, aux « doctrines éthiques » (λόγοι ἠθικοί), qui sont la nourriture, et aux « doctrines métaphysiques » (λόγοι ἐπωπτικοί), qui sont le vin qui « réjouit le cœur de l'homme » (Ps 103, 15)<sup>35</sup>.
- 22 Mais pour participer à ce banquet, il faut que le fils revienne à la maison et, selon l'interprétation d'Origène, le retour du fils à la maison est une ascension vers le ciel :

[Le père] ne le soulève (ἐπανάγει) pas de nouveau à la prospérité (εὐκλῆριαν) qu'il possédait au commencement, s'il n'a pas perçu auparavant son malheur présent, s'il ne rentre pas en lui-même et s'il ne médite pas des paroles de repentir. Car [le fils] dit : « j'ai péché » [Lc 15, 21] et ce qui suit et il n'aurait pas ajouté à son aveu le péché « contre le ciel », s'il n'avait pas été convaincu que le ciel est sa patrie et qu'en le quittant il avait péché. Pour cette raison l'accomplissement de cet aveu lui rend le père favorable, au point qu'il coure à sa rencontre et l'accueille avec un baiser<sup>36</sup>.

- 23 La remontée au ciel de la nature rationnelle consiste pour elle en une conversion à elle-même : le fils perçoit son malheur présent, il rentre en lui-même et se rend

<sup>32</sup> Orig. *Fragm. in Lc.* 216, 4-9 Rauer (trad. Fournier - Périchon).

<sup>33</sup> Orig. *Cels.* VI 43 (cf. ci-dessus n. 18).

<sup>34</sup> Orig. *Cels.* VI 44 (trad. Borret).

<sup>35</sup> Orig. *Fragm. in Lc.* 218 Rauer.

<sup>36</sup> Orig. *Fragm. in Lc.* 217, 2-10 Rauer ; cf. les expressions très semblables de *Princ.* III 1, 12, p. 216, 1-6 Koet.

compte que sa véritable patrie est la maison du père, le ciel. Cette reconnaissance lui ouvre la bienveillance du père, qui court vers lui et l'accueille.

- 24 Ces vicissitudes peuvent être comparées à ce que Plotin écrit au début de son dixième traité : les âmes rationnelles, qui « ont oublié le dieu qui est leur père », sont :

[...] comme des enfants, qui arrachés à leurs parents dès la naissance et longtemps élevés loin d'eux, s'ignorent eux-mêmes, comme ils ignorent leur parents<sup>37</sup>.

- 25 Origène attribuait la chute des âmes à la satiété, au refroidissement de l'amour, à la négligence. Plotin parle dans ce traité d'audace, de volonté d'appartenir à soi-même<sup>38</sup> ; mais l'image des nourrissons enlevés suggère également que l'âme, dans ce processus, demeure à tout le moins partiellement inconsciente. Dans le neuvième traité, Plotin mentionne le même thème et compare l'âme à une vierge, qui, venant dans le devenir, est trompée par de fausses promesses puis violée<sup>39</sup>. Comme dans le *Phèdre* (248c), l'oubli – de soi-même et de son propre principe – est à la fois l'origine et le résultat de l'éloignement de l'âme, car elle se détache volontairement de son « père », mais elle est aussi victime d'une illusion, d'une séduction et d'une violence.

- 26 Le chemin du retour ne lui est cependant pas interdit. Il s'ouvre lorsque l'âme revient à elle-même après avoir été désorientée et aliénée : elle ressent du dégoût pour la situation dans laquelle elle se trouve et se souvient de ses origines. Selon Plotin, au fils enlevé et élevé loin de chez lui, dans un état qui ne lui est pas propre,

[...] il faut adresser deux discours [...]. Le premier est celui qui montre combien ce que l'âme tient alors pour estimable ne l'est pas [...]; le second est celui qui instruit l'âme et qui lui fait se remémorer son origine et sa dignité<sup>40</sup>.

- 27 Le chemin que Plotin choisit de suivre dans ce traité est le second, qui du point de vue logique est le premier, puisque l'âme qui se connaît pourra plus facilement reconnaître le peu d'importance des choses qui l'occupent habituellement<sup>41</sup>. Les deux types de raisonnement sont, en réalité, liés l'un à l'autre, car le travail du philosophe consiste à rétablir en l'âme la capacité de se voir et de voir l'ordre qui

---

<sup>37</sup> Plot. *Enn.* V, 1 [10], 1, 1-2. 9-11 H.-S. (trad. Fronterotta); cf. VI, 9 [9], 7, 29-34 H.-S. : « Ce sont eux, en effet, qui fuient hors de lui [i.e. l'Un] ou plutôt hors d'eux-mêmes. [...] un enfant, hors de lui parce qu'il est atteint de folie ne pourra connaître son père. Mais celui qui s'est reconnu lui-même saura aussi d'où il vient » (trad. Hadot).

<sup>38</sup> Cf. ci-dessus n. 24.

<sup>39</sup> Plot. *Enn.* VI, 9 [9], 9, 34-36 H.-S.

<sup>40</sup> Plot. *Enn.* V, 1 [10], 1, 22-28 H.-S. (trad. Fronterotta); M. Atkinson, *Plotinus. Ennead V, 1: On the Three Principal Hypostases*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 16-18.

<sup>41</sup> Plot. *Enn.* V, 1 [10], 1, 28-35 H.-S.

existe entre les différents plans de la réalité, de telle façon qu'elle puisse orienter correctement son propre désir et sa conduite.

- 28 Ce travail de rectification de la pensée et de la conduite, qui ramène l'âme à sa condition originelle, est également décrit par Origène. Par exemple, lorsqu'il commente l'épisode dans lequel Jésus monte à Jérusalem et, avec un fouet, chasse du temple les vendeurs qui s'y trouvaient (Jn 2, 13-17) :

Il est possible que l'âme douée d'intelligence (εὐφυῆς ἐν λόγῳ) et qui, grâce à cette intelligence innée (τὸν συμπεφυκότα λόγον), a une demeure plus élevée que le corps, soit par nature un temple vers lequel Jésus monte humblement au sortir de Capharnaüm, qui, elle, est tout en bas ; avant qu'elle ait été châtiée par Jésus (πρὸ τῆς ἀπὸ Ἰησοῦ παιδεύσεως), il se trouve en elle des mouvements terrestres, insensés, désagréables et de prétendus biens qui n'en sont pas ; à l'aide de la parole où s'entrelacent des doctrines propres à convaincre et à réfuter (τῷ πεπλεγμένῳ ἐξ ἀποδεικτικῶν <καὶ> ἐλεγκτικῶν δογματῶν λόγῳ), ils sont chassés par Jésus, afin que la maison de son Père cesse d'être une maison de trafic et qu'elle assume à nouveau, pour son salut et celui d'un grand nombre, le culte de Dieu, célébré selon les lois célestes et spirituelles<sup>42</sup>.

- 29 L'âme est le temple de Dieu en vertu du λόγος qui lui appartient par nature et qui la constitue à l'image du Fils, le Logos du Père ; elle est donc dans une position plus élevée que le corps, tout comme Jérusalem est plus élevée que Capharnaüm. Ou plutôt : elle devrait être en position plus élevée, mais elle est occupée par des mouvements « terrestres et insensés » (γήϊνα καὶ ἀνόητα), contraires à sa nature, comme l'était la consommation des caroubes pour le fils de la parabole de Luc. Jésus purifie l'âme de ce désordre par une action éducative (παιδευσίς), qui consiste à chasser les pensées avec un fouet, fait de démonstrations et de réfutations. De cette façon, l'âme redevient le lieu où le culte de Dieu peut être célébré de manière appropriée, c'est-à-dire selon les « lois célestes et spirituelles »<sup>43</sup>.
- 30 Origène et Plotin proposent donc tous les deux une voie qui part de la réalisation de l'avertissement de Delphes : « Connais-toi toi-même »<sup>44</sup>. Seule l'âme qui retrouve la mémoire d'elle-même et de ses origines peut entamer un voyage de retour, difficile et semé d'embûches, qui passe par de nombreuses étapes intermédiaires. La loi d'Adrastée y est en vigueur : les âmes sont placées dans des conditions différentes et « celui qui a vécu sa vie avec droiture participe à un meilleur destin » (*Phaedr.* 248e). Le point culminant de cette ascension est le

<sup>42</sup> Orig. *Comm. in Iob.* X 24, 141 (trad. Blanc).

<sup>43</sup> Pour cette idée du culte spirituel cf. Porph. *De abst.* II 34, 1-4 ; *Ad Marc.* 11, p. 111, 23-112, 5 ; 16, p. 115, 20-116, 1 des Places.

<sup>44</sup> [Plat.] *Alc.* I 124a ; Plat. *Prot.* 343b ; Plut. *De E* 392 A (= Eus. *Praep. ev.* XI 11, 2) ; Clem. Alex. *Strom.* II 15, 70, 5 ; V 4, 23, 1 ; Orig. *In Cant.* II, p. 141, 17. 30 Baehrens. Stobée a préservé des fragments d'un traité de Porphyre Περὶ τοῦ γινῶθι σαυτόν, cf. Porph. *Fragm.* 272-275 F Smith.

retour à la patrie, la libération, le fait de ne plus appartenir au monde ; une situation qu'Origène voit symbolisée par le rétablissement du culte à l'intérieur du temple ou – dans la parabole de Luc (15, 23-25) – par le banquet, offert par le père au fils perdu, et que Plotin décrit en utilisant une expression du *Phèdre* : « l'âme est pleine de joie (εὐπαθει) en contemplant la vérité » (247d)<sup>45</sup>.

### 3. Les nouveautés de la doctrine chrétienne

- 31 Origène connaissait bien le mythe du *Phèdre* et sa façon de décrire l'histoire de l'homme et du cosmos a beaucoup en commun avec la pensée des platoniciens qui lui étaient contemporains. C'est ce que suggèrent les parallèles établis avec Plotin. Cependant, il n'était pas et n'avait pas l'ambition d'être un philosophe, au sens où Platon et ses successeurs avaient pu l'être<sup>46</sup>. Son but était plutôt de se consacrer à l'interprétation des Écritures, ce qu'il considérait comme la plus haute forme de culte rendu à Dieu<sup>47</sup>.
- 32 De l'Écriture et de la tradition de la foi chrétienne, Origène a tiré les thèmes les plus caractéristiques et les plus problématiques de sa propre réflexion sur la nature et le destin de l'homme comme du monde. Pour cette raison, quand bien même il s'exprime de façon très semblable à celle des platoniciens, il n'en brise pas moins consciemment la cohérence de la doctrine platonicienne, afin de rester fidèle à la révélation. Il justifie alors, dans une certaine mesure, le jugement de Porphyre qui l'accusait d'avoir « trafiqué de soi-même et de sa capacité dans les études : [... il a] transporté les opinions des Grecs aux fables étrangères »<sup>48</sup>. J'indique les trois points principaux à la faveur desquels Origène interprète le retour de l'âme d'une autre façon que ne le fait la tradition platonicienne.
- 33 1. Tout d'abord, le retour ne se fait pas uniquement à l'initiative des créatures, mais par la médiation du « Logos fait chair » (Jn 1, 14)<sup>49</sup> : dans le processus d'ascension des créatures, le rôle central est joué par l'humanité du Logos. Origène distingue clairement le Logos divin, le « premier-né avant toute créature » (Col 1, 15), du « fils de l'homme » (Jn 3, 13), Jésus – avec sa chair et son âme entièrement humaines –, en qui le Logos « s'est anéanti, prenant la condition de serviteur »

---

<sup>45</sup> Cf. Orig. *Fragm. in Lc.* 219 Rauer ; *Comm. in Iob.* XIX 20, 135 : « Cependant, à qui est d'en bas, de ce monde et de la terre, il est possible de changer, de parvenir à être d'en haut et de cesser d'être de ce monde, et à un autre, [il est possible de rester] de ce monde, mais [d'être désormais] du ciel » (trad. Blanc) ; Plot. *Enn.* VI 9 [9], 9, 36-38 H.-S. : « Si [l'âme] se met à nouveau à mépriser les souillures d'ici-bas, si elle se purifie des choses de ce monde, en se mettant à nouveau en route vers le père, elle “est remplie de joie” » (trad. Hadot).

<sup>46</sup> Sur la culture philosophique d'Origène cf. Eus. *Hist. eccl.* VI 18, 2-3 ; 19, 8. 11-14 ; Hier. *Ep.* LXX 4 ; Epiph. *Pan.* LXIV 72, 9 ; H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, Paris, Aubier, 1962.

<sup>47</sup> Orig. *Comm. in Iob.* I 2, 10.

<sup>48</sup> Eus. *Hist. eccl.* VI 19, 7 (trad. Bardy).

<sup>49</sup> Orig. *Comm. in Iob.* XIII 37, 237 (cf. ci-dessus n. 4) ; XIX 20, 136-137.

(Ph 2, 6-7)<sup>50</sup>. Au sens propre, ce n'est pas le Premier-né, mais le Fils de l'homme le sauveur, car c'est grâce à l'humanité assumée par le Logos que les hommes peuvent être guéris de leurs maladies et participer à la divinité<sup>51</sup>.

- 34 Le salut s'accomplit à travers l'humanité du Christ, car tout l'homme – esprit, âme, corps, selon le classement de Paul (1 Th 5, 23) – devait être sauvé :

Ainsi donc notre Sauveur et Seigneur, dans sa volonté de sauver l'homme comme il voulut le sauver, pour cette raison voulut sauver le corps, de même qu'il voulut pareillement sauver l'âme, et voulut en outre sauver ce qui restait de l'homme : l'esprit. Or l'homme n'aurait pas été sauvé tout entier, s'il n'avait revêtu l'homme tout entier<sup>52</sup>.

- 35 Si le retour de l'âme à son principe se réalise grâce à un Logos fait chair et, en réalité, il ne s'agit pas d'un retour "de l'âme", car la chair est également sauvée, l'accomplissement parfait et le bonheur des créatures ne peuvent pas être pensés du point de vue chrétien comme libération de la matière et du corps<sup>53</sup>, mais comme le salut de l'homme dans sa totalité.
- 36 S'il en est ainsi, l'assomption d'un corps de chair par l'âme rationnelle et par le Logos lui-même ne peut pas être seulement un épisode d'une « tragédie » – sur laquelle à un certain moment le rideau tombera et dont « les acteurs pourront changer de vêtements »<sup>54</sup> – mais elle est un moment irrévocable de l'action créatrice de Dieu, comme le confirme la doctrine de la résurrection. Le philosophe platonicien Celse n'avait donc pas entièrement tort quand, à la fin du deuxième siècle, il reprochait aux chrétiens d'être « des amants du corps » et de « vivre complètement enchaînés à la chair »<sup>55</sup>.
- 37 En réalité, la position d'Origène sur ce point n'est pas sans ambiguïté et il est difficile de tirer de ce qui reste de son œuvre une doctrine cohérente de la corporéité des créatures rationnelles, au commencement ou dans

---

<sup>50</sup> Orig. *Hom. in ps. 15* II 3, p. 95, 3-13 Perrone ; *Princ.* IV 4, 4 (= fr. 36), p. 353, 18-354, 1 Koet. ; *Hom. in Gn.* IV 5 ; *Hom. in Jer.* I 8 ; *Comm. in Ioh.* XIX 22, 148. Origène souligne que ce mouvement vers le bas ne conduit pas à un changement de la nature du Logos : *Cels.* IV 14-17.

<sup>51</sup> Orig. *Comm. in Mt.* XIII 3, p. 185, 26-186, 17 Klostermann ; Orig. *Comm. in Ioh.* VI 42, 218-220.

<sup>52</sup> Orig. *Dial.* 7 (trad. Scherer).

<sup>53</sup> La thèse selon laquelle *omne corpus esse fugiendum* était soutenue par Porphyre dans un écrit *Sur le retour de l'âme* : Porph. *De regr.* 297 F Smith (= Aug. *De civ.* X 29, 1-2) ; cf. *De regr.* 286F-294F Smith (= Aug. *De civ.* X 9) ; 301a F Smith (= Aug. *De civ.* XIII 19) ; aussi Porph. *Sent.* 7-9.

<sup>54</sup> Plot. *Enn.* III, 2 [47], 15, 24-29. 43-54 H.-S. ; Porph. Π. τοῦ γνώθι σαυτόν 275, 34-42 F Smith (= Stob. III 21, 28) ; *Ad Marc.* 2, p. 105, 9-12 des Places.

<sup>55</sup> Orig. *Cels.* VII 36. 42.

l'accomplissement final<sup>56</sup>. Le fait que c'est précisément sur la protologie et l'éschatologie d'Origène que ses adversaires ont concentré leurs critiques montre qu'il a laissé de nombreux problèmes ouverts ici.

- 38 Il soutient que la doctrine de l'immatérialité de l'âme et celle de la résurrection du corps font toutes deux partie de la *regula fidei* :

En outre l'âme, qui possède une substance et une vie qui lui sont propres, lorsqu'elle aura quitté ce monde, recevra un sort conforme à ses mérites [...]; mais viendra le temps de la résurrection des morts, lorsque ce corps-ci, aujourd'hui semé dans la corruption, ressuscitera dans l'incorruption, aujourd'hui semé dans l'ignominie, ressuscitera dans la gloire [cf. 1 Co 15, 42-43]<sup>57</sup>.

- 39 À plusieurs reprises, Origène s'exprime comme un platonicien : l'âme est par nature incorporelle et l'homme est en propre son âme<sup>58</sup>. L'âme est indépendante de l'espace et n'augmente pas en quantité<sup>59</sup>; de plus, elle a une affinité avec les réalités incorporelles, ce qui lui permet d'entrer en relation avec Dieu :

[...] il y a une certaine parenté entre l'intelligence et Dieu, dont l'intelligence elle-même est une image intellectuelle, et que par là elle peut saisir quelque chose de la nature divine, surtout si elle est davantage purifiée et séparée de la matière corporelle<sup>60</sup>.

- 40 Cette démarche de pensée implique que la création sensible et la relation avec un corps n'ont une valeur que secondaire, car elles dépendent du péché; par conséquent, dans l'accomplissement eschatologique, il ne devrait plus y avoir besoin d'un corps<sup>61</sup>.
- 41 D'autre part, seul Dieu est par nature incorporel : l'unité et la simplicité absolues, ainsi que l'absence de principe, n'appartiennent qu'à lui, qui est impassible et

---

<sup>56</sup> E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae : il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 2002; K.-H. Uthemann, « Protologie und Eschatologie. Zur Rezeption des Origenes im 4. Jahrhundert vor dem Ausbruch der ersten origenistischen Kontroverse », in *Origeniana Septima*, Leuven, Leuven University Press-Peeters, 1999, p. 399-458 H. Crouzel, « La doctrine origénienne du corps ressuscité », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 81, 1980, p. 175-200; 241-266.

<sup>57</sup> Orig. *Princ.* I praef. 5 (trad. Crouzel - Simonetti).

<sup>58</sup> Orig. *Princ.* I 7, 1, p. 86, 4-8; II 10, 8, p. 182, 14; IV 2, 7, p. 318, 12-319, 1 Koet.; Hier. *Ep.* LI 4, 3; [Plat.] *Alc.* I 129b-130c.

<sup>59</sup> Orig. *Princ.* I 1, 6, p. 22, 4-5; 23, 1-5 Koet.; cf. Plot. *Enn.* IV 7 [2], 5, 1-24 H.-S.

<sup>60</sup> Orig. *Princ.* I 1, 7, p. 24, 18-21; II 11, 4, p. 187, 12-15 Koet. Ce thème vient de Platon : *Phaed.* 78b-81a; *Tim.* 51b-52a; cf. Plot. *Enn.* IV 7 [2], 8, 1-23; 10, 30-52; 12, 8-11 H.-S.; ci-dessus n. 22.

<sup>61</sup> Orig. *Princ.* I 2, 2, p. 30, 4-5; II 3, 3; IV 4, 8, p. 361, 6-8 Koet.; Hier. *Ep.* CXXIV 14; Iustin. *Ep. ad Menam* (= Orig. *Princ.* IV 4, 8, p. 361, 9-10 Koet.).

immuable<sup>62</sup>. En revanche, les créatures rationnelles sont par nature changeantes, tant dans leur principe que dans leur accomplissement eschatologique<sup>63</sup>. Dans la tradition platonicienne, cette instabilité tient à une relation avec la matière, qui est le substrat de tout changement<sup>64</sup>. On trouve en effet chez Origène l'affirmation selon laquelle la distinction de l'âme et du corps reste conceptuelle parmi les créatures, puisqu'il n'existe et n'existera jamais d'âme sans un corps<sup>65</sup>. Cela suggère que l'homme ne peut exister que dans la composition du corps, de l'âme et de l'esprit. Cette thèse s'accorde de façon plus cohérente avec la doctrine de la résurrection du corps.

- 42 Le fait que les deux perspectives se juxtaposent dans l'œuvre d'Origène témoigne d'une tension, qui ne lui est pas propre, puisqu'elle traverse toute la théologie chrétienne : le corps est-il donné comme un instrument de punition/éducation, qui doit être transcendé, afin de s'unir au plus près à un Dieu absolument incorporel, ou bien est-il la condition de possibilité, voulue par Dieu lui-même, pour le rencontrer et le « toucher » (1 Jn 1, 1) ? Origène laisse sa discussion indécise sur ce point, confiant au lecteur le soin d'examiner ce qui est le plus probable<sup>66</sup>.
- 43 Quelle que soit la manière dont on comprend la condition finale des créatures rationnelles, leur retour à Dieu s'accomplit par la médiation du Logos fait chair, mais non sans leur libre choix de se tourner vers le bien. Dans son *Traité de la prière* (XXIX 13-14), Origène décrit ce processus en commentant le passage de Nm 11 de la même manière qu'il commente la parabole du fils perdu en Lc 15 : dans le désert, Israël proteste contre Moïse, parce qu'il regrette la bonne nourriture et la viande qu'il avait à sa disposition en Égypte, le pays de la servitude. Non seulement Dieu satisfait ce désir de retourner au régime des esclaves, mais il le satisfait avec une telle abondance qu'il suscite le dégoût et la nausée pour la viande. En s'adressant à ses créatures, Dieu déclare qu'il agit de cette manière

[...] afin que vous quittiez cette vie libérés des désirs et que, en sortant de cette vie dans tel état – purifiés des désirs et vous souvenant de la peine que vous avez eue à vous en libérer – vous puissiez soit ne plus y retomber du tout, soit [j'agis ainsi] afin que vous – si cela devait arriver – tombiez à nouveau dans les maux, après de longs espaces de temps (si vous oubliez ce que vous avez souffert à cause des désirs,

<sup>62</sup> Orig. *Princ.* I 1, 6, p. 21, 10-22, 3 ; I 2, 6, p. 35, 8-9 ; II 4, 4 ; IV 4, 8, p. 359, 9-10 Koet.

<sup>63</sup> Orig. *Princ.* II 9, 2, p. 165, 17-21 ; II 3, 3, p. 118, 15-119, 3 Koet.

<sup>64</sup> Orig. *Princ.* II 1, 4, p. 109, 22-110, 6 ; IV 4, 6, p. 357, 16-19 Koet. ; *Comm. in Iob.* XIII 21, 127. La théorie de la matière dépourvue de qualité est stoïcienne (p.e. SVF II 125 ; 309), mais elle est le développement d'un thème platonicien : Plat. *Tim.* 50b-51b ; cf. Plut. *De comm. not.* XXXIV (1076 C-D) ; XLVIII (1085 B-C) ; Alc. *Didask.* VIII, p. 162, 29-163, 10 Hermann - Whittaker.

<sup>65</sup> Orig. *Princ.* II 2, 1-2, p. 111, 28-113, 10 Koet.

<sup>66</sup> Orig. *Princ.* II 3, 7, p. 125, 1-4 Koet. (cf. Hier. *Ep.* CXXIV 5) ; III 6, 9, p. 291, 3-5 Koet.



dans le cas où vous ne faites pas attention à vous-mêmes et ne recevez pas le *logos* qui vous libère complètement de toutes les passions), et finalement, désirant la genèse, vous demandiez à nouveau d'obtenir pour la seconde fois ce que vous désirez et seulement alors, après avoir détesté ce que vous désirez, dans une telle disposition vous demandiez de revenir à vos biens et à la nourriture céleste, que [les Israélites] méprisaient et dont ils désiraient une nourriture plus ignoble<sup>67</sup>.

- 44 Ce n'est qu'après avoir expérimenté pleinement les conséquences de ses désirs que l'âme peut s'en affranchir et repartir vers la terre de la liberté. Or, la conjonction de la pédagogie de Dieu et du libre consentement des créatures pose un nouveau problème : elle implique que le processus de purification, grâce auquel l'âme revient de l'état d'égarment dans lequel elle est tombée, se prolonge au-delà de la durée de la vie dans ce corps. En effet, Origène – citant le mythe raconté dans le *Phédon* sur le destin de l'âme au-delà de cette vie – parle ici de « longs espaces de temps » (Plat. *Phaed.* 107c) et, constatant que beaucoup d'hommes meurent immergés dans leur propre méchanceté, observe dans le *Traité des principes* que « Dieu gouverne les âmes non seulement dans la perspective des cinquante ans, pour ainsi parler, de la vie d'ici-bas, mais dans celle de l'éternité sans fin »<sup>68</sup>.
- 45 La vie sur cette terre n'est donc qu'une étape dans le voyage de retour vers Dieu, qui s'accomplit à travers une série de cycles cosmiques, au cours desquels la même âme, dans le même corps, passe par une série de modifications qualitatives successives<sup>69</sup> ; jusqu'à ce que la promesse faite par Paul en 1 Cor 15, 27-28 s'accomplisse et qu'à la fin des temps, « Dieu soit tout en tous »<sup>70</sup>. Bien qu'Origène se soit opposé à la « folie de la métensomatose » (*Cels.* III 75) – qu'il considérait comme une « doctrine étrangère à l'Église de Dieu » (*Comm. in Mt* XIII 1), parce qu'elle niait la continuité de l'identité individuelle – on comprend aisément qu'il ait été accusé plus tard de la soutenir<sup>71</sup>.
- 46 2. Le deuxième point sur lequel le christianisme d'Origène entre en conflit avec la philosophie platonicienne est également lié à la « primauté de la chair » : le salut

---

<sup>67</sup> Orig. *Orat.* XXIX 14, p. 389, 15-25 Koet.

<sup>68</sup> Orig. *Princ.* III 1, 13, p. 218, 9-10 Koet. (trad. Crouzel - Simonetti).

<sup>69</sup> Orig. *Princ.* II 10, 4 ; 11, 6 ; III 6, 8 ; IV 3, 10 ; cf. H. Strutwolf *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1993, p. 323-334.

<sup>70</sup> Orig. *Princ.* I 6, 3 ; II 3, 5 ; III 5, 6 ; 6, 9 *Orat.* XXV 2 ; *Comm. in Rm.* V 10 ; VI 5 ; *Comm. in Iob.* I 16, 91 ; XX 7, 47-48.

<sup>71</sup> Pamph. *Apol. pro Or.* V 9 ; Phot. *Bibl.* cod. 117 ; Hier. *Apol. Ruf.* II 12 ; III 39-40 ; *Ep.* CXXIV 3-4. 7. 14 ; Crouzel, *La théologie de l'image*, cit., p. 197-206.

s'obtient par la foi, d'où découle l'imitation du Christ<sup>72</sup>. Pour un platonicien, la foi (πίστις) n'est pas vraiment une connaissance : parce qu'elle concerne les réalités du devenir, elle appartient au domaine de l'opinion (δόξα), non pas à celui de la science ou de l'intellection de l'être<sup>73</sup>. Qui croit quelque chose a une persuasion, qui peut être vraie et très ferme, mais qui ne repose sur aucune connaissance<sup>74</sup>.

- 47 Origène partageait pour partie cette approche : tout d'abord, parce que la foi a pour objet des réalités historiques particulières (la personne de Jésus, ses actions et les événements de sa vie)<sup>75</sup> ; ensuite, parce qu'il admettait qu'il existe une gradation ascendante entre ce qu'il appelait la « foi simple » (ψιλή πίστις) ou la « foi des simples » (*fides simpliciorum*) et la « sagesse dans le mystère » (1 Co 2, 6-7), possédée par les parfaits<sup>76</sup>.
- 48 Il y a une différence importante par rapport à la conception platonicienne : la πίστις, bien que de manière obscure et irréfléchie, connaît la vérité et n'est jamais dépassée ni rendue inutile par un type de connaissance qualitativement différent. La raison en est que la foi n'est pas seulement la première étape d'un processus de connaissance, mais qu'elle est la manière appropriée de reconnaître la manifestation de Dieu dans le devenir :

[...] la parole [divine] a sa démonstration (ἀπόδειξις) propre, plus divine que celle des Grecs par la dialectique. Et cette démonstration divine l'Apôtre la nomme « démonstration de l'Esprit et de la puissance » [1 Cor 2, 4] : de l'Esprit par les prophéties [...], de la puissance par les prodigieux miracles [...]<sup>77</sup>.

- 49 Le fouet des démonstrations et des réfutations est utile pour purifier l'âme de l'erreur<sup>78</sup> ; mais, si la connaissance que les chrétiens ont du Christ et leur capacité à persuader leurs auditeurs devaient reposer entièrement sur ces instruments de la dialectique grecque, Jésus n'aurait été que l'un des nombreux fondateurs d'un

---

<sup>72</sup> J.S. O'Leary, « Knowledge of God. How Prayer Overcomes Platonism (Contra Celsum VI-VII) », in *Origeniana Nona*, Leuven - Paris - Walpole MA, Peeters, 2009, p. 447-468 ; A. Le Boulluec, « La foi ("pistis") entre croyance et savoir selon Origène dans le "Contre Celse" », *Théologiques*, 13, 2005, p. 60-65.

<sup>73</sup> Plat. *Resp.* VI, 511c-e ; VII, 533e-534a ; *Tim.* 29b-c.

<sup>74</sup> Plat. *Gorg.* 454c-455a.

<sup>75</sup> Orig. *Comm. in Mt ser.* 85, p. 197, 10-13 Klostermann : « [...] donc l'alliance de Dieu a été établie pour nous dans le sang de la passion du Christ — afin que nous soyons sauvés en croyant le Fils de Dieu, né et mort dans la chair — non dans la justice, qui toute seule, sans la foi dans la passion du Christ, ne peut pas nous sauver ».

<sup>76</sup> Orig. *Cels.* I 9 ; III 33. 46 ; VI 13 ; *Fragm. in Lc.* 162, 18-21 Rauer ; *Fragm. in 1 Cor.* 9 Pieri. Pour l'expression ψιλή πίστις : G. af Hällström, *Fides simpliciorum according to Origen of Alexandria*, Helsinki, Societas scientiarum Fennica, 1984, p. 11-12.

<sup>77</sup> Orig. *Cels.* I 2 (trad. Borret).

<sup>78</sup> Orig. *Comm. in Iob.* X 24, 141 ci-dessus n. 42.

courant philosophique<sup>79</sup>. La foi, en revanche, est une connaissance de nature différente, non réductible aux arguments que le discours humain peut produire ; avec une expression de Paul, Origène la décrit ici comme « une démonstration de l'Esprit et de la puissance » (1 Co 2, 4).

- 50 Par rapport à cette démonstration/manifestation, il est possible d'atteindre différents niveaux de compréhension et de clarté, mais le fait décisif et salutaire – pour lequel il n'y a, après tout, aucune différence entre les simples et les sages – est d'en avoir fait l'expérience. C'est pourquoi la métaphore du manger est si significative : le fait que les ailes repoussent chez celui qui se nourrit « du pain vivant et de la boisson véritable » (Jn 6, 51)<sup>80</sup> – c'est-à-dire du Christ – indique que le retour à la patrie s'accomplit par une assimilation presque physique du Fils, ce qui est possible y compris pour ceux qui ne sont pas capables d'élaborer les raisons de leur foi sous une forme réfléchie et raisonnée<sup>81</sup>.
- 51 3. Le troisième et dernier aspect qui caractérise la réflexion d'Origène sur le retour concerne le sens du temps et de l'histoire : l'âme qui, du devenir, retourne à l'éternité du principe, doit-elle être vue comme un Ulysse qui rentre chez lui et laisse derrière lui le long voyage qui lui a permis de rentrer<sup>82</sup> ? Ou bien cet itinéraire produit-il un résultat, grâce auquel, au terme du voyage, quelque chose est advenu qui n'était pas encore là en son début ?
- 52 Le même processus peut être décrit comme un retour au commencement – Origène déclare que « la fin est toujours semblable au principe »<sup>83</sup> –, mais on peut également le comprendre comme le mouvement de toute la création vers un but qui n'a pas encore été accompli. Il est dit dans la *Genèse* 1, 26 : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance », tandis que dans le verset suivant on lit seulement : « Dieu créa l'homme à son image ». Origène explique ce détail, en disant qu'entre la première création et l'achèvement final, il y a un espace ouvert au progrès<sup>84</sup>. Être « à l'image » place l'homme dans un état de plénitude et de perfection, mais il est appelé à franchir une étape supplémentaire, à devenir « ressemblant » à Dieu :

---

<sup>79</sup> Orig. *Cels.* I 62.

<sup>80</sup> Orig. *Cels.* VI 44 ; ci-dessus n. 34.

<sup>81</sup> En fait, dans l'accomplissement final, les créatures sont assimilées à Dieu par l'amour plutôt que par la connaissance : Orig. *Comm. in Rom.* IV 9, p. 280, 21-22 Heither : « ils sont devenus participants à la nature de Dieu par la plénitude de l'amour ».

<sup>82</sup> Cf. Plot. *Enn.* I, 6 [1], 8, 16-27 H.-S. ; Porph. *De antro* 35, p. 34, 4-7 Westerink.

<sup>83</sup> Orig. *Princ.* I 6, 2, p. 79, 22-80, 5 Koet.

<sup>84</sup> Orig. *Princ.* III 6, 1, p. 280, 10-17 Koet. ; Crouzel, *La théologie de l'image*, cit., p. 147-179 ; 217-245.

Quand Jésus dit : « Père, je veux que là où je suis, eux aussi soient avec moi » [Jn 17, 24] et « comme moi et toi nous sommes uns, ainsi qu'eux aussi soient un avec nous » [Jn 17, 21], il semble par là que la ressemblance elle-même progressera, pour ainsi-dire, et que de semblable on deviendra un, car sans aucun doute à la consommation ou fin « Dieu est tout et en tous » [1 Co 15, 28]<sup>85</sup>.

- 53 L'histoire ne se borne pas à restaurer ce qui était au commencement, mais permet aux hommes de passer du fait d'être à l'image à celui d'être selon la ressemblance de Dieu. Dans la condition finale des bienheureux, donc, le processus cosmique et historique est amené à un achèvement qui va au-delà de la situation du début, comme il ressort de ce qu'écrit Origène sur l'indéfectibilité finale des créatures rationnelles. Elles restent dans leur propre condition de créatures et ne changent pas leur nature ; par conséquent, elles gardent leur libre arbitre et peuvent à nouveau pécher, perdre à nouveau ce bien qu'elles ne possèdent pas substantiellement, mais seulement *per accidens*<sup>86</sup>.
- 54 Pourtant, sans supprimer l'abîme qui sépare les créatures du Créateur du point de vue ontologique, elles font l'expérience d'une union indéfectible avec lui par la puissance de l'amour. Il se produira alors pour tous les êtres, y compris Satan, ce qui s'applique à présent à l'âme humaine du Christ : bien que par nature elle soit capable de pécher, l'amour avec lequel elle est unie au Logos établit un lien plus fort que la nature elle-même, de sorte que la possibilité d'une chute n'est pas enlevée, mais ne sera jamais réalisée<sup>87</sup>.
- 55 Le salut est donc un retour au principe qui se fait sous la forme d'une progression vers quelque chose de nouveau ; il ne concerne pas seulement l'âme, mais la totalité de l'homme et des êtres rationnels ; c'est un remède à une chute, mais c'est aussi l'accomplissement d'un dessein providentiel, qui a commencé avec la première création.
- 56 Origène est un penseur rigoureux, qui connaît et utilise les instruments de la rationalité philosophique et qui entend s'en tenir scrupuleusement à ce qu'il trouve dans l'Écriture et dans la tradition de la foi. Lorsque l'on examine sa réflexion sur ces questions décisives, comme sur d'autres, c'est toutefois pour constater que ses conclusions sont souvent problématiques, voire contradictoires. C'est ce qui scandalisait nombre de ses lecteurs anciens, mais c'est aussi ce qui fait

---

<sup>85</sup> Orig. *Princ.* III 6, 1, p. 281, 1-5 Koet. (trad. Crouzel - Simonetti).

<sup>86</sup> Orig. *Princ.* I 5, 5, p. 77, 19-78, 3 ; 6, 2, p. 80, 11-82, 3 ; 8, 3, p. 100, 11-18 ; II 3, 3, p. 118, 15-119, 3 ; IV 4, 8, p. 360, 12-18 Koet.

<sup>87</sup> Orig. *Princ.* I 3, 8, p. 62, 16-20 ; II 6, 3, p. 142, 7-9 ; 143, 13-17 ; 4, p. 143, 24-25 ; 5, p. 145, 1-4 Koet. ; *Comm. in Rm.* V 10, p. 182, 27-184, 5 Heither ; Cf. G. Lettieri, « Origene e l'incarnazione eterna di Cristo. L'Eden spirituale come immanenza dell'Uomo nel Logos », in I. Sanna (ed.), *Gesù Cristo speranza del mondo*, Roma, Pontificia Università Lateranense - Mursia, 2000, p. 111-133.

l'attrait de ce théologien qui a essayé de prendre au sérieux la tâche de « rendre raison de l'espérance » qui était en lui (1 P 3, 15).